

ISTNIENIE (BYTU) (gr. (τὸ) εἶναι [(to) éinai], τὸ ὄν [to on]; łac. esse, existere, existentia) – w języku potocznym: życie, w przeciwieństwie do śmierci; to, co rzeczywiste w odróżnieniu od czegoś, co pozorne; to co jest, w odróżnieniu od tego, czego nie ma; w filozofii: faktyczność, realność; zaistnienie czegoś, co usamodzielniało się w bytowaniu po „wyjściu poza swe przyczyny” (sistere ex); najbardziej pierwotny przedmiot spontanicznego poznania; akt (principium) bytu, czyli to, dzięki czemu coś jest; Absolut pojęty jako źródło i. (Czyste i. – Ipsum esse); w gramatyce języka naturalnego równoważnik słowa „jest”, który może pełnić poczwórną funkcję w zdaniu: afirmacji, czyli stwierdzenia faktycznego i. rzeczy (Jan jest-istnieje); asercji, czyli orzekania jakichś właściwości o rzeczy (jest pięknie); kohezji, czyli łączenia nazw ze sobą (Jan jest nauczycielem), oraz lokacji, czyli potwierdzania faktu obecności (Jan jest tu oto).

Termin „istnienie” (εἶναι [éinai]) pojawił się już u Hezjoda (*Theogonia*, 150), który pisze o i. bogów (εἰσὶ θεοί [eisi theói]) oraz fantastycznych potworów (Pegaza, sturękich i pięćdziesięciorekich potomków Gai), oraz u Herodota i Homera. W tekstach starożytnych terminu „istnienie” używano często zamiennie z terminem „bytovanie” (od czasownika „być”, gr. εἶναι, łac. esse); w filozofii neoplatońskiej termin „istnienie” zastępowano terminem „ziszczenie” (od czasownika gr. ὑφίστάναι [hyphistánai], łac. ex-sistere, pol. ziszczać); w grece nowożytnej termin „ziszczenie” przejęto od rzeczownika „ὕποστασις” [hypóstasis] (od: ὑποστῆναι [hyposténai], aoryst od czasownika ὑφίστάναι); odpowiednikiem łac. jest słowo „subsistentia” (od czasownika „subsistere”). Nie oznacza to jednak, że z faktem używania terminu „istnienie” zrodziła się filozoficzna problematyka i. bytu.

ROZUMIENIE ISTNIENIA W FILOZOFII STAROŻYTNEJ I ŚREDNIOWIECZNEJ. Filozofowie starożytni termin „istnienie” utożsamiali z ogólnie rozumianym bytowaniem, jako ze zdeterminowaną, zmysłowo poznawalną treścią konkretnego.

I. jako treść realna. I. poszczególnych bytów jest czymś oczywistym dla człowieka działającego pośród rzeczy. Dla zaczynającego filozofować człowieka antyku, poszczególne konkretne byty (τὰ ὄντα [ta onta]) jawiły się w swym bytowaniu jako współzależne, stąd rodziło się pytanie o ἀρχή [arché], o to, co pierwsze – początek tych rzeczy, o ich element (czynnik) podstawowy. Wskazywano więc na wspólny element wszystkiego: np. ἄπειρον [ápeiron] u

Anaksymandra, powietrze u Anaksymenesa, ogień u Heraklita. W dalszej ewolucji poznania wskazywano na coś, co jest pierwotne i zarazem konieczne, stałe, niezmienne. Tym miała być sama myśl – tożsamościowa i niesprzeczna, rozumiana jako byt (Parmenides) lub jako idea (Platon). Liczący się z rzeczywistością przyrodnik i filozof – Arystoteles przyjął i zaafirmował bytowanie rzeczywistych konkretów o różnej strukturze: tożsamościowo-koniecznej (substancja), niekoniecznie-akcydentalnej (właściwości) i relacyjnej, zarówno bytowej, jak i pojęciowej. Owe konkretne byty można ująć poznawczo w sposób abstrakcyjny w pojęciu. Pojęcie wyrażało treść (zawartość) bytu; treść ta zawierała składowe cechy rzeczy. Cechy istotne, koniecznościowe, dostrzegane są w spontanicznym poznaniu, cechy zaś niekonieczne i zmiennie odkrywa się w analizach i dociekaniach poznawczych.

Dostrzegano cechy rzeczy, natomiast nie dostrzegano i. rzeczy (jako i.), gdyż i. nie zawiera żadnych cech, na które można by wskazywać jako na determinujące czynniki w rzeczy. I. jako i. nie zawiera w sobie żadnego znaku, żadnej cechy rozpoznawczej, więc na drodze poznania wrażeniowo-wyobrażeniowego jest czymś „pustym” poznawczo, i dlatego czymś niedostępnym dla ujęcia znakowego. Wprawdzie mówi się o „byciu” (εἶναι [éinai]) rzeczy, ale rozumie się to bycie jako obecność cech koniecznościowo lub zmiennie determinujących samą rzecz. I. jako i., nie przeżywane poznawczo poprzez cechy-znaki, pozostawało więc niedostrzegalne, chociaż odróżniano byt od niebytu (jako jego zaprzeczenie), ale wyłącznie w aspekcie rozpoznawanych cech, konstytuujących lub znamionujących rzecz bytującą.

I. jako treść pojęcia. Platon uważał, że rzeczy poznawalne zmysłowo są partycypacją idei – samej w sobie poznawalnej – a rzecz partycypująca ideę zawiera swoiście (niedoskonale) całość treści idei i może być wyrażona (również niedoskonale) w pojęciu, które przedstawia w sposób ogólny całość treści rzeczy.

Arystoteles, przyjmując platońską koncepcję pojęciowego poznania (oczywiście odrzucając anamnezę, związaną z reinkarnacją), nie mógł dostrzec roli i., tym bardziej, że stanął na ówczesnym naukowym stanowisku, przyjmującym odwieczność świata. W tej perspektywie umknął problem i., a na czoło wysunęło się zagadnienie poznania przemian oraz rozumienia ruchu jako możliwości przechodzącej do właściwego sobie aktu, a więc

ukonstytuowania odpowiedniej treści bytowej. Treści bytowe są ujmowane w aktach pojęciowego poznania. Pogłębienie tak rozumianego (pojęciowego) poznania dokonuje się przez odpowiednie zestawienie (*compositio, divisio*) samych pojęć, przekształcając je w poznanie sądowe i dalsze operacje na sędach (wyrażanych w zdaniach) w postaci dyskursu-rozumowania, które ostatecznie dopełnia intelektualne rozumienie rzeczy, ujmowanej poznawczo przez wytworzone znaki. Poznanie *i. jako i.* – w takim kontekście poznawczym – jest nieobecne. Wprowadź wyrażenie Arystotelesa z *Analitik wtórych* (92 B 10–11) „Τί ἐστὶ ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο” [Τί ἐστὶ ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο] („to, kim jest człowiek i to, że on bytuje, jest czymś różnym”) niektórzy uznali za dostrzeżenie przez niego roli *i. jako różnego od istoty* – jednak kontekst tej wypowiedzi dotyczy jedynie dwóch sposobów poznania: definicyjnego, określającego czym rzecz jest, oraz sylogistycznego, wyrażającego nowe stany bytowe.

Awicenna był tym filozofem, który przekazał i swoiście dopełnił nieobecność kategorii *i.* w rozważaniach metafizycznych. Arystotelesowską substancję-naturę, rozumianą jako przedmiot definicji, czyli τὸ τί ἦν εἶναι [to ti en eînai], pojął jako tzw. naturę trzecią, w odróżnieniu od substancji pierwszej, czyli konkretnego (np. Sokrates) i „substancji drugiej”, czyli pojęcia abstrakcyjnego (np. człowiek). Tylko „natura trzecia” może być przedmiotem metafizyki, gdyż natura pierwsza (Sokrates), jest jednostkowym, zmiennym bytem i jako taki nie może ukonieczać poznania. Natura druga, czyli abstrakcyjne pojęcie, nie jest przedmiotem realnym. Ani powszechność, ani jednostkowe *i.* nie należą do natury, gdyby bowiem konkretne *i.* należało do natury samej w sobie, to niemożliwy byłby jej stan powszechny, jaki mamy wówczas, gdy np. myślimy o koniu; nie należy też do natury jej powszechność, gdyż to uniemożliwiałoby jej konkretność. Dlatego konkretne *i.* natury jest dla niej czymś zewnętrznym, czymś, co „dochodzi” do ukonstytuowanej, samej w sobie natury i jest, wg terminologii arystotelesowskiej, przypadłością tejże natury.

Myśl ludzka powoli dochodziła do uświadomienia sobie właściwej roli *i.* w rzeczywistości. Najpierw pojmowano *i.* jako pewną przypadłość bytu (substancji), taką samą – lub podobną – jak wszystkie inne, a więc jako jakąś rzecz, która może być lub nie być, a mimo to substancja pozostanie

niezmieniona. „Byt metafizyczny” jako podłoże tej przypadłości nie mógł być bytem konkretnym, lecz bytem oderwanym od wszelkiej materialności; właściwie mógł być tylko jakąś zhipostazowaną „formą totalną” rzeczy. Tak pojmował byt Awicenna, uczyniwszy duży krok naprzód w stosunku do Arystotelesa, gdyż pod wpływem myśli religijnej, głównie starotestamentowego objawienia, mówiącego o stworzeniu świata, dostrzegł rolę *i.* w bycie. Co prawda zlogicyzował zagadnienie *i.* i zbyt je uprościł, popadając w związku z tym w sprzeczności, mimo to podkreślił rolę *i.* w bycie. Odtąd problem *i.*, przeżywany dotychczas na płaszczyźnie religijnej – jako dar Boga – stał się integralną częścią myśli filozoficznej. W ten sposób po raz pierwszy podjęto problematykę *i.* na tle realistycznej, arystotelesowskiej interpretacji bytu, rozumianego zasadniczo jako „substancja-natura”.

I. w bycie. Nowa koncepcja bytu, a z nią nowe rozumienie *i.* dojrzały w myśli Tomasza z Akwinu, czemu dał wyraz już w swej młodszej pracy *De ente et essentia*. Akwinata poprzez jedyną, rewolucyjną w dziejach filozofii intuicję dostrzegł właściwą naturę bytu i w jej świetle naszkicował program całkowitej przebudowy filozofii. Posługiwał się przy tym terminami powszechnie znanymi, ale pod te stare – arystotelesowskie czy neoplatońskie terminy podkładał nową treść. Tomaszowe rozumienie bytu jako tego, co istnieje, stało się wiążące dla wszystkich nurtów filozofii realistycznej.

Wg Akwinaty *i.* to nie przypadłość bytu (jako jakiejś oderwanej substancji); porządek substancjalny nie istnieje najpierw, jako jakaś czysta treść – możliwość, którą należałoby dopiero realizować przez „doczepienie” do niej *i.*, zasadniczo nic nie zmieniającego w rzeczy; *i.* to nie ostatni etap stawania się bytu – etap niczego już właściwie nie wyjaśniający, gdyż cały porządek odsłaniający rozumienie bytu, czyli tzw. porządek metafizyczny, został ukonstytuowany przez treść, a treść bytu jest odbłaskiem idei istniejących w intelekcie Boga, a idee te utożsamiają się z istotą Boga. W takiej koncepcji bytu *i.* było poza jej nawiasem – mogło być lub nie być, a byt i tak był zrozumiały na skutek ujęcia jego koniecznych związków, które konstytuują substancjalność i bytową treść.

U Akwinaty *i.* jest aktem realnego bytu. Tym, czym akt jest dla możliwości, *i.* jest dla substancji, dla istotowej treści, która przyporządkowana do *i.* jest bytową możliwością, będącą pod aktualnym *i.* bytu.

Koncepcja bytu sformułowana przez Tomasza z Akwinu stoi na antypodach ujęć bytu, jakie były przed nim. Akwinata przyjął wprawdzie intuicję Arystotelesa, ale dostrzegł, że stosuje się ona tylko do porządku substancjalnego. Prawdą jest, że byt „składa się” z aktu i możliwości, i że tym aktem w bycie jest jego forma substancjalna, nadająca bytowi rozumienie i sens treściowy, ale tak pojęty byt nie jest bytem rzeczywistym, gdyż sama treść bytu nie jest jeszcze realnym bytem. Aby byt był bytem rzeczywistym, trzeba, aby istniał. Nie samo posiadanie zdeterminowanej treści, lecz dopiero fakt realnego, konkretnego i. odróżnia byt od tzw. nicości. Zdeterminowaną treść mogą posiadać także twory wyobraźni i w ogóle wszystkie byty myślnie, np. byty matematyczne (te posiadają najbardziej zdeterminowaną treść), jednak sam fakt posiadania treści jeszcze nie decyduje o realnym i. bytu. Byt jest czymś rzeczywistym (a nie tylko czymś pomyślanym) wtedy, gdy rzeczywiście istnieje podmiotowo (sam w sobie). I. podmiotowe bytu jest faktem podstawowym w rzeczywistości, jest ostatecznym uzasadnieniem, że jakiś byt naprawdę jest, że stanowi rzeczywistość; i. jest racją realizmu bytowego.

Skoro samodzielne, podmiotowe i. realne uzasadnia byt i odróżnia go od nicości, to jest ono czymś pierwszym w porządku bytowym. Mylna jest więc droga odczytaniu bytu, która prowadzi od materii (czyli treści lub istoty) do formy, od bytu ukształtowanego treściowo (nazywano to porządkiem metafizycznym, idealnym) do porządku realnego, przez „doczepienie” i. Żadna treść (istota) bytu nie może ukształtować się niezależnie od i. Kształtowanie się treści następuje zawsze w związku z i., dokonuje się „pod” rzeczywistym i. Codzienna obserwacja rzeczywistości dostarcza na to nieustannie dowodów: nie ma np. najpierw treści człowieka, do której dopiero później dochodziłoby i., lecz istnieją realni rodzice i w łonie istniejącej matki kształtuje się treść – substancja poszczególnego człowieka; nie w oderwaniu od i. (życia), ale wspólnie z życiem człowieka, z jego i. w stanie embrionalnym. I. (życie) nie wnosi żadnych treści do struktury istotowej, ale ma na nią wpływ całkowity, ponieważ istota kształtuje się w zależności od i., wraz z aktualnym i. powstaje istota rzeczy, a w żaden sposób nie wyprzedza ona i. Cała istota realizująca się pod aktualnym i. jest całkowicie przyporządkowana do i.; nie ma w istocie żadnego, najmniejszego choćby elementu – substancjalnego czy akcydentalnego – który by nie powstał w całkowitej od i. zależności.

I. jest czynnikiem najdoskonalszym w bycie, jest więc uzasadnieniem całej bytowości rzeczy, podstawą wyjaśniania rzeczy. Istota zaś – jako to, dzięki czemu dana rzecz jest tym, czym jest – staje się realna tylko w związku z aktem i. Ale i. nie jest niezależne od istoty. Chociaż jest racją dla istoty i bytowo ją uzasadnia, to jednak istota (treść) w stosunku do i. nie jest czymś „dorobionym”, czymś powstającym po uprzednim już trwaniu i. I. w miarę narastania treści również „narasta”. Samo i., ujmowane niezależnie od treści, nie jest zrozumiałe; mamy zawsze i. czegoś.

Istota i i. – wzajemne uwarunkowania w bycie konkretnym. Między istotą a i. zachodzi wzajemna zależność. I. jest dostateczną racją realności istoty, a istota dostarcza i. elementu determinowanego, dzięki czemu razem tworzą jeden realny byt. Istota jest czynnikiem potencjalnym w bycie, a i. czynnikiem aktualnym. W aspekcie bytowym możliwością jest istota, a aktem – i. Teoria aktu i możliwości znajduje pełne odzwierciedlenie właśnie w strukturze bytu.

Mówiąc o istocie i i. w bycie jako o możliwości i akcie, łatwo zejść z drogi prawidłowego pojmowania zarówno istoty, jak i i. Skoro przedmiotem naszego intelektualnego poznania jest byt, to intelekt nie jest zdolny niczego ująć inaczej, jak na sposób bytu. Gdy więc ujmujemy bytowy akt i bytową możliwość (i. i istotę), to ujmujemy je spontanicznie na podobieństwo jakiegoś bytu, a przecież ani sama istota, ani samo i. nie tworzy jeszcze bytu, lecz razem są czynnikami tworzącymi byt. Ani istota, ani i. nie są „rzeczami” i w żaden sposób nie istniały uprzednio, przed wzajemnym połączeniem, ani też nigdy nie będą istniały po swym rozłączeniu. To bowiem, co istnieje, to nie jakieś „złożenie” istoty i i., ale realny byt. Istota i i. w bycie, jako czynniki – potencjalny i aktualny, są tylko warunkami powstania, zmian i zrozumiałości bytu. Istotę i i. można odkryć tylko w konkretnym istniejącym bycie, jako realne składowe elementy tego bytu, a nie jako „rzeczy”, z których składałaby się rzecz trzecia – byt.

Rzeczywistością jest byt i tylko byt. To, co istnieje realnie, niezależnie od naszej myśli, to, z czego jest złożony cały kosmos, nie jest światem jakichś możliwych „esencji” ani jakąś czystą „egzystencją”, formującą się w konkretną rzecz, lecz konkretnie istniejącym bytem.

Zarówno istota, jak i. ujęte w oderwaniu od realnego bytu, to produkty bytu i myśli, ściślej: produkty myśli zapłodnionej bytem. Dlatego w

filozoficznym wyjaśnianiu świata nie można apriorycznie ustalać jakichś możliwych warunków bytowania i dopiero w ich świetle usiłować dojrzeć byt. Tego, co jest racją i czymś absolutnie pierwszym, nie można oglądać w świetle tego, co późniejsze, co jest refleksem myśli; chyba że chodzi nie o wyjaśnianie świata, lecz o tworzenie niesprzecznych konstrukcji – czym innym jednak jest interpretacja świata istniejącego, a czym innym tworzenie apriorycznej ontologii.

„Rozdzielanie” konkretnego bytu na niezależne od siebie elementy – obojętnie, czy te elementy nazwiemy aktem i możliwością, czy też „formami” lub „momentami” bytowymi – jest hipostazowaniem tych elementów, gdyż one niezależnie od bytu i od siebie nie istnieją i istnieć nie mogą. Nie znaczy to, że tych elementów w bycie nie można wyróżniać – ich wyróżnienie jest konieczne, ale nie można ich rozumieć niezależnie od bytu. Ujęcie składników bytu przedstawia dla naszego intelektu niewątpliwie dużą trudność, gdyż cokolwiek intelekt pojmuje, pojmuje to na sposób samodzielnie istniejącego bytu (może właśnie w tym należy szukać powodu wielu absurdów w filozoficznym wyjaśnianiu świata).

Nie znaczy to jednak, że nie można odróżnić od siebie składowych czynników bytu; trzeba tylko mieć na uwadze fakt, że czynniki te w konkretnym bycie są wyróżniane na drodze intelektualnego poznania. Akt i możliwość w bycie, zw. *i*. i istotą, różnią się między sobą nie tylko myślnie, ale także niezależnie od intelektu, czyli – jak się nieściśle wyrażamy – realnie (realnie, rzeczowo różni się rzecz od rzeczy, a nie elementy tej samej rzeczy); mimo tej zasadniczej różnicy konstytuują one jeden realny byt, poza którym nie istnieje żadna ze składowych bytu. Wszystko, co jest wyabstrahowane z konkretnego bytu, nie jest czymś realnym, rzeczywistym w sensie właściwym, a jedynie ujęciem poznawczym, mającym podstawę w rzeczy.

Skoro byt „składa się” z istoty i *i*. jako możliwości i aktu, to zarówno istota, jak i *i*. są sobie przyporządkowane w każdym realnym bycie; istota i *i*. są tylko intelektualnie wyróżniane w realnym bycie, a więc nie dzieje się tak, iżby istniały one uprzednio, i dopiero po jakimś połączeniu nabierały przyporządkowania. Będąc elementami danego bytu, od razu objawiają się naszemu poznaniu jako przyporządkowane do siebie i jako tłumaczące siebie w różnych aspektach, zarówno ontycznie, jak i poznawczo.

Istota i i., jako możność i akt, znajdują się w tej samej kategorii bytu. Jeśli zatem istota jest w kategorii substancji, to do tej samej kategorii (reductive) należy również i., a jeżeli istota należy do kategorii przypadłości, to do tej samej kategorii należy również i. W zależności od charakteru danej kategorii (stosunku, ilości czy jakości, działania czy doznawania) realizuje się istota i i. Na jakiej podstawie możemy tak twierdzić? Ponieważ to, co istnieje, jest bytem. Nie istnieje możność jako taka, oddzielnie od aktu, nie istnieją istota i i. jako rzeczy, które dopiero później składałyby się na byt, lecz od razu istnieje rzeczywisty byt, i w tym rzeczywistym bycie dostrzegamy intelektualnie jego składowe elementy, pojęte najogólniej jako istota i i. Skoro istota i i. tworzą jeden realnie istniejący byt, to w tej samej kategorii, do której należy byt, znajdują się także owe realne czynniki konstytuujące byt; skoro byt jest substancją, to czynniki konstytuujące realną substancję nie mieszczą się w żadnej kategorii poza substancją, lecz do niej należą. I jeśli substancja ta jest substancją konkretną, np. tym oto człowiekiem, to nie powiemy, że tylko treść tej substancji jest ludzka, a i. np. Boskie, lecz twierdzimy, że ludzka jest zarówno treść, jak i i. Zachodzi najściślejszy (aż do najdrobniejszych szczegółów bytowych) związek między doskonałością substancji (i sposobem tej doskonałości) a i., które realizuje treść substancjalną. Jeśli natomiast treść, czyli istota, jest przypadłością, to również i. jest do niej zdeterminowane, bo to, co jest, to byt, w którym możemy wyróżnić aspekty i. i istoty.

W związku z tą (transcendentalną) relacją i. do istoty w realnym bycie wystąpiły w historii filozofii 2 zagadnienia, które źle zinterpretowane zniekształcały realistyczną metafizykę. Pierwsze z nich to zagadnienie natury i. w stosunku do istoty. Problem ten uwyraźnił Awicenna. Mylnie pojąwszy byt, utożsamiając go (jako przedmiot metafizyki) z naturą czysto abstrakcyjną, tzw. naturą trzecią (np. koniem jako koniem), pojął i. jako „przypadłość” bytową, przypadłość prawie tego samego rodzaju, co realne przypadłości kategorialne. Dostrzegł, że i. może być lub nie być, a istota rzeczy, mimo to, pozostanie bez zmian. Ale też i. nie ma żadnej realnej istoty.

Korektę poglądów Awicenny przeprowadził Tomasz z Akwinu, rozróżniając bytowanie przypadłościowe oraz sposób orzekania, oddający przypadłościowy sposób powiązania istoty z i. Otóż i. substancji – argumentuje Akwinata – nie jest przypadłością, lecz należy do kategorii substancji, i. jest

jakby ustawione „per principia essentiae” (mając na uwadze współzależność w doskonałości istoty od *i.*), dlatego *i.* należy do tej samej kategorii, w której znajduje się istota. Mówi się: reductive, ponieważ samo *i.* nie podlega orzekaniu, gdyż przedmiotem orzekania może być tylko byt. Dlatego właśnie *i.*, wraz z całym bytem, należy do tej kategorii, w jakiej mieści się ten właśnie byt. Z drugiej jednak strony powiązanie istoty z *i.* jest niekonieczne, tzn. *i.* nie tłumaczy się elementem istotnym w bycie. Ten sposób niekoniecznego powiązania istoty z *i.*, a w wyniku tego możliwość utracenia *i.*, przy równoczesnym zaprzestaniu bytowania całego bytu, wyrażamy za pomocą orzekania „per accidens”, a nie orzekania „per se”; twierdzimy, że *i.* jest przypadłością logiczną w orzekaniu, a nie bytową – w realnym bytowaniu.

Drugi problem to *i.* przypadłości. Pod wpływem reizmu uprawianego w różnych kierunkach filozoficznych, nawet w tomizmie, odmawia się przypadłości rzeczywistego *i.* Coraz wyraźniej zaznaczają się tendencje do redukcji bytowości przypadłości; na gruncie tomistycznym niektórzy myśliciele wszelkie realne przypadłości sprowadzają do dwóch kategorii: do ilości i relacji, natomiast wszelkie inne przypadłości traktują jako różne ujęcia bądź samej substancji, bądź ilości czy relacji.

Ponadto niekiedy przyjmuje się w bycie istotę pojętą substancjalnie oraz istoty przypadłościowe, twierdząc, że one miałyby aktualizować jakieś jedno substancjalne *i.*, w myśl zasady, że *i.* w bycie jest tylko jedno. Takie pojmowanie jest także niepoprawne, ponieważ nie można tego, co jest, uznać za nieistniejące. Redukowanie przypadłości dokonuje się na tle przyjętego jakiegoś „jednoznacznego” ujęcia bytu, zazwyczaj pojętego na wzór istoty substancjalnej – wówczas odmawia się realności przypadłościom. Trzeba mieć na uwadze analogiczność (niejednoznaczność) bytu. Byt może się realizować różnorodnie – gdziekolwiek dostrzeżemy jakąś istniejącą treść, niesprowadzalną do drugiej, tam jesteśmy obowiązani przyjąć realną, a nie tylko myślową modyfikację bytu; te właśnie realne modyfikacje bytu są przypadłościami.

Nie można się zgodzić z twierdzeniem, że treści istoty substancjalnej i przypadłościowej istnieją tylko jednym, tym samym, jakby absolutnym *i.*, ponieważ istota oraz *i.* są do siebie transcendentally przyporządkowane i tworzą jeden byt. Tam zaś, gdzie w jakimś aspekcie jest jeden byt, tam występuje złożenie z jednej istoty oraz z jednego *i.* Realne przypadłości

występowałyby jako „entia per accidens” lub (pozorne, nierealne) nieistniejące jako treści przypadłościowe wówczas, gdy miałyby się znajdować „pod” jednym realnym i. substancjalnym. Ważnym argumentem za tym, że byty przypadłościowe posiadają i. własne (a więc, że są ukonstytuowane z istoty oraz z i.), jest możliwość oddzielenia niektórych przypadłości od substancji. Przypadłości te po oddzieleniu przestają istnieć, ich i. jest bowiem i. niesamodzielnym, zależnym od i. substancjalnego, zapodmiotowanym w innym (ens in alio).

I. przypadłości nie jest niezależne od substancji; jest emanacją istniejącej substancji i dlatego jest to i. niesamodzielnym (cuius esse est inesse), jednak fakt posiadania przez treść przypadłościową własnego i. przypadłościowego jest faktem niezaprzeczalnym.

I. działań władz duszy. Dzięki temu, że akt i możność należą do tej samej kategorii bytowej, stanowiąc ten sam byt, można poznać strukturę bytu. Nauki szczegółowe, posługując się własnymi metodami, opierają się ostatecznie na przyporządkowaniu możności do aktu, nie zawsze zdając sobie z tego sprawę. Jeśli bowiem staniemy na stanowisku (skądinąd uzasadnionym), że przypadłości są emanacją substancji i uzewnętrzniają jej naturę, to przyznamy, że przypadłości substancjalne ukazują się nam przez pewnego rodzaju reakcje, czyli działania, dostrzegalne zarówno w przyrodzie martwej (oddziaływanie sił), jak i ożywionej (zwł. analiza działania bytów żywych doprowadza do poznania natury samych bytów).

Intelektualne poznawanie natury na podstawie analizy działania opiera się właśnie na teorii aktu i możności, działanie bytu jest bowiem jakimś typem aktu. Jeśli dostrzeżemy, że akt i możność to elementy tego samego bytu, to, analizując działanie jakiegoś bytu, możemy poznać właściwości (przypadłości) tego bytu, działanie bowiem jest przypadłością, wobec czego możność działania jest też przypadłością. Poznając przypadłości – poznajemy naturę substancji, gdyż przypadłości nie mogą samoistnieć – istnieją jako emanacje substancji.

Opierając się na przyporządkowaniu aktu i możności Arystoteles sformułował metodę badania zjawisk psychicznych z punktu widzenia filozoficznego. Wyszedłszy od analizy aktów (i przedmiotu aktów) psychicznych, dostrzegł naturę podmiotu będącego substancją, a działającego

poprzez swe władze (jako przypadłości), jakimi są rozum, wola, zmysły, władze zmysłowego pożądania oraz życia wegetatywnego. Analizy tego rodzaju są możliwe wówczas, gdy przyjmie się rozumienie bytu jako składającego się z aktu i możliwości, wzajemnie się dopełniających, tworzących jeden i ten sam byt; wówczas zachodzi współmierność między aktem i możliwością, a analiza aktu jest analizą tego samego bytu, który posiada odpowiednio przyporządkowaną możliwość.

Jedyność aktu i. Uznając fakt, że zarówno akt, jak i możliwość należą do tej samej kategorii bytowej, należy podkreślić ich wzajemną łączność przez stwierdzenie bytowej jedności, wyrażonej zasadą: „z aktu i możliwości jest tylko jeden byt”. Istota oraz *i.* mają się do siebie tak, jak możliwość do aktu, tworząc jeden byt.

Skoro jedność jest zamienna z bytem, to tam, gdzie mamy do czynienia z bytem rzeczywistym, mamy też do czynienia z bytem jednym. Orzekanie o jedności jakiejś rzeczy nie różni się od orzekania o bytowości tej rzeczy. Gdy twierzimy, że jakiś człowiek jest bytem i że jakiś człowiek jest jeden, odnosi się to do tego samego bytu. A zatem, skoro istota *i.* tworzą byt, to przez to samo tworzą byt jeden. Jedność, czyli niepodzielenie bytu, jest tylko aspektem bytu i nie dodaje doń żadnej nowej realnej treści.

Jedność bytu ujawnia się wyraziście wówczas, gdy ujmujemy byt od strony jego złożenia z istoty *i.* *I.* w bycie jest aktem najdoskonalszym, aktem nadrzędnym w stosunku do wszystkich aktów formalnych, wszystko w bycie sobie podporządkującym. Tam, gdzie mamy do czynienia z jednym aktem *i.*, tam mamy do czynienia tylko z jednym bytem. *I.* przejawia się przez działanie, które jest emanacją substancji istniejącej, jest jakby „przedłużeniem” samego *i.* Tam, gdzie w bycie działanie zmierza do jednego naczelnego celu, tam też jest jedno *i.*, jeden byt (zazwyczaj substancjalny). Z chwilą, gdy poznajemy w jakimś bycie jedno *i.*, mamy prawo twierdzić, że jest tam tylko jeden byt.

Skoro *i.* w bycie jest jedno *i.* jest ono aktem, to wszystkie inne „elementy” bytu, a więc istota, którą wyznacza pierwszy akt substancjalny, zw. formą, wraz z aktami wtórnymi, jakimi są przypadłości bytujące z bytu *i.* w bycie – wszystko to w stosunku do rzeczywistego *i.* jest bytową możliwością. Wszystkie te bytowe możliwości (będące jakimiś treściowymi aktami) aktualizuje

ostatecznie jedno substancjalne i. Nie wyklucza to jednak, że w jednym bycie mamy wiele i. przypadłości, jednak te i., jak i same treści przypadłości, są pochodne od całego, ukonstytuowanego z istoty i i. bytu. Przypadłości te (ich istota oraz i.) są czymś realnym tylko wówczas, gdy tkwią w realnej substancji istniejącej. Z chwilą oderwania się od niej, przestają mieć i. przypadłościowe, gdyż zarazem przestają mieć istotę przypadłościową (np. palec odcięty od ciała nie jest już palcem, lecz staje się zbiorowiskiem różnych akcydentalnie połączonych substancji).

Jeden byt jest uwarunkowany posiadaniem jednego aktu i. podmiotowego, a ponieważ bytem w sensie właściwym jest substancja, zatem i. substancjalne tworzy (w najwłaściwszym sensie) byt jeden. Wynika stąd, że w jednym bycie może wystąpić bądź jeden akt i jedna możność bytowa – jak to ma miejsce w przypadku bytów posiadających istotę niezłożoną, będącą czystą formą, bez domieszki materii (np. odłączona dusza ludzka) – bądź wiele możności i aktów w jakimś innym, nie egzystencjalnym porządku, np. w porządku istoty substancjalnej i przypadłościowej; mimo to, te treściowe możności i akty w stosunku do aktu naczelnego – do i. substancji – są bytową możnością, którą aktualizuje jeden akt: i. substancji; na odwrót – z dwóch aktów substancjalnego i. nigdy nie powstanie jeden byt, tam bowiem, gdzie występują 2 i., tam też występują 2 byty, bytem bowiem nazywamy coś właśnie ze względu na akt i. Tam, gdzie jest jedno i., jest też byt, a tam, gdzie są 2 i., są 2 byty.

Z dwóch (lub więcej) aktów i. może powstać coś jednego, ale tylko w sensie akcydentalnym – przygodnie. W tym sensie zachodzą jedności akcydentalne, takie np. jak rodzina, naród, państwo, społeczeństwo. Od strony ontycznej, metafizycznej, w tworzach takich nie ma substancjalnej jedności bytowej, gdyż twory te nie są substancją, lecz akcydentalną jednością, a przeto akcydentalnym bytem. To, co jest bytem akcydentalnym, może przyjmować orzekanie istotne albo właściwościowe; i odwrotnie: to, co należy do kategorii substancji, może przyjmować orzekanie akcydentalne, jak to ma miejsce w związku istoty z i. w bycie substancjalnym. Związek ten jest związkiem akcydentalnym, tzn. niekoniecznym, ponieważ przestaje istnieć po rozpadnięciu się bytów. Natomiast społeczność, jakkolwiek pojęta, chociaż jest bytem akcydentalnym i nie ma ontycznej jedności substancjalnej, lecz jedność

akcydentalną, to jednak od strony orzekania logicznego jest bytem koniecznym, gdyż wypływa z natury człowieka jako jego właściwość, oparta na potencjalności natury ludzkiej, którą to potencjalność zaktualizować potrafi tylko życie społeczne.

Z dwóch aktów pojętych jako *i*. substancji, nie może powstać jeden byt; nie może też powstać jakiś jeden byt tylko z dwu możliwości (możność, pojęta sama w sobie, jest jeszcze nieistnieniem). Skoro byt jest ukonstytuowany przez *i*., to sama możliwość jest jeszcze niebytem; złożenie z dwu możliwości byłoby zatem złożeniem z dwóch niebytów, a niebyt dodany do niebytu nie tworzy bytu. Skoro zatem dwie (lub więcej) możliwości nie są jeszcze bytem, to tym samym nie są bytem jednym. Jedność ma wartość zamienną z bytem – to jest jednym, co jest bytem, co zaś nie jest bytem, nie jest *i* jednym. Bez aktu *i*. nie ma zatem bytu, w więc nie ma też jednego, czyli niepodzielonego bytu. Aby coś mogło być niepodzielone, musi wprawdzie być.

Tego rodzaju stwierdzenie nie pozostaje w sprzeczności z możliwością wystąpienia jakichś dwu możliwości w jednym bycie. W realnych bytach zachodzi taki przypadek, gdzie występują dwie możliwości: możliwość absolutna, jaką jest materia pierwsza, będąca racją i uzasadnieniem potencjalności przyrody i zmian substancjalnych, oraz możliwość bytowa, która jest w pewnym sensie aktem istotowym, tzn. samą istotą ukonstytuowaną z możliwości substancjalnej, jaką jest materia pierwsza, i z aktu substancjalnego, czyli formy substancjalnej. Zdarza się, że są takie mnogie możliwości (w różnym porządku, bo w tym samym porządku jest to niemożliwe, ponieważ możliwości takie nie różniłyby się między sobą, wchodząc w skład jednego bytu), ale pod tym warunkiem, że zespół tych możliwości w stosunku do aktu *i*. substancji będzie stanowił „jedną” rzeczywistą możliwość bytową.

I. czyste – absolutne. Analizując istotę *i*. jako akt *i* możliwość w konkretnym bycie, dostrzegamy jeszcze jeden przypadek bytu, taki mianowicie, gdzie nie występuje złożenie z istoty oraz *i*. jako możliwości *i* aktu danego bytu, lecz jest tylko akt *i*. – *I. czyste* – jako *i*. konstytuujące byt w sensie najwłaściwszym i najpełniejszym. Ten byt nie jest jednak dla nas bezpośrednio dostrzegalny, staje przed nami jedynie jako bytowa racja *i*. całej rzeczywistości. Jest nim Absolut – *I.* samo przez siebie.

Uzasadnienie realnej nietożsamości istoty i i. w bycie przygodnym.

Zagadnienie realnej nietożsamości istoty i i. w bycie przygodnym jest sednem filozofii. Od stwierdzenia (lub niestwierdzenia) tej różnicy zależą właściwie wszystkie podstawowe twierdzenia filozoficzne, a co za tym idzie, podstawowe kierunki filozofowania; jest to oczywiste, ponieważ w grę wchodzi stwierdzenie struktury bytu i wyróżnienie w rzeczywistości podstawowych czynników „wyjaśniających” byt; to z tego względu zagadnienie realnej różnicy między istotą a i. wyznacza podstawowe stanowiska filozoficzne.

Filozoficzne uzasadnienie realnej różnicy między istotą a i. w bycie przygodnym przebiega w dwóch fazach: a) na podstawie analizy istoty i i. i ich wzajemnej relacji w bytach przygodnych wprost stwierdza się tę różnicę; b) na podstawie rozumowania nie wprost – płynące z konieczności ewentualnego przyjęcia tez absurdalnych, w sobie sprzecznych w przypadku nierozróżnienia realnego istoty i i. w bycie przygodnym.

a) Uzasadnienia wprost. 1. Stwierdzenie realnej różnicy istoty i i. w bycie przygodnym płynące z analizy istoty bytu przygodnego. Argument ten pojawia się w dziełku Tomasza z Akwinu *De ente et essentia* (c. 5). Jeśli ujmujemy pojęciowo istotę jakiejś rzeczy, to ujmujemy ją ze wszystkimi konstytuującymi ją cechami, nie można bowiem ująć istoty rzeczy, jeśli nie ujmuje się tych elementów, które daną istotę konstytuują. Gdybyśmy ujeli poznawczo istotę rzeczy bez konstytuującego ją elementu, przestałoby to być ujęcie poznawcze tej właśnie istoty rzeczy. Poznawcze ujęcie istoty rzeczy jest równoznaczne z ujęciem tych elementów, które tę istotę konstytuują, jeśli to ma być rzeczywiście ujęcie istoty „tej oto” rzeczy. Ujmując poznawczo np. istotę człowieka, ujmujemy te elementy, które tę istotę konstytuują, a więc zarówno to, co należy do pojęcia „animal” (zwierzę), jak i to, co należy do pojęcia „rationale” (rozumne). Nie musi to być wyrażone dokładnie w tych terminach, można je zastąpić innymi, jednak elementy wchodzące wprost lub pośrednio w skład pojęcia „animal rationale” muszą być ujęte, jeśli ma być ujęta natura człowieka. Można więc stwierdzić, że człowiek jest istotą społeczną, tworem materialno-duchowym, ssakiem religijnym itp., nie można jednak ująć istoty człowieka bez ujęcia tych elementów, które konstytuują naturę człowieka.

Skoro można ująć istotę jakiejś rzeczy bez ujęcia *i*. (wszelka bowiem treść definicji rzeczy oderwana jest od realnego, konkretnego *i*. rzeczy), to *i*. nie utożsamia się realnie z istotą rzeczy. Jeśli coś nie jest realnie tym samym, to jest realnie różne, a więc *i*. jest realnie różne od istoty rzeczy.

Argumentacji tej na pierwszy rzut oka można zarzucić, że dopuszcza przejście z porządku idealnego do porządku realnego, ponieważ z faktu nieujmowania *i*. w istocie wyprowadza wniosek, że w porządku realnym *i*. jest różne od istoty. Aby uniknąć nieporozumienia, dowód ten należy przedstawić w formie negatywnej (w swej treści jest on rzeczywiście negatywny, a tylko przedstawiony w zdaniach afirmatywnych); przedstawiony w zdaniach negatywnych staje się bardziej jasny i w ten sposób unika się jego mylnego rozumienia.

Dlaczego negatywna forma dowodu zlikwiduje zarzut podniesiony przeciw formie pozytywnej? Zarzut brzmiał: „*de posse ad esse non datur illatio*” („nie można wnioskować ze stanu idealnego o stanie realnym”), to bowiem, co jest możliwe, jeszcze nie jest realne; wiele rzeczy można pomyśleć, co nie znaczy, że to wszystko istnieje (myśl ludzka nie tworzy bytów realnych, lecz myślnie). Odwrotnie, od stanu realnego do stanu możliwego istnieje przejście, to bowiem, co realnie istnieje, jest możliwe do pomyślenia.

Istnieje natomiast związek między stanem możliwym i stanem realnym w przypadku stwierdzenia nieistnienia czegoś: *a non posse ad non esse valet illatio* (od niemożliwości *i*. do nieistnienia jest przejście). Jeśli stwierdzamy, że coś nie może istnieć, to *a fortiori* to nie istnieje. Sprzeczność dwóch elementów w porządku idealnym czy intencjonalnym wyznacza sprzeczność w porządku realnym, gdyż te same są prawa bytu, co prawa myśli. A zatem, jeśli coś jest sprzeczne i absurdalne w myśleniu, to jest absurdalne w bytowaniu.

Trzeba zatem wykazać, że nie tylko pomijamy *i*. przy pojmowaniu i definiowaniu istoty, ale także że ujęcie *i*. jako tożsamego z istotą jest sprzeczne.

Gdyby do definicji istoty należało *i*., wówczas *i*. konstituowałaby istotę rzeczy, tak jak pozostałe cechy ujęte w definicji istoty rzeczy; każda rzecz definiowana, z konieczności musiałyby istnieć, tak jak z konieczności (na mocy przyczyny formalnej) jest właśnie tą rzeczą, a nie inną. Przy takim

założeniu realnie istniałyby abstrakty (istniałby człowiek jako człowiek, gdyż posiadamy definicję człowieka w ogólności), istniałby każdy abstrakt, którego definicję posiadamy. A tymczasem żaden abstrakt nie jest zarazem: ani jeden, ani mnogi, ani dobry, ani zły, ani wielki, ani mały. Przy realizacji abstraktu wystąpiłoby wiele absurdów, nie mogłyby też istnieć rzeczy mnogie. Wszystkie rzeczy należące do tego samego gatunku posiadają tę samą istotę (np. Piotr, Paweł, Anna mają tę samą naturę człowieka), gdyby i. utożsamiało się realnie z ich istotą, ich jedna wspólna poznawczo istota miałyby jedno i.; w ten sposób zanegowany zostałby pluralizm bytowy – i. Piotra, i. Anny – byłby tylko jeden istniejący „człowiek”, który zawierałby w sobie splot sprzeczności i absurdów.

W świetle przeprowadzonej analizy widać, że to, co w bycie nazywamy istotą i i., są to czynniki różne, chociaż razem stanowiące jeden byt; ujęte same w sobie, są aktem i możliwością bytową. I. jest aktem bytowym, istota – bytową możliwością. I. bytowe determinuje, a istota jest bytowo determinowana i na skutek tego oba konstytuują jeden byt, mimo że same z siebie są krańcowo i adekwatnie różne.

Realna różnica między istotą a i. nie może się tłumaczyć tylko różnymi sposobami naszego poznania. Zwolennicy odrzucanego tu poglądu przyjmują dwojaki sposób poznania: intuicyjny, tworzący pojęcie i., oraz abstrakcyjny, wytwarzający pojęcie istoty.

Pominąwszy fakt, że poznanie intuicyjne nie tworzy pojęcia i., to przecież sam sposób poznania nie ma takiej mocy, aby wykryć różnice realne tam, gdzie tych różnic nie ma, i by te różnice oprzeć na zasadzie niesprzeczności. Wówczas poznanie tworzyłoby rzeczywistość, a nie ujmowało ją intencjonalnie, jak to ma miejsce w normalnym ludzkim poznaniu. Poza tym poznanie abstrakcyjne tworzy pojęcia i tylko ono tworzy pojęcia. Rozróżnienie poznania intuicyjnego i abstrakcyjnego nie tłumaczy faktu realnej różnicy istoty i i. (nawet przy intuicyjnym oglądzie Jana lub Marii wiem, że żyć – istnieć dla Jana nie jest być Janem jako Janem). Rozgraniczenie poznania na intuicyjne i abstrakcyjne oraz przeciwstawienie ich sobie nie jest też adekwatnym podziałem, gdyż intuicję można przeciwstawić dyskursowi myśli w ramach poznania abstrakcyjnego.

Analiza istoty bytu przygodnego przeprowadzona zarówno w formie pozytywnej, jak i negatywnej, ujawnia, że istota bytu przygodnego, czyli jego konkretna treść, nie utożsamia się realnie z i. konkretnym, gdyż pojęcie i. weszłoby do definicji istoty, co jest sprzeczne. Istota bytu przygodnego różni się realnie od i. bytu przygodnego.

2. Stwierdzenie realnej różnicy między istotą i i. w bycie przygodnym wynikające z analizy i. bytu przygodnego. Chodzi tutaj o analizę pozytywną i., a nie o wyniki negatywne, wypływające z ewentualnej identyfikacji istoty konkretnego bytu przygodnego z jego współmiernym i.; chodzi więc o analogiczne ujęcie samego i. jako i. I. bytu przygodnego jest zawsze połączone z konkretną i współmierną mu istotą. Naszą myślą możemy akt i. ująć nie tylko w sądzie egzystencjalnym, ale także za pomocą pojęcia bytu; pojęcie to jest pierwszym tłumaczeniem na język pojęciowy ujętego poznawczo aktu i. Za pomocą pojęcia bytu jako bytu można ująć pewne cechy i. Jeśli i. jest proste, czyli bytowo niezłożone, to nie posiada ono cech, które byłyby różne od niego samego; wówczas można mówić raczej o cechach „negatywnych”, tzn. czym i. nie jest, a przez to pośrednio poznać, czym ono jest, o ile jest ono aktem proporcjonalnym do istoty. Analiza i. analogicznie pojętego jest możliwa jedynie na podstawie realistycznie ujętego bytu jako bytu.

Uzasadnienie realnej różnicy między istotą a i. z racji i. płynie z analizy roli i. w bycie. Wcześniejsze rozważania wykazały, że i. jest aktem bytowym, jest więc aktem dla istoty. Skoro i. jest aktem bytowym, to samo w sobie nie zawiera możliwości bytowej, czyli tzw. możliwości biernej, która jest właściwym korelatem pojęcia aktu bytowego. Zresztą absurdalne jest twierdzenie o złożeniu aktu bytowego z aktu i możliwości bytowej, gdyż w takim przypadku i., jako akt bytowy, byłoby pod tym samym względem zarazem w akcie i w możliwości, czyli realizowałoby (pod tym samym względem) byt i niebyt, a więc sprzeczność, absurd. Jeśli zatem stoimy na stanowisku, że i. jest aktem bytowym, czyli doskonałością w porządku bytowym, doskonałością, która konstytuuje byt w porządku realnym, wobec tego i. jako akt bytowy w tym porządku, w którym jest aktem, nie posiada w sobie bytowej możliwości. Co to znaczy, że i. nie posiada w sobie bytowej możliwości? Możliwość bytowa jest możliwością przyjęcia w siebie jakiejś nowej doskonałości, która podniosłaby tę możliwość na nowy poziom ontyczny. Możliwość bytowa jest możliwością bierną,

a więc możliwością przemiany, możliwością doznawania, czyli otrzymania jakichś nowych form czy czegoś, co (w arystotelesowskiej koncepcji bytu) pełni rolę formy.

Czy jednak rzeczywiście *i.* nie przyjmuje już żadnych nowych form? Przecież z chwilą, gdy już jest ukonstytuowany ten właśnie człowiek istniejący, nieustannie się doskonalą (np. pogłębiając swą wiedzę, wzrastając organicznie), a to jest nabieraniem coraz nowych form i doskonałości, mimo że w bycie już jest *i.* W tym przypadku istniejący byt rzeczywiście przyjmuje w sobie coraz nowe formy, nie są to jednak formy substancjalne, podmiotowe (przyjęcie nowej formy substancjalnej niweczy poprzedni byt i dlatego ten sam byt nie może – wobec konsekwencji realizowania realnej sprzeczności – przyjąć jej w sobie), lecz formy przypadłościowe. Ale czy te nowe formy przypadłościowe przyjmuje podmiot, a więc sam byt, z racji *i.* jako *i.*, dlatego, że posiada *i.*, czy dlatego, że zawiera w sobie możliwość przemiany, realną możliwość doskonalenia się? Przyjęcie coraz nowych form przypadłościowych przez jakiś podmiot nie dokonuje się na mocy *i.* Racją formalną, czyli uzasadnieniem właściwym przyjmowania przez podmiot nowych form jest fakt, iż sam podmiot ma w sobie możliwość doskonalenia się pod różnymi względami. Połączenie się podmiotu z nowymi przypadłościowymi formami nie dokonuje się z racji *i.* jako *i.*, lecz z racji możliwości samego podmiotu. Nowa przypadłościowa forma przyjęta przez podmiot (np. uzyskanie większego ciężaru czy wzrostu przez konkretnego człowieka) łączy się z *i.* substancjalnym, ale połączenie się z *i.* dokonuje się nie z racji samego *i.*, lecz z racji potencjalności podmiotu, czyli wobec *i.* przypadkowo, przygodnie (*per accidens*), o ile jakieś substancjalne *i.* jest *i.* tego samego podmiotu co *i.* przypadłościowe nowej formy, nabytej przez istniejący podmiot (*i.* Anny łączy się z *i.* nowej, większej wagi tej samej Anny, ale o tyle, o ile jedno *i.* drugie *i.* ma ten sam podmiot, zawierający w sobie realną możliwość; podmiotem tym jest Anna jako byt w swej naturze złożony).

Skoro w bycie zachodzi wiele rodzajów *i.* – *i.* substancjalne oraz *i.* przypadłościowe – to fakt ten jest możliwy tylko dzięki temu, że jeden substancjalny podmiot jest złożony i dzięki temu stanowi możliwość dla *i.* akcydentalnych. Samo *i.* jako akt nie jest możliwością i ze swej racji nic nie „przyjmuje” do siebie jako do podmiotu, gdyż podmiotem nie jest. Wielość *i.* wytłumaczyć można jedynie tym, że istnieją różne podmioty – możliwości

przyjmujące i. jako akty; i. nic w sobie, jako akt, nie przyjmując, samo przez się nie może się różnicować. Jeśli i. różnicują się między sobą, to tylko dzięki czemuś, co i. nie jest, co jest zewnętrzne w stosunku do i. jako aktu (np. i. tego człowieka jest różne od i. drugiego człowieka czy konia z racji podmiotu, czyli treści realizowanej przez to i.).

Skoro i., będąc aktem, nie jest przez to samo możliwością, to i. może być tylko jedno. Tam bowiem, gdzie jest mnogość, są elementy uzasadniające tę mnogość. I. jako akt, jako nie-potencjalność, samo z siebie nie jest przyczyną mnogości. Pluralizm bytów istniejących nie tłumaczy się w sensie właściwym poprzez i. jako i. (jako akt, gdyż akt nic w sobie nie przyjmuje, co wyróżnia), lecz poprzez jakiś inny element, który jest nie-i., który jest nie-aktem bytowym, lecz bytową realną możliwością.

Stwierdzamy zatem, że w bycie istnieje element potencjalno-bytowy, realnie różny od i. jako elementu aktualno-bytowego. Nazywamy go istotą, dostrzegając, że istota bytu realnego różni się realnie od jego i. Rozumowanie to przebiega następująco: jeśli być (realnie), żyć, istnieć jest doskonałością bytową, to tym samym być (realnie), żyć, istnieć jest aktem bytowym. I. rzeczy jest więc aktem bytowym. Akt bytowy, nie będąc możliwością, nie łączy się z niczym na sposób możliwości. Wobec tego i. jako takie nie łączy się z niczym na sposób możliwości. I., które z niczym się nie łączy, a więc któremu nic nie można dodać, jest i. jednym, niewyróżnionym od innych.

Tymczasem w przyrodzie występuje wiele i. Fakt mnogości i. świadczy o tym, że byt jest nie tylko i., lecz ma także inny element, coś, co jest „nie-istnieniem”; to coś nazywamy istotą. Wyróżniamy przeto w bytach mnogich przynajmniej 2 elementy różne, realnie nietożsame: i. oraz nieistnienie, które w stosunku do i. jest możliwością, a te nazywamy istotą.

Na temat różnicy realnej płynącej z analizy i. można przytaczać wiele dowodów, które będą jednak dowodami nie wprost, jak do pewnego stopnia takim dowodem jest analizowany wyżej dowód z faktu mnogości bytów istniejących i i. jako aktu bytowego. Dowody płynące z analizy i. dadzą się streścić w następnym argumencie.

3. I. realne, identyczne z istotą, jest czystym aktem. Wśród bytów przygodnych nie ma aktu bytowego czystego, dlatego wśród bytów przygodnych nie ma i. realnie utożsamionego z istotą. Jest oczywiste, że wśród

bytów przygodnych nie ma aktu bytowego czystego, gdyż akt bytowo czysty jest ze swej natury doskonały, jest aktem koniecznym, nie podlegającym zmianom, aktem bez żadnego braku. Tymczasem w otaczających nas bytach dostrzegamy braki, zmianę, potencjalność.

Czy jednak tego rodzaju fakty świadczą koniecznie o zachowaniu realnej różnicy między istotą a i. w bycie realnym? Tak, ponieważ i. ujęte jako i. jest czystą doskonałością, czyli taką doskonałością, która wyklucza wszelką niedoskonałość, a nie wyklucza innej doskonałości (*perfectio simpliciter simplex*). Wobec tego – i. samo z siebie jest doskonałe. Gdyby istota była tym samym co i. bytowe, tzn. gdyby byt był i., czyli w bycie nie byłoby, poza jego realnym i., innego realnego składnika, to taki byt byłby czystym i., czystym aktem. W takim bycie wykluczona byłaby wszelka niedoskonałość.

Stwierdzając w bytach, w świecie, jakąkolwiek niedoskonałość, chociażby zmianę, stwierdzamy, że byt podlegający takim niedoskonałościom nie jest wyłącznie i.

Zaprzeczenie jakiegokolwiek doskonałości w bytach przygodnych jest realnym uzasadnieniem nieidentyczności istoty i i. bytów przygodnych.

4. Konsekwencja monizmu. Niewyróżnienie w bycie istoty i i. jest cofnięciem myśli filozoficznej (wyjaśniającej rzeczywistość) na pozycje Heraklita lub Parmenidesa. Nieprzyjęcie tej realnej różnicy jest równoznaczne ze stwierdzeniem identyczności istoty i i. w bycie; wówczas byt w swej strukturze pojmowany jest jako zupełnie prosty, „jednocechowy”. Jeśli wszystko, co jest bytem, byłoby wyłącznie jednocechowe, to w gruncie rzeczy wszystko byłoby tym samym. Stałelibyśmy na stanowisku monizmu, wszędzie bowiem u podstaw byłby jeden, ten sam element. Jeśli podstawę rzeczywistości stanowi ten sam element, to rzeczywistość nie może być niczym innym, jak nagromadzeniem (w ponadwyobrażalnej ilości) tego samego elementu bytowego i, co najwyżej, jego różnym „ułożeniem”, jednak wszystko jest tym samym, a więc wszystko jest jednym. Jest to monizm bytowy. Różnice, jakie dostrzegamy między bytami, byłyby w takim ujęciu różnicami bądź pozornymi, bądź modalnymi, płynącymi z innego ułożenia tego samego podstawowego elementu bytowego.

Jeśli nasze poznanie, nasza immanentna świadomość, nam tylko właściwa i nie przechodząca na rzeczy (jeśli ktoś np. umrze, to ja jednak nadal

jestem i nie czuję się zniszczony w mej bytowości), świadczy o bytowym pluralizmie, to jest to wytłumaczalne filozoficznie jedynie przez zaprzeczenie identyczności istoty i i. w bycie, przez stwierdzenie, że byt w swej podstawowej strukturze nie jest jednocechowy, lecz złożony z niesprowadzalnych do siebie elementów, uzasadniających bytowość, poznawalność, faktyczność rzeczy. Arystotelesowska teoria materii i formy jest tylko połowicznym wyjaśnieniem tego stanu rzeczy, gdyż sama materia z formą nie tłumaczy jeszcze faktu i., nie odróżnia bytów możliwych od realnie istniejących.

Przedstawione argumenty z analizy i. są w dużej mierze uzasadnieniami nie wprost i właściwie należą do drugiej grupy dowodów, o których będzie mowa niżej, zostały tutaj przytoczone, aby obok argumentów płynących z analizy istoty bytu przedstawić argumenty oparte na analizie i. bytu.

5. Realną nieidentyczność istoty i i. pozytywnie stwierdza argument oparty na analizie orzekania: wszelkie elementy powiązane ze sobą niekoniecznie, lecz przygodnie, są elementami różnymi. Odnosi się to zarówno do porządku poznania, jak i porządku bytowania. Jeśli elementy te są elementami logicznymi (treściami pojęć), to mamy różnicę logiczną pojęciową, a jeśli są bytami, mamy różnicę bytową (realną). W bytach dostępnych nam w poznaniu bezpośrednio, tzn. w bytach przygodnych, dostrzegamy, że istota i i. są ze sobą powiązane przygodnie, niekoniecznie, wobec tego w bytach realnie istniejących istota i i., jako elementy bytowo przygodnie powiązane, są elementami różnymi bytowo, czyli realnie. Konieczne powiązanie dwóch lub więcej elementów tworzy tożsamość realnie względną. Jeśli nie ma realnej tożsamości istoty i i. w bycie, to nie ma realnej konieczności bytowej. W świecie nie zachodzi realna bytowa konieczność, gdyż byty giną, niszczą; bytowo konieczne jest to, co nie ginie, nie niszczy, istnieje zawsze. Wobec tego nie ma realnej identyczności istoty i i. w bycie przygodnym.

6. Wskaźnikiem realnej nieidentyczności istoty i i. w bycie przygodnym jest złożenie bytów z materii i formy. Jeśli przyjmiemy uzasadnioną teorię różnicy materii i formy w bycie przygodnym, to na podstawie tej teorii możemy skonstruować także argument na różnicę między i. a istotą.

Rodzi się pytanie, czy materia pierwsza lub forma substancjalna utożsamiają się z i.? Materia pierwsza jest różna od i., gdyż jest czystą

możliwością, bez żadnego aktu i.; gdyby przyjąć, że materia pierwsza ma akt i., realizowałby się skrajny materialistyczny monizm. Również forma jest różna od i., ponieważ forma w bytach materialnych nie istnieje niezależnie od materii i nie może istnieć bez materii. A więc sama forma nie posiada i. Skoro ani materia sama z siebie nie posiada i., ani forma sama z siebie nie jest identyczna realnie z i., wobec tego to, w skład czego one wchodzi, czyli konkretna treść, nie jest identyczna realnie z i., jest więc odeń realnie różna. Skąd bowiem wzięłaby i. sama treść, czyli istota bytu wytworzona przez bezpośrednie połączenie się materii z formą, jeśli same z siebie ani materia, ani forma nie posiadają i., a poza tymi dwoma składnikami nie ma innych składników treści, z których i. mogłoby płynąć. Jest to oczywiście analiza myślowa, gdyż w rzeczywistości nie istnieje najpierw forma i materia, aby następnie połączyć się w dany byt materialny razem „z zewnątrz” pochodzącym i. W rzeczywistości pod aktualnym, konkretnym i. zachodzą zmiany, tworzenie się nowych treści. Argument płynie jednak z analizy pojęć materii i formy, i skoro w analizie intelektualnej nie wykrywamy ani w materii, ani w formie i. realnego, gdyż sprzeczne jest i. materii czy formy materialnej niezależnie od siebie, wobec tego mamy prawo przejść z niemożliwości i. do faktu niezachodzenia tożsamości i. i istoty bytu materialnego.

Wszystkie argumenty pozytywne w tej kwestii sprowadzają się do argumentu podstawowego: różnicy realnej między aktem i możliwością w realnym bycie.

7. Skoro istota bytu jest realną możliwością bytową, a i. realnym aktem bytowym, to istota jako możliwość jest bytowo, czyli realnie różna od i. jako aktu, w każdej bowiem rzeczy akt jest realnie różny od możliwości (wskazał na to Stagiryta w walce z poglądami megarejczyków, którzy utożsamili akt z możliwością, z czego wyniknęło wiele niekonsekwencji).

Istota w bycie jest bytową możliwością, ponieważ to wszystko, co zdeterminowane pod względem istoty, niekoniecznie jeszcze istnieje (w przeciwnym wypadku wszelkie twory myślowe, mające zdeterminowaną treść, istniałyby a parte rei). Istota stanowi tylko stronę możliwościową bytu, i. zaś jest tym elementem, przez który byt jest rzeczywiście w porządku realnym, a nie tylko możliwym. I. jest aktem bytu; i. jako akt bytowy różni się realnie od istoty jako bytowej możliwości, jak akt w ogóle różni się od możliwości.

b) Uzasadnienia nie wprost. 1. Negacja różnicy realnej między istotą a i. w bycie konkretnym prowadzi nieuchronnie do monizmu i panteizmu, gdyż tworzy podstawę ontologiczną do twierdzeń panteistycznych i monistycznych.

Z realnego utożsamienia istoty i i. w bycie wypływa niebezpieczeństwo monizmu. I. dostrzegamy we wszystkich bytach w świecie, gdyby więc i. tych bytów nie różniło się realnie od ich natury, czyli istoty (a więc gdyby realnie utożsamiało się z ich naturą, istotą), wówczas tym samym byłoby: mieć naturę i istnieć; i. stałoby się istotą każdego bytu. I. zaś, które jest istotą bytu, jest i. samoistnym, tryskającym od wewnątrz w poszczególnym bycie, i. z konieczności, i. nieuprzączynowanym, i. jedynym, a więc Absolutem. Każdy byt, posiadający i. ze swej natury (którego istotą byłoby i.), byłby bytem absolutnym, koniecznym, nieuprzączynowanym – byłby Bogiem. Tymczasem dostrzegamy, że przypisywanie takich przymiotów bytom dostrzegalnym przez nas w świecie jest absurdalne, żaden bowiem z nich nie jest samoistnym i., nie istnieje i. koniecznym, nieuwarunkowanym.

Z toku myślenia wynika, że możliwy i zarazem konieczny jest tylko jeden byt, w którym istota i i. są realnie identyczne, czyli byt, który jest absolutnym i., i. ze swej istoty. Taki byt, w najściślejszym sensie pojęty jako byt, nazywamy Bogiem. Istotę Boga konstytuuje czyste i., czyli i., które nie jest różne od istoty. Gdyby poza Bogiem istniały inne byty, w których istota i i. utożsamiałyby się realnie, to takie byty nie posiadałyby w sobie żadnego czynnika wyróżniającego ich od Boga. Bezpośrednim następstwem teorii realnej identyczności istoty i i. w bycie byłby panteizm.

Powstaje jeszcze potrzeba uświadomienia sobie do końca, dlaczego byt, w którym istota i i. utożsamiają się realnie, może być tylko jeden.

Jeśli zwróci się uwagę na fakt, że byt, którego istota utożsamia się z i., jest Absolutem, w religii nazywanym Bogiem, to wówczas argumenty, które dowodzą jedyności Boga, dowodzą też jedyności i jedności bytu, którego istota jest i. Może tu powstać zarzut, że nie jest konieczne pojmowanie Boga jako bytu, którego istota jest identyczna z i., ale pojmowanie Boga jako byt absolutny lub jako byt nieskończony. Zasadniczo tym różniłby się Bóg od innych bytów, których istota jest identyczna z i., że w innych bytach ta istota jest skończona w doskonałości, podczas gdy u Boga jest nieskończona. Inna

koncepcja Boga zniweczyłaby konsekwencję panteizmu monistycznego, płynącego z koncepcji realnej tożsamości i i istoty.

Można i w ten sposób wyjaśnić naturę Boga, ale wszelkie inne pojmowanie natury Boga, niż przyjęcie identyczności Jego istoty i i., czyli czystego samoistnienia, prowadzi do sprzeczności. Jeśli jako naczelnego atrybutu konstytuującego naturę Boga nie przyjmujemy samoistności i., to wszelkie inne atrybuty za takie uważane (zwł. pojmowanie Boga jako bytu nieskończonego, bez uprzedniego zaakcentowania samoistności Jego i.), w odpowiednich aspektach prowadzą do sprzeczności. Pojmowanie zasadniczego elementu konstytuującego Boga, o ile ten jest poznawalny przez związek przyczynowy z bytami teraz istniejącymi, nie jest dowolne, lecz wiąże się z pojmowaniem i naturą samego bytu. Bóg bytowo związany z bytami przygodnymi jest bytem absolutnym w relacji do bytowości bytów przygodnych. A tym właśnie, co konstytuuje bytowość, jest i., wobec tego Bóg jest i. w sensie absolutnym, czyli jest bytem, w którym istota jest realnie identyczna z i. Z tak pojętej natury wypływają inne atrybuty: niezłożoność, doskonałość, dobro, nieskończoność, jedyność.

Skoro fakt realnej tożsamości istoty i i. bytu jest wyznacznikiem tego, że dany byt jest Bogiem, a Bóg z natury swej może być tylko jeden, wobec tego, gdyby wszystkie inne byty nie posiadały i. realnie nieidentycznego z istotą, czyli realnie od niej różnego, przez to samo wszystko byłoby Bogiem i (jako Bóg) byłoby bytem jednym, a nawet jedynym. Fakt monizmu bytowego zawsze łączy się z panteizmem, jako religijną postawą człowieka opowiadającego się za monizmem. Niewyróżnienie realne istoty i i. jest w swych konsekwencjach równoznaczne z monizmem, a przez to samo równoznaczne z panteizmem.

Istnieją także inne konsekwencje płynące z utożsamienia w bytach przygodnych istoty i i. W tych koncepcjach filozoficznych, w których przyjęto istotę bytu tożsamą z i., czyli w bytach, w których i. byłoby samoistne, można wyróżnić tylko 2 składniki: „istnienie” oraz „samoistność”. Otóż z analizy jednego, jak i drugiego pojęcia, wynika monizm. Najpierw z analizy pojęcia samoistności, dlatego że przez samoistność bytową rozumiemy ostateczne bytowe „wykończenie” i nieudzielalność w żadnym kierunku. Do tego, co samoistne, nie można nic dodać, nie można też niczemu substancjalnie

przyporządkować. Byt samoistny jest bytem doskonale „skończonym”, bytem doskonałym. Gdyby coś posiadało i. samoistne, znaczyłoby, że i. tego nie można już z niczym innym związać ani niczemu przyporządkować. I. to z konieczności byłoby jedno dla wszystkich. Takie jest najgłębsze ujęcie monizmu.

Gdybyśmy nawet, w wyniku utożsamienia w bytach ich istoty i i. przyjęli jakiś 2 i. samoistne, to i tak te i. musiałyby się jakimś elementem między sobą różnić realnie, jeśli by nie miały być ze sobą identyczne, ponieważ 2 byty nieróżniące się niczym między sobą, są bytem jednym. W przypadku, gdyby i. tych bytów (dla przykładu: obu) było samoistne, nie miałyby one żadnego elementu różnicującego ich, gdyż oba byłyby i. samoistnym. Wszelkie różnice są więc pochodne od różnicy między istotą a i., zakładają różnicę między istotą a i., bez której wszystko byłoby identyczne.

I. samo w sobie nie może być złożone, gdyż jest naczelnym aktem, aktem ostatecznym, jest szczytem wszelkich doskonałości i z tego powodu samo już nie partycypuje w innej doskonałości, natomiast wszystkie doskonałości partycypują w nim.

Z powyższych rozważań wynika, że realne utożsamienie istoty i i. w bycie jest równoznaczne z ubóstwieniem bytu. Jeśli zatem nie do przyjęcia jest bytowy monizm (wobec oczywistego w świecie faktu pluralizmu bytowego), jeśli niedorzeczny jest panteizm (wobec faktu niedoskonałości i przygodności bytów), to i niedorzeczne jest założenie (hipoteza realnej identyczności istoty i i. w bytach przygodnych), z którego wypływają takie wnioski.

2. Na fakt realnej różnicy między istotą a i. wskazuje skończoność bytów, która nie istniałaby przy realnej tożsamości istoty oraz i. Gdyby w bycie i. było tym samym, co istota, to taki byt byłby nieskończony, ponieważ niemożliwe jest, aby były 2 (lub więcej) i. nieskończone, albowiem to, co jest rzeczywiście nieskończone w jakimś porządku, zawiera w sobie wszystko to, co w tym porządku się mieści. Jeśli więc istniały 2 (lub więcej) i. nieskończone, to różniłyby się między sobą jakimś elementem realnym; i. nieskończone, które nie posiadałoby tego elementu, które posiada drugie „istnienie” nieskończone, przez sam fakt nieposiadania tego elementu nie byłoby i. nieskończonym. W takiej sytuacji i. nieskończone byłoby Bogiem, a jest niemożliwe i. kilku Bogów.

Byty, których istota nie różniłaby się realnie od i., czyli których istotą byłoby realne i., byłyby nieskończone w i., byłyby Bogiem, gdyż samoistne i. nie jest niczym zdeterminowane czy ograniczone.

Z zagadnieniem realnej różnicy między istotą a i. w bycie wiąże się nierozdzielnie fakt przyczynowania. Gdyby w bytach przygodnych istota nie różniła się realnie od i., żaden byt nie posiadałby uprzączynowanego i. Stawać się, a więc być uprzączynowanym, może tylko byt złożony pod jakimś względem, to bowiem, co jest absolutnie bytowo niezłożone, nie może się stawać, gdyż jest z konieczności i. Złożenie wszelkiego bytu, najogólniej pojęte, jest złożeniem przynajmniej z istoty i i. Wszelkie inne złożenia są pochodne od tego typu złożenia. Jeśli więc coś się staje i to coś jest złożone, to jest złożone z istoty oraz z i., i jeśli staje się realnie, to realnie jest złożone.

Do natury bytu przygodnego należy partycypowanie w i. To zaś, co jest partycypowane, czyli co nie jest i. ze swej istoty, ma w sobie coś, co partycypuje (podmiot), i coś, co jest partycypowane (i.); realna partycypacja zakłada więc realne złożenie z podmiotu partycypującego (istota) i doskonałości partycypowanej (i.).

Zaprzeczenie realnej różnicy pomiędzy i. a istotą w bycie prowadzi do zaprzeczenia faktu przyczynowości, a tym samym do stwierdzenia absolutnego bezruchu.

Można przytaczać dalsze argumenty, sprowadzając do absurdu konsekwencje takiego ujęcia bytów, w których istota i i. są realnie identyczne. Konkluzje te ujawniają wiele powstałych sprzeczności: byty są przygodne i konieczne zarazem; relatywne i absolutne równocześnie i pod tym samym, względem; są Bogiem i nie są Nim; stwierdzają monizm i równocześnie pluralizm.

Wyróżnione czynniki – istota i i. – są względem siebie nieidentyczne, jednak konstytuują jeden realny, konkretny byt. Istota i i. są czynnikami bytu, są bytowym aktem (i.) i bytową możliwością (istota). Bytowy akt i bytowa możliwość jako czynniki realnie różne, chociaż tylko intelektualnie dostrzeżone, stanowią podstawę myślenia filozoficznego, gdyż ujawniają najgłębszą strukturę bytu. Dysponując intelektualnie ujętą strukturą bytu jako takiego, można proporcjonalnie, czyli analogicznie, ująć całą rzeczywistość i

wypowiedzieć o niej wiele zdań, które weryfikują się w każdym bycie realnym.

I. jako modus natury. Jan Duns Szkot przyjął sugestię Awicenny, sprowadzającą rozumienie bytu do rozumienia natur ukazujących zawartość treściową bytu; tak rozumiany byt jest poznawalny w jego pojęciu – nie ma w pojęciu bytu przedstawionego *i.*, bo *i.* jest beztreściowe, jest nieobecne we wszelkich pojęciowych ujęciach poznawczych. Jednak o *i.* bytu nie można nie mówić, czym więc ono jest? Duns Szkot uważa, że może być tylko swoistą modalnością różnych natur bytowych. *I.* zostało pojęte jako bytowa natura (na różnych stopniach bytowania), odpowiednio w sobie samej „ułożona”. Owo ułożenie-modalność natury bytowej jest jej *i.*; *i.* nie może zatem różnić się od istoty, gdyż jest to ta sama istota-natura, odpowiednio w swym *i.* zmodyfikowana. W terminologii szkotowskiej wyrażenie „esse” występuje na oznaczenie wewnętrznego sposobu bycia samej natury, jeśli więc wszystko, co jest realne, może być wyrażone w naszym pojęciowym poznaniu – to wszystko to, co jest niewyraźalne w pojęciu, nie jest czymś rzeczywistym; jest jedynie tej rzeczywistości modalnością. Zatem przesąd (przed-sąd, czyli *a priori* poznawcze), iż pojęcia adekwatnie odzwierciedlają rzeczywistość, stał się podstawą negacji urealnijającej roli aktu *i.* w bycie.

Pogląd Dunsza Szkota przejął F. Suárez. „Stanowisko to – pisze É. Gilson (*Byt i istota*, 133) – było definitywne nie tylko dla samego Suáreza, lecz i dla ogromnego zastępu tych, którzy z filozofią, zwaną scholastyczną, zaznajamiali się studiując jego dzieła lub też podręczniki, wykłady i niezliczone komentarze pozostające pod wpływem jego nauczania [...]. Rozum ludzki – usiłując w ten sposób osiągnąć ustalony raz na zawsze ideał filozofii i filozofii przyrody – może przewidywać, że w stosunkowo niedalekiej przyszłości filozofia pierwsza uzyskawszy swą ostateczną doskonałość, stanie się przekazywalna w postaci dających się analitycznie uzasadnić twierdzeń i żaden jej termin, nawet termin »byt« nie będzie już zawierał żadnej tajemnicy. A zatem – aby tak właśnie być mogło – metafizyka musi najpierw uznać za swój przedmiot samą tylko istotę, z wykluczeniem owego zawsze podejrzanego dla rozumu nieznanego, jakim jest akt istnienia. To właśnie uczynili w ślad za Suárezem filozofowie, których nazywa się »scholastycznymi«”.

Uznanie istot rzeczy za przedmiot metafizycznych dociekań dało podstawę dla ukonstytuowania się tzw. ontologii, która filozofię zamieniła w teorię esencjalnych atrybutów-orzeczników. Tak rozumiana ontologia nie jest teorią rzeczywistości, czyli bytu realnie istniejącego, bowiem jej przedmiot, owe „istoty-natury” nie są czymś istniejącym realnie (choć w realnie istniejących bytach stanowią podstawę dla wyodrębnienia „istot-natur”). Jeśli twierzymy, że np. istotą Jana jest człowieczeństwo, jest zwierzęcość, jest życie – to tak rozumiane „istoty” nie są realnymi bytami, lecz wytworzonymi przez intelekt poznający, oderwanymi od aktualnego i. orzecznikami. Nie istnieje „człowiek” jako istota, lecz istnieją Jan, Maria, w których są czynniki koniecznościowe konstytuujące ich istotę. Wszelkie typy ontologii, mające za przedmiot jakkolwiek pojęte istoty – mają za przedmiot orzeczniki rzeczy, wyodrębnione przez intelekt poznający, nie zaś byt realnie istniejący. W ukonstytuowaniu przedmiotu jako „istoty-natury” – zawsze pośredniczy poznający i konstruujący intelekt. Wszelkie typy ontologii są następstwem teorii Awicenny, Dunska Szkota, Suáreza o przedmiocie dociekań metafizyki. W ich przekonaniu takim przedmiotem jest „natura”, czyli „istota” w różnorodnej hierarchii bytowej – „a genere generalissimo ad speciem specialissimam” („od najogólniejszego rodzaju do najbliższego gatunku”). Nic więc dziwnego, że wielu filozofów uważało, że ontologia, jako teoria orzeczników istotowych, wyprzedza metafizykę, która bada rzeczywistość istniejącą.

Mówiąc o i. bytu, zazwyczaj nie rozumiano, czym ono jest; i. najczęściej pojmowano jako „modalność”, jako „cechę”, jako relację tożsamościową. Problematykę i. związane ze znakami naturalnym (pojęcia, idee), traktując i. jako modalność ujęć znakowo-poznawczych pojęć i sądów; natomiast jawiące się w poznaniu abstrakcyjnym „natury” jako to, co poznajemy. W ten sposób przedmiotowość poznania uznano za realizm tegoż poznania.

N. Del Prado, *De veritate fundamentali philosophiae Christianae*, Fri 1911; M. Grabmann, *Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse, ex documentis ineditis saeculi XIII illustratur*, w: *Acta Hebdomadae Thomisticae*, R 1924, 131–190; *Le „De ente et essentia” de S. Thomas d'Aquin* (oprac. M. D. Roland-Gosselin), Kain 1926, P 1948; L. de Raeymaeker, *La structure métaphysique de l'être fini*, RNSP 34 (1932), 187–217; K. Kowalski,

Argumentatio apodictica ad demonstrandam distinctionem realem et positivam inter essentiam et esse in omnibus finitis, *Nasza Myśl Teologiczna* 2 (1935), 309–316; F. Van Steenberghen, *La composition constitutive de l'être fini*, *RNSP* 41 (1938), 486–518; S. Adamczyk, *Różnica między istotą a i. stworzeń według nauki św. Tomasza z Akwinu*, *PPT* 1 (1939), 37–52, 134–153; C. Fabro, *Un itinéraire de Thomas. L'établissement de la distinction réelle entre essence et existence*, *RNSP* 39 (1939), 285–310; E. Przywara, *Essenz und Existenz*, *Scholastik* 14 (1939), 515–544; M. Feigl, *Der Begriff des Wesens und die Verschiedenheit vom Wesen und Sein nach „De ente et essentia” des Thomas v. Aquin*, *PhJ* 55 (1942), 227–299; Thomae de Claxton, *Quaestiones de distinctione inter esse et essentiam reali atque de analogia entis*, *APA* 8 (1943), 92–153; J. Salamucha, *Z historii jednego wyrazu (Istota)*, *TPow* 2 (1946) z. 7, 3–4; É. Gilson, *L'être et l'essence*, P 1948, 1962² (*Byt i istota*, Wwa 1963); A. García Vieyra, *El problema del historicismo y la distinción entre esencia y existencia*, *Sapientia* 4 (1949), 41–59; E. L. Mascall, *Existence and Analogy*, Lo 1949 (*I. i analogia*, Wwa 1961); M. Corvez, *Existence et essence*, *RThom* 51 (1951), 305–330; A. Del Cura, *La accidentalidad sui generis de la existencia creada*, *Estudios filosóficos* 1 (1951–1952), 45–62; *Actes du XI^{ème} Congrès International de Philosophie. Bruxelles, 20–26 Août 1953*, IV: *Expérience et métaphysique*, A 1953, 57–63; J. de Vries, *Zur Lehre von den inneren Prinzipien des Seienden*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 76 (1954), 343–348; J. Owens, *The Number of Terms in the Suarezian Discussion on Essence and Being*, *MS* 18 (1956), 147–191; S. Adamczyk, *Różnica między istotą a i. substancjalnym w nauce Arystotelesa*, *RF* 7 (1959) z. 1, 103–127; J. Lotz, *Sein und Existenz*, *Gr* 40 (1959), 401–466; tenże, *Die Unterscheidung von Wesenheit und Sein*, w: *Der beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara*, *Nü* 1959, 161–171; E. D. Brisbois, *Qu'est-ce que l'existence?*, *RPL* 58 (1960), 341–372; L. Gumański, *Elementy sądu a i.*, To 1961; S. Breton, *Essence et existence*, P 1962; U. Degl'Innocenti, *Fatto di esistere e atto di essere*, *Lateranum* 29 (1963), 29–56; Krapiec Dz V; H. Barth, *Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik*, Bas 1965; S. Caramella, *Il problema della conoscenza dell'essere. Relazione presentata al Congresso di studi carabellesiani in Bologna, 7-9 ottobre 1960*, Mi [1965]; J. B. Lotz, *Sein und Existenz. Kritische Studien in systematischer Absicht*, Fr

1965; W. E. Carlo, *The Ultimate Reducibility of Essence to Existence in Existential Metaphysics*, Hg 1966; C. Hartshorne, *Is the Denial of Existence Ever Contradictory?*, JPh 63 (1966), 85–93; Krapiec Dz VII; C. Fabro, *L'esse tomistico e la ripresa della metafisica*, Angelicum 44 (1967), 281–314; J. Owens, *The Range of Existence*, w: *Proceedings of VIIth Inter-American Congress of Philosophy*, Quebec 1967, I 44–59; tenże, *An Interpretation of Existence*, Miw 1968; J. Alwell, *Existence Precedes Essence*, Man and World 2 (1969), 500–591; L. Zanca, *Le leggi dell'essere. Secondo la filosofia aristotelica e tomista. Deduzione dei primi principi dal principio di identità, dimostrazione del valore ontologico e trascendentale di essi*, R 1970; S. Zalewski, *Czas i i. Z metodologii i filozofii klasycznej koncepcji czasu*, Wwa 1971; G. Drago, *Una ricerca sul non-essere*, Mil 1972; J. Owens, „Ignorare” and Existence, NSchol 46 (1972), 210–219; A. B. Stepień, *I. (czegoś) a pojęcie i sąd*, SPCh 9 (1973) z. 1, 235–261; C. Fabro, *Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica*, w: *St. Thomas Aquinas (1274–1974). Commemorative Studies*, Tor 1974, 423–457; A. B. Stepień, *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, ZNKUL 17 (1974) z. 4, 29–37; Krapiec Dz XI.

Mieczysław A. Krapiec

ROZUMIENIE ISTNIENIA W FILOZOFII NOWOŻYTNEJ I WSPÓŁCZESNEJ. F. Suáreza rozumienie *i*. W systemie filozofii Suáreza *i*. nabrało znaczenia drugorzędnego w stosunku do istoty. W rezultacie konceptualizacji bytu sens *i*. okazał się pochodną sensu istoty. Zaproponowana przez Suáreza wykładnia sensu *i*. bliższa była stworzonej kilkadziesiąt lat później ontologii (J. Clauberg, Ch. Wolff), aniżeli zastanej przez niego scholastycznej metafizyki.

Esencjalizacja i konceptualizacja pojęcia bytu. Już od poł. XIII w., w ramach tzw. *via moderna* (Jan Duns Szkot), wyraźnie rozwijała się tendencja do esencjalizacji bytu; polegała ona na: 1) określonej wykładni obejmującej sens różnicy ontologicznej pomiędzy *i*. a istotą; pozycję *i*. oraz istoty w bycie pojętym jako złożenie z obu; pozycję *i*. oraz istoty w poznaniu bytu; 2) zabiegu redukcji bytu do struktur poznawczych w postaci pojęć (*conceptus*, *repraesentatio*), czyli jego konceptualizacji. Jeśli chodzi o pierwsze, to esencjalizm znosił naukę Tomasza z Akwinu o realności różnicy pomiędzy

istotą a i.; istocie nadawał ontologiczny prymat w bycie, epistemologiczny prymat w poznaniu. Konceptualizacja bytu każdorazowo poprzedzała zabieg esencjalizacji.

W epoce nowożytnej zjawisko esencjalizmu z nową siłą ujawniło się na Półwyspie Iberyjskim w XVI w. w ramach tzw. drugiej scholastyki. Szczególna rola przypadła tu hiszp. jezuitce F. Suárezowi (Doctor Eximius), który w monumentalnym dziele z 1597 *Disputationes metaphysicae* (wyd. pt.: F. Suárez, *Opera omnia*, XXV–XXVI, P 1866) wyłożył rudymenty nowożytnej wersji esencjalizmu, przyjęte przez wszystkich racjonalistów XVII w. (po Wolffa i jego uczniów włącznie).

Suárez przyjął, iż poznawcze struktury pojęciowe są adekwatnym ekwiwalentem realnych struktur bytowych. W rezultacie uznał, iż analizę realnego bytu (obszar intencji pierwszej) da się zastąpić analizą „bytu” (intencja druga), którego sens podlegał dyferencjacji na wymiar subiektywny (podmiotowy) w postaci „samego aktu, czyli słowa, przez które intelekt ujmuje pewną rzecz lub wspólną [tej rzeczy] określoność” („Conceptus formalis dicitur actus ipse seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit [...]” – tamże, XXV 2, 1, 1). W terminologii Suáreza było to pojęcie formalne (conceptus formalis). Oprócz tego wyróżnił aspekt obiektywny sensu „bytu”, czyli pojęcie przedmiotowe, przez które rozumiał „albo taką rzecz, albo takie określenie, która właściwie i bezpośrednio jest poznawana lub reprezentowana przez pojęcie formalne” („Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur” – tamże).

Wraz z konceptualizacją bytu określił sferę przedmiotową poznania metafizycznego, którą wyznaczała perspektywa pojęcia przedmiotowego. Okazało się, iż obiekt metafizyki, czyli „byt jako byt” to tyle, co pojęciowa dana przedstawieniowa. Ponieważ różne dane są lub mogą być obiektem naszych przedstawień, stanął Suárez w obliczu konieczności określenia swoistego kryterium realności tej danej, którą obrał za obiekt właściwy poznania metafizycznego. Wyzначzył 2 takie kryteria: formalne, w postaci warunku niesprzeczności, oraz materialne (obiektywne), w postaci wykazania obecności w istocie danego bytu zdolności do i. (aptitudo ad existendum). Ta ostatnia stanowiła ostateczny probierz realności i jednocześnie rację dostateczną

bycia bytu. I. pojęte jako bycie w akcie traktował Suárez jako pewnego rodzaju determinację (doskonałość) istoty.

Egzystencjalny pluralizm. Obiekt metafizyki Suáreza był całkowicie indyferentny wobec aktualnego i. (existentia). Esencjalizacja bytu doprowadziła do pluralizmu egzystencjalnego, który dopuszcza różne formy i., oprócz i. aktualnego (w akcie, actu esse). Wszystkie one dają się podzielić na: 1) i. aktualne, czyli aktualną egzystencję czegoś (esse extra causas suas, existentia); 2) i. istotowe (esse essentiae), które jest samą istotą, tzn. każda istota-essentia jako taka „jest”; 3) esse subsistentiae, czyli i. będące jedynie modusem substancji; 4) byt prawdy zdania (esse veritatis propositionis) – zawarty w łączniku zdania prawdziwego – który nie stanowi bytu realnego czy wewnętrznego (non est esse reale et intrinsecum), lecz jest pewnym bytem przedmiotowym wobec sądzącego intelektu („est esse quoddam obiectivum in intellectu componente” – tamże, 31, 1, 2). Największe znaczenie w systemie Suáreza ma koncepcja i. istotowego, które przysługuje istocie z niej samej (de se), a którego charakterystyka wskazuje na awicennańsko-szkotowską proveniencję. Krótko mówiąc: obok i. aktualnego (existentia) występują inne rodzaje i. Na bazie jednoznacznej koncepcji bytu przyjmowanej przez Suáreza, słowo „jest”, którym można by opatrzyć każdą z tych form i., nie różni się swoją mocą, ale jedynie sensem, który wyznacza jego istota. Znaczy to, iż różnica pomiędzy kamieniem realnie istniejącym a kamieniem pomyślanym jest jedynie różnicą sensu.

J. I. Alcorta, *Problemática de la existencia en Suárez*, w: *Congreso Internacional de Filosofía. Barcelona 4–10 octubre, 1948*, Ma 1949, II 599–619; N. J. Wells, *The Distinction of Essence et Existence in the Philosophy of Francis Suárez*, Tor 1955 (mps ArUniversity of Toronto); J. Hellín, *Existencialismo escolástico suareciano*, Pensamiento 12 (1956), 157–178; N. J. Wells, *Suárez, Historian and Critic of the Modal Distinction between Essential Being and Existential Being*, NSchol 36 (1962), 419–444; M. Borzyszkowski, *Koncepcja bytu w metafizyce Suarezza*, Studia Warmińskie 1 (1964), 393–407; J. Hellín, *El ente y la existencia en Suárez*, Espiritu 29 (1980), 45–54; tenże, *Más sobre el existencialismo escolástico suareciano*, Espiritu 30 (1981), 161–169; M. Beuchot, *La esencia y la existencia en los escolásticos post-*

medievales. La lucha entre Francisco Suárez y Juan Martínez de Prado, *Doctor communis* 45 (1992), 153–161; A. Aduszkiewicz, *Od scholastyki do ontologii*, Wwa 1995, 25–56; J. Pereira, *O integralismo existencial de Suárez*, *In Calumniatorem Doctoris Eximii*, *Revista filosófica de Coimbra* 14 (1998), 295–312; O. Mas Herrera, *La esencia y la existencia. Santo Tomás y Francisco Suárez*, *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica* 37 (1999), 115–122.

Kartezjusza rozumienie i. Kategoria i. nie została przez Kartezjusza poddana tematyzującej analizie ani stworzeniu choćby nominalnej definicji. W *Zasadach filozofii* (Kęty 2001², 31) ten fakt tłumaczył w ten sposób, że: istnienie, obok takich kategorii, jak pewność, „myślę” [cogito], należy do rzędu pojęć najprostszych, które same przez się dostatecznie są znane. Takie postawienie sprawy spotkało się z krytyką ze strony Leibniza i Wolffa.

I. („sum”) w perspektywie cogito. I. a zasada wątpienia. Jednym z zasadniczych motywów filozofii Kartezjusza było dążenie do pewności poznania. Kryterium temu poddał Kartezjusz w pierwszej kolejności i. Procedurze radykalnego wątpienia poddał zarówno i. świata, jak i i. (obowiązywalność) podstawowych praw matematyki, etyki i metafizyki, oraz i. Boga („[...] odrzucając to wszystko, o czym w jakiś sposób możemy wątpić [...], przyjmujemy, że nie ma żadnego Boga, żadnego nieba, żadnych ciał” – tamże, 30). Jednocześnie z tak daleko idącym wątpieniem, podobnie jak wcześniej św. Augustyn, Kartezjusz odkrył sferę niepowaűpiewalności: „byłoby bowiem sprzecznością sądzić, że to, co myśli, w tym samym czasie, kiedy myśli, nie istnieje” (tamże). Konstatacja ta ujawniła, iż źródłem i epistemologiczną bazą pewności, która towarzyszy i. „ja” (ego), jest sama myśl (cogitatio), będąca atrybutem duszy. Aby innym danym poznawczym towarzyszył ten sam stopień pewności, co i. „ja”, Kartezjusz sprowadził ich status do istniejących w umyśle idei, pełniących funkcję poznawczych reprezentacji transcendentnych bytów.

I. Boga. O ile i. własnego „ja” stanowiło dla Kartezjusza daną bezpośrednią, odkrywana w trakcie (in actu exercito) spełniania aktów myślenia, o tyle i. Boga oraz i. świata materialnego posiadały inną epistemologiczną charakterystykę, w związku z tym inne były sposoby ich

uzasadniania. Kartezjusz uważał, że dzięki posiadanej w umyśle idei Boga można udowodnić istnienie jej realnego odpowiednika (ideatum) w transcendentnej rzeczywistości. Argumentacja ta przybierała m.in. postać nawiązującą do słynnego dowodu z *Proslogionu* św. Anselma z Canterbury (ratio Anselmi). Ponadto Kartezjusz podał własne, oryginalne wersje dowodów na i. Boga.

I. świata materialnego. Wykazanie i. Boga było warunkiem koniecznym i etapem w wykazywaniu i. świata, którego i., jako bytu stworzonego, było przygodne. Wykazawszy na drodze apriorycznej realność i konieczność i. Boga, przystąpił Kartezjusz do wykazywania Jego atrybutów. Obecność jednego z nich miała stanowić gwarancję i. świata. Była nią „prawdomówność” (veracitas) Boga, która dostarczała pewności i. świata (Bóg jako istota niezłośliwa, nie mógłby stworzyć nas jako poznających świat, który nie istnieje realnie), tyle że pewności szczególnego rodzaju. Nie była to pewność geometryczna, którą rządzi zasada sprzeczności, ale pewność moralna.

Ontologia i. I. jako doskonałość (perfectio). W rozważaniach Kartezjusza wyraźna jest tendencja do traktowania i. jako doskonałości lub zamiennika dla kategorii realności (realitas) albo zamiennika dla sposobu i. I. było nieprzekraczalnym poznawczym horyzontem: „W idei, czyli w pojęciu każdej rzeczy, zawiera się istnienie [existentia], gdyż niczego nie możemy pojąć inaczej, jak tylko ze względu na coś istniejącego [nisi sub ratione existentis]” (R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Kęty 2001, 154). W horyzoncie tym istniało wprawdzie wszystko, ale na swój sposób i w różnym stopniu: „niewątpliwie w pojęciu rzeczy ograniczonej zawiera się istnienie możliwe, czyli przygodne [existentia possibilis sive contingens], w pojęciu zaś bytu najdoskonalszego [istnienie] konieczne i doskonałe” (tamże). Jeśli chodzi o stopnie bytowości, to: „Są różne stopnie rzeczywistości, czyli bytowości; substancja bowiem posiada więcej rzeczywistości niż przypadłość lub modus, a substancja nieskończona więcej niż skończona” (tamże).

Różnica: i. – istota. Nie tylko Suárez, ale również Kartezjusz odrzucił tomistyczną tezę o realnej różnicy pomiędzy istotą a i. Status, jaki Kartezjusz przypisał tej różnicy, to różnica myślna, tzn. realizowana tylko w myśli poznającego. Nie ma ona podstawy w rzeczy, ale jest rezultatem takiego, a nie

innego sposobu naszego poznania. W kontekście tej różnicy i., które jest oddzielane myślowo od istoty-substancji, nabiera statusu modusu lub atrybutu.

Zgodnie z klasyczną metafizyką, Kartezjusz przyjmował tezę o nietożsamości i. i istoty w bycie przygodnym. Argumentem na rzecz tej różnicy było to, iż „możemy pojąć istotę bez aktualnego istnienia” (tamże, 467). Przyjęcie przez niego różnych form i. doprowadziło do takiej trudności, iż w samej rzeczy (tzn. w istocie) nie można poczynić tego rozróżniania, ponieważ „istnienie nie jest niczym innym, jak istniejącą istotą” (tamże). Trudność ta znika z chwilą, gdy odróżni się i. aktualne (*existentia actualis*) od i. potencjalnego, możliwego (*existentia possibilis*). Wtedy można przyjąć, iż w poszczególnej rzeczy przygodnej nie zachodzi różnica pomiędzy istotą a i. możliwym (tego rodzaju i. zawiera w sobie każda istota), a jednocześnie twierdzić, że zachodzi różnica pomiędzy tą istotą a i. aktualnym. Tę samą istotę można rozważać jako coś możliwego lub jako coś aktualnie istniejącego.

W przypadku bytu Bożego w sposób oczywisty „nie można oddzielić istnienia [aktualnego] od istoty Boga, jak nie można od istoty trójkąta oddzielić tego, że wielkość trzech jego kątów równa się dwóm prostym” (tamże, 84). W bycie Bożym nie zachodzi różnica ani pomiędzy jego istotą a i. aktualnym, ani – tym bardziej – pomiędzy tą istotą a jej i. możliwym.

Kartezjusz wyróżnił (*Odpowiedzi na zarzuty do Medytacji o pierwszej filozofii*, w: tamże) 3 rodzaje (sposoby) i.:

a) i. obiektywne: „Przez obiektywną rzeczywistość idei rozumiem bytowość rzeczy przedstawionej przez ideę [*entitatem rei repraesentatae per ideam*], o ile zawiera się ona w idei” oraz „Cokolwiek bowiem ujmujemy jako [występujące] w przedmiotach idei, to istnieje w sposób obiektywny w samych ideach” (tamże, 151; por. Suarezjański *conceptus obiectivus*). Tak pojmowany przedmiot znamionuje określony sposób i. oraz bytowy status, taki mianowicie, iż „realna rzecz jest obecna [*praesens*] – w idei” (L. Beck). Idea bowiem rozpatrywana od strony podmiotu to prezentacja, a dokładniej: re-prezentacja, czyli wtórne uobecnienie tego, co istnieje samoistnie: „[...] idea słońca to samo słońce istniejące w intelekcie, wprawdzie nie formalnie jak na niebie, lecz obiektywnie, czyli w taki sposób, w jaki przedmioty zwykły istnieć w intelekcie” (tamże, 113).

b) i. formalne: „O tym [co występuje w przedmiotach idei] powiada się, że jest w sposób formalny w przedmiotach idei, jeżeli jest ono w nich takie, jakim je ujmujemy” (tamże, 151). Pierwotne cechy tak pojętego i. to: transcendencja względem aktu poznawczego, zastaność, aktualność (w sensie bycia w akcji, *actu esse*). Jest to, wg przykładu podanego przez Kartezjusza, samo Słońce istniejące na niebie, niezależne od naszego umysłu, a nie jego zmedializowany poznawczo obraz-idea (reprezentacja) w umyśle. Opcja metodologiczna filozofii Kartezjusza sprawia, iż tego rodzaju i. pełni w niej jedynie funkcję „korelatu istnienia idealnego, stanowiącego zawartość umysłu” (W. Chudy).

c) i. eminentne: mówimy, iż coś istnieje na sposób eminentny – pisał Kartezjusz – gdy wprawdzie nie jest takim, jakim je spostrzegamy w postaci zawartości idei, ale „jedynie takim, jakim dałoby się nawzajem zastąpić” („*Eadem esse [...] eminenter, quando non quidem talia sunt, sed tanta, ut talium vicem supplere possint*”). Przykładem tego rodzaju i. jest np. obecność przyczyny w skutku, Boga w stworzeniu.

Bryt. empiryzm. W filozofii klasycznej percepcja i., podobnie jak poznanie bytu, realizuje się na płaszczyźnie intelektualnej, ponieważ byt jest przedmiotem właściwym (*objectum proprium*) intelektu, podobnie jak przedmiotem właściwym poszczególnych zmysłów są określone dane wrazeniowe, czyli odpowiednio: słuchu – dźwięk, wzroku – barwa itd. Natomiast w ramach filozofii empiryzmu poznanie intelektualne zostało sprowadzone do roli drugorzędnej. I. świata, jak i i. własnego „ja” określano jako rodzaj niewyraźnej idei. Właściwie nie było ono na gruncie empirystycznych założeń czymś tematyzowanym lub czymś, co podlega obiektywizacji. Redukcja obszaru doświadczenia do obszaru danych zmysłowych, która dokonała się u J. Locke’a, G. Berkely’a oraz D. Hume’a, praktycznie wyeliminowała i. z przedmiotowego obszaru dociekań epistemologicznych.

J. Locke’a rozumienie i. W obszarze ludzkiego poznania Locke wyróżnił prostą percepcję, w której „zmysły nasze, zwrócone ku poszczególnym przedmiotom zmysłowym, dostarczają umysłowi różnorodnych postrzeżeń rzeczy, zależnie od tego, jak te rzeczy na różne sposoby działają na nie” (J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Wwa 1955, I 120) oraz

refleksję, w której postrzegamy „czynności własnego umysłu” (tamże). Kwestia poznania *i.* okazała się pochodną odpowiedzi na pytanie, czy *i.* jest ideą, którą można poznać w ramach percepcji lub refleksji, gdyż: „Bezpośrednim przedmiotem umysłu we wszystkich jego myślach i rozważaniach są zawsze jego własne idee, a więc to, co jedynie rozważa i rozważać może; a wobec tego oczywistą jest rzeczą, że poznanie nasze ma do czynienia wyłącznie z naszymi ideami” (tamże, II 194). Uzasadnienie to było jedną z postaci tzw. zasady świadomości, zgodnie z którą poznanie nasze jest zawsze poznaniem realizowanym przez świadomość, na sposób wyznaczony przez świadomość oraz ogranicza się do danych jako danych świadomości.

G. Berkeleya rozumienie i. Berkeley zasłynął formułą, zgodnie z którą *esse* jest równoważne z *percipi*, czyli *i.* sprowadza się do bycia percypowanym przez kogoś. Podobnie jak wcześniej Locke, również Berkeley (*Traktat o zasadach poznania [...]*, Wwa 1956, 36) przyjął, iż idee są jedynym przedmiotem naszego poznania, a ich *i.* „polega na tym, że są spostrzegane”. *I.* idei odznacza się zatem pasywnością i relatywnością, ponieważ jest zawsze *i.* dla kogoś (tego, przez kogo jest ono w danym momencie percypowane). Podkreślany przez Berkeleya immanentny względem świadomości charakter idei („*Ich esse* to *percipi* – nie jest możliwe, aby miały jakiegokolwiek istnienie poza umysłami, czyli rzeczami myślącymi, które je postrzegają” – tamże, 37) pozwala sądzić, iż ich *i.* jest ostatecznie pochodną *i.* indywidualnego percypującego „*ja*”.

D. Hume’a rozumienie i. W kwestii *i.* Hume stwierdził: „Nie ma impresji ani idei żadnego rodzaju, których mamy świadomość lub przypomnienie, a których byśmy nie ujmowali jako istniejących” (*Traktat o naturze ludzkiej*, Wwa 1963², I 93). Tak rozumiane *i.* nie miało nic wspólnego z tym, co tradycja oznaczała jako *existentia*, był to raczej rodzaj obecności (*praesentia*) albo wtórnego uobecnienia (*repraesentatio*) czegoś, czego idea była ideą. Współcześnie, wiążąc ten rodzaj *i.* z ideą, można by go określić mianem *i.* intencjonalnego. Rozszerzając znaczenie terminu „idea”, pojmowanego jako reprezentacja, Hume wyodrębnił ideę *i.*, której noetycznym korelatem był akt przeświadczenia zbliżony do klasycznej „*doksa*” („[...] jest oczywiste, że z tej świadomości powstaje najbardziej doskonała idea istnienia i najbardziej doskonale przeświadczenie o istnieniu” – tamże). W ujęciu Hume’a idea *i.* była

empirystycznym ekwiwalentem nieodróżnialnego od istoty „istnienia możliwego” (*existentia possibilis*), o którym pisał Kartezjusz: „Idea istnienia tedy jest dokładnie tożsama z ideą tego, co ujmujemy jako istniejące. Myśleć po prostu o jakiejś rzeczy i myśleć o niej jako o rzeczy istniejącej, to rzeczy zupełnie nieróżne od siebie” (tamże). Idea i. niczego nie dodaje do idei jakiegokolwiek rzeczy, ponieważ „Cokolwiek sobie przedstawiamy, przedstawiamy sobie jako rzecz istniejąca” (tamże). Takie stanowisko uwikłane jest w nieprzezwyciężalne trudności, np. w wykazanie nieistnienia niektórych obiektów bądź wykazanie ich i. realnego, w odróżnieniu od czysto myślnego.

Racjonalizm. W kartezyjskim nurcie racjonalizmu refleksja i intelektualna kontemplacja istoty stały się filozoficzną bazą służącą do wyjaśniania i. I. w zesencjalizowanej filozofii racjonalistycznej za każdym razem okazywało się pewnego rodzaju jakością, wewnętrznym modusem istoty lub kwantytatywnym stopniem jej realności. Do pewnego stopnia kwestia kryterium i. (lub nieistnienia) została zastąpiona zagadnieniem prawdy i fałszu, zainicjowanym przez kartezyjską aporię snu i jawy. Również w tym przypadku ostatecznym kryterium okazała się istota i jej rzeczywistość, którą od wewnątrz konstytuuje transcendentalny porządek (*ordo*); porządek w tej filozofii należał do rzędu transcendentaliów konwertybilnych.

J. Clauberg, łącząc elementy scholastyki z filozofią kartezyjską, przez i. (*existentia*) rozumiał „to, przez co byt jest w akcie” oraz „to, dzięki czemu posiada istotę aktualnie ukonstytuowaną w naturze rzeczy” (*Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia*, A 1664, oraz w: tenże, *Opera omnia philosophica*, Hi 1968, rozdz. VI 78), a także „rzeczywistą istotę rzeczy, czyli rzeczywistość” („das wirkliche wesen eines diges, die wirklichkeit” – tamże). Wg Clauberga pojęcie i. zawiera w sobie pojęcie istoty i dlatego bez istoty nie da się pojąć i. Nie można zapytać o jakąś rzecz, czy jest, jeśli wcześniej nie zostało poznane, czy ta rzecz jest („[...] *planum est, essentiam involvi in conceptu existentiae, adeo ut haec sine illa intelligi potest nequeat. Nempe de ulla re quaeri potest, an sit, nisi prius, quid sit, aliquo saltem modo cognitum*” – tamże, 79). I. jako akt bytowy (*actus entitativus*) pozwala na odróżnienie bytu w akcie od bytu możliwego. Jeśli chodzi o różnice pomiędzy i. a istotą, to był on zdania, iż nie różnią się one inaczej, jak tylko w umyśle (tamże, 92).

B. Spinoza w swoich rozważaniach poświęcił kwestii i. niewiele uwagi, ponieważ jego system metafizyki odznaczał się skrajnym esencjalizmem i panteizmem. Oznaczało to, iż słowo „istnienie” w jego mocnym znaczeniu zastrzeżone było dla jednej jedynej Substancji, zaś i. wszystkiego innego poza nią było wyłącznie pochodną tamtej substancji i tamtego i. W objaśnieniach podstawowych kategorii swojej metafizyki posługiwał się on kategorią bycia (bytu) jako najogólniejszą klasą, obejmującą zarówno istotę, i., idee oraz możliwość. W *Cogitata metaphysica* wykladał: „bycie istoty [esse essentiae] nie jest niczym innym, aniżeli tym modusem, przez który rzeczy stworzone są pojmowane w atrybutach Boga. Następnie byciem idei [esse ideae] nazywane jest wszystko to, co na sposób obiektywny [objective] jest zawarte w idei Boga. Dalej byciem możliwości [esse potentiae] nazywane jest [coś] jedynie ze względu [respectu] na możliwość Boga, przez którą całe istnienie [omnia existentia] dotąd jeszcze z absolutnej wolności woli nie mogło zostać stworzone. Wreszcie bycie istnienia [esse existentiae] to sama istota rzeczy poza Bogiem i w niej samej rozważana, oraz przysługująca rzeczom, gdy zostały stworzone przez Boga” (*Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*, wyd. C. H. Bruder, L 1843, I, rozdz. II, par. 2). Wymienione dystynkcje, zwł. ta, która ujmuje bycie i. i istoty, zachodzą i obowiązują jedynie w przypadku bytów stworzonych (tamże, par. 3). W Bogu, pojmowanym jako *causa sui*, zachodzi absolutna identyczność istoty i i. w ten sposób, iż jej „istota zawiera istnienie, czyli jej natura nie może zostać inaczej pojęta, aniżeli jako istniejąca” („cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens” – B. Spinoza, *Ethica*, część I, definicja 1, w: tamże, 187).

G. W. Leibniz zbudował metafizykę na podstawie koncepcji świadomości konkretnego podmiotu, w której podstawową jednostką strukturalną była monada, czyli indywidualna świadoma substancja. Monada to struktura dynamiczna, zdolna do aktów wolitywnych i poznawczych. Przez te ostatnie rozumiał: 1) akty prostej percepcji, które oznaczały uobecnienie tego, w co została zaopatrzona monada w chwili jej stworzenia, jak i moment reprezentowania świata „zewnętrznego”; 2) apercepcję, czyli rodzaj nieaktywno zorganizowanej świadomości; 3) refleksja stanowiła podstawowy rodzaj poznania metafizycznego, który dostarcza nam przedmiotów naszego poznania (por. G. W. Leibniz, *Monadologia*, par. 30, w: tenże, *Główne pisma*

metafizyczne, To 1995). Wśród tych przedmiotów było również *i*. („Wydaje się, że zmysły nie mogłyby nas przekonać o istnieniu [l'existence] rzeczy zmysłowych bez pomocy rozumu. Dlatego sądziłbym, że rozpatrywanie istnienia bierze się z refleksji” – G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Kęty 2001, 96). Stanowisko to pociągało za sobą poważne teoretyczne trudności, wynikające z charakterystyki samej refleksji (antynomia: czasu, oraz strukturalna – refleksji). Aby *i*. mogło stać się obiektem refleksji, musielibyśmy mieć (wrodzoną) ideę *i*., a takiej nie tylko nie mamy („Existentiae ideam nullam habemus” – *Textes inédits*, wyd. G. Grua, P 1948, I 267), ale w ogóle mieć nie możemy, ponieważ *i*. nie ma żadnej pojęciowej czy ideatywnej reprezentacji.

W pracy *Generales Inquisitiones* podał Leibniz definicję „tego, co istnieje”: „Byt istniejący to coś możliwego oraz coś ponadto” („Existens est Ens seu possibile, et aliquid praeterea” – w: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, wyd. L. Couturat, P 1903, 375–376). W podanym sformułowaniu definiowane jest w niej nie tyle *i*. (existentia) samo, tzn. *i*. w odróżnieniu od komplementarnej względem niego istoty, co raczej „to, co istnieje”, czyli pewien ontyczny podmiot pojęty jako całość (suppositum). Leibniz twierdził, iż nie dostrzega w tym, co istnieje (in Existente), niczego innego, aniżeli pewnego stopnia bytu (Entis gradus), jako że może on być przypisany wielu bytom. Ów stopień nie oznaczał jednak możliwego *i*. („nolim dicere aliquid existere esse possibile seu Existentiam possibilem”), gdyż wtedy stale mielibyśmy do czynienia z samą istotą, z porządkiem istoty („haec enim nihil aliud est quam ipsa Essentia” – tamże, 377). Innymi słowy: to, co istnieje aktualnie, różni się od tego, co jest możliwe jako możliwie (possible qua possibile) tym, iż jest jedynie stopniem bytowości, pewną doskonałością, którą Leibniz określał jako *quantitas realitatis*.

Leibniz podkreślał różnicę pomiędzy istotą (essentia) a *i*. (existentia), której sens był zbliżony do tego, jaki przypisał jej Kartezjusz. Zasadniczą cechą istoty jest to, iż jako taka („in se considerata”) jest ona czymś jedynie możliwym („Actuale quod dicit Existentiam, Potentiale quod tantum essentiam” – *Philosophische Schriften*, L 1931, VII 169). Możliwość posiada tu dwie supozycje: modalno-ontologiczną oraz epistemologiczną. W przypadku pierwszej „możliwość istoty” oznacza pewien możliwy – w opozycji do

koniecznego – sposób *i*. W drugiej twierdzi się, iż żaden sąd wypowiedziany w obliczu tak określonej istoty i żadne oparte na wglądzie w nią poznanie nie posiada cechy sprzeczności. Poznanie istoty może nas co najwyżej poinformować, czy byt obdarzony nią, może istnieć. Natomiast poznanie bytu istniejącego obejmuje swoim zakresem coś więcej, aniżeli tylko jego istotę oraz konstatację jej możliwości: „Jednak nie chcę przez to powiedzieć, iż stwierdzenie, że coś istnieje oznacza [jedynie] coś możliwego lub jakąś możliwą egzystencję, gdyż tą [możliwą egzystencją] jest nic innego aniżeli sama istota” (tamże). Z przytoczonego zdania wynika ważny wniosek: w Leibnizjańskiej ontologii „możliwa egzystencja” jest oznaczeniem dla samej istoty (*essentia*), od której odróżnia się, twierdzi Leibniz, *i. par excellence*, czyli egzystencja.

I. odróżnia od istoty jego walor aktualny (teraźniejszość i aktowość) oraz faktualny. W tym sensie *i.* jest pewnego rodzaju naddatkiem (*aliquid additum*) w stosunku do istoty. Ujmuje to Leibniz następująco: „My pojmujemy egzystencję jako aktualną, czyli będącą czymś naddanym [samej tylko] możliwości, czyli istocie” („*nos autem Existentiam intelligimus actualement, seu aliquid superadditum possibilitati sive Essentiae*” – *Opuscules et fragments [...]*, 376). Egzystencję znamionuje zatem: a) bycie w akcie (*actu esse*); b) bycie teraz (*praesens, nunc*); c) bycie na sposób źródłowy, „we własnej osobie” (*praesentialiter*), bez jakichkolwiek znakowych czy epistemologicznych (np. refleksja) pośredników. Bycie w akcie Leibniz wiąże z bytową doskonałością, którą utożsamia z ilościowym stopniem bytu (*quantitas realitatis*). W związku z tym okazuje się, iż różnica pomiędzy bytem możliwym a bytem realnie istniejącym jest jedynie różnicą stopnia realności.

W ten sposób pojęcie *i.*, czyli egzystencja, ogranicza się nie tylko do tego, co osiągnęło swoją pełnię, czyli bytową doskonałość (*perfectio*), ale również do tego, co jest teraz, co jest aktualnie („*nos Existentiam intelligimus actualement*”). *I.* w sensie ścisłym, czyli egzystencja, jest wyłącznie tym, co jest aktualnie, co istnieje teraz. Twierdzi, iż nie ma sensu mówienie o *i.*, a ściślej: egzystencji minionej lub przyszłej, a jedynie o egzystencji aktualnej. Przyjął ekwiwalencję: egzystencja znaczy aktualność. Natomiast „egzystencja jako coś przyszłego byłaby tym samym, co aktualność, tyle że oddzielona od bycia aktualnie, co jest absurdem” („*[...] eo sensu Existentia possibilis futurum sit*

idem quod actualitas praescindens ab actualitate, quod absurdum est” – tamże, 376). I. w sensie ścisłym oznaczało dla niego i. aktualne, egzystencję. W związku z powyższym wykluczył możliwość rozważania egzystencji jako czegoś przyszłego lub przeszłego. Egzystencję jako bycie aktualnie od samej istoty lub czystej możliwości odróżnia pewien naddatek (aliquid additum). Właśnie ten trudny do wychwycenia naddatek odróżnia sferę faktualną bytu od świata możliwości.

Aktualność (actualitas) bądź faktyczność tak pojętego i. dookreśla się nie tyle ze względu na opozycję do bycia-w-możliwości (potentia), co raczej do sfery czasowej, w której utożsamia się ono z byciem-teraz. Aktualność wyjaśniana jest przez Leibniza nie przez odwołanie się do wewnętrznej substruktury bytu w postaci aktu, ale przez wskazanie na ten sposób dania, w którym splecione są ze sobą terażniejszość oraz samoobecność (praesentia). W metafizycznej wykładni i. Leibniza dominuje raczej aktualność, aniżeli aktowość, a cała wykładnia egzystencji nabiera charakteru temporalnego. Czasowy wymiar dania bytu, odnoszący nas do terażniejszości, jawi się jako pierwotna determinanta i. w sensie ścisłym. W tym, co jest teraz, co aktualnie ziszcza się, jest pełnia bytowych doskonałości, których podłożem i racją jest istota. Egzystencja jest więc trwaniem, jednak nie bezczasowym i idealnym, ale trwaniem w czasie. To, co egzystuje (existens) stale, wyłania się (ex-sistit) ze swego istotowo-możliwościowego podłoża (status). Podłożem tym zawsze jest – obdarzona jakimś stopniem samoświadomości – monada, która spontanicznie kierując się wewnętrznym parciem (conatus), przekracza stan, w którym trwa, czyli jego faktyczność (*Monadologia*, par. 24). I. jest więc czymś na wskroś aktualnym i zarazem procesualnym, bo stale aktualizującym się w czasie, a dokładnie w nieustannym, stale aktualnym „teraz”.

I. rozpatrywane od strony strukturalnej określił Leibniz mianem aktualności (actualitas), a tę rozumiał jako swoisty „naddatek” (aliquid superadditum) w stosunku do samej istoty lub czystej możliwości. W jego ujęciu byt istnieje nie dlatego, że jest czystą możliwością, samą istotą, ale dzięki temu, iż ta istota, będąc w sobie czymś możliwym, jest wzbogacona o strukturalno-temporalny naddatek w postaci owej actualitas. Ona sama jawi się dla nas jako pewnego rodzaju praesentia, a więc obecność czegoś (essentia) oraz terażniejszość. Jest to coś, co jest dane w horyzoncie terażniejszości.

Oprócz wymiaru strukturalno-temporalnego i., Leibniz wskazał na aspekt strukturalno modalny i.: „Twierdzę, iż istniejący [existens] to taki byt, który jest kompatybilny z największą ilością [możliwych] rzeczy. Czyli, jest to byt możliwy w największym stopniu” („Aio igitur existens est quod cum plurimis compatibile est; seu Ens maxime possibile itaque omnia cōexistentia aequè possibilis sunt” – *Opuscules et fragments [...]*, 376). W tym ostatnim aspekcie ujawnia się obiektywny sens wspomnianego naddatku. Tu i. (egzystencja) okazuje się bezpośrednim następstwem określonego układu relacji pomiędzy różnymi istotami. Byt, który istnieje (egzystuje), różni się od bytu możliwego, lecz jeszcze nie istniejącego, tym, iż znalazł się w doskonalszym układzie (Leibniz taki układ nazywa „serią”) współmożliwych względem siebie odniesień mnogości istot. O i. jakiejś istoty, czyli o egzystującym bycie, decyduje zwł. charakterystyka układu, do którego należy dana istota jako jego element składowy. Zasadą regulatywną, rozstrzygającą o tym, która z serii (series) wraz z tworzącymi ją elementami zaczyna istnieć, jest zasada optimum, która brzmi: tylko taka (jedna) seria istnieje aktualnie (existit), która daje zadość wymogowi maksymalnej ilości możliwości przy minimalnej ilości składowych, jakie posiada dany układ. I., o którym mowa, egzystencja, zdaje się tracić swój szczególny sens na rzecz serii o nieskończonej ilości składowych, w której ulega rozproszeniu.

W dziejach problematyki i. zasłynął *Ch. Wolff* definicją i. (existentia), podaną w *Philosophia prima sive Ontologia* (F 1729): i. to „dopełnienie możliwości” („Hinc Existentiam definio per complementum possibilitatis; quam definitionem nominalem esse patet, et ad recte philosophandum utilem ipso opere experiemur” – tamże, par. 174). I. pojmował jako pewien „naddatek” w stosunku do istoty, tyle że rozważanej od strony jej wewnętrznej możliwości. Podobnie jak Leibniz, Wolff utożsamiał i. z wymiarem aktualnym bytu („Dicitur existentia etiam Actualitas” – tamże), w odróżnieniu od istotowo-koniecznościowego. Synonimy terminu „existentia” w jego niemieckojęzycznych pismach to: „Dasein” (i.) oraz „Wirklichkeit” (rzeczywistość). Wprowadzona przez Leibniza dystynkcja przyporządkowująca zasadzie sprzeczności obszar istot oraz możliwości, zaś zasadzie racji sferę i. oraz faktyczności, w ontologii Wolffa uległa częściowemu zniesieniu, ponieważ w obszarze jej przedmiotu nie zachodziła

realna różnica pomiędzy istotą a i. Przedmiot ten, a więc „byt w ogóle, czyli o ile jest bytem”, jest indyferentny wobec i. oraz jego form (modi). Podobnie jednak jak Leibniz, Wolff twierdził, iż źródłem i. jest Boska wola, zaś istot – intelekt Boga.

Ch. A. Crusius, pomimo antyracjonalistycznej opcji filozoficznej (woluntaryzm), w dużej mierze przejął tezy racjonalistycznej nauki o i. W *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis* (L 1743) wyróżnił i. fizyczne (existentia physica), znaczeniowo zbliżone do racjonalistycznych ujęć i., oraz i. moralne (existentia moralis). Szczególnie ważny w jego systemie był ten drugi rodzaj i. (po raz pierwszy w historii filozofii wyróżniony przez Crusiusa). Definiował je jako i., które nie tyle istnieje aktualnie, ale takie, które istnieć powinno („Et haec est existentia moralis, qua non significatur aliquid existere, sed existere debere” – tamże, par. 30). Powodem bezpośrednim wprowadzenia przez Crusiusa kategorii i. moralnego była próba uniknięcia deterministycznych konsekwencji, jakie jego zdaniem pociągała za sobą Leibnizjańska zasada racji dostatecznej (determinującej), pojęta jako zasada powszechnie obowiązująca. Rzeczywistość moralnego i. miałaby być, w takim ujęciu, równie inteligibilna, jak rzeczywistość i. możliwego lub aktualnego, a jednocześnie, częściowo przynajmniej, wymykałaby się zakresowi obowiązywalności zasady racji, która swoim zakresem obejmuje to, co jest lub staje się, ale nie to, co być powinno. W ten sposób Crusius oddzielił od sfery bytu dziedzinę powinności, którą zaakceptuje Kant w swojej tzw. filozofii krytycznej.

W późniejszym dziele pt. *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden* (L 1745, 1766³, Hi 1964) postawił Crusius tezę, iż w skład i. (die Existenz) rzeczy, oprócz istoty w znaczeniu metafizycznym muszą wchodzić „jej przysługujące jeszcze ubi [„gdzie?”, miejsce] oraz quando [„kiedy?”, czas]” (tamże, par. 46). W końcu i. zdefiniował jako „tego rodzaju predykat jakiejś rzeczy, mocą którego winno się znajdować również przedstawienie jakiegokolwiek miejsca oraz czasu” („Daher ist die Existenz dasjenige Prädikat eines Dinges, vermöge dessen es auch assershalb der Gedanke irgendwo und zu irgend einer Zeit anzutreffen ist” – tamże). Kilkadziesiąt lat przed Kanta *Krytyką czystego rozumu* Crusius napisał: „Gdy mówimy, iż jakaś substancja istnieje [existiert], to mamy na

uwadze, że ona się znajduje bezpośrednio w określonym »gdzieś«, czyli przestrzeni, oraz w jakimkolwiek czasie”. Wymienione kategorie – przestrzeń i czas – są wg Crusiusa tym, co Wolff określił jako „complementum possibilitatis”. W tym samym dziele ponownie przywołał Crusius dystynkcję pomiędzy i. fizycznym, które nazywał i. prawdziwym, oraz i. moralnym. Przez pierwsze rozumiał i. zdefiniowane wyżej, zaś i. moralne jest tym, co „za pośrednictwem woli jakiegoś wolnego i rozumnego ducha jest w ten sposób spostrzeżone [bemerckstelliget], że on sam dąży do znanych [wissentlichen] ostatecznych celów. Gdy się pojmie określone powody [Gründe], dlaczego ze względu na określone przyjęte cele ostateczne coś powinno zostać uczynione przez rozumnego ducha, to wtedy przypisuje się temu czemuś, co powinno się stać, moralne istnienie” (tamże, par. 131).

J. Bergmann, *Wolffs Lehre vom complementum possibilitatis*, w: tenże, *Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie*, Mb 1900, 205–231; A. Rivaud, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, P 1905; A. Michaelis, *Der ontologische Sinn des Complementum Possibilitatis bei Christian Wolff*, B 1937; J. Jalabert, *La notion d'essence et d'existence dans la philosophie de Leibniz*, w: *Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses Hannover, 14–19. November 1966*, Wie 1968, I 13–21; G. Gólski, *Problematyka i. w dziele „Philosophia prima sive ontologia” Christiana Wolffa*, RF 28 (1980) z. 1, 233–251; W. Lenzen, *Leibniz on Ens and Existence*, w: *Existence and Explanation. Essays Presented in Honor of Karel Lambert*, Dor 1991, 59–75; A. L. Gonzalez, *La existencia en Leibniz*, *Thémata* 9 (1992), 183–196.

I. Kanta rozumienie i. Problematykę ontologiczno-egzystencjalną podjął Kant już w pochodzącej z 1762 pracy pt. *Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (wyd. w: tenże, *Vorkritische Schriften*, wyd. A. Buchenau, B 1922, II 69–172). W dziele tym nie ma bezpośredniego określenia, czym jest i. (das Dasein), znajduje się natomiast teza, iż „Istnienie nie jest żadnym predykatem tudzież determinacją jakiegokolwiek rzeczy”. Tezę tę uzasadniał w ten sposób: można sobie pomyśleć jakąś rzecz wraz z jej wszystkimi determinacjami (z czasem i przestrzenią

włącznie), a jednocześnie rzecz ta może być czymś jedynie możliwym (a nie rzeczywistym). Ale także odwrotnie: gdyby ta sama, pomyślana rzecz (z wszystkimi jej determinacjami) zaistniała, to wcale nie przybyłby jej żaden dodatkowy orzecznik. I. jest nie tyle czymś przysługującym samej rzeczy, co raczej atrybutem pewnej myśli, przedstawienia (der Gedanke), które się o tej rzeczy posiada („[...] nicht sowohl ein Prädikat von dem Dinge selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat” – tamże, 76). O realności przedstawienia jakiejś rzeczy nie decyduje pojęcie danego obiektu (pojęciowa zawartość), ponieważ w nim zawarte są jedynie „możliwe orzeczniki” (Prädikate der Möglichkeit), ale geneza poznania posiadanego o tym obiekcie. Kant od samego początku kwestię bytu, i. oraz – szerzej – realności rozpatrywał z epistemologicznej perspektywy przedstawienia. Rzecz (byt) nie była rozpatrywana na poziomie bezpośredniego poznania wprost, ale jako dana przedstawienia (datum repraesentationis). Poznawczym medium tego rodzaju doświadczenia był już nie intelekt, ale refleksja. Poznanie intelektualne zatraciło swój zasadniczo receptywny charakter, zorientowany na przyjmowanie (vernehmen, die Vernunft) tego, co zastane, niezależne i obiektywne. Ze struktury receptywno-aktywnej zostało zredukowane do wymiaru czysto aktywnego. Porządek odkrycia (inventio), którego przedmiotową granicę wyznaczał byt, został zastąpiony porządkiem ustanawiania: „Pojęcie pozycji, czyli ustanowienia, jest w pełni proste i tożsame [z pojęciem] bytu” („Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei” – tamże, 77).

I. (Dasein) jako absolutne założenie (Position). Kant w nauce o i. zastosował tezę, iż każde orzekanie zakłada (ponere) byt w takim sensie, w jakim pojęcie subiektywne (akt) zakłada pojęcie obiektywne (przedmiot). Byt (Sein), a w szczególności i., to odpodmiotowy moment uznania w bycie pewnej treści ujmowanej na płaszczyźnie przedstawienia (pojęcia). Sens i. ujawnia się na bazie sądu, który może przybierać dwie zasadnicze postaci. W pierwszej mamy do czynienia z prostym orzekaniem czegoś o czymś, jakiejś cechy (*p*) o jej podmiocie (*S*): „*S* jest *p*”. W sądzie tym nie występuje moment bezpośredniego odniesienia poznawczego podmiotu do obiektu, o którym coś się orzeka, oraz moment poznawczej asercji. „Byt” (das Sein) znajduje swoje określenie (sens) w perspektywie łącznika „jest” tego sądu, diagnozowanego

przez Kanta jako „czyste odniesienie [respectus logicus] czegoś, jako pewnego znamienia przypisanego myślowo jakiejś rzeczy”. W rezultacie „byt” u Kanta nabrał sensu (obecnej w takiego rodzaju sądu) „pozycji tego odniesienia, będącej niczym innym, aniżeli pojęciem łącznikowym w sądzie” („dann ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung, nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urteile”). Oprócz postaci bezasercyjnego sądu, Kant wyróżnił jeszcze jeden jego rodzaj, w którym wówczas, „gdy nie tylko to powiązanie, ale założona sama rzecz w niej i dla niej samej jest rozważana, to wtedy taki byt znaczy tyle samo, co istnienie” („Wird nicht bloss diese Beziehung, sondern die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein so viel als Dasein” – tamże). Tak pojęte *i.* jest więc jedynie pewnym sensem towarzyszącym sądowi określonego rodzaju. Sens ten bezpośrednio ujawniony zostaje za pośrednictwem łącznika sądowego „jest”. Jest on czymś całkowicie prostym, „tak prostym, iż nie da się niczego doń dodać w celu jego rozwinięcia”. Kwestia *i.* w rozważaniach Kanta związana była bezpośrednio z kwestią tzw. ontologicznego dowodu na *i.* Boga. Kontekst zainteresowania problematyką egzystencjalną zmienił się znacznie w fazie powstawania tzw. filozofii krytycznej, wyłożonej w postaci trzech *Krytyk*.

Z wyróżnionych przez Crusiusa kategorii czasu i przestrzeni, pełniących funkcję obiektywnego kryterium *i.*, uczynił Kant aprioryczno-podmiotowe uwarunkowanie poznania zmysłowego, jednoznacznie wiążąc *i.* (*i.* jego kryterium) z subiektywną kategorią oglądu (*Anschauung*). *I.* uznał za jedną z apriorycznych kategorii, w które wyposażony jest intelekt. Z obecności w naszym poznaniu (naszym oglądzie) wrażeń zmysłowych uczynił epistemologiczne kryterium rzetelności (przedmiotowości) oraz ontologiczne kryterium realności. W rezultacie doszedł do poglądu, iż poznawana za pośrednictwem czystej kategorii intelektu (*reiner Verstandesbegriff*) rzeczywistość, to „to, co odpowiada [zmysłowemu] wrażeniu w ogóle” (*Kritik der reinen Vernunft*, wyd. J. Timmermann, H 1998, A 143). Natomiast kategoria czystego intelektu, jaką jest „rzeczywistość”, ujęta od strony funkcjonalnej, to „istnienie w określonym czasie” (tamże, A 145). W przeprowadzonej krytyce dowodu ontologicznego (A 592 – A 603) wychodził z założenia, iż każdy sąd egzystencjalny musi być sądem syntetycznym. Zamiennie traktował terminy: „realność” (*Realität*), „istnienie” (*Dasein*) oraz

„rzeczywistość” (Wirklichkeit), zaś ich znaczenia traktował synonimicznie. W rozważaniach Kanta brakuje dystynkcji pomiędzy: i., pojęciem i. oraz sposobem i. To, co tradycja racjonalistyczna traktowała jako sposób i., np. byt możliwy lub byt myślny (ens rationis), Kant diagnozował jako obecne w pojęciu danego bytu (istoty) i. o charakterze tzw. realnego predykatu. Skoro, pisał, „Wraz z każdą realnością jest połączone także istnienie [das Dasein], zatem istnienie zawarte jest również w pojęciu czegoś możliwego” (tamże, A 596). Przy takiej diagnozie, zgodnie z którą każde pojęcie istoty zakłada pojęcie i., doszedł do wniosku, iż realizowany na bazie pojęcia Boga dowód ontologiczny ma charakter tautologiczny. Zamiast analizy i., wskazał na 2 rodzaje orzeczeń (predykatów): logiczne oraz realne. Pierwsze abstrahuje od wszelkiej treści i nadaje się na nie wszystko, gdyż „nawet podmiot może zostać o sobie orzeczony”. Natomiast takie orzeczenie, które jest realnym określeniem czegoś, musi coś dołączać do danego pojęcia, czego w nim jeszcze nie ma. W przeciwieństwie do i. „Nie może być w nim [uprzednio] zawarte” (tamże, A 598). Jeśli zatem idzie o i., to „oczywiście nie jest ono realnym orzeczeniem, tzn. pojęciem czegokolwiek, co mogłoby należeć do pojęcia jakiejś rzeczy” (tamże). Podobnie jak w rozprawie przedkrytycznej *Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (Kgb 1763), również w *Kritik der reinen Vernunft* zdefiniował i. jako „Ustanowieniem w bycie rzeczy, albo pewnych określeń w niej samej” („Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst” – tamże, A 598).

Powstała w 1788 *Krytyka praktycznego rozumu* nie podejmowała problemu i. Asercja poznawcza i., na oznaczenie której Kant używał terminu „Annahme”, z jaką mamy do czynienia w tym dziele, wiąże się z „konieczną potrzebą” (notwendiges Bedürfnis), wynikającą z realizacji zadań i realizacji budowy etyki. I. jest tu pojmowane jako coś, co jest postulatem praktycznego rozumu („Existenz von Etwas als Folge der Vernunft” – *Kritik der praktischen Vernunft*, wyd. K. Vorländer, H 1990¹⁰, 159 [250]), zaś jego sens przypomina egzystencję moralną, o której pisał Crusius. W opublikowanej 2 lata później *Krytyce władzy sądzienia* stwierdził: „Bezwzględnie konieczną jest rzeczą dla ludzkiego intelektu odróżnienie możliwości i rzeczywistości” (*Kritik der Urteilskraft*, wyd. H. F. Kemme, H 2001, par. 76). Przez możliwość, a dokładniej „to, co jedynie możliwe” (das bloß Mögliche) rozumie odniesienie,

czyli „pozycję przedstawienia jakiejś rzeczy do naszych pojęć oraz w ogóle zdolności myślenia”, zaś przez rzeczywistość „założenie [die Setzung] tej rzeczy w niej samej [poza tym pojęciem]” (tamże). Poznanie jest w przypadku skończonej ludzkiej istoty syntezą pochodzących z intelektu pojęć (kategorii) oraz mających swoją bazę w tzw. rzeczach w sobie wrażeń zmysłowych. Różnica: możliwe – rzeczywiste (istniejące) występuje jedynie ze względu na warunki naszego poznania, a więc quoad nos, nie ma natomiast podstawy w rzeczach. Ponieważ poznanie intelektualne zredukował Kant do sfery czystych pojęć intelektu (Verstand), które jako takie dostarczają nam wiedzy nie o tym, co jest rzeczywiste (aktualnie istniejące), ale jedynie co możliwe, jedynym probierzem realności jest w jego filozofii taka charakterystyka epistemologiczna obiektu, którą określił jako „bycie daną oglądu” („in der Anschauung gegeben sein”). Ogląd zaś to struktura złożona z dwóch koniecznych elementów: zmysłowości oraz pojęcia. Realność w takim ujęciu nabiera sensu pochodnej czynnika odpodmiotowego w postaci pojęć i wrażeń zmysłowych, płynących od niepoznawalnej dla intelektu rzeczy w sobie. I. natomiast zachowało sens pozycji (Setzung) będących rodzajem asercji, wchodzącej w skład dokonywanej spontanicznie syntezy poznawczej. Jediną sferą w pełni inteligibilną, z jaką ma do czynienia rozum praktyczny, jest existentia moralis, a więc nie byt zdarzeń realnych, ale powinność bycia („nicht ein Sein (Geschehen), sondern Sein-sollen”). Natomiast w sferze percepcji estetycznej, i. (die Existenz) stanowiło wg Kanta konieczny komponent przedstawienia przedmiotu, który wzbudza upodobanie połączone z zainteresowaniem (tamże, par. 2). Interesowność tego rodzaju przeżycia wywołana jest realnością danego przedmiotu, w nim mająca swoją obiektywną podstawę. Kant do pewnego stopnia kontynuował intuicje racjonalistycznej estetyki, zgodnie z którymi tylko istniejący przedmiot za sprawą swego wewnętrznego uporządkowania może wywołać przeżycie upodobania.

M. K. Munitz, *The Mystery of Existence*, NY 1965; G. R. Vick, *Existence Was a Predicate for Kant*, KantSt 61 (1970), 357–371; H.-E. Hengstenberg, *Seinsüberschreitung und Kreativität*, Sa 1979; tenże, *Die Kategorie der Setzung in Kants Vernunftkritiken, in der Phänomenologie und der Wissenschaftstheorie*, Philosophia naturalis 19 (1982), 53–82.

I. modalnością sądu. Kant twierdził, że dodając lub odejmując *i.* od pojęcia jakiegokolwiek przedmiotu, nie zmieniamy przez to treści pojęcia, gdyż *i.* nigdy nie jest orzecznikiem. Analizując rolę *i.*, zgodnie ze swym subiektywistycznym poglądem, Kant wiąże je ze stanami poznawczymi (a więc z systemem znaków naturalnych) – z funkcjami sądu. „Otóż pomiędzy rozmaitymi funkcjami sądu – pisze É. Gilson (*Byt i istota*, Wwa 1963, 173) – spotykamy jedną, która tym się różni od innych, że w niczym nie wpływa na samą treść sądu. Funkcją tą jest modalność sądu [J. Duns Szkot i F. Suárez *i.* pojmowali jako modalność natury-istoty]. Modalności sądów odpowiadają różnym wartościom, jakie myśl może przypisać łącznikowi pomiędzy podmiotem a orzecznikiem, w zależności od tego, czy stwierdzenie lub zaprzeczenie uznaje za problematyczne (możliwe), asertoryczne (rzeczywiste) czy też apodyktyczne (konieczne). Otóż sąd stwierdza stosunek syntezy i dlatego sam uwarunkowany jest zasadą syntezy, jaką jest czyste pojęcie a priori, czyli kategoria. Trzem modalnościom sądów odpowiadają zatem trzy kategorie modalności, którymi są, gdy dołączymy do nich ich przeciwieństwa: możliwość i niemożliwość, istnienie i nieistnienie, konieczność i niekonieczność. Porównując ten wykaz oraz poprzedni, widzimy, że istnienie jest jedną z pojęciowych kategorii modalności, ściślej: że jest tą kategorią, która odpowiada asertorycznej modalności sądów, to znaczy przypadkowi, kiedy stosunek, jaki oznacza łącznik, uznany jest za rzeczywisty”.

Kant przyjmował *i.* świata, ale w celu filozoficznie krytycznego rozumienia rzeczywistości, z racji czysto systemowych (kantowskich), za rzeczywiste uznał to, co wiąże „z materialnymi warunkami doświadczenia”. A warunki doświadczenia są aprioryczne. W poznaniu ludzkim znajdują one wyraz w sądach. Stąd – to, co niegdyś uznawano za rację i „korzeń” bytu – Kant uznał tylko za modus sądu. Jeszcze u Dunsza Szkota *i.* było modusem natury bytu, u Suáreza modusem istoty, u Wolffa „wypełnieniem możliwości” – natomiast u Kanta jest modusem asertorycznego sądowego poznania. Chociaż rzecz istnieje, ale nic nie straciłaby nauka i naukowe poznanie, gdyby rzecz ta nie istniała, byle tylko zachodziła „naoczność doświadczenia”.

Kwestia *i*. (lub nieistnienia) realnego świata została, po Kancie, wystawiona poza nawias filozoficznych dociekań. Kanta można więc uznać za tego, który dokończył proces eliminowania *i*. z filozoficznego poznania i zarazem za „klasyka”, którego będą komentować następcy: J. G. Fichte, F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel, E. Husserl oraz tzw. egzystencjaliści, dla których przedmiot filozoficznych dociekań znajduje się w „uniwersum” świadomości. A przecież w rzeczywistości wszystko, co znajduje się tylko w świadomości, jako przedmiot poznania, jest jedynie systemem znakowym wytworzonym przez człowieka. Znaki poznawcze nie czynią *i*. Realne *i*. nie mieści się w znakach, gdyż znaki dotyczą określonych treści, *i*. natomiast, jako akt realizujący treści, jest beztreściowe. Nowożytni filozofowie subiektywistyczni, upatrujący przedmiot poznania w „ideach” danych świadomości, nie są w stanie – chcąc pozostać w zgodzie ze swym stanowiskiem poznawczym – dostrzec roli *i*. jako racji rzeczywistości. W ideach danych w świadomości *i*. realne jest nieobecne. Jeśli idee te istnieją w świadomości, to istnieją jedynie realnym *i*. człowieka konstruującego te „znaki rzeczy” – idee. I. w ujęciu egzystencjalistów nie jest niczym innym, jak apercepcyjną świadomością, która tematyzuje, czyli buduje „sensy-byty”, wytwarzane przez człowieka.

Mieczysław A. Krąpiec

J. H. Lambert kontynuował racjonalistyczną opcję filozofowania zainicjowaną przez Leibniza i Wolffa. To wyjaśnia fakt, iż kategorię *i*. poddał (w przeciwieństwie do Kanta) obiektywizacji. W pracy *Anlage zur Architectonic [...]* (I–II, Riga 1771) zaliczył *i*. (die Existenz) do prostych pojęć podstawowych (Grundbegriffe), obok: trwałości (Solidität), trwania, rozciągłości, siły, świadomości, woli, ruchu, jedności oraz wielkości. I. w jego ujęciu odznaczało się tym, iż wraz z „trwaniem, jednością, i wielkością ma charakter transcendentny i występuje zarówno w świecie intelligibilnym [Intellectualwelt], jak i materialnym” (tamże, par. 48). Absolutnie prosty charakter *i*. sprawia, iż nie podlega ono definiowaniu. Można je jednak dookreślić przez zestawienie z innymi prostymi pojęciami. Taka procedura dookreślania ma tę zasadniczą wadę, iż popada w błędne koło. Otóż można definiować *i*. np. przez „coś, co musi być czymś możliwym, aby stać się rzeczywistym, albo ustanawiać [setzen] jako coś pozytywnego i absolutnego,

co nie znaczy nic innego, aniżeli czynić istniejącym [existieren machen]” (tamże, par. 51). Prosty sens, jaki posiada i., da się wyartykułować w postaci kilku twierdzeń podstawowych, w których i. ujmowane jest na tle koniecznościowego związku z innymi pojęciami prostymi. Lambert wymienił 7 takich twierdzeń: „1) istnienie jest absolutnie niezmienną jednością; 2) bez czegoś trwałego i sił, lub w ogóle bez czegoś substancjalnego nic nie istnieje; 3) to, co istnieje, trwa; 4) to, co istnieje, zajmuje pewne miejsce; 5) to, co jest jednakowo trwałe [Einerley Solides], nie istnieje w więcej aniżeli jednym miejscu; 6) różnorako solidne nie istnieje jednocześnie w jednym miejscu; 7) to, co istnieje, nie jest jednocześnie czymś różnym, albo co istnieje jest jednym i tym samym [numero idem]” (tamże, par. 103). Pierwsze z wymienionych twierdzeń miało znaczyć tyle, co: żadna z istniejących rzeczy nie istnieje bardziej aniżeli pozostałe. Przypomina ono twierdzenie Arystotelesa (z *Kategorii*), iż żadna substancja nie jest substancją bardziej aniżeli inne. We wprowadzonych przez Lamberta ustaleniach terminologicznych termin „byt” (Seyn) w jego ścisłym znaczeniu był tożsamy z terminem „istnienie” (*Anlage zur Architectonic [...]*, par. 106).

Po Kancie w filozofii niem. problematyka i. została sprowadzona na plan drugi. Zarówno w systemach J. G. Fichtego, jak i Schellinga, kategoria i. stanowiła odmianę kartezjańskiego „sum”, które było konstатовane przez podmiot poznania w aktach poznawczych (cogito). Rozważania filozoficzne koncentrowały się tam na płaszczyźnie określoności (istoty), i. natomiast stanowiło jedynie mniej lub bardziej oczywistą jej determinację.

Przełomu w nurcie tej filozofii dokonał *G. W. F. Hegel*. Znaczenie jego wykładni i. bierze się stąd, iż zasadniczo była ona różna od dotychczasowych koncepcji scholastycznych i racjonalistycznych oraz w znaczący sposób wpłynęła na filozofię współczesną (m.in. M. Heideggera oraz J.-P. Sartre’a).

W dziele *Wissenschaft der Logik*, (I(1–2)–II, Nü 1812–1816; *Nauka logiki*, I–II, Wwa 1967–1968) Hegel wyróżnił dwie postaci i., które pojawiały się w dwóch różnych fazach rozwoju bytu. I. pojęte jako Dasein, i. określone, pojawia się na planie rozwoju samego bytu (logika obiektywna). Natomiast i. – egzystencja (Existenz) to bardziej złożona ontologicznie struktura, nadbudowana na płaszczyźnie bytu, która uległa zniesieniu i znalazła artykulację w języku kategoriałnym istoty pojętej jako absolutna refleksja.

Byt a i. Pozycję i. w systemie Hegla określa jej radykalny punkt wyjścia, który miał być pozbawiony jakichkolwiek przygodnych elementów i zapośredniczeń. Czymś takim jest – twierdził (*Wissenschaft der Logik*, wyd. G. Lasson, H 1975, I 54) – jedynie czysty byt. Tak pojęty byt odznacza się tym, iż jedyną jego określonością jest całkowita nieokreśloność (tamże, I 66). Byt ten „jest tylko samym czystym, pustym oglądaniem [Anschauen selbst]”. Nieodróżnialność bytu i niczego wywołuje „ruch polegający na bezpośrednim zatracaniu się jednego w drugim, czyli stawanie się” (tamże, I 67). W procesie stawania się zarówno czysty byt, jak i nic, tracą swoją samoistność i zostają sprowadzone do postaci jedności, w której uzyskują postać niesamodzielną, zapośredniczonych momentów.

I. (Dasein) jako pierwsza określoność bytu. W wykładni Hegla i. ma sens radykalnie dynamiczny i procesualny. Jako wyłoniona w procesie stawania się jedność bytu i niczego – i. jest pewnego rodzaju jakościowym novum w sferze pierwotnie całkowicie nieokreślonego bytu. I., o którym mowa, w języku niem. oddaje termin „Dasein”, na który składają się: rzeczownik „Sein”, oznaczający byt lub bycie w ogóle, oraz przedrostek „da-” oznaczający m.in.: określone miejsce, określony punkt czasowy bądź aspekt modalny w postaci szeroko pojętych okoliczności i uwarunkowań (za: *Duden Deutsches Universalwörterbuch*, Mannheim 1989, 312). W przypadku Heglowskiego „Dasein” występuje głównie trzeci wyznacznik znaczeniowy przedrostka „da-”. Dlatego Hegel pisał, iż i. nie jest „czystym bytem (bloßes Sein), ale właśnie i. (Dasein), z punktu widzenia etymologicznego: bytem w pewnym miejscu; jednak wyobrażenie miejsca nie wchodzi tu w rachubę” (*Wissenschaft der Logik*, I 96).

I. jest w logice Hegla pierwszą jednostką strukturalną, jaka wyłania się na skutek zniesienia bycia i niczego w procesie stawania się. Jest ono tym, co jako pierwsze wyłania się (erscheint) z procesu stawania się. „Istnienie jest bytem określonym; jego określoność jest bytującą określonością, jakością” („Dasein ist bestimmtes Sein; seine Bestimmtheit ist seiende Bestimmtheit, Qualität” – tamże, I 95). I. nie jest czymś stałym, stanowi jedynie konieczną fazę w rozwoju bytu, po której następują fazy następne.

„Istnienie jest prostym byciem-jednym (Einssein) bycia i niczego” (tamże, I 96), które przekracza oba te składniki. Fakt zniesienia tych

składników w trakcie stawania się sprawia, iż ich opozycyjność zostaje zniesiona. Jednak znoszenie (Aufhebung) w rozumieniu Hegla ma taki sens, iż to, co zostało zniesione w pewnym wymiarze, w innym zostaje zachowane. Zniesienie opozycyjności bycia i niczego nie prowadzi do ich anihilacji, ale zachowuje je w pewnym względzie (np. zniesienie jednej ustawy może się dokonać dopiero przez wprowadzenie innej, która odnosi się do tamtej jako znoszonej). I. jako struktura powstała na bazie znoszenia opozycyjności bytu i niczego ujawnia jeszcze jeden sens znoszenia – moment w-znoszenia się na wyższy poziom dialektycznego rozwoju. I. jest swoistym „naddatkiem” w stosunku do bytu oraz niczego, jest bowiem „nadbudowane” na stawaniu się, w którym zniesieniu uległy bycie i nic.

I. jest jakością, która oprócz prostoty odznacza się bezpośredniością. Rozważane w wymiarze jakościowym i. ujmowane jest jako całość, której określoność ulega stopniowemu rozwinięciu. Dookreślenie i., pisze Hegel, dokonuje się na bazie „prawdy leżącej u podstawy” (das zum Grunde liegende Wahre) i., którą tworzą byt i nic. Dalszy rozwój określoności i. jest bezpośrednio uwarunkowany genetyczną zależnością od obu tych elementów. Znaczy to, iż i. może być rozważane zarówno w odniesieniu do bycia, jak i niczego. Kiedy i. jest rozważane w aspekcie bycia, to całość, którą tworzy i., ujawnia moment jednostronności (nieuwzględnione pozostaje nic). Ale punktem odniesienia w artykulacji określoności i. może być, twierdził Hegel, również nic („Sie ist ebenso sehr in der Bestimmung des Nichts zu setzen” – tamże, 98). Kiedy nic staje się czynnikiem dookreślającym i., wówczas nabiera waloru zróżnicowania i zreflektowania („[...] als unterschiedene und reflektierte gesetzt wird” – tamże), które rozszerzają jego określoność. Nic w utworzonym przez jedność z byciem i. nabiera waloru ontologicznego dopełnienia i., dlatego nazywa je Hegel: „das Bestimmte der Bestimmtheit” (dosł. „to, co określone określoności” – tamże). Dostrzeżenie niczego jako koniecznego składnika strukturalnego, obecnego u podstawy i., interpretował Hegel jako moment refleksyjnego zwrotu (powrotu) do podstawy i. (por. Plotyna ἐπιστροφή [epistrophé]). Stąd nic jest tym, co podlega refleksji, a z chwilą, kiedy nabiera waloru czynnika dookreślającego, i. jest tym, co zreflektowane (Reflektiertes).

I., w którego określoności pada akcent na moment bytowania, w terminologii Hegla nosi miano realności (Realität). Jej prezentacja charakteryzuje się tym, twierdził, iż znika w niej z pola widzenia moment negacji (niebycia, niczego). W ten sposób rozpatrywane i. nabiera waloru realności jako czegoś pozytywnego i zarazem odróżnionego od niczego. Wg Hegla również w i. rozważanym jako realność, negatywność nadal jest obecna, ale w postaci ukrytej („[...] es ist versteckt, daß sie [dh. die Realität] die Bestimmtheit, also auch die Negation enthält” – tamże, I 98). Na tej podstawie stawiał on klasycznemu ujęciu realności, abstrahującemu od momentu negatywności, zarzut jednostronności. Przyjętą implicite przesłanką tego zarzutu było, iż realność, o której pisał, była tą samą, którą analizowano w klasycznej metafizyce starożytnej i średniowiecznej.

Każde i. jest, pisał Hegel, „obciążone negacją” („einer Verneinung behaftet”). Dziedziczy ono bowiem nicość, która wraz z byciem leży u jego podstawy. Moment negatywności, odkrywany w i., to kolejny moment strukturalny charakteryzujący i. Wprowadzenie do określoności i. momentu negacji oznacza jednocześnie wprowadzenie momentu granicy (die Grenze, Schranke). Negacja, nadając określoność i., jednocześnie wyznacza mu jego własną granicę. Granica ta nie jest niczym zewnętrznym, ale płynącym z jego immanentnej określoności. Stąd każde i. posiada w swojej określoności moment negatywności i granicy. Im bardziej jest określone, tym bardziej jest ograniczone.

Istota i egzystencja. Sens, jaki Hegel nadał istocie, radykalnie różni się od tego, jaki dotąd funkcjonował w filozofii. Istota w jego ujęciu była strukturą, która wyłoniła się ze sfery bytu jako dialektyczne jego rozwinięcie. W terminologii Hegla istota to „w sobie i dla siebie zniesione bycie” (tamże, II 7). Opozycją dla tak pojętej istoty nie jest przypadłość, ale pozór; każdy pozór, czyli wszystko to, co stoi naprzeciw istoty „jest właściwym istocie [rezultatem] ustanawiania [Setzen]” (tamże). Istota jest strukturą refleksyjną, to „refleksja w niej samej”. Istota jest rzeczywistością na wskroś dynamiczną. Sama w sobie jest czymś całkowicie nieokreślonym, czerpiącym swoją określoność z „ruchu od nicości do nicości i poprzez to [ruchu] skierowanego do siebie samej i z powrotem” (tamże, II 13).

Tak jak *i*. (Dasein) jest formą określoności w sferze bytu, tak egzystencja (Existenz) jest formą określoności w sferze istoty. Kategorię egzystencji rozwijał Hegel przy okazji kategorii podstawy (Grund), która w jego ujęciu miała status określenia refleksyjnego (Reflexionsbestimmung), uzyskanego dzięki ruchowi refleksji w aktach ustanawiania (das Setzen) (tamże, II 64). Chociaż wg Hegla znaczenie podstawy wyraża Leibnizjańska zasada „wszystko ma swoją dostateczną podstawę” (tamże, II 65), to jednak nadaje jej sens stricte refleksyjny: „to, co winno być rozważane nie jako bytująca bezpośrednio, ale jako coś założonego” (tamże). Założoność ta miałaby określać związek pomiędzy tym, co jest ugruntowane przez podstawę, a samą podstawą. Polemizując z Leibnizem, przejął Hegel jego sformułowanie zasady racji, ale we własnej wykładni: „wszystko, co jest, jest czymś założonym [Gesetztes], zapośredniczonym”, aby w końcu podać takie jej sformułowanie: „wszystko, co jest, egzystuje” (tamże, II 102). Oznacza to, iż wszelka postać pozytywności (Gesetzsein) posiada refleksyjną podstawę, będącą ruchem dookreślania się i znoszenia („Istota, gdy się określa jako podstawa, określa się jako to, co nieokreślone, i jej określanie jest tylko znoszeniem jej określoności” – tamże, II 63). Egzystencja to zatem określona postać struktury refleksyjnej (a nie substruktury ontycznej, jak u Tomasza z Akwinu) o charakterze radykalnie dynamicznym i procesualnym. Dlatego Hegel uważał, iż istota nie tyle „egzystuje lub posiada egzystencję”, co „przeszła w egzystencję” (tamże, II 105). Zjawisko przejścia istoty w egzystencję tłumaczył Hegel podobnie jak Leibniz i Wolff – jako rezultat wyczerpania wszystkich koniecznych uwarunkowań („Wenn alle Bedingungen einer Sache vorhanden sind, so tritt sie in die Existenz” – tamże, II 99), z tą różnicą, iż były to uwarunkowania refleksyjno-istotowe, a nie realno-bytowe.

J. Bergmann, *Der Begriff des Daseins und das Ich-Bewusstsein*, w: tenże, *Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie*, Mb 1900, 141–204; H.-E. Hengstenberg, *Seinsüberschreitung und Kreativität*, Sa 1979; B. Lakebrink, *Perfectio omnium perfectionum. Studien zur Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel*, CV 1984; W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężania*, Lb 1993, 1995²; W. Stróżewski, *Trzy koncepcje i.*, w: tenże, *I. i sens*, Kr 1994, 49–72.

Fenomenologia. *E. Husserla rozumienie i. Zagadnienie i.* w fenomenologii Husserla pojawia się w kontekście dwóch kwestii: tzw. generalnej tezy nastawienia naturalnego oraz w związku z procedurą zastosowania redukcji transcendentnej. Pogląd Husserla na *i.* ulegał znaczącym modyfikacjom: od stanowiska realistycznego, reprezentowanego w *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (I, Hl 1913; *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, I–II, Wwa 1967, 1975²), po idealistyczno-kreacjonistyczne w późnym okresie twórczości. Pogląd Husserla na epistemologiczny oraz ontologiczny sens *i.* był zbliżony do poglądu Kanta.

W codziennym doświadczeniu świata immanentnie zawarty jest moment przekonania (asercja poznawcza) o jego *i.* oraz *i.* jego składowych. Moment ten nazywa Husserl „generalną tezę” (od gr. θέσις [thesis]) naturalnego nastawienia, którą, jak twierdził, w sposób spontaniczny i prerefleksyjny przyjmujemy już w pierwotnej fazie poznania świata („»Rzeczywistość« tę [...] zastaję jako istniejącą i przyjmuję ją też, tak jak mi się prezentuje, jako istniejącą” – tamże, I 87). *i.* ujmowane na tym pierwotnym poziomie doświadczenia, pisał Husserl, prezentuje się jako zastane, obce i od nas niezależne, naznaczone piętnem faktyczności i przygodności. Doświadczenie bytu (*i.*) na tym poziomie ma charakter przedpredykatywny; jest to faza artykułowania sądu egzystencjalnego. Kiedy „wypowiadamy ten sąd”, napisał Husserl, „to przecież wiemy, żeśmy w nim jedynie uczynili tematem i ujęli orzekając to, co nietematycznie, nie pomyślane, nie orzeczone już tkwiło jakoś w pierwotnym doświadczeniu, w tym, co doświadczone, tkwiło jako charakter czegoś »istniejącego«” (tamże, 88). Na oznaczenie *i.* w tym kontekście użył Husserl terminu „die Vorhandenheit”, który można oddać jako: „to, co pod ręką”, jako wskazówkę na bezpośrednią instrumentalną (*i.* poznawczą) dostępność. Taki sposób dania *i.* odznacza się, wg niego, od strony epistemologicznej dużą naiwnością, wyrażającą się brakiem poznawczego krytycyzmu i dystansu.

i. a fenomenologiczna ἐποχή [epoché]. Nastawienie fenomenologiczne, w przeciwieństwie do naturalnego, winno wg Husserla odznaczać się daleko idącym krytycyzmem epistemologicznym, dlatego „zamiast pozostawać w tym

nastawieniu, chcemy je radykalnie zmienić” – pisał. Ponieważ charakteryzujący naturalne nastawienie moment tetyczny, czyli teza (pasywne uznanie w bycie) obecna w spostrzeżeniu zewnętrznym świata niczego nie zmienia, ani nawet w tym, co nam prezentuje się w trakcie jego poznania, dlatego można ją zawiesić, nie robić z niej użytku: „jakby uchylamy jej działanie [ausser Aktion], »wyłączamy ją«, »bierzemy w nawias«” (tamże, 90). Procedurę tę, w nawiązaniu do terminologii starożytnych sceptyków, nazywał często ἐποχή, oznaczającą moment powstrzymywania się od wydawania niepewnych sądów, bądź po prostu redukcją fenomenologiczną. Zastosowanie jej, zgodnie z jego słynną „zasadą wszelkich zasad”, miało służyć temu, aby osiągnąć poznawczy poziom źródłowo prezentującego oglądu, w którym przyjmujemy „to, co się prezentuje, ale jedynie w granicach, w jakich się prezentuje” (tamże, 73). Oznaczało to m.in., iż z pola poznawczego musiały zostać usunięte lub zneutralizowane w redukcji wszelkie transcendensy nie mieszczące się w epistemologicznych warunkach wyznaczonych przez tę zasadę. Wśród nich było również *i.*, które zostało zredukowane do pewnego sensu, korelatu świadomości. W rezultacie zastosowania redukcji, *i.* zatraciło znamię faktyczności, a zwł. transcendencji. Stało się pewnym czymś-dla-świadomości, czymś, co posiada własną „istotę”, co w równej mierze posiada własny sens i jednocześnie wymaga do jego ujawnienia aktywności podmiotu świadomości. W *Ideach czystej fenomenologii* [...] na jego oznaczenie użył Husserl terminu „istnienie ejdetyczne” (eidetische Existenz), pisząc o nim, iż „jest absolutnie konieczną możliwością, absolutnie stałym członem w absolutnie stałej strukturze [Gefüge] ejdetycznego systemu” (tamże, I 442). Jako sens dla pewnej świadomości, *i.* nabrało znamion czegoś obowiązującego w świadomości, mającego moc fenomenu (Geltungsphänomen).

R. Ingardena rozumienie i. Ingarden odrzucił Husserlowską redukcję transcendentalną jako zabieg, jego zdaniem, doprowadzający fenomenologię do pozycji idealizmu. Kwestiom egzystencjalnym poświęcił znaczą część pierwszego t. *Sporu o i. świata* (I, Kr 1947, Wwa 1987³), w którym usiłował rozstrzygnąć kwestię tytułową z perspektywy fenomenologicznej ontologii.

Przez poznanie ontologiczne, w ramach którego analizowane i wyjaśniane miałyby być *i.*, rozumiał Ingarden „aprioryczną analizę zawartości idei” (tamże, 45). Ostateczne epistemologiczne uprawomocnienie wyników

tego poznania miało stanowić „czyste uchwycenie ostatecznych jakości idealnych („czystych istot”) i zachodzących pomiędzy nimi związków koniecznych” (tamże). Sferę przedmiotową wyznaczać miały „czyste możliwości i konieczne związki między czystymi jakościami idealnymi, ewentualnie pomiędzy składnikami idei [...]” (tamże). Każdy obiekt, który miał być przedmiotem analizy ontologicznej, miałby być rozważany nie tyle we własnej osobie (praesentialiter), ile z perspektywy idei, pod którą podpada. Dodatkową konsekwencją płynącą z takiej, a nie innej determinacji punktu wyjścia było twierdzenie, iż „Faktyczne istnienie przedmiotów indywidualnych podpadających pod pewną ideę nie jest wcale wyznaczone [zdecydowane] przez jej zawartość” (tamże, 51). Ten ostatni element Ingardenowskiej metody analizy i. znacznie problematyzował jej efektywność.

Podobnie jak w przypadku wprost zorientowanej na istotę fenomenologii transcendentalnej Husserla, tak i w przypadku ejdetycznej fenomenologii Ingardena występowały immanentne dla wszystkich nurtów esencjalistycznych trudności z wyjaśnianiem egzystencjalnego wymiaru bytu. Bazowy ogląd ejdetyczny, w którym usiłował rozstrzygnąć kwestie egzystencjalne (zwł. i. świata), zdawał się w punkcie wyjścia eliminować z pola przedmiotowego obiekt, jakim jest i. Wyjściowa orientacja oglądu ejdetycznego na płaszczyznę idei albo całkowicie eliminowała z pola widzenia i. pojęte jako czynnik konstytutywny bytu realnie różny od istoty, na którą ów ogląd był zorientowany, albo pozwalała go uwzględnić w obrębie swojego przedmiotu, ale za cenę przyjęcia radykalnego esencjalizmu. W tym drugim przypadku należałoby odrzucić twierdzenie Kanta, iż i. nie jest realnym (tzn. przynależnym do porządku istoty) predykatem.

Ejdetyczna ontologia Ingardena, sytuująca swoje analizy na płaszczyźnie istoty, w punkcie wyjścia za przedmiot analizy obrała ideę, w której ta istota była ontycznie zapodmiotowana. Konsekwencją tego stanowiska było to, iż analizując i. jako takie, Ingarden musiał przyjąć za obiekt rozważań fenomenologicznych ideę i., bowiem „[...] nie można z góry zakładać, że istnienie rzeczywiste czegoś jest bezwzględnie proste, i w ten sposób zamykać sobie od razu drogę do wyjaśniania jego idei” (tamże, 73). Ingarden zakładał możliwość konceptualizacji i. w trakcie ejdetycznego widzenia pojętego jako intelektualna penetracja inteligibilnych struktur istoty (Wesenserschauung) i

ostatecznego epistemologicznego uprawomocnienia poszczególnych twierdzeń ontologicznych, choć zdawał sobie sprawę z trudności, jakie w trakcie realizacji tego przedsięwzięcia mogą się pojawić („Konieczność intuicyjnego ujrzenia rzeczywistości czegoś nie wyklucza sama przez się ani jej pojęciowego uchwycenia, ani międzypodmiotowego przekazania innym wyniku tego zobaczenia. Nie da się [...] zaprzeczyć, że natrafiamy przy tym na trudności, których nie należy lekceważyć [...]” – tamże, 73).

Ingarden w analizach egzystencjalnych konsekwentnie przyjmował swoistą równoważność: „istnienie” równa się „bycie realnym”. Sens owego „bycia realnym” był zbliżony do „essentia qua ens reale” Suáreza. Dzięki temu dość płynnie przechodził od *i.* do sposobu *i.*: „Natomiast »istnienie« w ogóle jest tylko pewną ideą ogólną, której jednostkowym uszczegółowieniem są poszczególne sposoby istnienia” (tamże, 83). Wyróżnił 4 sposoby *i.*: absolutny, pozaczasowy (idealny), czasowy (realny) oraz czysto intencjonalny. Sposobom *i.* przeciwstawił momenty bytowe, pojęte „jako coś, co się w poszczególnych sposobach istnienia czegoś da wypatrzeć i abstrakcyjnie uchwycić, choć z istoty swej nie da się oddzielić od sposobu istnienia, w którym zostało wyróżnione” (tamże, 83). Wyróżnił 4 pary przeciwstawnych momentów bytowych: bytowa autonomia (heteronomia), bytowa pierwotność (pochodność), bytowa samodzielność (niesamodzielność), bytowa niezależność (zależność).

A.-T. Tymieniecka, *Essence et Existence. Étude à propos de la philosophie de Roman Ingarden et Nicolai Hartmann*, P 1957; J. Wojtysiak, *Ważniejsze wyniki analiz porównawczych dotyczących problematyki i. poruszanej przez Ingardena i wybranych amerykańskich tomistów egzystencjalnych*, RF 49 (1992), 315–321; G. Haefliger, *Über die Existenz. Die Ontologie Roman Ingardens*, Dor 1994; W. Stróżewski, *Ontologia, metafizyka, dialektyka*, w: tenże, *I. i sens*, Kr 1994, 237–290 (zwł. 244–260); J. Wojtysiak, *Wiele czy jedna odmiana i.? Tomistyczna krytyka Ingardenowego pluralizmu egzystencjalnego*, w: *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*, Kr 1995, 81–90; A. B. Stępień, *I. (czegoś) a pojęcie i sąd*, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, Lb 1999, I 178–196; tenże, *Zagadnienie kryterium i.*, w: tamże, 322–337; J. Makota, *Istnienie*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana*

Ingardena, Kr 2001, 113–116; A. B. Stępień, *Ocena metodologiczna analizy i. u R. Ingardena*, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, Lb 2001, II 308–310; tenże, *Romana Ingardena ontologia egzystencjalna. Kilka uwag*, w: tamże, 340–346. tenże, *Uwagi o Ingardenowskiej koncepcji ontologii*, w: tamże, 330–339.

Egzystencjalizm. *M. Heideggera rozumienie i.* W Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej, której podstawy podał w dziele *Sein und Zeit* (Hl 1927, T 2001¹⁸; *Bycie i czas*, Wwa 1994), kategoria i. (Dasein) została zastrzeżona dla ludzkiego podmiotu, który zdolny jest do refleksyjnej (in actu exercito) konstatacji własnego bycia (Sein). Wiele elementów w koncepcji i., pojętego jako Dasein oraz jako egzystencja (Existenz), Heidegger zapożyczył od Hegla.

Głównym novum wprowadzonym przez Heideggera do filozoficznej wykładni obu tych kategorii był zabieg ich radykalnej temporalizacji, w którym wszystkie dane były rozpatrywane z perspektywy i w horyzoncie czasu. Zasadnicze znaczenie dla jego wykładni i. miała problematyka tzw. różnicy ontologicznej pomiędzy danym w poznaniu bytem (Seiendes) o aktowej strukturze a jego byciem (Sein) danym w „tle”, horyzoncie tamtego. Tematyzacja tej różnicy pozwala, wg Heideggera, na swoistą transcendencję wymiaru faktualnego dania bytu („Wraz z odróżnieniem bycia od bytu oraz tematyzującego oddzielenia bycia wychodzimy w zasadzie z obszaru bytu. Przekraczamy go, transcendujemy go” – *Grundprobleme der Phänomenologie*, F 1975, 23), zaś samej ontologii nadawała walor transcendentalny. W tym kontekście ludzkie Dasein, czyli „byt przytomny”, nabierało znaczenia swoistej, wyróżnionej w całokształcie bytu przestrzeni, w której artykułuje się różnica ontologiczna (tamże, 454). Ludzkie jestestwo (Dasein) w takiej mierze jest „przytomne” (czasownik „dasein” oznacza m.in. „być obecnym”, „być tu-oto”) swego bycia (Sein), w jakiej jest w stanie dostrzec własne bycie w perspektywie tej różnicy. I. to, obejmujące byt człowieka, jest jednak dla siebie czymś poznawczo nieprzezroczystym, ontologicznie nieinteligiblinym.

I. jako „bycie-przytomnym” (Da-sein) podmiotu. Dasein, czyli ludzki świadomy podmiot, może być rozpatrywany dwojako: od strony tego świata (wymiar obiektywny), i wtedy jawi się jako „byt pośród innych bytów”, bądź z

jego własnej perspektywy, kiedy to posiada na wskroś wyróżnioną pozycję; w tym przypadku Dasein „tym się odznacza pod względem ontycznym, iż temu bytowi w jego byciu rozchodzi się o samo bycie” (*Sein und Zeit*, T 1993¹⁷, 12). Wg E. Stein (*Filozofia egzystencjalna Martina Heideggera*, w: tenże, *Twierdza duchowa*, Pz 1998, 159) nazwanie przez Heideggera człowieka Dasein „uzasadnia się pozytywnie tym, że do jego bytu [bycia] należy bycie tu oto [da], tzn. bycie dla siebie otwartym, bycie w świecie, w którym człowiek jest ukierunkowany na tam. Założenie negatywne jest natomiast takie, że powinno się z góry wykluczyć tradycyjną i dogmatyczną definicję człowieka jako złożonego z dwóch substancji: duchowej i cielesnej, którą sugeruje nazwa człowiek”.

I. jako egzystencja (Existenz). Naczelna kategoria Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej – egzystencja – znajduje swoje wyjaśnienie w kontekście dwóch wymienionych kategorii: bycia (Sein) i bycia-przytomnym (Dasein): „Samo bycie, do którego Dasein tak lub inaczej może się odnosić, nazywamy egzystencją” (*Sein und Zeit*, 12). Heidegger zwykł mówić, iż egzystencja jest sposobem bycia Dasein. Również w kontekście analizy egzystencji powraca kwestia różnicy ontologicznej: „Różnica między byciem a bytem, aczkolwiek nie jest wyraźnie uzmysłowiona, występuje w postaci latentnej w Dasein i jest obecna w egzystencji. Różnica jest obecna [ist da], tzn. posiada sposób bycia Dasein, [dlatego] przynależy do egzystencji” (*Grundprobleme der Phänomenologie*, 454). Ujawnianie (enthüllen) tej różnicy jest zasadniczym sensem egzystencji, gdyż „Egzystencja znaczy »jakby być w trakcie [odsłaniania] tej różnicy«” („Existenz heißt gleichsam »im Vollzug dieses Unterschieds sein«” – tamże). Szczególnie ważny w strukturze egzystencji jest konstytutywny moment refleksyjnego (in actu exercito) odniesienia Dasein do jego bycia. W podanej przez Heideggera wykładni jest on zapośredniczony przez czas: „Do egzystencji Dasein przynależy na podłożu czasowości bezpośrednia jedność rozumienia bycia oraz odniesienie do bytu” (tamże). W Heideggerowskiej wykładni egzystencji (człowieczej) czas pełni funkcję najgłębszej pod względem ontologicznym struktury, gdyż to właśnie w czasie i poprzez czas, który jest zawsze czymś onto-logicznie pierwszym, egzystencja nabiera sensu (np. w obliczu nieuchronności śmierci).

Heidegger pojął egzystencję w sposób radykalnie odmienny od jej ujmowania w filozofii klasycznej. Egzystencję odniósł wyłącznie do świadomego podmiotu ludzkiego, który przez bycie-przytomnym (Da-sein) jest zdolny o nią pytać. Tego rodzaju podmiot, Dasein, jest zdolny przekraczać swoje tymczasowe położenie bytowe. I. Dasein rozważane od strony tego jego momentu strukturalnego, którym jest przekraczanie (transcendowanie) pozycji zajmowanej w sferze ontycznej, ma naturę „wychodzenia”, czyli „ek-stazy” (ἐκστασις [ékstasis]). W opisie struktury egzystencji Heidegger odwoływał się do wypracowanego przez Leibniza modelu monadycznej świadomości, której konstytutywnym elementem strukturalnym jest moment parcia (Drang, łac. appetitus), z podkreślaną przez niego obecnością „tendencji do przechodzenia od... do...” (*Wegmarken*, F 1976, 94). Ów moment przechodzenia oznacza w filozofii Heideggera transcendowanie wyjściowego stanu (faktyczność), w którym znajduje się Dasein, a więc stan bytu (Seiendes) przynależnego do obiektywnego porządku związków przyczynowo-skutkowych świata, ku jego byciu. Moment transcendowania jest powiązany z momentem antycypacji, osiągnięcia swoistego uprzedniego (a priori) wglądu w to, co zastane jako byt. Wgląd ów nazywa Heidegger projektem („Dasein musi w projektującym świat przekraczaniu bytu przekraczać samo siebie, aby z tego wzniesienia móc siebie pojąć przede wszystkim [allererst] jako otchłań [Abgrund]” – tamże, 174). Dasein nie ma istoty w znaczeniu klasycznego εἶδος [éidos], ale istotę w znaczeniu Heglowskiej Wesen, która – będąc czystą negatywnością i jakościową pustką, „przechodzeniem nicości w nicość” – warunkuje jego ekstatyczną egzystencję.

Heidegger, w odróżnieniu od tradycji filozofii kartezjańskiej, odstąpił od kwestii i. świata oraz problemów, jakie pojawiają się w filozofii wraz z wyróżnioną pozycją cogito, pojętym jako epistemologiczna zasada poznania. Wbrew współczesnym nurtom filozofii kartezjańskiej (zwł. fenomenologii) twierdził, że cogito wcale nie jest pierwszym poznawczo wymiarem bycia ludzkiego bytu, czyli Dasein. Jest nim moment „bycia-w-świecie” (in-der-Welt-sein), który jest konstytutywny dla Dasein. W znanym frg. *Bycia i czasu*, w którym polemizuje z Kantem, czytamy nawet, iż skandal filozofii polega nie na tym, iż nie podano dotychczas dowodu na istnienie świata, ale na tym, iż „takich dowodów stale na nowo się oczekuje i usiłuje przeprowadzać” (*Sein*

und Zeit, 205). Kwestia i. świata jest więc bezprzedmiotowa, podobnie jak kwestia i. samego podmiotu. Aktualne natomiast pozostawało wyjaśnienie, w jaki sposób poznajemy i. oraz w jakiego rodzaju aktach poznawczych. Filozofia nowożytna, skoncentrowana na świadomości i jej strukturalnej formie – cogito, angażowała do poznania i. refleksję. Rezultatem tego były wewnętrzne antynomie. Heidegger już we wczesnej twórczości wystąpił jako zdecydowany krytyk kartezjańskiej filozofii refleksji. Zarzucał jej niezdolność do źródłowego poznania bytu (bycia) przez to, iż każdorazowy akt refleksji, zgodnie ze swoją naturą, skierowuje się nie na byt w jego samoobecności (Präsenz), ale na jego przedstawieniową reprezentację, która jest jedynie wtórnym uobecnieniem tego, co obecne („Die Erfahrung der Reflexion als dieses Bezugs setzt aber voraus, daß überhaupt der Bezug zum Seienden als repraesentatio erfahren ist” – *Vorträge und Aufsätze*, St 1954, 1997⁸, 81). Na miejsce refleksji proponował Heidegger taki rodzaj poznania, w którym i. (bycie) nie byłoby poddawane w refleksji obiektywizacji (objektivieren) i utrwalaniu. Chodziło mu o taki rodzaj świadomości, który swoją charakterystyką przypominał scholastyczną conscientia concommittans (reflexio in actu exercito). Była to szczególna świadomość trwania („współpłynięcia”), która nie miała swego intencjonalnego przedmiotowego korelatu. Nazywał ją: Stimmung (nastroj, nastrojenie). Ilustracją tego rodzaju poznania był podany przez niego przykład percepcji róży, którą, gdy siedząc w ogrodzie, cieszymy się, „nie czyniąc z niej jakiegoś obiektu ani przedmiotu, tzn. czegoś tematycznie przedstawionego” (*Wegmarken*, 73).

Dla innych filozofów nurtu egzystencjalistycznego, takich jak J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, K. Jaspers czy G. Marcel, kategoria i. nie posiadała wyraźnie zdefiniowanego sensu. Najczęściej w analizach i. ograniczano się do i. własnego, posługując się dość dowolnie słowami zaczerpniętymi z terminologii Hegla i Heideggera. Za każdym razem poznanie i. poddawano daleko idącej subiektywizacji, zaś sama kategoria i. stawała się czymś całkowicie irracjonalnym.

W. Biemel, *Heideggers Begriff des Daseins*, *Studia catholica* 24 (1949), 113–129; J. Hommes, *Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger*, Fr 1953; J. Lotz, *Sein und Existenz in der*

Existenzphilosophie und in der Scholastik, Gr 40 (1959), 401–466; K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Wwa 1978, 1998²; G. Marcel, *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, P 1981; J. Żelazna, *Egzystencjalna i struktury heideggerowskiego Dasein*, To 1993; W. Stróżewski, *Trzy koncepcje i.*, w: tenże, *I. i sens*, Kr 1994, 49–72; W. Biemel, *Zur Entfaltung von Heideggers Denken – erläutert am Wandel des Begriffs der „Existenz“ in Sein und Zeit und im Brief über den „Humanismus“*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, St-Bad Cannstatt 1996, I 379–396; E. Stein, *Filozofia egzystencjalna Martina Heideggera*, w: tenże, *Twierdza duchowa*, Pz 1998, 135–183.

Bogusław Paź

Rozumienie i. w filozofii analitycznej. Problematykę i. rozważają również logicy oraz filozofowie analityczni, zastanawiając się nad charakterem i walorem zdań egzystencjalnych (G. Frege, S. Leśniewski, B. Russell). Chociaż czynione przez nich analizy zdań dotyczą relacji logicznych, myślnych, a nie rzeczywistego i., to – biorąc pod uwagę związek języka, myślenia, z rzeczywistością (rozmaicie zresztą rozumiany) – mogą one też mieć znaczenie poznawcze.

Frege we wczesnym etapie swojej twórczości (*Dialog mit Pünjer über Existenz*, w: tenże, *Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel*, I, H 1965, 1983²) odmawiał słowu „istnieć” jakiegokolwiek treści, pokazując, że „treściowe” rozumienie i., polegające np. na identyfikacji sensu wyrażen „istnieć” („być”) oraz „być doświadczalnym” („być empirycznym”), prowadzi do trudności. Negując zastosowanie predykatywne wyrażenia „istnieć”, Frege traktował je jako pozbawione treści, czyste „słowo formalne” (Formwort), którego pojawienie się zdradza, iż mamy do czynienia z sądem szczegółowym; np. zdanie „Ludzie istnieją” jest dla Fregego równoznaczne ze zdaniem „Niektóre istoty są ludźmi”. Ponieważ Frege wyraźnie podkreślał zbędność (logiczną wtórność) wyrażenia „istnieć” (jest ono środkiem, za pomocą którego w języku potocznym wyraża się jedynie formę pewnego sądu szczegółowego), podejście takie do kategorii i. można określić jako nihilistyczne. I. jest dla Fregego quasi-pojęciem o nieograniczonym zakresie orzekania i „zerowej” treści.

W związku z tą koncepcją narzuca się wiele wątpliwość, jak np.: czy w treści słowa „niektóre” nie kryje się u Fregego „moment egzystencjalny” (założenie i.), czy rzeczywiście zdania egzystencjalne i – będące ich przekładami – zdania szczegółowe wyrażają identyczną myśl, a przeto czy zawsze mamy do czynienia z równoważnością logiczną wzajemnie przekładalnych zdań branych pod uwagę typów? Nihilistyczne rozumienie i. kłóci się z wieloma innymi wątkami myślenia Fregego. Trudno np. zrozumieć, jak mógł odmawiać wyrażeniu „istnieć” jakiegokolwiek treści, skoro na odróżnieniu i. od nieistnienia opiera się – jak można rzecz ująć – fundamentalna dystynkcja logiczna: prawda – fałsz. Poza tym Frege jest w swym nihilizmie niekonsekwentny, gdyż zauważa, że zamiast „istnieć”, można powiedzieć: „być sobie samemu równym”. Czy nie przypisuje zatem słowu „istnieć” pewnej (aczkolwiek skąpej) treści?

W *Die Grundlagen der Arithmetik* (Br 1884, Hi 1990) Frege rozwinął inną interpretację i. Zgodnie z nowym ujęciem, słowo „istnieć” posiada treść – tyle tylko, że nie orzeka się jej o indywiduach, lecz o pojęciach. Pojęcie i. jest dla Fregego pojęciem „drugiego stopnia”. Konsekwencją takiego rozumienia jest odrzucenie – jako bezsensownego – np. zdania „Sokrates istnieje”. Sensownym na gruncie tej koncepcji jest zaś np. zdanie „Człowiek istnieje”.

Zaprzeczenie sensowności zdań egzystencjalnych, stwierdzających i. konkretów, indywiduów, trzeba uznać za problematyczne. Wskazuje się (np. W. Kusnezow), że praktyka naukowa zmusiła Fregego do odstępstwa od tej interpretacji i., a uznania, że własność i. przysługuje także indywiduom, np. pewnym przedmiotom matematycznym. Generalnie zaś można stwierdzić, że omawiane ujęcie i. kłóci się z Fregowską semantyką, w której mówi się o znaczeniu (odniesieniu) nazw własnych (deskrypcji określonych). Wydaje się też, że rozumienie i. jako pojęcia „pierwszego stopnia” jest implicite wpisane w rozwiązanie Fregego. Zdanie „Człowiek istnieje” znaczy dla Fregego tyle, co „Pojęcie »człowiek« nie jest puste”, czyli że istnieją takie przedmioty (indywidua), które pod to pojęcie podpadają (które spełniają funkcję zdaniową „x jest człowiekiem”).

Podobne do Fregowskiego rozumienie i. wprowadził B. Russell (*Introduction to Mathematical Philosophy*, Lo 1919, 1993; *Wstęp do filozofii matematyki*, Wwa 1958). Russell pojęcie i. wiąże bezpośrednio z pojęciem

„zdanie czasem prawdziwe”: jeżeli funkcja zdaniowa $\phi(x)$ jest czasami prawdziwa, to znaczy to, że istnieją takie x , dla których jest ona prawdziwa; inaczej: istnieją argumenty, spełniające funkcję $\phi(x)$. Russell – podobnie jak Frege – odrzucił jako nonsensowne zdania o postaci „ a istnieje”, gdzie „ a ” zastępuje jakieś imię własne. Powyższą interpretację Russell uważa za „postać zasadniczą” pojęcia i , z której wywodzą się wszystkie inne znaczenia wyrazu „istnieje”. Pochodne definicje i podaje Russell dla deskrypcji (uznaje sensowność stosowania orzeczenia „istnieje” do deskrypcji nieokreślonych lub określonych). W odniesieniu do deskrypcji nieokreślonych Russell uważa, że „»jakaś rzecz taka a taka« istnieje, jeżeli zwrot » x jest rzeczą taką a taką« jest czasem prawdziwy”. W kwestii deskrypcji określonych Russell ustala, że zwrot „ta rzecz taka a taka” zawsze odsyła do jakiejś funkcji zdaniowej – tej, która czyni jakąś rzecz rzeczą taką a taką. Następnie podaje definicję: „»Termin, spełniający funkcję $\phi(x)$, istnieje« znaczy tyleż co: »istnieje termin c taki, że funkcja $\phi(x)$ jest zawsze równoważna z ' x jest c «”.

Logik pol., S. Leśniewski (*Przyczynek do analizy zdań egzystencjalnych*), przeprowadził swoistą analizę zdań egzystencjalnych. Jest to przykład charakterystycznego dla filozofii analitycznej przenoszenia rozważań z płaszczyzny ontycznej (rzeczowej) na językową (formalno-logiczną). Leśniewski dzieli zdania egzystencjalne (takie, których orzeczenia zawierają pozytywną lub negatywną formę czasownika „być”, „istnieć” lub ich synonimy) na pozytywne i negatywne. Główna teza Leśniewskiego, dotycząca pozytywnych zdań egzystencjalnych, głosi: „Pozytywne zdania egzystencjalne są wszystkie analitycznymi”. Przy takim rozumieniu za analityczne uznaje np. zdania „Bóg istnieje”, „Krasnoludki istnieją”. Leśniewski wyjaśnia, że orzeczenie żadnego pozytywnego zdania egzystencjalnego, które zostało sformułowane jako zdanie z pozytywnym łącznikiem (np. „Bóg jest istniejący”), nie współorzeka niczego – poza, ewentualnie, cechą liczby większej niż jeden (gdy orzeczenie występuje w liczbie mnogiej, np. „Ludzie są istniejący”). Żadne tego typu zdanie nie zawiera zatem orzeczenia współoznaczającego cechę, która nie byłaby współoznaczana przez jego podmiot. Pogląd ten przypomina Fregeowski, nihilistyczny, sposób rozumienia i . W przeciwieństwie do Fregego i Russella – Leśniewski dopuszcza jako

sensowne zdania typu „*a* istnieje” (gdzie „*a*” reprezentuje jakieś imię własne). Jeśli chodzi o negatywne zdania egzystencjalne, to główna teza Leśniewskiego brzmi: „Negatywne zdania egzystencjalne, z wyjątkiem zdań, których podmiot współznacza cechę nieistnienia, są zdaniami syntetycznymi”. Syntetyczność tego typu zdań Leśniewski wyjaśnia następująco: orzeczenie każdego negatywnego zdania egzystencjalnego (np. „Ludzie nie istnieją”), które przedstawimy w formie z pozytywnym łącznikiem („Ludzie są nieistniejący”), współznacza cechę nieistnienia. Jeśli zatem podmioty negatywnych zdań egzystencjalnych nie współznaczają własności nieistnienia, to orzeczenia w takich zdaniach współznaczają nie tylko takie cechy, które są współznaczone przez podmioty.

Inna podstawowa teza Leśniewskiego: „Wszystkie negatywne zdania egzystencjalne są sprzeczne”. Konstatacja ta zaskakuje niekonwencjonalnością, gdyż zgodnie z nią fałszem okazuje się np. sąd: „dinozaury nie istnieją”. A oto jej uzasadnienie: orzeczenia negatywnych zdań egzystencjalnych współznaczają cechę nieistnienia, są więc synonimami wyrażen „nie-byt”, „nie-byty”, które – wg Leśniewskiego – pozostają w sprzeczności z podmiotem każdego sądu. Każdy bowiem podmiot możemy zdefiniować w formie: byt posiadający cechy *A*, *B*, *C*, *D* itd. Rozwiązania przedstawione przez Leśniewskiego są w wielu kwestiach problematyczne.

Leśniewski jest także twórcą oryginalnego rachunku nazw, zw. ontologią Leśniewskiego. Jest to teoria pol. łącznika zdaniowego „jest” (łac. „est”). Choć w pewnym sensie teoria ta może być interpretowana jako zajmująca się ogólnymi własnościami tego, co istnieje (bytu), to termin „ontologia” nie ma u Leśniewskiego jawnych metafizycznych konotacji. W ontologii Leśniewskiego przyjmuje się definicję wyrażenia „istnieje *x*”, zgodnie z którą znaczy ono to samo, co wyrażenie „dla pewnego *y*, *y* jest *x*”. Przy czym znaczenie słowa „jest” ustala jedyny aksjomat ontologii Leśniewskiego, który można zapisać w formie: $x\epsilon y \equiv (\exists t) t\epsilon x \wedge (\forall u)(\forall v) (u\epsilon x \wedge v\epsilon x \rightarrow u\epsilon v) \wedge (\forall w) (w\epsilon x \rightarrow w\epsilon y)$, gdzie „*x* ϵ *y*” czytamy: *x* jest *y*. Z aksjomatu tego wynika, że ontologia jest teorią prawdziwą w każdej dziedzinie, włącznie z dziedziną pustą. Ontologia Leśniewskiego jest metafizycznie neutralna w takim sensie, że z jej tezy nie da się wydedukować, że coś istnieje, ani też, co istnieje.

Zagadnienie *i*. w kontekście metodologicznym podejmował W. v. O. Quine: problem ontologicznych zobowiązań teorii naukowych. W artykule *On What There Is* (RMet 2 (1948–1949), 21–38; *O tym, co istnieje*, w: tenże, *Z punktu widzenia logiki*, Wwa 1969, 9–34) Quine wprowadził lapidarną formułę: „Być, to znaczy być wartością zmiennej”. Koncepcje podobne do wyrażonej w tym zdaniu są wysuwane także przez innych filozofów analitycznych. J. R. Searle w *Speech Acts* (C 1969, 1999; *Czynności mowy*, Wwa 1987) napisał: „teoria jest ontologicznie zobowiązana do uznania tych i tylko tych jestestw, o których mówi, że istnieją lub co do których wynika z niej, że istnieją”. Chociaż Quine zaznacza, że za przytoczonymi wyżej słowami nie kryje się kryterium rozstrzygające w sensie bezwzględny o tym, co istnieje, trzeba uważać, by nie przenosić tego typu koncepcji na grunt ontologii, wówczas bowiem łatwo o zatarcie granic między realnością a fikcją (obiektywną rzeczywistością a konwencją). Wartościami zmiennych można uczynić dowolny typ obiektów – wszystko zależy od wyboru języka (logiki); w ten sposób rozwiązanie ontologicznego zagadnienia *i*. przesunęłoby się w stronę konwencjonalizmu i relatywizmu.

Filozofowie analityczni podejmują także zagadnienia z zakresu filozofii matematyki. Jednym z podstawowych problemów rozpatrywanych w ramach tej dyscypliny jest kwestia *i*. przedmiotów matematyki. Dla wielu filozofów i matematyków warunkiem dostatecznym *i*. w matematyce jest niesprzeczność. Nie zgadzali się z tym jednak intuicjoniści (np. L. E. J. Brouwer, A. Heyting), którzy utrzymywali, że *i*. obiektów matematycznych nie może być tylko postulowane, jak w aksjomatycznej metodzie budowania matematyki, ale obiekty te należy uprzednio skonstruować. Samo pojęcie konstruowalności było w intuicjonizmie niejednoznaczne i dopuszczało rozmaite interpretacje, jak np. radykalny postulat algorytmicznej (efektywnej) konstruowalności lub – mniej rygorystyczny – wymóg podania zasady konstrukcji obiektów, których *i*. przyjmujemy w matematyce. W logice intuicjoniści odrzucali m. in. zasadę wyłączonego środka (formuła „ $p \vee \neg p$ ” nie jest tautologią intuicjonistycznego rachunku zdań) jako umożliwiającą niekonstruktywne dowody *i*.

Do pojęcia *i*. odsyła bezpośrednio podejmowane w filozofii analitycznej zagadnienie światów możliwych. Chodzi tu o podstawowe rozróżnienie *i*. aktualnego oraz *i*. potencjalnego. Istnieją 2 zasadnicze sposoby interpretacji

terminu „świat możliwy”: sposób konkretystyczny oraz sposób abstrakcjonistyczny. Konkretyści rozumieją światy możliwe – analogicznie do „naszego” świata aktualnego – jako wszechświaty, tzn. jako konkretne przedmioty czasoprzestrzenne, złożone z powiązanych ze sobą części. Świat aktualny jest to świat, w którym my się znajdujemy (którego każda część jest powiązana z nami czasoprzestrzennie). Słowo „aktualny” jest więc dla konkretystów wyrażeniem okazjonalnym. Dla abstrakcjonistów natomiast światy możliwe są swoistymi przedmiotami abstrakcyjnymi: sądy w sensie logicznym, Wittgensteinowskie stany rzeczy itp. (świat możliwy jako maksymalny zbiór sądów w sensie logicznym lub stanów rzeczy). Przy konkretystycznym rozumieniu światów możliwych pojawia się problem tzw. wyrażania pełni: czy każda możliwa konfiguracja materii musi być zrealizowana w jakimś świecie?

S. Leśniewski, *Przyczynek do analizy zdań egzystencjalnych*, PF 14 (1911), 329–345; A. Mostowski, *On Various Degrees of Constructivism*, w: *Constructivity in Mathematics, Proceeding of the Colloquium held at Amsterdam, 1957*, A 1959, 178–194; W. Kusnezow, *Die Fregesche Interpretation des Begriffs Existenz und die Geschichte ihrer Rezeption*, w: *Frege Conference 1984*, B 1984; T. Kubiński, *Słów kilka o kilku znaczeniach słowa „istnieje”*, RuF 42 (1985) z. 3–4, 211–214; J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Wwa 1985, 145–148; P. van Inwagen, *Two Concepts of Possible Worlds*, w: *Studies in Essentialism*, Minneapolis 1986, 185–213; D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Ox 1986, Malden 2001.

Marek Łagosz

I. we współczesnej filozofii realistycznej (tomizm). W pierwszej poł. XX w. filozofia św. Tomasza z Akwinu została w znaczący sposób odnowiona przez franc. autorów: J. Maritaina oraz É. Gilsona. W bycie, pojętym jako złożenie dwóch realnie różnych składników: istoty oraz i., uwydatniony został czynnik egzystencjalny (esse, existentia) jako zasadniczy i nieredukowalny do płaszczyzny esencjalnej.

J. Maritain swoje poglądy metafizyczne najpełniej przedstawił w pracy *Court traité de l'existence et de l'existant* (P 1947, 1964²) oraz w

opublikowanych wcześniej wykładach zatytułowanych *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative* (P [1934], 1935²). W stanowisku Maritaina na temat kwestii i. dominowała perspektywa epistemologiczna. I. wyjaśniał w aspekcie warunków jego poznania, podkreślając intuicyjno-intelektualny aspekt percepcji i. Tego rodzaju intuicja stanowiła wg niego warunek konieczny poznania metafizycznego. Maritain (*Pisma filozoficzne*, Kr 1988, 158) nadał jej miano intuicji ejdetycznej: „zamiast mówić »abstrakcja«, proponuję mówić »ogląd ejdetyczny« lub »ideatywny« – powiedzmy więc, że metafizyczna intuicja bytu jest intuicją ideatywną, i to w najwyższym stopniu ideatywną. [...] Intuicja ta znajduje się u szczytu intelektualności ejdetycznej”. W tego rodzaju poznaniu główny nacisk kładziony jest na „naturalne, bezpośrednie poznanie istnienia”, które daje się intersubiektywnie zakomunikować dzięki obiektywnym strukturom, zaś poznawany w tej intuicji akt i. jawi się „jako forma wszelkiej formy i doskonałość wszelkiej doskonałości, w którym wszystkie poznawane struktury rzeczywistości znajdują się w działaniu w każdej istocie i we wzajemnym porozumiewaniu się wszystkich istot” (tamże, 163). Twierdził, iż poznanie i. dokonuje się w drugiej fazie operacji intelektu, tzn. w fazie tworzenia sądu. Wtedy dopiero intelekt ujmuje byt nie z punktu widzenia istoty, ale i.: „Egzystencja jest wtedy ujęta ut exercita, to jest jako aktualizowana przez podmiot; nie tylko jako uobecniona w umyśle, jak ma to miejsce w przypadku prostego ujęcia egzystencji, lecz w sensie potencjalnego lub aktualnego posiadania istnienia przez podmiot” (J. Maritain, *A Preface to Metaphysics. Seven Lectures on Being*, NY 1962, 27).

É. Gilson swoje badania filozoficzne nad i. przeprowadzał na tle badań historycznofilozoficznych, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii średniowiecznej, dlatego jego poglądy na status i., jego metafizyczną i epistemologiczną charakterystykę realizowane były w horyzoncie studiów nad dziejami filozofii. Najważniejsze prace, w których podejmował problematykę i., to *Le thomisme* (Str 1919, 1965⁶; *Tomizm*, Wwa 1960, 1998²) oraz *L'être et l'essence* (P 1948, 1962²; *Byt i istota*, Wwa 1963). Egzystencjalna wykładnia podstaw metafizyki tomistycznej dokonana przez Gilsona realizowana była w dwóch wymiarach: w kontekście nauki o realnej różnicy pomiędzy istotą a i.,

którą diagnozował na planie historycznofilozoficznym, oraz w świetle nauki o sądzie egzystencjalnym.

Gilson doprecyzował terminologię metafizyki tomistycznej. Było to konieczne, jak twierdził, do tego, aby precyzyjnie oddać sedno tej metafizyki w postaci wskazania różnicy między istotą jako tym, czym rzecz jest, oraz i. oznaczającym fakt, że rzecz ta jest. „Chodzi tu [...] o dwa odrębne aspekty rzeczywistości [...]. Dla lepszego uwydatnienia tej różnicy lepiej jest nie wyrażać „esse” – o którym mówi św. Tomasz – terminem »być«, ale »ens« określać słowem »byt«, zaś »esse« – słowem »istnieć«” (*Tomizm*, Wwa 1960, 48; por. tamże, przypis 2). Szczególnie ważne okazały się w tej kwestii ustalenia zawarte w pierwszym rozdz. dzieła *Byt i istota* (7–19), w którym wskazuje m.in. na semantyczne i filozoficzne różnice zachodzące pomiędzy „istnieniem” (esse) a „egzystencją” (existentia). Wg niego „istnienie” wskazuje na zasadniczy element strukturalny bytu, zaś „egzystencja” na jego aspekt genetyczny (genetyczno-zjawiskowy).

W *Tomizmie* Gilson rozpoczął wykład metafizyki św. Tomasza od wyakcentowania tych elementów w doktrynie Akwinaty, które traktowały o i. jako takim (ipsum esse) oraz o różnicy pomiędzy istotą a i. Polemizując z ujęciami esencjalizującymi tej kwestii stwierdził, iż substancjalny charakter bytu to nie jedność zespołu przypadłości, powiązanych z podmiotem jakimś łącznikiem, ale „jedność istnienia, której wszystkie elementy konstytutywne są rzeczywiste na mocy jednego i tego samego aktu istnienia substancji” (tamże, 50). Substancjalność w znaczeniu Arystotelesowskim nie wyczerpuje wg Gilsona bytowości tego, co jest, ale nadrzędną w stosunku do substancji i do niej niesprowadzalną strukturą jest i. (akt i.), actus essendi („Substancja istnieje sama przez się w tym znaczeniu, że to, czym ona jest, należy do niej dzięki jednemu aktowi istnienia i tłumaczy się bezpośrednio przez ten akt, stanowiący dostateczną rację wszystkiego, czym ona jest” – tamże, 51). Na tej bazie zdefiniował metafizykę egzystencjalną: „w »ontologii esencjalnej« składnik stanowiący dopełnienie substancji jest ostatecznym elementem rzeczywistości [...], w ontologii egzystencjalnej [...] byt określa się w zależności od istnienia” (tamże, 53). Przywołując znany frg. z *Summa contra Gentiles* (II 54) św. Tomasza, wskazał na sens podwójnego złożenia, jakie zachodzi w bycie przygodnym. W wykładni egzystencjalnej forma

substancjalna (istota) stanowi w stosunku do i. jedynie wtórne „quo est” bytu, a nie konstytutywne, jak np. u Arystotelesa; inaczej: akt bycia substancją jest możliwością w stosunku do aktu bytowego – i.

Gilsonowska nauka o sędzie egzystencjalnym stanowiła dopełnienie przedmiotowych analiz metafizycznych poświęconych i. Podstawy tej nauki znajdują się w pracy *Byt i istota* (rozdz. IX, X). Fundamentalną tezą Gilsonowskiej teorii o sędzie egzystencjalnym jest teza, iż zakres poznania jest szerszy od zakresu poznania pojęciowego. Właśnie i. (oraz poznanie i.) wymyka się ujęciom pojęciowym i budowanym na ich podstawie strukturom poznawczym (sądy podmiotowo-orzecznikowe). Jest ono transcendensem przekraczającym wszelkie determinacje kategorialne. Jedynie sąd jest w stanie uchwycić i., zaś korelatem aktów abstrakcji, których produktami są pojęcia, jest istota. Na poparcie swego stanowiska przywołuje słynną formułę Akwinaty (*In Boëthium de Trinitate*, q. 5, a. 3), zgodnie z którą (tylko) sąd, jako druga operacja umysłu, przyjmuje samo istnienie rzeczy („secunda operatio mentis respicit ipsum esse rei”). Słowo „jest”, występujące w każdym sędzie egzystencjalnym typu „s jest”, odznacza się tym, iż nie da się go wyprowadzić z jakiegokolwiek sądu atrybutywnego typu „s jest p”, gdzie *p* oznacza dowolną cechę podmiotu *s*.

M. A. Krapiec uczynił i. centralną kategorią swojej filozofii. W licznych rozprawach rozważał i. w wymiarze poznawczym, przedmiotowym oraz metodologicznym. Bezpośrednio kwestię i. podejmuje Krapiec w pracach: *Analysis formationis conceptus entis existentialiter considerati* (DTh 59 (1956), 320–350); *Realizm ludzkiego poznania* (Pz 1959, Lb 1995²); *Teoria analogii bytu* (Lb 1959, 1993²); *Metafizyka* (Pz 1966, 1995³); *Język i świat realny* (Lb 1985, 1995²). Przyjmując niektóre tezy filozoficzne Gilsona w kwestii i., wypracował Krapiec m.in. oryginalną koncepcję analogii bytowej (temat praktycznie nieobecny w rozważaniach Gilsona), opartej na bazie transcendentalno-egzystencjalnej oraz rozwinął epistemologiczne i metodologiczne elementy teorii sądów egzystencjalnych. Jedną z charakterystycznych cech metody (wykładu), stosowanej przez Krapca, jest historyzm, pojmowany jako metodologiczna dyrektywa nakazująca prześledzenie rozważanej kwestii na planie historycznofilozoficznym.

W realistycznej filozofii Krapca *i.* jest kategorią centralną; sposób interpretacji *i.* przez poszczególnych klasyków filozofii stanowi dla Krapca swoisty wskaźnik realizmu (lub odstępstwa odeń) danego systemu. Krapiec przyjmuje dwojaki prymat *i.*: bytowy, który oznacza prymat *i.* w stosunku do istoty, oraz poznawczy, który jest prymatem *i.* transcendentnego bytu względem przeżyć świadomości.

Problematykę egzystencjalną Krapiec rozpoczyna od analiz o charakterze epistemologicznym. W wyrażnie polemicznym tonie w stosunku do filozofii kartezjańskiej (i pośrednio marksizmu) przyjmuje prymat bytu w relacji: byt – świadomość, natomiast kategorii poznania przyznaje szerszy zakres aniżeli zakres świadomości. W pierwszym przypadku argumentuje to tym, iż „świadomość jest zawsze świadomością bytu. W miarę wzrastania i pogłębiania się poznania bytu wzrasta świadomość bytu [...]” (Krapiec Dz II 369). Byt jest koniecznym warunkiem rozwoju świadomości i samoświadomości, a nie odwrotnie. Byt jest też racją konieczną zaistnienia samej świadomości. Teza druga była bezpośrednią konsekwencją pierwszej, ponieważ, jak twierdzi, myśl nasza przyporządkowana bytowi „dochodzi wtórnie do uświadomienia sobie siebie samej” (tamże). Ponadto świadomość, jako *conscientia*, to przykład poznania refleksyjnego, a zatem wtórnego wobec poznania intuicyjnego realizowanego w spontanicznych aktach poznania zdroworoządkowego. Teza o genetycznym prymacie bytu wobec świadomości, powiązana z tezą o prymacie *i.* w bycie, daje w konsekwencji wyróżnioną pozycję *i.* w naszym poznaniu, w którym jest ono przedświadomą (przedrefleksyjną) daną intelektu, stopniowo organizującą całą naszą świadomość: od fazy, w której intelekt zachowuje się biernie (etap „*passio*”) i jest wypełniony naocznością zewnętrzną dania bytu (w pełni zaabsorbowany obecnością obiektu), przez fazę odpodmiotowej odpowiedzi (faza „*actio*”) w postaci wytworzenia prerefleksyjnej, jak się wyraził „łuny świadomości” w postaci nieaktowej *reflexio in actu exercito*, której językową artykulacją jest sąd egzystencjalny, po etap zamknięcia procesu poznania, kiedy to myśl wraca do siebie samej w ramach refleksji aktowej *in actu signato*.

Warunkiem koniecznym wykazania bezwzględnego prymatu *i.* jest uprzednie wykazanie zachodzenia realnej różnicy pomiędzy *i.* a istotą w bycie przygodnym, gdyż „od stwierdzenia czy też nie stwierdzenia tej różnicy zależą

właściwie wszystkie podstawowe twierdzenia filozoficzne tudzież podstawowe kierunki samego filozofowania” (*Metafizyka*, Pz 1966, 413). Uczynił to Krapiec w sposób systematyczny w swojej *Metafizyce*, gdzie napisał: „Istnienie jest [...] aktem realnego bytu. Tym, czym akt jest dla możliwości, istnienie jest dla substancji, dla istotowej treści, która przyporządkowana do istnienia jest właśnie bytową możliwością” (tamże, 404). Relacja pomiędzy istotą a i. polega na tym, iż „Istnienie jest dostateczną racją realności istoty, a istota dostarcza istnieniu elementu realizowanego, determinowanego, tak że razem tworzą jeden realny byt” (tamże, 405). Argumentację przemawiającą za tą różnicą podzielił Krapiec na tę, która jest realizowana wprost oraz nie wprost. Wśród argumentów pierwszego rodzaju wymienił m.in. fakt, iż ujęcie istoty nie ogarnia swoim zakresem i. W przeciwnym razie, gdyby do istoty jakiegoś bytu, np. bytu intencjonalnego, należałoby i., to wówczas musiałby on istnieć z konieczności (zob. tamże, 413–428).

I. jest dla Krapca transcendentalnym fundamentem analogii bytu i poznania. Przez analogię transcendentalną rozumie tego rodzaju analogię, która „opiera się na transcendentalnych relacjach, czyli relacjach realnych, koniecznych, konstytuujących bytowość jako bytowość rzeczy” (tamże, 482). Wspólnym dla bytu, poznania i języka analogonem jest i., które jest pojmowane jako ich transcendentalna racja dostateczna. I. jest racją dostateczną bytu, który urzeczywistnia istotę. I. inicjuje też proces poznania i tłumaczy jego przebieg oraz rezultaty. Jest ono ponadto ostateczną podstawą pewności poznania. („Istnienie rzeczy to pierwszy element poznawalności bytu. »Narzuca się« ono samo wszystkim władzom poznawczym, i dlatego nie trzeba go udowadniać, lecz wystarczy je poznawczo stwierdzić” – Krapiec Dz I 158). O wadze teorii analogii w systemie Krapca świadczy fakt, iż stosuje ją nie tylko na terenie metafizyki, ale i teorii poznania, teorii języka, antropologii oraz filozofii prawa naturalnego.

S. Adamczyk, *De objecto formali intellectus nostri secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, R 1933, 1955²; C. Fabro, *Actualité et originalité, de l'„Esse” thomiste*, RThom 56 (1956), 240–270, 480–507; J. B. Lotz, *Sein und Existenz: kritische Studien in systematischer Absicht*, Fr 1965; A. Wawrzyniak, *Nowsze tendencje esencjalizujące w neoscholastyce*, RF 14 (1966) z. 1, 87–

103; W. Chudy, *M. A. Krapca koncepcja poznania i. (bytu)*, Filozofia. Czasopismo Koła Filozoficznego Studentów KUL 4 (1978), 5–24; tenże, *Poznanie i. (bytu) w ujęciu tomistów egzystencjalnych*, SPCh 17 (1981) z. 1, 19–41; A. Maryniarczyk, *Metoda separacji a metafizyka*, Lb 1985.

Bogusław Paź

SYSTEMATYZACJA RÓŻNYCH KONCEPCJI ISTNIENIA (BYTU). Zagadnienie i. bytu podejmowane było stale w dziejach poznania filozoficznego (metafizycznego). Na pierwszym etapie formowania się problematyki i. decydujące znaczenie miała przyjęta przez filozofię, w spuściznie po religiach orfickich i mitologiach, idea wieczności świata i cykliczności jego konkretnych form, oraz przyjęte metody poznawcze, które zdeterminowały rozumienie bytu. Fakty te stały u podstaw rozumienia i. jako określonego sposobu przejawiania się bytu, byt zaś rozumiano i określano odpowiednio do przyjętej metody poznania. Stąd „istnieć” najczęściej oznaczało „być w odpowiedni sposób”, np. „być praelementem”, „być niezłożonym”, „być niematerialnym”, „być tożsamym z sobą”. Tego typu relatywizacja znaczeniowa słowa „istnieć” stała się źródłem sporu o rozumienie i., dając podstawę do formułowania różnych koncepcji i. (bytu).

W pierwszym etapie formowania się problematyki i. termin „istnienie” (bycie) traktowano jako pochodny od słowa „byt” (gr. τὸ ὄν [to on], łac. ens) i rozumiano jako bytowanie.

Drugi etap formowania się problematyki i. (bytu) w znaczeniu bytowania związany był z próbą sformułowania przez Parmenidesa koncepcji poznania naukowego jako poznania czysto intelektualnego, którego przedmiot jest tożsamy z myślą. Na tym etapie poznania filozoficznego pojawia się rozumienie bytowania jako korelatu myśli.

Trzeci etap formowania się problematyki i. (bytu) w sensie bytowania (rzeczy) wyznacza odkrycie przez Arystotelesa złożeniowej struktury bytu, w której forma, jako element organizacji i determinacji materii do konkretnych przedmiotów, przejmuje funkcję zasady bytowania. W ten sposób słowo „istnieć” (bytować) zaczęło znaczyć: „być pod formą”, „być uformowanym”.

Czwarty etap formowania się problematyki i. (bytu) rozpoczął się w XIII w. dzięki odkryciu i filozoficznemu uzasadnieniu przez Tomasza z Akwinu

faktu przygodności świata; dostrzeżenie przygodności świata wyrasta z dostrzeżenia nietożsamości faktu (aktu) i. z określonym układem treści bytu. I. oznacza akt urealnienia każdego konkretnego. Tak rozumiane i. jest „tym, dzięki czemu byt jest i jest taki oto właśnie”.

W kontekście uściślenia filozoficznej problematyki i. pojawiły się 2 podstawowe sposoby rozumienia i., tzn. i. w sensie względnym oraz i. w sensie bezwzględnym. Pierwsze rozumienie i. (bytowania) związane jest ze światem, który istnieje odwiecznie dzięki swemu budulcowi, a zmieniają się tylko jego formy (postacie), drugie ze światem przygodnym (stworzonym), w którym i. bytu z całym jego wyposażeniem treściowym oraz i. całego świata jest pochodne od pierwszej przyczyny.

I. w sensie względnym. Przyporządkowanie rozumienia i. do „formy bytowania” jest źródłem relatywnych koncepcji i. „Istnieć” nie znaczy tu „być” w przeciwieństwie do „nie być” (nie istnieć), lecz oznacza „być w określony sposób”. Tego typu rozumienie i. nabudowane jest na koncepcji świata, który istnieje odwiecznie, i odnoszone tylko do określonych sposobów bytowania, które mogą ulegać zmianie. Relatywne rozumienie i. legło u podstaw różnych koncepcji i.

Sensualistyczna koncepcja i. W pierwszym etapie formowania się filozoficznego poznania problematykę i. wiązano z pytaniem o „arché” świata i sprowadzono do sposobu (formy, postaci) bytowania praelementu lub rzeczy. Trend ten zapoczątkowany przez przyrodników jońskich był podstawą „sensualistycznego” rozumienia i. Występujący w pismach przyrodników jońskich termin „istnieć-być” (εἶναι [éinai]) jest używany w sensie względnym. Nabiera on znaczenia dopiero w kontekście przyjęcia odpowiedniego arché świata. Rozumienie i. wiązano z naturą praelementu świata – „istnieć-być” znaczy tyle samo, co „być arché”. W zależności więc od tego, jak rozumiano ową arché i jaką naturę jej przyznawano, tak rozumiano termin „istnienie”. Dla Talesa arché wszechrzeczy była woda – być wodą oznaczało i. Inni przyrodnicy jońscy i. wiązali z naturą arché, która może przybierać różne postaci. W ten sposób rozumienie i. nabrało względnego charakteru. „Istnieć” będzie więc oznaczać być powietrzem (Anaksymenes), ogniem (Heraklit), ziemią-ogniem-powietrzem-wodą (Empedokles), różnorodnymi elementami

(homoiomery – Anaksagoras) lub czymś nieokreślonym (ápeiron – Anaksymander).

W ten sposób termin „εἶναι” został związany z tym, co „fizyczne i co tworzy przyrodę” (φύσις [physis]), i utożsamiony z czymś, co jest materialnie upostaciowane i zmysłowo postrzegalne. Samo zaś i. podlega determinacji jakościowej (być np. wodą, powietrzem, ziemią, ogniem) lub ilościowej (być agregatem praelementów, np. wody). Do tego rozumienia i. nawiąże filozofia nowożytna i współczesna w tradycji empiryzmu i pozytywizmu. Rozumienie i. (bytu) zacieśniono do substratu materialnego (jakościowo lub ilościowo określonego). Wg J. Locke’a i D. Hume’a istnieć to tyle, co być „jakością” wrażeń zmysłowych, materialnym substratem wrażeń zmysłowych. Dla A. Comte’a i J. S. Milla istnieć to być daną zmysłową, dla innych istnienie oznacza być „empirycznie potwierdzonym” lub „matematycznie przeliczalnym”.

Racjonalistyczno-idealistyczna koncepcja i. Przeniesienie problematyki i. ze świata rzeczy do świata myśli legło u podstaw racjonalistycznej koncepcji i. I. (bytu), w znaczeniu bytowania, pojmowano jako pryncypium gnozeologiczne. „Ταὐτὸν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα [tautón d'estí noéin te kai hoúneken ésti nóema] – myśl i przedmiot myśli są tym samym – powie Parmenides. U Parmenidesa „byt” i „myśl” oraz „bytowanie (istnienie)” i „myślenie” występują jako wyrażenia równoznaczne. Bytowanie oznacza sposób (modus) poznania. Jedność, tożsamość, konieczność, niezróżnicowanie, ciągłość to arybuty bytowania (i.), czyli „tego, co jest i nigdy się nie zmienia” (Diels-Kranz, 28 B 7, 8, 60). Parmenides, ze względu na przyjętą koncepcję poznania filozoficznego (czysto rozumowego), problematykę i. (bytowania) oderwał od świata rzeczy, a związał ze światem intelektu. I., realność, prawda, byt – to tylko modusy tego, co jest przedmiotem myśli i co jest tożsame ze sobą. Wszystko inne, co jest mnogie, zmienne, jest „nie-bytem”, „nie istnieje”. U Parmenidesa obok i.-bytowania pojawiło się „nie-bytowanie”, zaś obok pojęcia „byt” pojawiło się pojęcie „nie-bytu”. Światem „nie-bytu” i „nie-bytowania” rządzi zasada powstawania i ginięcia, mnogości i złożoności, zmienności i jednostkowości.

W tym kontekście „istnieć” oznacza „być prawdziwym” dla intelektu, a takim może być tylko to, co jest tożsame, niezienne. Parmenides połączył

rozumienie „istnienia-bytowania” z treścią wiedzy, którą odbija tożsamość myśli i przedmiotu myśli, i przeciwstawił wszystkiemu, co nie jest tożsamy z tym, co jest myślane. Stojąc na stanowisku, że myśl i przedmiot myśli są tym samym i wskazują na absolutną tożsamość jako „zasadę” bytowania, zapoczątkował skrajnie racjonalistyczną koncepcję i., zgodnie z którą „bytować” oznacza być „przedmiotem myśli”, „być myślanym”. Każdy więc akt myślenia jest równocześnie realizacją aktu bytowania, jest jego ujawnianiem.

Parmenidejski porządek poznania, uznany za podstawowy dla filozofowania, został przez Platona uznany za porządek bytowania „rzeczywistej rzeczywistości”. Parmenidejską gnozeologię Platon potraktował jako metafizykę, stąd parmenidejski „przedmiot tożsamy z myślą” uzyskał w metafizyce Platona status „bytu-idei”, która już jest przedmiotem „oglądu” i „kontemplacji”. „Istnienie” bytu kontempluje się „oczami duszy”, a nie doświadczają zmysłowo.

Wraz z platońskim obrazem świata idei jako jedynie „rzeczywistej rzeczywistości” pojawiło się rozumienie i. jako sposobu bytowania idei.

Dualizm świata idei i świata materii wprowadzony przez Platona ugruntował, zapoczątkowane przez Parmenidesa, rozbitcie świata na świat tego, co „jest rzeczywiście rzeczywiste” i tego, „co jest pochodne” (wtórne). I. (w znaczeniu: „bytowanie”) zostało związane z tym, co niematerialne, ogólne, niezmiennie i niezłożone. „Istnieć-bytować” to być właśnie takim. Wszystko, co jest materialne, mnogie, zmienne – jest, ale w sensie ścisłym nie bytuje. Jest tylko „odbiciem”, „cieniem”, czymś pochodnym od tego, co rzeczywiście „bytuje”. Dla Platona „εἶναι” [éinai] (bytować-istnieć) oznacza to, „co zawsze trwa i nie zna urodzin” (*Tim.*, 27 D 5) i jest przeciwstawione temu, co zrodzone, zmienne i przemijalne.

Parmenidejskie rozumienie i. przejęła filozofia nowożytna i współczesna. Podjął je Kartezjusz, odwołując się, podobnie jak Parmenides, do „cogito” jako źródła i zasady bytowania rzeczy, fakt zaś myślenia utożsamił z faktem i. myślącego podmiotu. I. ponownie związane z poznaniem – fakt poznania będzie stanowił o fakcie i. Parmenidejska opozycja byt – niebyt przybrała w filozofii Kartezjusza rozwinięcie w formie opozycji „res cogitans” – „res extensa”, a w dalszej kolejności w rozróżnieniu na „objectum” i „subjectum”.

W ten sposób w całej tradycji kartezjańskiej utrwalił się parmenidejski dualizm „bytu i nie-bytu”, a zagadnienie i. zostało zredukowane do problemu „prawdy poznania”. Stąd jedynym podmiotem i nośnikiem i. (bytu) będzie albo „idea jasna i wyraźna” (Kartezjusz), albo „kategoria a priori rozumu” (Kant), albo „istotowe (ejdetyczne) ujęcia danej naocznej” (Husserl). I choć występują tu zasadnicze różnice w racjonalizmie, to w gruncie rzeczy i. bytu będzie modusem „ja samoświadomego”. Myślenie bytu staje się koniecznym warunkiem jego i.

Esencjalna koncepcja i. U podstaw esencjalnej koncepcji i. stoi arystotelesowska teoria formy jako elementu konstytutywnego bytu. Bytem jest coś, co jest „pod formą”. Arystoteles wyakcentował fakt uorganizowania jako decydujący o i. bytu; z funkcją organizowania związał fakt bytowania rzeczy. Przyjmując za coś oczywistego i koniecznego wieczność świata, problem i. (bytowania) związał z utratą określonej formy. Bytować-istnieć dla Arystotelesa oznacza „być pod formą”, „być zorganizowanym”. Moment organizacji jest więc tym, co sprawia „bytowanie-istnienie”. To zaś, co nie ma formy, co nie jest uorganizowane, „jest” – lecz nie „bytuje”. Dlatego materia pierwsza wg Arystotelesa jest, lecz nie bytuje.

Łącząc fakt bytowania z formą bytu Arystoteles, jako jeden z pierwszych filozofów, zwrócił uwagę na rozumienie aktu bytowania jako wewnętrznej zasady bytów. Moment organizacji, porządkowania, stał się w metafizyce Arystotelesa znakiem bytowania (i.) substancji. „Organizację” tę w strukturze substancji reprezentuje forma, zaś wyabstrahowana w poznaniu jest tym, co znaczone, jest definicją rzeczy, czyli pojęciem (istotowym). Forma nie jest jednak pierwszym aktem bytowania materii. Materia bytuje bowiem wiecznie, stąd bytowanie konkretnego jest wyrazem w sensie ścisłym nie i., lecz „bycia odpowiednio uorganizowanym”.

Wyakcentowanie w arystotelesowskiej problematyce bytowania (i.) momentu „organizacji”, „uporządkowania”, jest konsekwencją zapożyczoną od Parmenidesa i Platona koncepcji poznania, które musi mieć przedmiot stały, niezłożony i ogólny. Wszystkie te cechy są właściwościami ujęć poznawczych, a nie realnych przedmiotów. Rzeczy jednostkowe są zmienne i złożone. I choć Arystoteles zwrócił uwagę na odrębność porządku bytowania (i.) od porządku poznania, to w ostateczności przy formowaniu przedmiotu metafizyki jako

nauki rozróżnieniu temu nie do końca pozostał wierny. Przedmiot metafizyki jako nauki musi być ogólny i prosty.

To właśnie zagadnienie legło u podstaw esencjalnej koncepcji *i.* (bytowania), zgodnie z którą *i.* utożsamiono z formą w bycie. Znalazło to potwierdzenie w pracach komentatorów Arystotelesa. Awicenna związał rozumienie bytu z tzw. naturą trzecią, czyli „układem cech konstytutywnych”, w stosunku do której *i.* jest momentem doskonałościowym i przypadłością. Duns Szkot, przejmując Awicenny rozumienie bytu, *i.* pojął jako „modus” bytowania natur trzecich. Rozumienie to przejęły różne nurty średniowiecznych i nowożytnych filozofii esencjalistycznych (scholastyka, Suárez, Wolff), w których *i.* (bytu) został utożsamiony, a następnie zastąpiony modusem bytowania treści poznawczych, zaś realność rzeczy została zredukowana do obiektywności pojęć.

I. w sensie bezwzględnym. Rozumienie *i.* w sensie bezwzględnym (a więc nie zredukowanym do form bytowania) występuje w Tomasza z Akwinu filozoficznej teorii „*creatio ex nihilo*”: ten fakt należy wskazać jako punkt graniczny w wielkiej problematyce *i.* Od tego czasu *i.* (bytu) jako takie stanie się przedmiotem badań filozoficznych.

Wprawdzie myśl Tomasza ukształtowała się w kontekście biblijnej prawdy o stworzeniu świata, a także w kontekście filozofii Awicenny, który wskazał na problem *i.*, pojmując *i.* jako istotną właściwość bytu, to jednak wszystko to odbywało się w tradycji przekonania starożytnych filozofów o odwiecznym i koniecznym *i.* świata.

Tomasz wskazał, że *i.* bytu jest jego pierwszym i naczelnym aktem, dzięki któremu rzeczy konkretne istnieją i są realne. Wskazując na *i.*, jako konieczny i powszechny (transcendentalny) korelat każdego konkretnego bytu, równocześnie wskazał na źródło tego *i.* – Akt pierwszy, mocą którego istnieją wszystkie byty jednostkowe i aktualizują swą określoną treść. Ten pierwszy Akt jest „*Ipsum Esse*” – samym *i.* i racją (przyczyną) wszystkiego, co istnieje.

Tomaszowe rozumienie *i.* legło u podstaw egzystencjalnej koncepcji bytu i egzystencjalnej metafizyki, która za przedmiot rozważań bierze istniejący konkret.

I. w sensie partycypatywnym. U podstaw partycypatywnej koncepcji *i.* leży odkrycie nietożsamości w bycie jego treści (istoty) i jego *i.* Żadna treść

rzeczy ani przez swą strukturę, ani ze względu na swą wewnętrzną naturę nie pociąga za sobą konieczności swego zaistnienia. Ani treść czerwonej róży, ani układ elementów treściowych Jana nie pociągają za sobą konieczności ich i. – gdyby tak było, znaczyłoby, że „istnieć” to znaczy mieć treść róży lub być w odpowiednim układzie elementów treściowych. Wszystko więc, co istnieje, musiałoby być powieleniem tej samej treści lub tego samego elementu. Tymczasem widzimy, że tak nie jest, że byty w ten sposób nie istnieją. Pluralizm konkretnych bytów nie jest rezultatem kombinacji układów treści, lecz jest rezultatem wielości aktów i., które jako konieczne korelaty istoty aktualizują treść w każdym bycie.

Akwinata wskazał, że tak rozumiane i., jako pierwszy i jedyny akt każdego jednostkowego bytu, wchodzi koniecznie (jako korelat) w strukturę bytu i przenika każdy jego element – zarówno przypadłościowy, jak i konstytutywny. Nie można więc ująć prawdziwie realnego bytu oraz jego właściwości, abstrahując od jego i. (*De ent.*, c. 5). „Istnieć” znaczy bowiem „być tym oto konkretnym przedmiotem”, „istnienie” jako akt bytu jest tym, dzięki czemu ten oto konkret jest – z całym swym treściowym uposażeniem. Tak rozumiany akt i. nie znajduje swej ostatecznej racji w ukonstytuowanym bycie, jest bowiem aktem udzielonym (partycypującym) przez źródło wszelkiego i. – przez Stwórcę.

I. w sensie absolutnym (ipsum esse, ens subsistens). Tomasz z Akwinu w swojej metafizyce doszedł do odkrycia Absolutu jako ostatecznej racji i. partycypatywnego, które jest stałym korelatem treści w każdym konkretnym. W Tomaszową koncepcję i. absolutnego włączona jest teoria Absolutu jako bytu, którego istotą jest jego i., bytu w którym i. nie jest korelatem jakiegokolwiek treści czy istoty, lecz które jest racją wszystkiego, co jest.

Zagadnienie to pojawia się na dwóch płaszczyznach: na płaszczyźnie poznawczej, gdzie Absolut pojawia się jako ostateczny zwornik poznania racji i. bytów – niekoniecznych i złożonych – oraz na płaszczyźnie metafizycznej, gdzie czysty akt i. jest pierwszym i jednym aktem wszystkiego, co jest, w tym także treściowego uposażenia bytów.

Do odkrycia i. Absolutu, który jest czystym i., doszedł Tomasz przez wieloaspektową analizę bytów – ich sposobów bytowania oraz ich natury. Jako

rezultat tych analiz pojawiło się odkrycie prawdy o i. Absolutu jako ostatecznej racji i. bytów i całego świata.

É. Gilson, *L'être et l'essence*, P 1948, 1962² (*Byt i istota*, Wwa 1963); L. Gumański, *Elementy sądu a i.*, To 1961; Krapiec Dz V; K. Ajdukiewicz, *W sprawie pojęcia i.*, w: tenże, *Język i poznanie*, Wwa 1965, 1985², II 143–154; Krapiec Dz VII; Ch. H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, Dor 1973; A. B. Stępień, *I. (czegoś) a pojęcie i sąd*, SPCh 9 (1973) z. 1, 35–61; Krapiec Dz XI; W. Stróżewski, *Trzy koncepcje i.*, w: tenże, *I. i sens*, Kr 1994, 58–67; J. Wojtysiak, *Starożytne początki problematyki i.*, KF 29 (2001) z. 1, 5–27.

Andrzej Maryniarczyk