

**ISTOTA (bytu)** (łac. *essentia*, gr. εἶδος [*éidos*] – wygląd, postać, kształt, pierwowzór, przymiot, gatunek, rodzaj) – potocznie: coś ważnego (istotnego); jestestwo żywe; coś, co zawsze trwa i nie zmienia się; coś istniejącego (i. ludzka); w filozofii: to, czym rzecz jest; coś stałego i koniecznego w zmieniającej się rzeczy; czyste inteligencje, tzw. istoty; element konstytutywny w bycie złożonym, który jest podmiotem zmian, przedmiotem doznań oraz źródłem praw; treść ujęć definicyjnych (pojęcie istotowe, a także gatunkowe i rodzajowe).

Zagadnienie i. (bytu) legło u podstaw filozofii esencjalnych, czyli takich, dla których przedmiotem analiz jest coś ogólnego, stałego i niezmiennego o różnym statusie bytowania. U podstaw rozumienia i. leży przyjęta koncepcja przedmiotu poznania oraz ogólna koncepcja naukowego poznania. Dla rozumienia i. nie bez znaczenia jest fakt dążenia w poznaniu bytów do usamodzielniania wewnętrznych elementów subontycznych, wśród których jest właśnie i., a także zacieranie różnicy pomiędzy porządkiem poznania a porządkiem bytowania rzeczy.

Problem rozumienia i. (bytu) jako taki nie występuje w niezłożeniowych koncepcjach bytu i monizujących interpretacjach rzeczywistości, pojawia się natomiast i przybiera postać sporu wraz z przyjęciem złożeniowej koncepcji bytu oraz rozróżnianiem porządku poznania od porządku bytowania, co zawdzięczamy Arystotelesowi. W filozofii Platona, problematyka i. została utożsamiona z bytem pojętym jako niezmienny, niematerialny, bytujący w sobie. Arystoteles rozumienie i. związał z przedmiotem właściwym filozoficznego poznania: z tym, jak on bytuje i w jaki sposób jest poznawany.

W średniowieczu zagadnienie i. (bytu), dzięki Tomaszowi z Akwinu przybrało nową formę ujaśnienia, wiążąc i. z jej korelatem, którym jest akt istnienia. Natomiast zredukowanie rozumienia i. do układu cech koniecznych, które realizują się na różnych poziomach bytowania: w jednostkach, ujęciach poznawczych (gatunkowo-rodzajowych) oraz czystych możliwościach, rozpoczęte przez Awicennę, zostanie pogłębione przez Jana Dunsza Szkota i in. filozofów tego okresu, otwierając nowy rozdział w rozumieniu i.; problematyka i. zostanie przeniesiona z metafizyki na płaszczyznę teoriopoznawczą i będzie wiążąca dla trendów esencjalistycznych w filozofii nowożytnej i współczesnej.

W filozofii starożytnej i średniowiecznej możemy wskazać 3 główne

tradycje, w których uformowały się 3 koncepcje rozumienia i.: 1) tożsamościowa, w której nazwa „istota” jest inną nazwą przasady bytu lub całego bytu; 2) teoriopoznawcza, zgodnie z którą i. jest przedmiotem definicji rzeczy; 3) metafizyczna (relacyjna), gdzie i. pojmowana jest jako podmiot i przyczyna bytu złożonego lub korelat istnienia.

TOŻSAMOŚCIOWE KONCEPCJE ISTOTY. U podstaw tożsamościowej interpretacji i. leży niezłożeniowa koncepcja bytu oraz monizujący obraz świata.

I. jako natura (φύσις [physis]) i przasada (ἀρχή [arché]) wszechrzeczy. Pierwsi filozofujący fizycy za i. wszechrzeczy uznawali albo element wody (Tales), albo powietrza (Anaksymenes), albo ognia (Heraklit), albo ziemi, wody, powietrza i ognia (Empedokles), albo mnogie i różnorodne homoiomery (Anaksagoras), albo coś nieograniczonego-ἀπειρον (Anaksymander) i wskazywali, że w elementach tych odbija się cała natura wszechrzeczy. „Pierwsi filozofujący – napisał Arystoteles (*Met.*, 983 B 8–19) – w przeważającej większości uważali, że zasady wszystkich rzeczy są wyłącznie z gatunku materii. To bowiem, z czego wszystkie rzeczy są i z czego najpierw powstają, i w co obracają się ostatecznie – gdyż ta natura trwa, a zmieniają się jej upostaciowania – to, powiadają, że jest tworzywem i zasadą istniejących rzeczy. [...] przeto sądzą oni, że nic nie powstaje i nie ginie [...], bo jest zawsze jakaś natura – jedna lub nie tylko jedna – i z tego czegoś jest wszystko [...]”. Takie właściwości, jak bycie jednorodnym podłożem, niezmienną przasadą, materialną pracząstką, która jest arché wszechrzeczy, bycie powszechną naturą – to pierwsze z atrybutów determinujących rozumienie i.

I. jako tożsamość stawania się i jedność przeciwieństw. Wraz z wariabilistyczną interpretacją rzeczywistości, zapoczątkowaną przez Heraklita, stawanie się zostało utożsamione z naturą i. bytów. „Wszystko – twierdził Heraklit – jest jednością, to, co podzielone i niepodzielone, stworzone i niestworzone, śmiertelne i nieśmiertelne, logos, wieczność, ojciec, syn, bóg, sprawiedliwość” (Diels-Kranz B 30). Stawanie się to nieustanny proces ścierania się (walki) przeciwieństw. I. bytowania tego, co rzeczywiste, przejawia się w stawaniu się. „Rzeczy przeciwstawne łączą się, a z różniących się od siebie powstaje najcudowniejsza harmonia i wszystko powstaje przez walkę” (tamże, 22 B 53). U Heraklita ogień jest i. i naturą wszechrzeczy. „Wszystkie rzeczy

wymieniają się na ogień, a ogień wymienia się na wszystkie rzeczy, tak jak towary wymienia się na złoto, a złoto wymienia się na towary” (tamże, 22 B 90).

Owa zmienność, podniesiona do rangi i. bytu i wszechrzeczy, stała się powszechnym prawem (logosem) rządzącym całą naturą. „Również natura – wyjaśnia Heraklit – niewątpliwie dąży do przeciwieństw i z nich, a nie z rzeczy sobie podobnych tworzy harmonię; tak na przykład rodzaj męski łączy z żeńskim, nie zaś każdy z nich z podobnym sobie i w ten sposób pierwszą zgodność stworzyła z przeciwieństw, a nie z rzeczy tego samego rodzaju” (tamże, B 10).

I. jako liczba. Dla pitagorejczyków liczba jest zasadą (arché) wszystkiego. Swoją koncepcją liczby wpisują się oni w tożsamościową koncepcję bytu. Liczba bowiem, pojęta jako przasada wszechrzeczy, jest czymś prostym i niezmiennym, wiecznym i wszechobecnym. Jest synonimem i. (natury). Pitagorejczycy – komentuje Arystoteles – zajmą się matematyką, naukę tę rozwinęli i „przyjęli pogląd, że zasady z porządku matematycznego są zasadami wszystkich rzeczy. Skoro tedy liczby zajmują pierwsze miejsce wśród tych zasad, a w liczbach, w większym stopniu niż w ogniu, ziemi i wodzie, można dostrzec, jak sądzili, wiele podobieństw do rzeczy istniejących i powstających [...] to na podstawie tego przekonania doszli do wniosku, że wszystkie inne rzeczy wzorowane są, jak im się zdawało, w całej naturze na liczbach, a liczby wydają się pierwszymi w całej naturze, sądzili, że elementy liczb są elementami wszystkich rzeczy, a całe niebo jest harmonią i liczbą” (*Met.*, 985 b 25 – 986 a 3).

Pitagorejczycy, przyjmując liczbę jako zasadę wszechrzeczy, analogiczną do tej, jaką Tales upatrywał w pracząstce wody, postawili kolejny krok na drodze do rozumienia i. jako czegoś stałego, niezmiennego i stanowiącego podstawę tożsamości bytu. Wszystko, „co daje się poznać, ma liczbę. Nie można by bowiem bez niej ani uchwycić myślą, ani poznać niczego” (Diels-Kranz 44 B 4).

W nurt tradycji tożsamościowego rozumienia i. można włączyć te wszystkie trendy w filozofii starożytnej, średniowiecznej, nowożytnej i współczesnej, które i. sprowadzają do jakiegoś praelementu, uznanego za zasadę (arché) wszechrzeczy, do jednorodnej całości bytowej lub jednorodnego procesu.

TEORIOPOZNAWCZE KONCEPCJE ISTOTY. W parmenidejskiej koncepcji bytu, który jest tożsamy z przedmiotem myśli, ma swe źródło teoriopoznawcza koncepcja i. Źródła tej interpretacji należy dopatrywać się w utożsamieniu

sposobu poznawania rzeczy ze sposobem ich bytowania.

I. jako konstrukt myśli. Parmenides opowiedział się za poznaniem intelektualnym jako jedynym sposobem poznania gwarantującym dotarcie do i. bytu; owa i. bytu jest tożsama z przedmiotem myśli, gdyż „tym samym jest myśleć i być” (tamże, B 8). Tak rozumiana i. bytu ma naturę myśli, jest bowiem tym, co pochodzi z myśli i swe arché ma w myśli: „Tym samym jest myślenie – wyjaśniał Parmenides – co i przedmiot myślenia („Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὖνε κεν ἔσται νόημα [tautón d'esti nóein te kai hoúneken ésti nóema]). Nie znajdziesz bowiem myślenia bez tego, co istnieje i czego jest ono wyrazem” (tamże, B 7). Wg Parmenidesa byt jest „niepodzielony, ponieważ jest cały jednorodny [...]. Nie ma go w jednym miejscu więcej [...] ani mniej, ale wszystko jest pełne tego, co istnieje [...]. Byt więc jest jeden” (tamże).

Parmenidejskie rozumienie i. bytu jako konstrukt myślącej myśli zapoczątkowało nurt skrajnie racjonalistycznej interpretacji i., zgodnie z którą i. bytu jest rezultatem konstrukt myśli. To w poznaniu będzie konstytuowana i. rzeczy. Ustanawianie i. w świadomości, jako „punktu wyjścia” wszelkiej filozofii, przejmą i zasymilują niektóre nurty skrajnie racjonalistycznej filozofii średniowiecznej, a następnie nowożytnej i współczesnej.

I. jako paradygmat (idea) rzeczy. Platon i. bytu upatrywał w naturze bytującej w sobie idei, a słowo „idea” rozumiał na różne sposoby. Ideę „nazywa raz formą (εἶδος [éidos]), innym razem rodzajem (γένος [genos]), wzorcem (παράδειγμα [parádeigma]), pierwszą zasadą (ἀρχή [arché]) i przyczyną (αἴτιον [áition])” (DLaert III 64). Platońskie idee reprezentują świat bytów rzeczywistych, czyli tzw. rzeczywistą rzeczywistość. „Zgodzić się trzeba – wyjaśnia Platon – że istnieje jeden rodzaj rzeczy, niezmienny, niezrodzony i nieginący, który ani w sobie nie przyjmuje niczego skądinąd, ani sam w nic innego nigdzie nie przechodzi, niewidzialny i w żaden inny sposób nie dostrzegalny – oglądać go może tylko myśl rozumna” (*Parm.*, 137 D). Idee są prawzorami (παραδείγματα [paradéigmata]) wszechrzeczy. Diogenes Laertios następująco objaśniał platońskie rozumienie idei jako prawzoru wszechrzeczy: „[...] ci którzy chcą poznać początki wszechrzeczy, muszą rozróżnić najpierw idee same w sobie, takie jak podobieństwo i jedność, ilość i wielkość, spoczynek i ruch; następnie samo w sobie piękno, dobro i sprawiedliwość oraz inne tym

podobne pojęcia; w końcu po trzecie, muszą wiedzieć, jakie idee pozostają do siebie w stosunku, jak np. wiedza albo wielkość, albo władza – pamiętając zarazem, że rzeczy, z którymi spotykamy się w doświadczeniu, mają te same nazwy dzięki uczestnictwu w ideach [...]. Dlatego też Platon mówił, że idee istnieją w naturze jako wzory [παραδείγματα], rzeczy jednostkowe zaś, będąc do nich podobne, są podobiznami” (DLaert III 12–13).

Na bazie platońskiego pojęcia idei formułuje się rozumienie i. jako prawzoru tego, co w świecie rzeczywiste, podmiotu, który jest w sobie. Właściwości te będą kolejnymi elementami w formowaniu się rozumienia i. bytu. Samo zaś rozumienie i. jako podmiotu bytującego w sobie samym legło u podstaw esencjalistycznych trendów w filozofii, w których ogląd czy analiza i. ogólnych została uznana za cel filozofowania.

METAFIZYCZNE KONCEPCJE ISTOTY. Począwszy od Arystotelesa zaczęło się kształtowanie ściśle metafizycznej interpretacji i., polegającej na tym, że po pierwsze: i. rozumiana jest w kontekście złożeniowej koncepcji bytu, po drugie: rozumienie i. zostało związane z tym, „dzięki czemu rzecz była i jest tym, czym jest”. Do rozumienia i. weszły więc elementy nowe, takie jak: bycie podmiotem dla zmian oraz bycie przyczyną tego, co złożone. Co więcej, i. uznano za jeden z konstytutywnych elementów bytu. Sam termin „istota” jest determinowany w kontekście terminu „substancja” (οὐσία [ousía]), ten zaś występuje w kilku znaczeniach. Arystoteles zwraca uwagę: „Substancją nazywamy zarówno ciała proste, jak ziemia, woda, ogień i wszelkie ich odmiany, jak i w ogóle wszelkie ciała i rzeczy z nich złożone, zwierzęta i dajmony oraz części ich ciał. To wszystko nazywa się substancją nie ze względu na to, że czemuś przysługuje, ale że wszystko inne ze względu na nie [jest nazwane]. W innym znaczeniu substancją jest wewnętrzna przyczyna bytowania takich rzeczy, jak na przykład dusza dla zwierzęcia. Substancjami nazywa się też pewne elementy takich rzeczy, a mianowicie te ich części, które ograniczają i nadają im jednostkowy charakter i których usunięcie jest równoznaczne ze znaczeniem całości. Tak zdaniem niektórych substancjami są: powierzchnia dla ciała, krawędź dla powierzchni i w ogóle coś takim według nich jest liczba, jako że nie byłoby niczego bez liczby, która określa wszystko. Wreszcie to, czym rzecz jest, a co ujmuje się w definicji, nazywa się też substancją każdej poszczególnej rzeczy. Z powyższego wynika, że

substancję rozumie się zasadniczo dwojako: jest to ostateczne podłoże, którym jest to, czego nie przypisuje się już niczemu innemu, a po drugie byt jako coś konkretnego, co może być też oddzielone, to znaczy forma, czyli istota” (*Met.*, 1017 b 10–26).

Arystotelesowy wykład metafizycznego rozumienia *i.* dokonany na bazie substancji będzie wiążący na długi czas dla filozofii realistycznej. I choć na podstawie jego wypowiedzi możemy wyróżnić wiele znaczeń substancji, m.in. takie jak: 1) „konkretny przedmiot” (τὸδε τι [tode ti]); 2) „to, dzięki czemu coś było i jest” (τὸ τί ἦν εἶναι [to ti en éinai]); 3) „substrat materialny – materię” (ὑποκείμενον ὕλη [hypokéimenon hyle]); 4) „substrat formalny – formę” (ὑποκείμενον μορφή [hypokéimenon morphé]); 5) „gatunek lub rodzaj” (τὸ καθόλου [to kathóλου]), to jednak podstawą rozumienia substancji jako *i.* jest przede wszystkim bycie podmiotem, a więc czymś, co bytuje w sobie i jest podłożem dla wszystkiego innego, oraz bycie formą dla konkretnej rzeczy.

Choć Arystoteles wskazał na te rozumienia substancji, które są odpowiednikami rozumienia *i.*, to jednak wielorakie rozumienie substancji w wyniku różnych interpretacji filozofii Arystotelesa stało się źródłem różnych koncepcji *i.*, co potwierdzają dzieje średniowiecznej, nowożytnej, a także współczesnej filozofii (np. Awicenna, Tomasz z Akwinu, Duns Szkot, Ockham, F. Suárez). Dwie z tych interpretacji zajmują trwałe miejsce w historii filozofii: relacyjno-esencjalna, zgodnie z którą *i.*-forma przyporządkowana do materii jest utożsamiana z tym, co ujmowane jest w definicji rzeczy (ujęcia gatunkowe i rodzajowe), oraz relacyjno-egzystencjalna (wyróżniona przez Tomasza z Akwinu), w której *i.* przyporządkowana do istnienia jest koniecznym i transcendentnym korelatem istnienia.

Relacyjno-esencjalna koncepcja *i.* Arystoteles, dzięki odkryciu złożeniowej struktury rzeczy, w której wyróżnił elementy subontyczne, czyli takie, bez których rzecz nie może bytować, zerwał z utożsamieniem *i.* z konstruktem myśli czy ideą, jak to było u Parmenidesa i Platona, ale także ze sprowadzeniem jej do przasady (arché) wszechrzeczy, jak to było u filozofujących fizyków. Arystoteles w swej koncepcji *i.* zwrócił uwagę na jej aspekt metafizyczny i teoriopoznawczy. Podstawą tego rozróżnienia jest wskazanie na różnicę, jaka występuje pomiędzy sposobem poznania a sposobem

bytowania rzeczy. Rzeczy bytują zawsze jako jednostkowe, a poznawane są jako ogólne. Z tej racji możemy mówić o i. na poziomie bytowania rzeczy, czyli w sensie metafizycznym, oraz i. na poziomie poznania rzeczy, czyli w sensie teoriopoznawczym. W pierwszym przypadku przez i. rozumiał podmiot, który bytuje w sobie, jest koniecznym, subontycznym elementem (formą) złożonej rzeczy, podstawą tożsamości i podmiotem dla przypadłości. Na poziomie metafizycznego rozumienia i. zerwał Arystoteles z utożsamianiem i. z czymś stałym i niezmiennym, kładąc akcent na funkcje i. jako podmiotu dla przypadłości, przyczyny bytowania dla tego, co złożone i rację tożsamości dla tego, co zmienne. Określenie przez Arystotelesa i. jako „τὸ τί ἦν εἶναι [to ti en éinai]” (to co było i jest), a nie jako „εἶδος [éidos]”, wskazuje na próbę odejścia od statycznego pojmowania i. na rzecz ujęcia dynamicznego: jako tego, co realizuje byt i samo przez to się realizuje. Wg Arystotelesa i. jest tym, co stanowi bardziej o tożsamości bytu, niż o jego niezmienności. W aspekcie teoriopoznawczym, za i. Arystoteles uważa przedmiot ujęcia definicyjnego. Rezultatem tego ujęcia jest ujęcie istotowe, a więc takie jak ujęcia gatunkowe i rodzajowe. Mają one podstawę w układzie elementów koniecznościowych w rzeczy jednostkowej, ale bytują jako coś ogólnego w intelekcie.

Jednak Arystoteles, na skutek przyjęcia parmenidejsko-platońskiego modelu przedmiotu poznania naukowego, który zawsze musi być tym, co stałe, konieczne, niezmienne i niezłożone, i.-formę zredukował do abstraktu poznawczego, czyli do czegoś, co jest pojęciem rodzajowym, gatunkowym lub czymś ogólnym. Fakt ten zdecydował o esencjalizacji arystotelesowskiej metafizyki. Esencjalizacja ta polegać będzie na tym, że utworzone w poznaniu abstrakcyjnym pojęcie istotowe (gatunkowe lub rodzajowe), a dotyczące momentu uorganizowanie (układ) treści, zostało podniesione do rangi rzeczy i z nią utożsamione. W ten sposób, obok bytów konkretnych przyjęto rodzaje i gatunki jako swoiste byty-i. bytujące samodzielnie.

W wiekach średnich komentatorzy Arystotelesa nawiązali do jego rozumienia substancji. U Arystotelesa czytamy: „Substancję rozumie się, jeśli nie więcej, to przynajmniej na cztery sposoby. Substancja jawi się zarówno jako to, czym coś było i jest [istota], jak też ogół i rodzaj oraz, na czwartym miejscu podmiot. Podmiotem jest to, o czym wszystko orzeka się inne, a jego samego już

więcej o niczym” (*Met.*, 1028 b 32–35). Większość komentatorów arab. i łac. zaczęła wyabstrahowaną *i.* (formę) utożsamiać z przedmiotem właściwym metafizyki, a ten z kolei z bytującym w sobie realnym podmiotem.

Do arystotelesowskiego pojęcia „istoty-formy” jako przedmiotu metafizyki nawiązał Awicenna. Postawił jednak pytanie o to, czym owa *i.* jest? Czy *i.* konkretnego Jana, czy tym, co mamy w intelekcie, ujmując poznawczo Jana, czy *i.* jest coś ogólnego, co jest wyznaczone przez zbiór cech konstytutywnych, a jest poza i ponad konkretnym bytem (Janem), lecz warunkuje możliwość jego bytowania? Stawiając te pytania Awicenna chciał dociec właściwego rozumienia *i. rzeczy* (τὸ τί ἦν εἶναι). *I. rzeczy* – wyjaśnia myśl Awicenny É. Gilson (*Byt i i.*, 106) – „są albo w samych rzeczach, albo w intelekcie. Można więc rozpatrywać istotę w trzech aspektach: najpierw w niej samej, to jest w oderwaniu od stosunków, jakie mogą zachodzić między nią a umysłem lub rzeczami, następnie jako istniejącą w poszczególnych bytach; w końcu jako znajdującą się w intelekcie. Można powiedzieć, że istota pojęta w ten sposób w samej sobie wraz z jej modyfikacjami w intelekcie i w poszczególnych rzeczach stanowi punkt centralny nauki głoszonej przez Awicennę”.

Tak pojęta *i.*, jako zbiór cech konstytutywnych, przypomina platońską ideę, która jest czymś ogólnym, niezmiennym, koniecznym. *I.* jest bowiem – komentuje Gilson (tamże, 107) myśl Awicenny – „neutralna i jakby obojętna zarówno wobec szczególności, jak i powszechności, i dlatego właśnie – nie będąc sama przez się ani powszechna, ani szczegółowa – może stać się powszechna w intelekcie i szczegółowa w rzeczach”.

Tego rodzaju ujęcie *i.* (substancji) jest takie same dla Awicenny-logika, jak i dla Awicenny-metafizyka. Podstawą takiego ujęcia było oderwanie *i.* (substancji) od samej rzeczy i przyjęcie możliwości jej poznania przed istnieniem rzeczy. Awicenna wyjaśnia to w ten sposób: „Weźmy na przykład jakiś rodzaj. Powiemy, że zwierzę jest samo w sobie czymś i że pozostaje tym samym, zarówno gdy jest postrzegane zmysłowo, jak i wtedy, gdy jest poznawane umysłowo. Zwierzę, jako takie, nie jest ani powszechne, ani szczegółowe. Bo jeśli byłoby samo z siebie powszechne, tak że zwierzęcość byłaby powszechna właśnie jako zwierzęcość, nie mogłoby być żadnego poszczególnego zwierzęcia, lecz wszelkie zwierzę byłoby czymś powszechnym. Jeśli – przeciwnie – zwierzę byłoby szczegółowe z



racji tego tylko, że jest zwierzęciem, nie mogłoby być zwierząt więcej ponad jedyny byt szczegółowy, a mianowicie ten sam, któremu przysługuje zwierzęcość, i nic innego z tego, co szczegółowe, nie mogłoby być zwierzęciem. Tak więc zwierzę, wzięte samo w sobie nie jest niczym innym, jak tylko owym, umysłowym ujęciem: zwierzę; i w tej mierze, w jakiej pojmuje się je jako będące zwierzęciem, jest ono tylko zwierzęciem i niczym innym [et secundum hoc quod intelligitur esse animal, non est nisi animal tantum]; ale jeśli poza tym pojmuje się je jako byt powszechny lub szczegółowy, albo też jako jakikolwiek bądź inny, pojmuje się tym samym – prócz tego, czym jest zwierzę – coś przypadłościowego w stosunku do zwierzęcości [quod accidit animati]” (Avicenna, *Logica*, III, frg. 12; cyt. za: Gilson, *Byt i i.*, 107).

Awicenna opowiedział się za rozumieniem i. jako bliżej nieokreślonej natury, będącej zbiorem cech konstytutywnych. Z tej racji i. konkretnego konia lub i. Jana (człowieka) zostają zredukowane do bliżej nieokreślonej i. samej w sobie, czyli do „końskości” czy „człowieczeństwa”.

W odniesieniu do tak rozumianej i.-substancji, Awicenna wyróżnił trojaki stan jej bytowania, nazywając te stany naturami. I tak spotykamy: 1) i. (substancja), która bytuje w konkretnych bytach (np. i. Jana) – zostanie ona nazwana naturą pierwszą; 2) i. (substancja), która bytuje w intelekcie poznającym tegoż Jana, a więc to, co znaczone jest w definicji Jana (np. człowiek) – zostanie nazwana naturą drugą; 3) i. (substancja), która bytuje sama w sobie, w oderwaniu od rzeczy oraz od intelektu, będąca zbiorem cech konstytutywnych (człowieczeństwo) – zostanie ona nazwana naturą trzecią; ową naturę trzecią nazywano też naturą powszechną i będzie ona odpowiednikiem „bytu, który ma i.” – w odróżnieniu od Absolutu, który także jest bytem, ale nie ma i. (Primus igitur non habet quidditatem), gdyż to z niego rozlewa się istnienie na wszystko, co posiada i. (quidditas). Wszystkie byty posiadające swe i. są możliwe do zaistnienia, gdy tylko otrzymają od zewnątrz swe istnienie. Wg Awicenny, i. jest przyczyną bytu jako takiego, natomiast istnienie, pojęte jako przypadłość, modyfikuje go do określonego bytowania.

Podstawowe znaczenie arystotelesowskiej i. wiąże Awicenna z naturą (i.) trzecią, pojętą jako zespół cech konstytutywnych; tak pojętą i., bytującą samą w sobie, uczynił przedmiotem metafizyki: „Przedmiotem metafizyki nie jest rzecz

jednostkowa, ale byt absolutny jako taki” (Awicenna, *Księga wiedzy*, Wwa 1974, 77). Bytem zaś absolutnym, czyli i., która jest sama w sobie, jest to wszystko: „co nie jest przypadkowe, czego byt nie jest w podmiocie, a co przeciwnie jest istotą i jakością, a istnienie tej istoty i jakości z powodu jej cech [...] nie jest w rzeczy, która jest podmiotem (receptorem), to właśnie jest substancją” (tamże, 79).

Tak pojęta i.-natura nie jest czymś w rzeczy, jak w przypadku arystotelesowskiej i.-formy, lecz jest czymś, co jest poza rzeczą i przed rzeczą. Dla Awicenny i. jest coś ogólnego, coś, co nie ma jednostkowego określenia, coś, co jest „prawzorem” dla wszelkich innych konkretnych substancji, a co nie jest tożsame z konkretem. Awicennańska trzecia natura-i. jest właściwie czystą możliwością: „Rozum poznaje byt-substancję samodzielne, bez definicji i bez opisu, ponieważ byt nie ma definicji, rodzaju ani różnicy, bo nic nie jest od niego ogólniejsze. Nie ma także jego opisu, albowiem nie ma rzeczy bardziej znanej niż on” (tamże, 78–79).

Awicennańska i. (natura) nie jest więc tym, co moglibyśmy określić, opisać czy zdefiniować. Jest natomiast tym wszystkim, dzięki czemu każdy byt jest, zjawia się i przyjmuje różne postacie. Nie jest to też i. rzeczy jednostkowej i zmiennej. Jest to natomiast możliwy do zaistnienia ogół, będący poza konkretnym bytem, a znajdujący się tylko w intelekcie Absolutu.

Awicenna, jako pierwszy ze znaczących komentatorów Arystotelesa, zerwał z jego metafizycznym rozumieniem i., co doprowadziło do esencjalizacji i idealizacji metafizyki Arystotelesa. Podobnie jak Platon, Awicenna porządek poznania utożsamiał z porządkiem istnienia, a rzeczom kazał istnieć na sposób ich poznania. Metafizyka w jego ujęciu stała się teorią i. rzeczy.

W podobny sposób jak Awicenna, będzie interpretował i. Duns Szkot, nawiązując do awicennańskiej koncepcji i. jako natury trzeciej, a więc jako „istoty bytującej samej w sobie”. Wg Duns Szkota – objaśnia Gilson (*Byt i i.*, 112–113) – „Natura nie jest sama z siebie ani powszechna, ani szczegółowa, lecz jest obojętna zarówno wobec tego, co powszechne, jak i tego, co jednostkowe. By mogła stać się powszechna, intelekt musi rozszerzyć ją w pewnej mierze, nadając jej powszechność. Aby zaś stała się jednostkowa, trzeba – wprost przeciwnie – by jakaś zasada ograniczająca zacieśniła ją niejako i uczyniła tym, co szczegółowe. Sama z siebie »końskość« nie jest więc ani pojęciem konia, ani koniem, lecz

tylko ową powszechną i., mogącą bez różnicy stać się zarówno jednym, jak i drugim; jak powiada Awicenna: *equinitas est tantum equinitas*”.

Przejmując rozumienie i. bytu jako natury trzeciej, która jest zespołem cech konstytutywnych, Duns Szkot dokonał zestawienia tych natur oraz ich uporządkowania w konkretnym bycie, wg klucza aktu i możliwości. Każdy byt, który dla Arystotelesa był konkretem złożonym z materii i formy, wg Dunsza Szkota można sobie przedstawić opierając się na awicenniańskiej interpretacji natury trzeciej jako piramidy złożonej z wielu warstw, którą tworzą nakładające się na siebie natury-i. Warstwy te możemy uporządkować odpowiednio do stopnia ich ogólności i w ten sposób utworzyć obraz bytu jako stożka, symbolizującego jego wewnętrzną strukturę, której poszczególne warstwy i. (natur) mają się do siebie tak, jak akt do możliwości. I. mniej ogólna jest aktualizacją i. bardziej ogólnej. Ponadto każdy konkretny jest realizacją (aktualizacją) owych istotowych możliwości, które jako takie, nie są związane z tym oto konkretnym bytem. Warstwa stanowiąca i. (naturę) najbardziej niezdeterminowaną (ogólną) jest podstawą istnienia i poznania każdego konkretnego bytu. Ona też jest pierwszym i naczelnym przedmiotem badań metafizyki.

Szkotowskie rozumienie bytu można schematycznie przedstawić w formie stożka, którego podstawą jest najbardziej ogólna i.-natura, zaś poszczególne warstwy tego stożka są wyrazem „etapowych” aktualizacji istotowych możliwości „bytu jako bytu”, czyli najbardziej niezdeterminowanej natury-i. wspólnej Bogu i stworzeniom. Każdy konkretny byt możemy przedstawić jako aktualizowany układ następujących natur-i.: ten oto Jan, haecceitas („janowość” – natura Jana); życie rozumne (człowieczeństwo – natura człowieka); życie sensoryjne (zwierzęcość – natura zwierzęcia); życie wegetatywne (roślinność – natura roślin); ciało (cielesność – natura ciała); substancja (substancjalność – natura substancji); byt (bytowość – natura bytu).

Wg Dunsza Szkota, to co stanowi podstawę wszelkich rzeczy, i. wszelkich i., to bytowość, a więc natura-i. pozbawiona wszelkich determinacji, czysta możliwość. Ona stanowi też przedmiot badań metafizyki. Bytowość ta, będąc z jednej strony czymś najbardziej niezdeterminowanym, a z drugiej czymś najbardziej ogólnym i koniecznym, jest wykładnikiem, wg Dunsza Szkota,

arystotelesowskiego rozumienia substancji. Czym jest owa *i.*, którą ma badać metafizyka? Jest to natura najbardziej niezdeteminowana, leżąca u podstaw wszystkiego, co jest, choć nie identyfikuje się z całością żadnego konkretnego bytu. Tak pojętą *i.* Duns Szkot nazwał naturą wspólną (*natura communis*). Natura „wspólna wszystkiemu” stanowi treść pojęcia bytu, które jest właśnie pojęciem „prostym i jednoznacznym (*simpliciter simplex*)” (I. Zieliński, *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota*, Lb 1980, 31). Owa „wspólna natura” może występować w rozmaitych stanach. Ma ona – wyjaśnia Gilson (*Byt i i.*, 113) – „na początku jedynie byt poznania boskiego, z którego się wywodzi. Nie jest ona w nim czystą nicością. Jako przedmiot poznania boskiego, posiada ona w nim byt takiego przedmiotu czy też – inaczej mówiąc – »byt przedmiotowy«, to jest pewien byt poznawalny umysłowo. Ponieważ ów przedmiot poznania boskiego może być ziszczony przez Boga pod postacią aktualnie istniejącego stworzenia – przedstawia się on jako coś »możliwego«. Z tej racji posiada również swoje *esse*, *esse* tego, co możliwe. Weźmy na przykład człowieka takiego, jakim pojmuje go Bóg. Jest to przedmiot boskiego poznania, który może – jeśli Bóg chce – zostać obdarzony aktualnym istnieniem. Jeśliby jego pojęcie zawierało sprzeczność, nie byłby to byt możliwy, gdyż istnienie byłoby z nim sprzeczne: byłby więc nicością. Nie jest jednak nicością, gdyż jest bytem możliwym. Otóż ów byt możliwy, to nic innego, jak natura lub też istota powszechna, równie obojętna wobec ogólności pojęcia, jak wobec jednostkowości tego, co istnieje”.

Wraz z interpretacją bytu dokonaną przez Dunsza Szkota pojawił się nowy element determinujący rozumienie *i.*, mianowicie niesprzeczność logiczna, warunkująca możliwość zaistnienia konkretnego bytu. W ten sposób Duns Szkot odwrócił porządek analiz metafizycznych. Metafizyka przestała zajmować się poznawaniem bytu realnie istniejącego, a zajęła się poznaniem „bytu możliwego” i ukazywaniem przejścia „od tego, co możliwe, do tego, co realne”. Zasada „*a posse ad esse non valet illatio*” została zastąpiona zasadą „*a posse ad esse valet illatio*”. W ten sposób porządek logiczny postawiono przed porządkiem metafizycznym, a to, co możliwe, przed tym, co realne. Metafizyka stała się logiką możliwości bytowania rzeczy.

Tak pojętej *i.*-natury, ze względu na brak jakiegokolwiek zdeterminowania,

nie możemy bezpośrednio poznać, choć „konieczność jej istnienia” poznawczo wyróżniamy, odwołując się do zasady niesprzeczności. „Natura, czyli istota bytu – jak myśli Dunska Szkota komentuje M. A. Krąpiec (Dz XXI 91) – jest pierwotnie poznawalna jednym prostym aktem intelektu i zarazem jest racją poznawalności wszystkiego, co jest, albowiem ostatecznie wszystko jest osadzone na naturze bytu. A ujęcie poznawcze prostej natury bytu dokonuje się w najprostszym, jednoznacznym pojęciu bytu, do którego wszystko jest redukowalne. Metafizyka, w celu zabezpieczenia jedności swego przedmiotu, rozważa byt w najgłębszej swej strukturze, którą stanowi »natura bytu«, do której wszystko jest sprowadzalne, albowiem wszystko na niej ostatecznie się osadza. Ta »natura bytu« ujęta w »pojęciu byt« staje się – w tym samym znaczeniu (jednoznacznie) – stosowalna do wszystkiego, co jest, a więc tak samo do Boga, jak i do stworzenia. Co więcej, to właśnie jednoznaczność bytu narzuca określoną metodę dowodzenia istnienia Boga, który jest bytem, a natura bytu jest wszystkim, czym jest byt. A jeśli naturą bytu jako bytu jest niesprzeczność wewnętrzna, to wszystko, co jawi się jako niesprzeczne, jest bytem.

W tak rozumianym »bycie jako niesprzecznym« [...] właściwie zanika granica pomiędzy rzeczywistością realnie istniejącej rzeczy a porządkiem poznawczym, intencjonalnym. Tu jednak znajdujemy się w porządku samych »natur-istot«, i rozumowanie o różnicy pomiędzy porządkiem istniejącym i nieistniejącym jest osadzone tylko na niesprzeczności i hierarchii warstwowo ujętych natur”.

O takiej – wspólnej Bogu i stworzeniom – i.-naturze nie możemy powiedzieć nic więcej, jak tylko tyle, że jest czymś innym niż nicość. Jest możliwością istnienia konkretów, które są jej modyfikacją. Czymś, co „sprawia”, „czyni”, że byt jest i jest czymś, choć z tym czymś się nie utożsamia. Tak rozumiany byt przyjmuje w siebie inne i.-natury, które go determinują, a więc naturę substancji, cielesności, wegetacji, zwierzęcości, człowieczeństwa i konkretności. Każda z tych natur ma sobie właściwe istnienie, gdyż istnienie jest jej wewnętrznym modusem (który określa niesprzeczność).

W ten sposób za przyczyną Awicenny i Dunska Szkota utrwaliła się, bardzo nośna zarówno w średniowieczu, jak i w nowożytności, interpretacja, a właściwie deformacja arystotelesowskiego rozumienia bytu-substancji. Pociągnęło to za

sobą dalsze odejście od realistycznej metafizyki (na rzecz onto-logiki) i zerwanie z filozofią mającą za przedmiot swych badań świat realnie istniejących bytów, na rzecz apriorycznych spekulacji nakierowanych na analizę jakichś bliżej nieokreślonych natur.

Natury-i., jako bytujące same w sobie są czymś autonomicznym, istnieją ponad jednostkową rzeczą. Z tej racji – wyjaśnia Krapiec – poznanie abstrakcyjne nie jest wg Szkota, drogą, na której od rzeczy jednostkowej dochodzimy do ogółu, „gdyż intelekt nasz nie wychodzi od danego nam konkretnego, ale od natury wspólnej (natura communis). Dlatego nie »uogólnia« jednostek, lecz z nieokreśloności »natury wspólnej« (obojętnej na istnienie w rzeczy i w intelekcie) przechodzi od nieokreśloności natury ogólnej, do pojęcia ogólnego, do universale. Istnieje więc samo w sobie »universale metaphysicum«, które może stać się »universale logicum«, gdy je intelekt będzie odnosił i przyporządkowywał do rzeczy konkretnych” (tamże, 92). Cały zatem wysiłek poznawczy nastawiony będzie na ujęcie odpowiedniej natury, którą wyrażać będą poszczególne klasy uniwersaliów, te zaś zaczną „żyć własnym życiem”, co stanie się źródłem niekończącego się tzw. sporu o uniwersalia.

Dokonana przez Dunska Szkota interpretacja arystotelesowskiego rozumienia i. bytu, jak i całej metafizyki, weszła głęboko do filozofii i kultury, przyczyniając się do zerwania poznania filozoficznego z poznawaniem świata realnych bytów. Arystotelesowski hylemorfizm zostanie zastąpiony przez warstwowy obraz bytu, w którym natury nakładają się na siebie jak przysłowiowe łuski cebuli, rozbijając naturalną jedność złożonego bytu. Życie, myślenie i działanie człowieka przestanie być znakiem działania duszy, a zostanie zredukowane do funkcji ogólnej natury ludzkiej.

Paradoks tej interpretacji stanie się jeszcze bardziej wyraźny, gdy odwołamy się do nominalizmu W. Ockhama, który zdecydowanie odrzucił pogląd, że: „ogólności (universalitas albo generalitas) pojęć odpowiada coś w rzeczach, twierdząc, że prawdziwa rzecz jest zawsze z istoty swej jednostkowa i ogólnie istniejący byt jest absurdem” (Ph. Böhner, É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, Wwa 1962, 586).

Ockham odrzucił też pogląd (przypisywany Dunsowi Szkotowi), że poza jednostkową rzeczą znajduje się ogólna natura-i., istniejąca sama w sobie, która

jako taka jest czymś realnie odrębnym (różnym) od pojedynczej rzeczy. Odrzucił także pogląd umiarkowanego realizmu, głoszący, że w jednostkowych rzeczach znajduje się natura-i., która sama w sobie nie jest ani powszechna, ani jednostkowa, ale ujmowana w pojęciach przez intelekt staje się powszechna. Ockham odrzucił jakiegokolwiek istnienie niezdeterminowanej natury-i., uznając istnienie tylko pojedynczych, konkretnych rzeczy: „Ja twierdzę, że nie ma w samej rzeczy żadnego universale, dla której ono jest universale, ani w rzeczywistości, ani jako przypadłości w podmiocie [nec realiter, nec subiective]” (tamże, 587).

Wg Ockhama istnieją tylko rzeczy jednostkowe; nie ma w rzeczach ani poza rzeczami żadnych stanów ogólnych, ogólnych natur czy i. Ogólne są tylko wyrażenia językowe, które są znakami myśli, a myśl jest czymś przypadłościowym w intelekcie; wyrażenia językowe, a stają się takimi nie dlatego, że zawierają w sobie jakąś ogólną rzeczywistość (naturę czy i.), lecz dlatego, że można je orzekać o wielu rzeczach. A to, co w nich realne, to jedynie brzmienie, dźwięk (flatus vocis).

W ten sposób Ockham „wylał dziecko z kąpielą”, tzn. zanegował i.-substancję, pojętą przez Arystotelesa jako ten element w rzeczy, który jest przedmiotem poznania metafizycznego. Skoro nie ma desygnatu słowa „byt”, nie ma też problemu bytu – stwierdził Ockham („non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem”).

Metafizyka, za sprawą Ockhama, została wydziedziczona z jej przedmiotu poznania, a cała uwaga dociekań filozoficznych została skierowana na analizę pojęć i języka. Ockham zanegował stany koniecznościowe i powszechne w rzeczy, samą zaś konieczność i ogólność sprowadził do form orzekania (predykcji zdaniowej); sprowadził więc ogólność, która miała przysługiwać i., do sposobu orzekania, a badania metafizyczne ograniczył do analizy języka i sporu o uniwersalia.

Esencjalizacja arystotelesowskiej koncepcji i.-formy zadecydowała, że filozofia nowożytna i współczesna rozwijała się bardziej jako teoria i., mniej zaś jako teoria realnie istniejących rzeczy. Przyczyną tego był fakt, że w poznaniu filozoficznym realną i.-formę utożsamiono z abstraktem definicyjnego ujęcia.

Relacyjno-egzystencjalna koncepcja i. Korzeni relacyjno-

egzystencjalnego rozumienia *i*. (bytu) można doszukiwać się już w awicennańskim rozróżnieniu pomiędzy *i*. a istnieniem w bycie. Awicenna jako jeden z pierwszych średniowiecznych filozofów wyróżnił w strukturze bytowej substancji obok *i*. także istnienie (które pojął jednak jako swoistą przypadłość), ujmując po raz pierwszy *i*. jako korelat (wprawdzie jeszcze niekonieczny) istnienia. Jednak odkrycie egzystencjalnej koncepcji bytu i wskazanie w bycie elementów subontycznych, wśród których znajduje się *i*. oraz istnienie, zawdzięczamy Tomaszowi z Akwinu. W dziełku *De ente et essentia* sformułował zręby nowego rozumienia bytu w kontekście odkrycia nowych złożań subontycznych: *i*. i istnienia, oraz określenia ich nowych funkcji w bycie. Problematykę właściwego rozumienia bytu, a w nim rozumienie *i*. uznał za priorytetową dla filozofii. Stąd we wstępie do *De ente et essentia* napisał: „Ponieważ mały błąd na początku wielkim jest na końcu – według tego, co mówi Filozof [...] – a byt i istota są tym, co intelekt najpierw pojmuje [...], przeto aby nie zdarzył się błąd z ich nieznaności, i aby trudności z nimi związane rozwikłać, należy ustalić, co oznaczamy [sygnifikujemy] przez nazwę istoty i bytu; i jak się one znajdują w różnorodnych [konkretyzacjach], i jak się mają do intencji logicznych, a mianowicie rodzaju, gatunku i różnicy” (Prooemium).

*I*. uznał Akwinata za konieczny, transcendentalny korelat istnienia. Znaczący to, że *i*. wchodzi w strukturę każdego bytu: zarówno materialnego, jak i niematerialnego. Co więcej, powiązanie *i*. z istnieniem jest tak ukoniecznione, że nie można determinować *i*. w oderwaniu od istnienia bytu, jak i odwrotnie – istnienia w oderwaniu do *i*. Zatem *i*. oraz istnienie to nie tylko elementy złożeniowe, ale przede wszystkim substancjalne (tworzące razem byt).

W Tomaszowym rozumieniu *i*. bytu zmienia się też rozumienie jej funkcji w bycie. *I*. nie reprezentuje podmiotu bytującego w sobie, jak to było w Arystotelesowej koncepcji bytu; nie jest też przyczyną bytowania złożonego konkretnego. *I*., będąc transcendentalnym korelatem istnienia, jest czynnikiem potencjalnym i całe swe zdeterminowanie otrzymuje od istnienia. Determinacja ta jest podwójna: bytowa i poznawcza. *I*. bytu determinowana jest przez akt istnienia i poznawana w kontekście istnienia (bytu). Swoje rozumienie *i*. wyjaśnia Akwinata (*De ente et essentia*, c. 2) następująco: „W substancjach złożonych znane są materia i forma, jak np. w człowieku dusza i ciało. A nie można



powiedzieć, że tylko jedno z nich nazywa się istotą. To, że materia sama nie jest istotą rzeczy, jest jasne, gdyż przez swą istotę jest i poznawalna, i włączona w porządek rodzaju i gatunku; natomiast materia nie jest ani racją poznania, ani też ze względu na nią nie zachodzi determinacja rodzaju i gatunku, lecz ze względu na to, »dzięki czemu« coś jest w akcie. A również sama tylko forma nie może być nazwana istotą substancji założonej, jakkolwiek niektórzy tak twierdzić usiłowali. [...] Oczywiście więc, że istota zawiera materię i formę. [...] I z tym też zgadzają się dane rozumu, bowiem dla substancji złożonych »być« nie jest wyłącznie »być formą« albo »być naturą«, lecz »być« ich złożeniem, a istota jest tym, przez co [dzięki czemu] mówi się, że rzecz bytuje”.

Tomaszowe rozumienie *i.* tym różni się od wszystkich poprzednich (także od Arystotelesowskiego), że jest wkomponowane w całość rozumienia bytu, który zawsze istnieje jako „określona treść (istota) przyporządkowana istnieniu” („*Substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse*” – *C. G.*, II, c. 54). Tak rozumiana *i.*, jako transcendentalny korelat istnienia, uzasadnienie swego bytowania znajduje nie w formalnym układzie treści, lecz w akcie istnienia, który ją realizuje i determinuje, oba bowiem elementy wchodzą w strukturę każdej rzeczy i dzięki obu rzeczy bytują i są tym, czym są: „Zawsze, gdy rodzi się człowiek, rodzi się człowiek istniejący [*ens homo*] i zawsze gdy ginie człowiek, ginie człowiek istniejący. To, co rodzi się równocześnie i ginie równocześnie, jest tym samym” (*In Metaphysicam*, 549–553).

W języku metafizyki realistycznej rozróżnia się za Akwinatą *i.* jako element konstytutywny bytu, określając go słowem „*essentia*” („istota”), od abstraktu, z którym mamy do czynienia w ujęciu poznawczym przy istotowej definicji rzeczy, z takim jak gatunek czy rodzaj, i określa się go słowem „*quidditas*” (istotność). Konieczne przyporządkowanie *i.* do istnienia nie oznacza, że można je utożsamiać. Dlatego Akwinata włożył wiele wysiłku, by ukazać, że w bytach *i.* jest czymś realnie różnym od istnienia, a także od *quidditas* (pojęcia *i.*), czyli tego, co jest ujęte w definicji rzeczy. W uzasadnianiu wskazał na absurd, jaki wynika z utożsamienia *i.* z istnieniem – wszystko miałyby wówczas tę samą naturę i byłoby powieleniem (multiplikacją) tej samej *i.* O tym, że przy ujmowaniu *i.* (bytu) nie ujmujemy istnienia świadczy również fakt, że utworzone w ramach naszego poznania pojęcia (np. pojęcia człowieka, konia, drzewa,

kwadratowego koła itp.) nie pociągają za sobą z konieczności istnienia przedmiotów tych ujęć. Gdyby tak było, to z konieczności musiałyby istnieć, jako byty, abstrakty typu: człowiek, drzewo, jak i absurdalne konstrukty myśli, typu: kwadratowe koło, szklana góra.

W ramach metafizyki realistycznej w jej współczesnej wersji egzystencjalnej (J. Maritain, É. Gilson, M. A. Krapiec) problematyka i. nie wybija się na miejsce centralne, w odróżnieniu do in. nurtów filozofii współczesnej (fenomenologii, egzystencjalizmu, filozofii analitycznej). Przedmiotem zainteresowań współczesnej metafizyki realistycznej jest konkret realnie istniejący, który bytuje jako złożony z i. oraz z istnienia.

G. Mattiussi, *Distinzione tra l'essenza e l'essere*, Fi 1911; A. Dempf, *Metaphysik des Mittelalters*, Mn 1930, 1971; G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Fri 1935, 1949<sup>3</sup>; A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)*, P 1937; A. Ghellinck, *L'être d'essentia, substantia et autres mots apparentes dans le latin médiéval*, Archivum latinitatis medii aevi. Bulletin Du Cange 16 (1941), 77–112; É. Gilson, *L'être et l'essence*, P 1948, 1962<sup>2</sup> (*Byt i i.*, Wwa 1963); J. Owens, *The Doctrine of Being in Aristotelian „Metaphysics”*, Tor 1951, 1978<sup>3</sup>; C. Fabro, *Dall'essere all'esistente*, Bre 1957, 1965<sup>2</sup>; J. Owens, *The Number of Terms in the Suarezian Discussion on Essence and Being*, The Modern Schoolman 35 (1957–1958), 147–191; A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik in 13. Jahrhundert*, Lei 1965; Krapiec Dz VII; R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Wwa 1972, 327–482; M. A. Krapiec, *Byt jako byt w rozumieniu św. Tomasza*, w: Krapiec Dz XI 131–150; J. F. Wippel, *Essence and Existence*, w: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, C 1982, 385–410; *L'ente e l'essenza di Tommaso d'Aquino e il rapporto fede-ragione nella scolastica* (oprac. G. Galeazzi), Tn 1991.

Andrzej Maryniarczyk

ROZUMIENIE ISTOTY W FILOZOFII NOWOŻYTNEJ I WSPÓŁCZESNEJ. Nowy etap w rozumieniu i. nastąpił w filozofii nowożytnej i współczesnej, która została

zainspirowana z jednej strony nominalizmem W. Ockhama, w związku z czym i. zredukowano do intencji logicznych, z drugiej strony nurtem epistemologizującym hiszp. scholastyki (F. Suárez), w którym często przy definiowaniu i. dochodziło do zatarcia różnicy pomiędzy obiektywnością poznania (*conceptus obiectivus*) a realizmem bytowania rzeczy.

I. w ujęciu F. Suáreza. Podstawy swojej koncepcji i. Suárez wyłożył w *Disputationes metaphysicae* (*Francisci Suarez opera omnia*, XXV: *Metaphysicarum disputationum libri*, P 1866, disputatio I, sectio 1, 26), i jest ona związana z jego koncepcją bytu jako bytu realnego. Suárez otwarcie krytykował Tomaszową naukę o realnej różnicy między i. a istnieniem. Zanegowanie tej różnicy doprowadziło do esencjalistycznej koncepcji bytu. Dookreślając przedmiot metafizyki, wskazywał on na byt, którego obiektywny sens (*ratio*) „polega na tym, że posiada realną istotę, to jest nie fikcyjną, nie urojoną, ale prawdziwą i zdolną do realnego istnienia” („[...] eius ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam, nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum” – tamże, II 4, 5). I. w esencjalistycznej metafizyce Suáreza stała się racją dostateczną bytu. O realności i. decydowały takie czynniki, jak: jej wewnętrzna niesprzeczność, transcendentalna prawdziwość (*veritas transcendentalis*), a zwł. podstawa-racja (*ratio*) realności i., w której obecna jest zdolność do istnienia (*aptitudo ad existendum*). Z powodu poznawczego oraz ontologicznego prymatu i. w bycie – poznanie metafizyczne musiało się odtąd koncentrować na analizie i. i jej wewnętrznych uwarunkowań, które konstytuują jej *ratio*. Kontemplacja ogólnej i. bytu w ogóle, którą prezentuje nam pojęcie formalne, stanowi punkt wyjścia (*principium*) poznania metafizycznego i jednocześnie warunek konieczny dostrzeżenia w bycie kolejnych, zamiennych z bytem, transcendentalnych determinacji (*passiones entis*), takich jak: jedność, prawda, dobro. I. wg Suáreza była, w ścisłym słowa znaczeniu, ontologiczną i epistemologiczną zasadą jako racją czegoś innego (tu: poznania oraz bytu), ze względu na którą coś na sposób przedmiotowy (*objective*) jest pojmowane oraz rozróżniane („*Alio modo dicitur principium seu causa, id est ratio alterius, secundum quod objective concipiuntur et distinguuntur*” – tamże, I 1, 29).

N. J. Wells, *The Number of Terms in the Suarezian Discussion on Essence and Being*, *The Modern Schoolman* 34 (1956–1957), 147–191; É. Gilson, *L'être et l'essence*, P 1958, 1962<sup>2</sup> (*Byt i i.*, Wwa 1963, rozdz. V); M. Schneider, *Der angebliche philosophische Essentialismus des Suárez*, *Wissenschaft und Weisheit* 24 (1961), 40–68; W. Hoeres, *Wesenheit und Individuum bei Suárez*, *Scholastik* 37 (1962), 181–210; N. J. Wells, *Suarez, Historian and Critic of the Modal Distinction between Essential Being and Existential Being*, *NSchol* 36 (1962), 419–444; M. Borzyszkowski, *Koncepcja bytu w metafizyce Suáreza*, *Studia Warmińskie* 1 (1964), 393–407; P. Di Vona, *Studi sulla scolastica della controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, Fi 1968; J. D. Kronen, *Essentialism Old and New. Suarez and Brody*, *The Modern Schoolman* 68 (1990–1991), 123–151; A. Aduszkiewicz, *Od scholastyki do ontologii. Dwa studia*, Wwa 1995, 25–56; C. Esposito, *L'ente, l'essenza, il bene. Suárez e Heidegger*, *Annali chieresi* 14 (1998), 61–76; B. J. Cantens, *The Relationship between God and Essences and the Notion of Eternal Truths according to Francisco Suarez*, *The Modern Schoolman* 77 (2000), 127–143.

I. w ujęciu Kartezjusza. *I. jako dana świadomości*. Inicjator nowożytnej filozofii, Kartezjusz, znacząco zmienił zastaną epistemologiczną perspektywę analizy i., co wpłynęło również na opisywaną z jej perspektywy pozycję egzystencjalną i. Wszelkie dane poznawcze Kartezjusz zinterpretował jako wrodzone lub nabyte dane (data) świadomości, które uzyskały miano idei. Były to wtórne uobecnienia poznawcze, czyli reprezentacje (repraesentationes) rzeczy w umyśle. Kartezjusz wyróżnił idee o trojakiej genezie: wrodzone, nabyte oraz uczynione (a me factae). Spośród nich przedmiotem poznania w sensie ścisłym są jedynie idee wrodzone, takie jak idea Boga, idea duszy oraz materii. Poznanie przedmiotowego sensu tych idei dokonywać się miało na bazie intuicji intelektualnej (intellectio), a więc bezpośrednio w jednym akcie intelektu, a nie jak dotychczas – na bazie abstrakcji.

*Koncepcja natur prostych i ich typologia*. W pracy *Regulae ad directionem ingenii (Prawidła kierowania umysłem*, Wwa 1958) Kartezjusz zamiast terminu „istota” używał określenia „natura prosta” (natura simplex).

Natury proste uważał za właściwy przedmiot poznania, ponieważ „nie możemy nigdy niczego zrozumieć [intelligere], oprócz owych natur prostych i ich pewnego zmieszania, czyli połączenia ze sobą” (tamże, 67). Poszczególne dane poznania, czyli poszczególne natury, są opisywane od strony poznającego (secundum cognoscentem), a więc od strony ich sposobu dania: „rzeczy, które [w stosunku do naszego rozumu] nazywają się prostymi, są albo czysto intelektualne, albo czysto materialne, albo wspólne” (tamże, 63–64). Pierwsze z wymienionych odznaczają się tym, iż zostają poznane bez jakiegokolwiek zmysłowego podłoża, drugie – przeciwnie: są obecne w różnego rodzaju ciałach poznawalnych zmysłowo. Rzeczy wspólne (res communes) to takie, które przysługują jednym i drugim bez różnicy. Są to: istnienie, jedność, trwanie oraz podobieństwo. I. przedmiotu poznania nie ma, wg Kartezjusza, żadnego ontologicznego podłoża; została zredukowana do epistemologicznej charakterystyki sposobu prezentacji w jej korelacji z umysłem poznającego. Dlatego uważał, iż natury proste są „[...] wszystkie znane same przez się i nigdy nie zawierają żadnego fałszu” (tamże, 65). W poznawaniu tych prostych i. przyznał prymat intelektowi, a to dlatego, iż „[...] trzy inne władze, mianowicie wyobraźnia, zmysły i pamięć, mogą go [jedynie] wspierać albo mu przeszkadzać” (tamże, 43). Również w pracy *Meditationes de prima philosophia* (*Medytacje o pierwszej filozofii*, Kęty 2001) analizy i. dokonuje od strony epistemologicznych warunków ich dania. Doprowadziło to Kartezjusza do stwierdzenia, iż różnica pomiędzy i. a istnieniem jest różnicą myślną, a więc pozbawioną podstawy w samej rzeczy. I. w ujęciu Kartezjusza są noematycznymi korelatami myślenia (cogitata qua cogitata). Oznacza to, iż tak jak nie ma myśli bez jej intencjonalnego korelatu, tak nie ma i. jako przedmiotowego korelatu bez ujmującej ją myśli. Ta formuła w filozofii XX w. przyjmie miano zasady korelatywizmu.

*I. bytów materialnych.* Dane poznania zmysłowego, które docierają do naszego umysłu, to naoczne (zmysłowe) obrazy rzeczy (imagines rerum). I. tych danych jest to samo, co jest i. danych zmysłowych i materii w ogóle, czyli rozciągłość (aliquid extensum). W rzeczach zmysłowych jedynie rozciągłość pojmujemy, twierdził Kartezjusz, w sposób jasny i wyraźny. Poznanie tej i. nie polega na widzeniu, wyobrażaniu sobie, słyszeniu itp., ale na wglądzie samego

umysłu (tamże, 54). Konkluzja, iż „[...] ciał nie ujmuje właściwe za pomocą zmysłów albo za pomocą zdolności wyobrażania, lecz za pomocą samego intelektu” (tamże, 55–56), doprowadziła Kartezjusza do tego samego wniosku, do którego niegdyś doszedł św. Augustyn, a mianowicie: „niczego łatwiej i oczywiściej ująć nie mogę niż własny umysł” (56). Skoro tak, to i. umysłu zostanie ujęta najłatwiej i w sposób nie budzący wątpliwości.

*I. duszy.* W trzeciej *Medytacji* określił siebie Kartezjusz jako rzecz myśląca (res cogitans), myślenie stanowi bowiem i. duszy („Wiem to na pewno, że jestem rzeczą myślącą” – tamże, 57). W *Entretien avec Burman* (*Rozmowa z Burmanem*, w: tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, 447–488), parafrazując Suáreza, napisał: „Wszystko, co można wyraźnie i jasno pojąć w chimerze, jest bytem realnym, a nie fikcyjnym, ponieważ posiada prawdziwą i w umyśle istniejącą istotę (intellectualem essentiam)” (tamże, 466). Suárez uważał, iż coś jest realne, ponieważ posiada realną i., zaś Kartezjusz rozwinął tę myśl: to, co poznaję wyraźnie i jasno, jest prawdziwe, gdyż posiada prawdziwą i. Zwraca uwagę jednoznaczne usytuowanie i. w umyśle. Jeśli chodzi o genezę i. bytów wyimaginowanych, to ich „istota tak samo pochodzi od Boga, jak istota aktualna innych rzeczy” (tamże). Argumentem na rzecz dominacji i. i esencjalizmu jego metafizyki jest fakt, iż „możemy pojąć istotę bez aktualnego istnienia” (tamże, 467). To doprowadziło go do przekonania, iż każdej i. rozpatrywanej „in se” przysługuje już jakiś sposób istnienia, który jest inny od istnienia aktualnego (esse existentiae). Kartezjusz nie nazwał tego sposobu, ma on jednak znamiona istnienia istotowego (esse quidditativum) w znaczeniu Jana Dunsza Szkota. Podobnie jak Suárez, również Kartezjusz przyjął pluralizm egzystencjalny (wielość form istnienia, oprócz istnienia aktualnego).

*Ontologia formalna i.* Kartezjusza koncepcja i. znalazła rozwinięcie w kontekście jego nauki o substancji, w której wyróżnił 3 rodzaje i. W *Principia philosophiae* (*Zasady filozofii*, Kęty 2001<sup>2</sup>) zdefiniował i.-substancję jako „rzecz, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do [swego] istnienia” (tamże, I 51). I. pojęta jako substancja jest nadal definiowana jako rzeczywistość samoistna, ale przestaje być uważane za podmiot cech, np.: substancja, jaką jest dusza, nie ma żadnych cech, sama bowiem jest myśleniem i niczym więcej; myślenie nie jest jej cechą, dusza nie posiada cechy myślenia,

podobnie jak Platowska idea dobra nie posiada cechy dobra, ale sama jest dobrem. Taka definicja substancji dokonuje się na bazie bezpośredniego oglądu, który tradycja nazywała oglądem absolutnym. Jednak taka sytuacja na gruncie filozofii Kartezjusza była problematyczna. Substancję, czyli substancjalną i., poznajemy, wg Kartezjusza, za pośrednictwem jej „atrybutów, przez wspólne założenie, że temu, co jest niczym, nie przysługują żadne atrybuty ani żadne własności lub jakości. Na podstawie tego bowiem, że dostrzegamy obecność jakiegoś atrybutu, wnosimy, że z koniecznością jest jakaś rzecz istniejąca, czyli substancja, której go można przypisać” (tamże, 52). Substancji nie poznaje się bezpośrednio, ale na podstawie atrybutu o charakterze wspólnego pojęcia („ex quolibet eius attributo, per communem illam notionem”), które „konstytuuje jej naturę i istotę, i do którego sprowadzają się wszystkie inne własności” (tamże, 53). (W tym punkcie rozpoczyna się nauka Kanta o niepoznawalnej rzeczy w sobie – „Ding an sich”). Oprócz atrybutów, jako koniecznych pośredników pozwalających na poznanie substancji (substancjalnej i.), wyróżnił Kartezjusz modusy bądź modyfikacje (terminy: „atrybut” i „modus”, zaczerpnął z filozofii scholastycznej). W jego ujęciu modyfikacje są czymś zasadniczo zmiennym i nadającym substancji określoność. Różnica pomiędzy modusami a atrybutami jest różnicą aspektu, w którym realizowane jest poznawcze ujęcie. Za każdym razem są to pewne określoności: „gdy rozważamy, że one wpływają na substancję lub ją zmieniają, nazywamy je modyfikacjami; gdy na skutek tej zmiany można nazwać substancję »taką« właśnie, mówimy o jakościach; a w końcu, gdy tylko ogólnie rozpatrujemy, że one przysługują substancji, nazywamy je atrybutami” (tamże, 56). Taką formalno-stukturalną charakterystykę i. przejmie cały racjonalistyczny nurt kartezjanizmu na Kontynencie, natomiast na wyspach bryt. w nurcie kartezjańskiego empiryzmu zostaną zakwestionowane główne elementy teorii i. Kartezjusza.

R. Dalbiez, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l' être objectif. À propos du Descartes de M. Gilson*, *Revue d'histoire de la philosophie* 3 (1929), 464–472; É. Gilson, *L' être et l' essence*, P 1948, 1962<sup>2</sup> (*Byt i i.*, Wwa 1963, 136–139); T. J. Cronin, *Objective Being in Descartes and*

in Suarez, R 1966; tenże, *Objective Reality of Ideas in Human Ideas: Descartes and Suarez*, w: *Wisdom in Depth. Essays in Honor of Henri Rernard, S. J.*, Miw 1966, 68–79; E. Morawiec, *Przedmiotowe źródła „matematycznej” metody w filozofii Kartezjusza*, SPCh 2 (1966) z. 2, 103–120; tenże, *O intuicji intelektualnej u Kartezjusza*, SPCh 3 (1967) z. 2, 195–212; J. C. Doig, *Suarez, Descartes and the Objective Reality of Ideas*, NSchol 51 (1977), 350–371; D. J. Marshall, *Prinzipien der Descartes-Exegese*, Fr 1979; M. J. Zubimendi, *La teoría de las distinciones de Suárez y Descartes*, Pensamiento 40 (1984), 179–202; N. J. Wells, *Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus and Suarez*, JHPH 28 (1990), 33–61; tenże, *Descartes and Suarez on Secondary Qualities. A Tale of Two Readings*, RMet 51 (1997–1998), 565–604.

I. w bryt. empiryzmie. Wspólne dla empirystów bryt. było stopniowe kwestionowanie tego zasadniczego elementu kartezjańskiej teorii i., który, zgodnie z tradycją filozofii klasycznej, definiowała i. jako „natura metaphysica”, a więc jako konieczną ontologicznie strukturę konstytuującą dany byt i poznawaną w aktach intelektualnej intuicji. Grunt pod dokonaną przez empirystów krytykę kartezjańskiej koncepcji i. został przygotowany już w XIV w. przez W. Ockhama i zainicjowany przez niego nurt nominalizmu. Twierdzono, że wszelka pewność, jaka pojawia się w naszej wiedzy (o ile się pojawia), ma podstawę nie w rzeczy ani w jej i., ale pochodzi z umysłu. Wszelka wiedza ma źródło w doświadczeniu zmysłowym.

J. Locke w *An Essay Concerning Human Understanding (Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego, I–II, Wwa 1955)* przyznał rację tym, którzy twierdzą, iż „esencje są całkowicie nie znane” (tamże, II 31). Swoją teorię i. wyłożył w ramach rozważań o charakterze semiotycznym (termin „semiotyka” pochodzi od Locke’a). Podobnie jak Kartezjusz, również Locke w kwestii natury przedmiotu poznania respektował stanowisko reprezentacjonizmu, zgodnie z którym przedmiotem naszego poznania są nie rzeczy same, lecz ich znakowe, pojęciowe, przedstawieniowe reprezentacje. Swoje rozważania nad i. (essence) rozpoczął Locke od kwestii epistemologicznego i ontologicznego statusu tzw. uniwersaliów w postaci rodzajów (genera) oraz gatunków



(species). Uznał, zgodnie z przyjętymi założeniami, iż mają one status „idei oderwanych”, tzn. są wytworami umysłu o charakterze znakowym, reprezentującymi pewną wielość podobnych do siebie rzeczy. Wówczas: „Mieć istotę jakiegoś gatunku to tyle, co być tym, co sprawia, że jakaś rzecz należy do tego gatunku” (tamże, 28). Pełny status i. jakiegoś universale dookreślony zostaje dopiero w odniesieniu do relacji zgodności rzeczy oraz istniejącej w umyśle idei. Wtedy okazuje się, iż „posiadanie istoty rzeczy (esencji) i owa zgodność, to z konieczności rzeczy jedno i to samo” (tamże).

*I. realne i nominalne.* W analizie i. jako takiej Locke wprowadził ważną dystynkcję pomiędzy esencją realną i nominalną. Przez nominalną rozumiał esencję „odniesioną wyłącznie do sztucznej budowy rodzajów i gatunków”, natomiast esencja realna odnosiła się do realnej budowy rzeczy, to „rzeczywista, wewnętrzna (w substancjach nieznaną) budowa rzeczy, od której zależą poznawalne ich własności” (tamże, 31). W terminologii scholastycznej esencje nominalne dałoby się usytuować na płaszczyźnie tzw. intencji drugiej (intentio secunda sive logica), zaś realne w obszarze intencji pierwszej (intentio prima).

Na bazie twierdzenia przejętego z klasycznej metafizyki, iż i. (esencje) są niezienne, argumentował Locke, że tak pojęte i. mają naturę i. nominalnych, gdyż tylko jako uniwersalia mogą nie podlegać zmianom. Ponieważ wszelkie rzeczy (z Bogiem włącznie) ulegają przemianom, zatem również konstytuujące je esencje muszą podlegać zmianom; esencje realne są zatem zmienne; niezienne są jedynie utworzone przez umysł esencje nominalne.

Wymienione 2 rodzaje i. rozważał Locke w ich wzajemnym powiązaniu: po pierwsze, definicje esencji realnej wyznaczają granice gatunku, który stanowi przykład i. nominalnej; po wtóre, „wtedy jedynie można nadawać pewnej rzeczy poszczególnej nazwę jakiegoś gatunku rzeczy, gdy jej esencja odpowiada idei oderwanej, której znakiem jest dana nazwa” (tamże, 32); po trzecie, poznawalne są jedynie esencje nominalne, zaś esencje realne, mające stanowić podstawę tamtych, są jedynie domniemane, więc z punktu widzenia naszego poznania całkowicie bezużyteczne.

Problem jednak w tym, iż esencje realne, a więc i. poszczególnych rzeczy, rozpatrywane w ich jednostkowości (a nie w ogólności, gdzie pojawiają

się genera i species), są niepoznawalne (wielki poprzednik Locke'a, Jan Duns Szkot, na oznaczenie i. jednostkowej utworzył termin „quidditas”). Ostatecznie kwestię ontologicznego statusu esencji realnych rozstrzygnął Locke w duchu esencjalizmu, który każdej i. nadaje właściwy jej sposób istnienia, niezależny od istnienia aktualnego, i znosi realną różnicę pomiędzy i. a istnieniem: „przez esencję można rozumieć istnienie jakiejś rzeczy, to, przez co jest ona tym, czym jest”. Uzasadniając swoje stanowisko powoływał się na etymologię: „to jest właściwe i pierwotne znaczenie tego słowa, co widać z tego, jak ono powstało: przecież *essentia* w swym znaczeniu pierwotnym oznacza właściwie istnienie” (tamże, 31). Nawet przy takim rozstrzygnięciu, w którym i. realną traktuje się na równi z istnieniem tego, co posiada jakąś wewnętrzną determinację, kwestia poznawalności i. nie znika. Bierze się to stąd, iż redukując wszelkie dane poznania do zmysłowych danych wrazeniowych, poza ich zakresem stawia się istnienie, które nie jest daną wrazeniową.

Kwestia ta została zradykalizowana przez następców Locke'a: G. Berkeleya oraz D. Hume'a. Wg Berkeleya, wszelkie nasze dane poznawcze, nazywane ideami, ograniczają się do naocznych przedstawień, czyli wyobrażeń. W swym sensualizmie poszedł on tak daleko, iż odrzucił istnienie czegokolwiek, co nie ma charakteru danych zmysłowych. Z punktu widzenia przyjętych założeń epistemologicznych odrzucał nie tylko istnienie i. realnych, o których pisał Locke, ale również i. nominalnych; jedno i drugie były niepoznawalne. Do podobnych konkluzji doszedł Hume, który całe poznanie podporządkował psychologii. O ile idee dla Kartezjusza i Locke'a stanowiły pewnego rodzaju strukturalne całości, to dla Hume'a były tylko złożonymi strukturami, redukowanymi do prostych wrażeń zmysłowych.

I. w racjonalizmie. Równoległe do radykalizacji empiryzmu na wyspach bryt., na Kontynencie narastał opozycyjny wobec niego racjonalizm. Kategoria i., jej status poznawczy i bytowy, była jedną z centralnych kategorii w esencjalistycznych systemach metafizyki racjonalistycznej. Nie oznacza to, iż nie zachodziły różnice w określaniu ontologicznego statusu oraz epistemologicznej charakterystyki i. u poszczególnych myślicieli. Racjonalistyczna metafizyka XVII i XVIII w. przybierała bardzo różne postaci,

od ujęć radykalnie monistycznych i statycznych do systemów pluralistycznych, substancjalnych oraz procesualnych. W każdym z nich *i.* uzyskiwała inny sens.

W znaczącym dla nowożytnego racjonalizmu dziele J. Clauberga *Metaphysica de ente, Quae rectius Ontosophia*, A 1664) rozumieniu *i.* został poświęcony osobny rozdz. (*Entis essentia*). *i.* określa Clauberg jako „szczególną oraz wewnętrzną zasadę rzeczy, która w jakiejś mierze obejmuje swoim zasięgiem pozostałe determinacje, albo na pewno jest ich wszystkich jakby rdzeniem oraz podstawą” (tamże, V 56). To określenie *i.* czynione jest ze względu na właściwości (*propriates*) oraz działania z niej wypływające. Oznacza to, że podana definicja *i.* obejmuje zarówno to, co scholastyka określała jako *i.* w sensie ścisłym, czyli obiektywną rzeczywistość (*essentia*) konstytuującą od wewnątrz daną rzecz, jak *i.*-zasadę, ontyczne podłoże działania, czyli naturę. *i.* w sensie właściwym jest „to pewna całość, przez którą rzecz *i.* jest, *i.* jest tym, czym jest” („*proprie appellamus totum illud, per quod res et est, et est quod est*” – tamże, 60).

*Byt a i.* W zgodzie z zastygłą tradycją rozróżnia Clauberg pomiędzy bytem *a i.* oraz *i.* materialną i formalną. Jeśli idzie o różnicę pomiędzy bytem *a i.*, to byt jawi się tu jako coś bardziej określonego, zaś *i.* jest czymś abstrakcyjnym, podobnie jak człowiek i człowieczeństwo („*Nam essentia ab ente differt veluti humanitas ab homine*”). *i.* w sensie materialnym jest „czymś bardziej ogólnym [*magis generale*], co obejmuje istnienie realne poza intelektem [*quo ipso quasi extra nihilum ponitur*]”. Natomiast *i.* formalna, to *i.* w znaczeniu szczegółowym (*speciale*) – jest to coś, co posiada to oto istnienie realne (*esse reale*), a nie inne. W kwestii zasady jednostkowania (*principium individuationis*) Clauberg opowiedział się za rozwiązaniem podanym m.in. przez Dunska Szkota, który upatrywał jej w czynniku jakościowo-istotowym. Znaczyło to, iż czynnikiem różnicującym 2 byty jest *i.* („*Unde ens quodvis a quovis alio ente per suam essentiam distinguitur*”). Synonimem dla tak pojętej *i.* jest również „forma” (*forma metaphysica*) oraz „*species interior*”. Ponadto uwzględnione zostało to znaczenie *i.*, w którym *i.* jest odpowiedzią na pytanie, czym rzecz jest? *i.* w tym znaczeniu to *quidditas*.

*Charakterystyka i.* W sposób systematyczny omówił Clauberg podstawowe właściwości *i.* (*essentia*) ujęte w postaci ogólnych twierdzeń

(tamże, 65–75). Pierwsze i najważniejsze z nich to: „istota nie dopuszcza »bardziej« i »mniej«”, czyli i. nie podlega stopniowaniu, a zatem nic nie może być i. bardziej lub mniej. Ponadto: „istoty rzeczy są niepodzielne jak liczby” (instar numerorum) (tamże, 66). Do i. należą te elementy, które mają znamiona bycia czymś naturalnym, istotnym oraz wewnętrznym („omnia ea appellatur naturalia, essentialia, interna, quae ad essentiam rei pertinent”). Ich przeciwieństwem są elementy, które przysługują bytowi per accidens. Determinacje, które tworzą daną i., są jej koniecznymi składnikami. I. jako całość jest strukturą koniecznościową w sensie absolutnym, tzn. ze względu na jej wewnętrzne determinacje. Asercja poznawcza bytu (posito ente) oznacza równoczesne przyjęcie wszystkich elementów konstytuujących jego i. (tamże, 72). Ponadto i. rzeczy są niezmiennie i wieczne.

I. w ujęciu B. Spinozy (i. na tle panteizmu). Terminu „istota” używał Spinoza zamiennie z terminem „substancja nieskończona” oraz „natura”. Brało się to stąd, iż podstawową przesłanką jego metafizyki był panteistyczny monizm. Jeśli przez i. rozumieć rdzeń rzeczywistości, to i. w takiej metafizyce musi być tylko jedna. Nauka Spinozy o i. była kontynuacją Kartezjańskiej ontologii formalnej i., rozwiniętą o nieobecne w systemie Kartezjusza przesłanki metafizyczne. Terminu „istota” (essentia) używał rzadko, ze względu na pojęciowy (i terminologiczny) prymat substancji. Innym powodem tego faktu było to, iż to, co stanowiło i. prawdziwej rzeczywistości – jedynej Substancji – było skończonemu umysłowi ludzkiemu niedostępne. I. ta, twierdził Spinoza, skończonemu umysłowi człowieka ujawnia się tylko fragmentarycznie i stopniowo. Dlatego w jego wersji sens i., podobnie jak u Kartezjusza, jest złożony, obejmujący 3 zasadnicze „piętra” ontologiczne, które obejmują substancję, atrybuty i modusy.

*Substancja i i.* W *Etyce* podał Spinoza następującą definicję i.: „Do istoty jakiejś rzeczy należy to, twierdząc, co, gdy jest dane, to koniecznie założona jest rzecz, oraz, gdy zostaje zniesione, to koniecznie rzecz zostaje zniesiona; albo to, bez czego rzecz, i na odwrót, co bez rzeczy ani nie jest, ani może zostać pojęte” („Ad essentiam alicuius rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa

quod sine re nec esse nec concipi potest” – definicja II, w: *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*, L 1843, I 223).

Substancję pojmował Spinoza jako „to, co jest pojmowalne w sobie i przez się, czyli to, czego pojęcie nie wymaga pojęcia innej rzeczy, przez które miałyby zostać utworzone” („Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indigeat conceptu alterius rei, a quo formari debeat” – w: tamże, 187). W przytoczonej definicji udzielił Spinoza nie tyle odpowiedzi na pytanie, czym jest substancja, czyli quidditas substancji, ile podał charakterystykę jej poznania. A mianowicie: substancja jest poznawalna intuicyjnie „w niej samej” (in se), zaś jej pojęcie jest logicznie i poznawczo wcześniejsze od pozostałych pojęć.

*Atrybut i modus*. Substancja nigdy nie jest poznawalna wprost, a jej poznanie jest zapośredniczone o różne media poznawcze. Przykładem pośrednika w poznawaniu substancji jest atrybut, który Spinoza definiuje jako „to, co intelekt pojmuje w substancji jako konstytuujące jej istotę” („Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem essentiam constituens” – definicja IV, w: tamże). I. bytu substancjalnego jest poznawalna, lecz jedynie częściowo, i to wyłącznie za pośrednictwem atrybutów. Moment uprzystępniania umysłowi fragmentu i. nosi miano ekspresji (expressio). Jeszcze bardziej odległym od substancji-i. pośrednikiem poznawczym jest modus, który Spinoza definiuje jako określone „doznania substancji, czyli to, co jest w czymś innym, przez co jest również pojmowane” („Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur” – definicja V, w: tamże). Zarówno atrybuty, których substancja posiada nieskończoną ilość, jak i modusy, stanowią wyraz (expressio) nieskończonej i.

I. w ujęciu G. W. Leibniza (indywidualna i. jako prawdziwy byt). System monadologicznej metafizyki Leibniza był antytezą monistycznego systemu Spinozy. Bytowy pluralizm, wraz z pluralizmem egzystencjalnym, dopuszczającym, obok istnienia aktualnego, inne formy istnienia, oraz radykalny esencjalizm, to zasadnicze przesłanki Leibniza nauki o i. Nauka ta została wyrażona za pomocą terminów zaczerpniętych ze scholastyki.

Filozofia Leibniza rozważana w aspekcie jej epistemologii jest

przykładem skrajnego innatywizmu oraz reprezentacjonizmu. Wszelkie dane naszego poznania, z wrażeniami zmysłowymi włącznie, są nam wrodzone i stanowią jedynie reprezentacje rzeczy samych. Rzecz jako taka w epistemologii Leibniza była strukturą horyzontalną, wyznaczającą granice naszego poznania. I., choć sama w sobie stanowiła strukturę absolutnie inteligibilną (dlatego synonimem „essentia” było „cogitabile”), jednak „dla nas” nigdy – z powodu aspektywności naszego poznania – nie dawała się ująć adekwatnie. Adekwatność poznania i. zachodziła tylko w przypadku intelektu absolutnego, który wszelkie determinacje konstytuujące daną i. indywidualną ujmuje w jednym momentalnym akcie. Dlatego i. danej rzeczy nie jest nam dana ani w całości, ani z powodu mediacji refleksyjnie ukonstytuowanego cogito, bezpośrednio i wprost. Poznanie i. jest zapośredniczone przez poznawcze struktury (aspekty), w których się ona nam ujawnia, czyli przez atrybuty. Leibniz podał następującą definicję atrybutu: „Atrybut to taki konieczny orzecznik, który pojmowany jest przez się, czyli [taki, który] nie może [już] zostać rozłożony na liczne inne [prostsze orzeczniki]” („Attributum est praedicatum necessarium quod per se concipitur, seu quod in alia plura resolvi non potest”). I. (essentia) w ujęciu Leibniza to „wszystko to, co pojmujemy przez się w rzeczy, czyli to, co stanowi agregat wszystkich atrybutów” („Essentia est id omne quod in re per se concipitur, id est aggregatum omnium attributorum” – *Quod ens perfectissimum sit possibile*, w: tenże, *Sämtliche Schriften und Briefe*, B 1980, III 574). W ujęciu Leibniza atrybut jest pojęciem prostym, który konstytuuje daną i. lub współkonstytuuje ją wraz z innymi atrybutami.

*Pojęcie jednostkowej i.* Kwestia i. pojawiła się już w najwcześniejszej pracy Leibniza poświęconej zagadnieniu jednostkowienia: *De principio individui* (w: tenże, *Opera philosophica*, B 1840, 1–5). Leibniz usiłował tu w duchu scholastycznym określić naturę czynnika indywidualizującego poszczególne jednostkowe byty. W tekście tym (podobnie jak w późniejszych) nie nadał terminowi „istota” jednoznacznego sensu. I. (essentia) jest zarówno abstrakt („Essentia aliqua, humanitas v.g. Socratis”), jak i ontyczny konkret. Brało się to stąd, iż czynnik indywidualizujący usytuowany był w obrębie i. Stąd teza Leibniza: „omne individuum sua tota entitate individuatur” („byt

jednostkowy indywidualizuje się całą swoją bytowością”). Do indywidualnego charakteru, poszczególnego bytu (indywidualnej istoty) odróżniającego jeden byt od drugiego, należy wszystko, co da się powiedzieć o nim jako o »tym oto« indywiduum (por. haecceitas Jana Dunsza Szkota). W późniejszym okresie Leibniz wyprowadził pełne konsekwencje z takiego stanowiska, znosząc różnicę pomiędzy determinacjami istotowymi i przypadłościowymi („Wyrazy »substancja« i »akcydens« nie na wiele – podług mnie – przydają się w filozofii” – *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Kęty 2001, 115). Krótko mówiąc, wszystko, co określa w jakikolwiek sposób ontyczne indywiduum, posiada status *essentiale* konstytuującego jego *i*. (*essentia*).

*Analiza modalna i*. I. w ujęciu Leibniza jest obiektywnym korelatem naszego poznania. Status ontyczny *i*. wyznaczają 2 elementy: a) założony esencjalizm w wersji skrajnej; b) pluralizm egzystencjalny. Już w scholastyce średniowiecznej *i*. jako komponent różny od istnienia (*esse*) interpretowana była jako nośnik możliwości. Podobnie dla Leibniza *i*. była synonimem „możliwości” (*possibilitas*) i ontycznym ekwiwalentem tego, co możliwościowe bycie („*Potentiale quod [dicit] tantum essentiam*”, w: tenże, *Philosophische Schriften*, L 1931, VII 196). W *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* Leibniz napisał: „Istota w gruncie rzeczy nie jest niczym innym, tylko możliwością tego, co się przyjmuje [*propose*]” (tamże, 245). *I*. rozważana od strony jej możliwości była przedmiotowym korelatem zasady niesprzeczności. Możliwość pojęta jako wewnętrzna niesprzeczność konstytuujących daną *i*. elementów była formalnym wyznacznikiem realności *i*. Możliwość danej *i*., pisał Leibniz w *Medytacjach o poznaniu, prawdzie i ideach*, daje się wykazać dwojako: albo *a priori*, albo *a posteriori*. Pierwszy sposób polega na analizie pojęcia danej *i*. do jej najprostszycych elementów (*prima possibilia ac notiones irresolubiles*) i wykazaniu ich wzajemnej uzgadnialności (*compatibilitas*). Drugi polega na wskazaniu faktycznego istnienia pewnej indywidualnej *i*. lub jakiegoś stanu rzeczy (*Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, 245–246).

*Wieczność i*. I. wg Leibniza są czymś wiecznym: po pierwsze, dlatego, że są czymś możliwym („[...] istoty są wieczne, ponieważ chodzi tu tylko o to, co możliwe”, tamże, 246), po wtóre, podstawą wieczności *i*. jest ich geneza – są

zapodmiotowane w Boskim intelekcie. Wszystko, cokolwiek poznajemy, poznajemy w Bogu, który jest jedynym transcendentnym, zaś porządku genetycznym pierwszym obiektem naszego poznania. I. są więc z Nim współwieczne oraz niezależne od Jego woli. W *Teodycei* (Wwa 2001, 125; por. tamże, 413) pisał o pierwszej rozumnej przyczynie: „Jej rozum to źródło istot, a jej wola to początek istnień”. Sfera tego intelektu to „idealny obszar możliwości”. Tak pojęte istoty, rozpatrywane in se, nie są ani ogólne, ani jednostkowe. Ponieważ są wieczne, nie są stworzone („[...] Bóg nie uczynił za sprawą aktu swojej woli [...] żadnych możliwych istot, które powinniśmy uważać za wieczne i konieczne”, tamże, 413). Dlatego twierdził, iż „gdy Bóg coś stwarza, stwarza indywiduum, a nie logiczny powszechnik” (tamże, 458). Powszechnik jest bowiem (zgodnie z Locke’iem) jako tzw. i. nominalna produktem naszego umysłu. Ponadto i. rozpatrywane w nich samych okazują się strukturami koniecznymi, ponieważ wszystkie konstytuujące je essentialia stanowią konieczne składowe tych i. Po trzecie, są one niezmiennie, ponieważ są obiektem intelektu, a nie woli. Żaden akt woli nie może ich zmienić, nawet wola Boga. Po czwarte, chociaż mówimy, iż są możliwe, to jednak ta ich cecha jest względna (respective). Możliwość ich ujawnia się ze względu na negację sprzeczności (wewnętrznej niekompatybilności konstytuujących daną i. esencjaliów). Można przyjąć, iż możliwa jest jakaś i., o ile wykażemy na drodze apriorycznej lub aposteriorycznej, iż jest ona wewnętrznie niesprzeczna. Ponadto, o możliwości i. mówimy w opozycji do ich aktualnej egzystencji. Wówczas tak pojęte „możliwe” i. są czymś jeszcze nie zaktualizowanym, a więc czysto możliwym.

I. w ujęciu Ch. Wolffa (i. w perspektywie ontologii). Przełomem w teorii i. była koncepcja Wolffa, który po raz pierwszy wyodrębnił z teorii bytu – niezależną od metafizyki pod względem przedmiotu formalnego, metody oraz celu – ontologię. W dziele *Philosophia prima sive Ontologia* (F 1729, Hi 2001) podał systematyczny wykład teorii i., przeprowadzony na całkowicie nowym, nieznanym dotychczas, bo nie metafizycznym gruncie.

*Byt a i.* Przedmiot tak pojętej ontologii: „byt w ogóle, czyli o ile [quatenus] jest bytem”, odznaczał się tym, iż po pierwsze, był rozpatrywany w nim samym w aspekcie jego wewnętrznej możliwości, po wtóre, jako



konsekwencja pierwszego, był całkowicie indyferentny wobec kwestii aktualnego istnienia lub nieistnienia. Po trzecie, w punkcie wyjścia był całkowicie nieokreślony, stąd jego nazwa: indeterminatum. Po czwarte, sens tak pojętego bytu nie był czymś danym i zastanym, lecz raczej był „zadany”. Jego określoność ujawniała dopiero i. Oznaczało to, iż dopiero poprzez i. (essentia) byt był czymś więcej, aniżeli indeterminatum, czyli „tym, o czym jeszcze niczego nie wolno orzec, chociaż orzeczenie o nim czegokolwiek nie będzie prowadziło do sprzeczności” („Indeterminatum adeo est, de quo nihil adhuc affirmari potest, etsi de eo quid affirmari posse non repugnet” – tamże, par. 105). Ontologia Wolffa jest modelowym przykładem teorii bytu, w której dominuje porządek określoności, czyli i. Określenie i. jest następujące: „istota jest czymś pierwszym, co pojmujemy w bycie, i bez czego byt nie może być” („essentia primum est, quod de ente concipitur, nec sine ea ens esse potest” tamże, par. 144). Byt w ontologii Wolffa pełni rolę swoistej przestrzeni (porównywanej przez niego do pustego pojemnika, receptaculum), której formalną granicę wyznacza zasada niesprzeczności. I. tak pojętego bytu jest tym, na co pierwotnie ukierunkowany jest (intencjonalność) nasz intelekt, jest także tym, co jest przez nas pojmowane najpierw. Jest ona jednocześnie warunkiem bycia bytu, jego racją konieczną i dostateczną zarazem.

*Struktura formalna i.* Wykładni i. dokonuje Wolff z takiej perspektywy, w której określane są konieczne i formalne warunki bycia bytu. Warunki te wyczerpują formalną rację dostateczną bycia bytem w ogóle. Tak ujęta i. nie jest strukturą prostą, tworzą ją bowiem 3 „piętra” ontologiczne, w postaci esencjaliów, atrybutów i modusów.

W opisie składników konstytutywnych i. posłużył się Wolff zaczerpniętym ze scholastyki średniowiecznej terminem „essentiale” (w liczbie mnogiej: „essentialia”): „Te [składniki] w bycie, które nie wykluczają się wzajemnie, ani nawzajem się nie określają, a ponadto konstytuują one istotę bytu, nazywamy esencjaliami” (Quae in ente sibi mutuo non repugnant, nec tamen per se invicem determinantur, essentialia appellantur, atque essentiam entis constituunt” – tamże, par. 143). Esencjalia w bycie mają stanowić absolutnie pierwsze i pierwotne, tzn. dalej już nie redukowalne (do prostszych składników) elementy. Probiezmem ich prostoty ma być ich wzajemna

niesprzeczność (kompatybilność) oraz wzajemna niedeterminowalność. Chodzi o to, aby ich określoność (sens, ratio) była niezależna od określoności innych esencjaliów. Esencjalia konstytuują i. danego bytu, a więc są konieczne do tego, aby dana rzecz istniała i mogła zostać poznana. Sposób istnienia esencjaliów jest sposobem istnienia idealnego. Odznaczają się one aczasowością, niezmiennością i inteligibilnością. Wśród momentów bytowych charakteryzujących esencjalia najważniejsza jest bytowa autonomia, czyli posiadanie w sobie własnego bytowego fundamentu. Esencjalia są bowiem tym, czym są, i nie są określane przez cokolwiek innego (nec per alia determinantur). I. (essentiae), które są ukonstytuowane przez esencjalia, to nic innego, jak zawartości idei zapodmiotowane w intelekcie Boga. Esencjalia, konstytuując poszczególne istniejące odwiecznie w intelekcie Boga i., nie mogą zostać wytworzone przez samego Boga, ponieważ są współwieczne z Jego intelektem, którego naturę konstytuują.

Kolejne po esencjaliach „piętro” w strukturze i. Wolff zdefiniował następująco: „Te [określoności], które są determinowane przez esencjalia, nazywamy atrybutami” („Quae per essentialia determinantur, dicuntur *Attributa* [...]” – tamże, par. 146). Atrybut (przymiot) to taka określoność (determinacja) i., która jest określana (determinatur) przez esencjalia, które same nie są już przez nic innego określone, ani nie określają się wzajemnie. W przypadku atrybutów mamy do czynienia z taką warstwą w strukturze określoności bytu tworzonej przez i., która jest określona wprost przez konstytutywne struktury istotnościowo-koniecznościowe, sama zaś jest ontologicznie wtórna (pochodna) względem nich. Wolff wyróżnił 2 rodzaje atrybutów: „Jeśli coś jest określane przez wszystkie esencjalia razem wzięte, nazywamy to atrybutem właściwym [*Attributum proprium*]; jeśli natomiast jest określane [tylko] przez niektóre z nich, to mamy do czynienia z atrybutem ogólnym [*Attributum commune*]” (tamże).

Atrybuty są stale obecne u podstawy (ratio) bytu, którą pierwotnie tworzą esencjalia: „Jeśli coś jest określane przez esencjalia, to to coś powinno stale przysługiwać bytowi [*enti inesse debet*], zatem, jak długo są esencjalia” (tamże, par. 199), bez których byt nie może być (tamże, par. 144), tak długo byt jest” (tamże, par. 145). Po wtóre, baza poznawcza atrybutów zawarta jest w

ukonstituowanej przez esencjalną i., która stanowi ich ontologiczną podstawę w sensie racji dostatecznej. Wolff określa esencjalną mianem czynników określających (determinantia) w stosunku do atrybutu jako tego, co określone i pełniących funkcję racji dostatecznej: „Racja, dlaczego atrybuty są obecne (insint), zawiera się w esencjalnych. Atrybuty są determinowane przez esencjalną (par. 146), zatem są one orzekane o bycie, gdyż jemu esencjalna przysługują (par. 113). Z esencjalnych pojmujemy przeto, jakie są jego atrybuty (par. 205 Log.). Esencjalna są zatem racją dostateczną, dlaczego w bycie są obecne (enti insint) raczej te, aniżeli inne atrybuty (par. 56)” („Cur attributa insint, ratio sufficiens in essentialibus continetur. Attributa per essentialia determinantur (par. 146), consequenter ideo de ente affirmatur, quia eidem essentialia conveniunt (par. 113). Ex essentialibus adeo intelligimus, quoniam ipsius sint attributa (par. 205 Log.). Essentialia igitur sunt ratio sufficiens, cur enti insint haec potius, quam alia attributa (par. 56)” – tamże, par. 157). Po trzecie, chociaż atrybuty, podobnie jak esencjalna, stale przysługują bytowi, to jednak zachodzi pomiędzy nimi ważna różnica: „Te [istotowe określoności], które stale przysługują bytowi, jednak nie są one określone [determinantur] przez inne jednocześnie jemu przysługujące [enti insunt], te [określoności] należą do esencjalnych; natomiast te [określoności], które stale mu przysługują i przez inne są określone, przynależą do atrybutów” (tamże, par. 152). Po czwarte, „atrybuty rzeczy są absolutnie konieczne” (tamże, par. 304); są konieczne w tym samym sensie, w jakim pewne twierdzenia w geometrii są konieczne. Konieczność ta nie jest jednak koniecznością poznawczą, a więc zrelatywizowaną do podmiotu poznającego, ale koniecznością płynącą z samej i. bytu, która jest rozważana w nim samym. Tak pojętą konieczność nazywa Wolff koniecznością absolutną (tamże, par. 315, 301, 496).

Przystępując do charakterystyki ostatniego „piętra” w strukturze ontologicznej i. (bytu), Wolff definiuje modusy: „To, co nie pozostaje w sprzeczności z esencjalnymi, jednak w niewielkim stopniu jest przez nie określone, nazwane zostaje przez nas modusem. Scholastycy nazywają to przypadłością bądź predykabile” („Quod essentialibus non repugnat, per essentialia tamen minime determinatur, Modus a nobis dicitur. Scholastici Accidens appellant, idque praedicabile” – tamże, par. 148). Odznaczają się one

dwiema podstawowymi cechami: a) niesprzecznością w stosunku do esencjaliów bytu, któremu przysługują; b) nikłym (minime) stopniem zdeterminowania przez essentialia. Pierwsza z cech nie jest, w porównaniu z atrybutami, niczym nowym – jedno i drugie charakteryzują się niesprzecznością. Niesprzeczność (dokładniej: współmożliwość, *compossibilitas*) z twardym rdzeniem bytu w postaci utworzonej przez poszczególne esencjalia i., jest warunkiem koniecznym, aby cokolwiek mogło przysługiwać bytowi (*enti inesse*). Zwraca natomiast uwagę druga cecha modusów, jaką jest nikły stopień zdeterminowania modusów przez esencjalia i i. jako rację dostateczną wszystkiego, cokolwiek i w jakikolwiek sposób jest. Widać zamierzoną terminologiczną zmianę w stosunku do tej zastanej. Zabieg ten jest częścią Wolffiańskiego przedsięwzięcia, jakim był zamiar ulepszenia (*emendatio*) czy też odnowy, przy użyciu nowych narzędzi, teorii bytu, oraz stworzenie dla niej nowszego, tzn. bardziej jasnego, a przez to precyzyjniejszego słownika kategoryjnego. Szczególna pozycja modusu w Wolffiańskiej ontologii polega na tym, iż gdyby dokładniej rozważyć ontologiczny status modusu, to można odnieść wrażenie, iż ta kategoria stanowi swoisty wyłom w obszarze obowiązywania zasady racji.

I. w ujęciu A. Baumgartena. Ten najbardziej znany uczeń Wolffa w dziele *Metaphysica* (HI 1739, 1779<sup>7</sup>, Hi 1963, 1982<sup>2</sup>), które bezpośrednio oddziało na recepcję racjonalizmu we wczesnym okresie aktywności I. Kanta, kontynuował zasadnicze intuicje dotyczące i. zaczerpnięte z wykładów i książek Wolffa oraz z niektórych prac Leibniza. I. zdefiniował Baumgarten jako „kompleks esencjaliów w tym, co możliwe, czyli jego wewnętrzną możliwość („Complexus essentialium in possibili, seu possibilitas eius interna est essentia” – tamże, par. 40). Baumgarten, podobnie jak wcześniej Leibniz, stosował zamiennie terminy „bycie istotą” oraz „bycie czymś możliwym”; można to wytłumaczyć tym, iż na gruncie wyznawanego przez obu filozofów skrajnego esencjalizmu zarówno i., jak i możliwość (dokładniej: bycie możliwym, *possibile*), są konwertybilne. Jako terminologiczne ekwiwalenty dla terminu „istota” (*essentia*) podał: „esse rei” (istnienie rzeczy), „ratio formalis” (racja formalna), „quidditas” (i., o ile jest ujęta w definicji), „forma”, „formale totius”, „conceptus entis primus”

(pierwotne pojęcie bytu). Ponadto wśród synonimów „istoty” wymienił „naturę” i „substancję”. Przez naturę rozumiał tego rodzaju „kompleks wewnętrznych determinacji bytu, które stanowią zasady jego zmian albo wchodzących w jego zakres przypadłości” („natura entis est complexus earum eius determinationum internarum, quae mutationum eius, aut in genere accidentium ipsi inhaerentium sunt principia” – tamże, par. 430). W skład tak pojętej natury wchodzi, wg Baumgartena, takie struktury ontologiczne, jak: esencjalna tego bytu, jego i., zdolności czynne (facultates), zdolności bierne (receptivates) oraz władze (vires), w które ten byt jest wyposażony. Substancja zaś, pojęta jako synonim i., to byt „istniejący inaczej aniżeli determinacja czegoś innego [w czymś innym]” (tamże, par. 191).

I. w ujęciu Ch. A. Crusiusa (i. w perspektywie woluntaryzmu). Ten główny przedstawiciel filozofii antywolffiańskiej o nastawieniu woluntarystycznym i fideistycznym, zasadnicze zręby swojej koncepcji i. przedstawił w *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden* (L 1745, 1766<sup>3</sup>, Hi 1964). Wyróżnia tam i. w znaczeniu metafizycznym oraz i. w znaczeniu logicznym (das metaphysische und logikalische Wesen). Przez i. w znaczeniu metafizycznym rozumiał „to, co się rozważa przy [okazji poznania] rzeczy, i przez co odróżnia się [ją] od innej [rzeczy]” („Dasjenige, was man bey einem Dinge denket, und wodurch man es von andern unterscheidet, will ich das metaphysische Wesen eines Dinges nennen” – tamże, par. 17). Tego rodzaju znaczenie i. jest podstawą do określenia jakości: „Gdy się rozważa w szczególny sposób pewną część istoty w znaczeniu metafizycznym, a mianowicie tak szczegółowo, że poprzez [nią] da się odróżnić jedną rzecz od określonej innej, to ta część zwie się jakością [qualitas]” (tamże). Przez i. w znaczeniu logicznym (logikalnym) rozumiał „to, co pewnej rzeczy stale przysługuje” („Dasjenige, was einem Dinge beständig zukommt, heißt zusammen genommen sein logikalisches Wesen” – tamże, par. 30). W tak pojętej i. wyróżnił 2 rodzaje determinacji (Eigenschaften): „rodzaje, które wprawdzie przysługują rzeczy stale, ale posiada ona je wspólnie z innymi rzeczami; oraz właściwości, czyli właściwe determinacje, które nie tylko przysługują rzeczy stale, lecz także są jej czymś właściwym” („In dem

logikalischen Wesen also können zweyerley Eigenschaften vorkommen, nemlich *genera*, welche der Sache zwar stets zukommen, aber die sie mit andern gemein hat; und *propria*, oder eigenthümliche Eigenschaften, welche der Sache nicht nur stets zukommen, sondern auch ihr eigen sind” – tamże).

J. Lewkowitz, *Spinoza's „Cogitata metaphysica” und ihr Verhältnis zu Descartes und zur Scholastik*, Br 1902; A. Rivaud, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, P 1905; G. Th. Richter, *Spinozas philosophische Terminologie*, L 1912; J. Jalabert, *La notion d'essence et d'existence dans la philosophie de Leibniz*, w: *Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses. Hannover, 14–19. Nov. 1966*, I: *Metaphysik, Monadenlehre*, Wie 1968, 13–21; G. Gólski, *Teoria bytu i i. w „Philosophia Prima sive Ontologia” Christiana Wolffa*, *Studia Gdańskie* 2 (1976), 97–150; G. Hunter, *Leibniz and the „Super-Essentialist” Misunderstanding*, *Studia Leibnitiana* 13 (1981) z. 1, 123–132; F. Mondanori, *Understanding Superessentialism*, tamże, 17 (1985) z. 2, 162–190; J. Żelazna, *Skończone poznanie ludzkie w filozofii Spinozy*, To 1995; S. Büttner, *Spinozas Attribut der Ausdehnung und Kants Form der Anschauung – ein systematisch orientierter Vergleich*, w: *Kontexte – Spinoza und die Geschichte der Philosophie*, Wr 2001, 109–125; B. Paź, *Epistemologiczne założenia ontologii Christiana Wolffa*, Wr 2002 (215–270).

Filozofia niem. idealizmu. *I. w ujęciu I. Kanta*. Pogląd Kanta na status ontologiczny i epistemologiczny *i*. realizował się dwuetapowo. Cezurę stanowi tu data opublikowania *Krytyki czystego rozumu* (1781). Jednak ani w jednym, ani w drugim okresie Kant nie wypracował oryginalnej koncepcji *i*. Opierał się na założeniach koncepcji *i*. wypracowanych w szkole Wolffa. Implicite przyjmował koncepcję *i*. wypracowaną w tradycji metafizyki nadającej *i*. prymat w stosunku do bytu jako złożonej całości oraz do istnienia jako jego składowej, jak również istnienie niezależne (*esse quidditativum*) od istnienia aktualnego (*Existenz*). Tego rodzaju założenia tłumaczą następujące stwierdzenie Kanta: „Każda możliwość zakłada coś rzeczywistego, w czym *i* poprzez co wszystko to, co daje się pomyśleć, jest dane” (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, w: tenże, *Vorkritische Schriften*, wyd. A. Buchenau, B 1922, II 87). W swoim rozumieniu *i*. Kant opierał się na logiko-ontologicznej ekwiwalencji, zgodnie z którą każdej niesprzecznej strukturze (epistemo)logicznej odpowiadają ontyczne ekwiwalenty w rzeczywistości, czyli: możliwość znaczy rzeczywistość. Pamiętając, iż w metafizyce esencjalistycznej rzeczywistość jest tożsama z *i*., *i*. zaś z możliwością, zatem pogląd Kanta w tej sprawie jest skrótem poglądów jego poprzedników. *I*. jako taka jest czymś dającym się pomyśleć, ale nie daje się ona poznać w akcie intelektualnego oglądu. W *Krytyce czystego rozumu* Kant zradykalizował swój pogląd w kwestii poznania *i*. Argument przeciwko dopuszczeniu *i*. do sfery obiektów poznania był natury epistemologicznej. *I*. pojęta jako obiektywna, tzn. niezależna od intelektu, rzeczywista struktura jest niemożliwa z epistemologicznego punktu widzenia, twierdził, ponieważ jedynymi obiektywnymi danymi są wrażenia zmysłowe, które są organizowane w sensowne całości dzięki apriorycznym formom zmysłowości (czas i przestrzeń) oraz intelektu (kategorie). Żadna *i*. nie mieściła się w polu przedmiotowym tak pojętego doświadczenia.

*I*. jako obiekt poznania filozoficznego zostanie restytuowana dopiero w nurtach przewyciężających agnostycyzm Kantowski.

*I. w ujęciu J. G. Fichtego*. W dziele *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Je–L 1794; *Podstawy całkowitej teorii wiedzy*, w: tenże, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, Wwa 1996, I 75–365) nadał Fichte wiedzy prymat

w stosunku do bytu. W związku tym, to nie metafizyka, lecz teoria wiedzy okazała się filozofią pierwszą. Metafizyka była budowana w horyzoncie (samo)wiedzy podmiotu, który stał się absolutnym centrum: „Źródłem wszelkiej realności jest Ja. Dopiero przez Ja i wraz z nim dane jest samo pojęcie realności. Ale Ja jest, ponieważ siebie ustanawia, i ustanawia siebie, ponieważ jest. Ustanawianie siebie i bycie są tu przeto jednym i tym samym” (tamże, 138). Wraz z wystąpieniem Fichtego filozofia niem. wkroczyła w nurt radykalnego procesualizmu i antysubstancjalizmu, który kulminację osiągnął w systemie Hegla. Ruch, zmiana, stały się odtąd znamionami prawdziwej realności („[...] wszelka realność jest aktywna; i wszystko, co aktywne, jest realnością” – tamże) i jako takie znamionami i. Byt w tej wizji to prosta złożoność (Gesetzsein), pojęta jako efekt pierwotnej aktywności podmiotu. Tak pojęty byt nie jest niczym różnym od sfery określoności w ogóle, czyli i. („to, czego byt [istota] polega jedynie na tym, że ono samo siebie ustanawia jako istniejące, jest właśnie Ja rozumianym jako absolutny podmiot” – tamże, 90). I. w ujęciu Fichtego nie stanowiła jeszcze wyodrębnionej strukturalnie warstwy bytu, jednak przestała być tym, czym była w filozofii od czasów starożytnych – transcendentną i niezależną od podmiotu rzeczywistością. Znaczący krok w tym procesie uczyni dopiero F. W. J. Schelling, który na nowo postawi kwestię i., tym razem z perspektywy filozofii transcendentalnej. Kluczową kategorią w tej kwestii okazał się intelektualny ogląd (intellektuelle Anschauung), w którym zniesiona została refleksyjna opozycja podmiot – przedmiot.

*I. w ujęciu G. W. F. Hegla (i. jako absolutna refleksja).* Przełom w dziejach rozumienia i. nastąpił w filozofii Hegla. Wielka waga ustaleń Hegla w kwestii statusu i. bierze się stąd, iż bezpośrednio w nich mają źródło najważniejsze nurty filozofii XX w., takie jak marksizm, egzystencjalizm, fenomenologia.

Systematyczny wykład teorii i. przedstawił Hegel w drugim t. dzieła *Wissenschaft der Logik* (I–II, Nü 1812–1816; *Nauka logiki*, I–II, Wwa 1967–1968). Hegla koncepcja i. stanowiła radykalnie nowy w dziejach filozofii sposób pojmowania i. przez to, iż została oparta na zgoła nowym, bo refleksyjnym gruncie. Z refleksji Hegel uczynił nie tylko instrument



filozofowania, ale medium i zasadę w sensie ścisłym. Refleksja tak pojęta została zrównana z rozumem (Vernunft), czyli władzą poznawczą nadrzędną w stosunku do indywidualnego intelektu (Verstand). Zadaniem rozumu było znoszenie (aufheben, die Aufhebung) przeciwieństw utrwalanych przez intelekt i pograżających podmiot w skończoności. Znosząca funkcja refleksji występuje tu w potrójnym sensie słowa „znosić” (por. tollere, tollerantia), a mianowicie jako unicestwienie czegoś, przy jednoczesnym jego zachowaniu oraz jako wzniesienie się na wyższy dialektyczny poziom. Refleksja w tej funkcji nabywa sensu funkcjonalno-ontologicznego.

Byt a i. Cała filozofia Hegla, zwł. jego ontologia (logika), skonstruowana została na bazie świadomości. Z tego względu zamiast porządku odkrycia jako właściwego początku poznania (klasyczna metafizyka), przyjął Hegel porządek ustanawiania. Byt nie jest już czymś, co się odkrywa jako coś zastanego i niezależnego, ale tym, co aby być, wymaga ustanowienia (założenia) przez podmiot. Hegel przyjął byt (das Sein) za początek w genetycznym i logicznym porządku wyjaśniania, który był w punkcie wyjścia pozbawiony jakiegokolwiek określoności „[...] jest on nieokreślony, jest pozbawionym jakości Byciem” (*Wissenschaft der Logik*, wyd. G. Lasson, B 1975, I 66). I. określa się w logice Hegla dopiero na tle bytu. Choć byt pierwotnie jawi się jako to, co nieokreślone, pozbawione i. (Wesenslose), to jednak dopiero dzięki niemu może ona się rozwijać. Z powodu całkowitej nieokreśloności byt został zrównany z nicością. Tym jednym krokiem (w potrójnym słowa znaczeniu) zniósł Hegel klasyczną, opartą na zasadzie niesprzeczności strukturę bytu i otworzył drogę do samorozwijającego się procesu dialektycznego, będącego metodą jego logiki („[...] die Methode ist das Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts” – tamże, 35). Pierwotnie całkowicie nieokreślony byt, w rezultacie zrównania z niczym (Nichts), wywołuje ruch w postaci stawania się (das Werden), będącego „nierozróżnialną niepodzielonością bytu i niczego” o charakterze określonej jedności (tamże, 92). Jedność ta, czyli stawanie się, jest pierwszą z szeregu cech, jakie nabywa byt w dialektycznym procesie samookreślania się. Następną określonością bytu, jaka pojawi się w rezultacie zniesienia tamtej, jest bycie-oto (Dasein), czyli istnienie konkretne. Po niej następują inne. Z chwilą, gdy byt wyczerpie

możliwości samookreślania się, nastąpi moment „przejścia w stan istoty” („Übergang in das Wesen” – tamże, 397–398). Moment ten to zwieńczenie procesu dookreślania się bytu ze stanu pierwotnej nieokreśloności, to pełnia (die Totalität) bytu w sobie (an sich), „w której wszystkie określoności bytu są zniesione oraz [jednocześnie] w niej zachowane (enthalten)” (tamże, 397).

Poznanie bytu to, wg Hegla, proces zagłębiania się, interioryzacji (Erinnerung) bytu w jego bezpośredniości. Wiedza zapośredniczona w tym procesie to i. Stąd i. to przeszła (miniona), w sensie bezczasowym, forma bytu („[...] im Zeitwort hat das Wesen in der vergangenen Zeit »gewesen« behalten” – tamże, II 3). Moment przechodzenia od bytu do i. „jest ruchem samego bytu” (tamże). Hegel w swojej koncepcji prawdy odstąpił od jej ujęcia klasycznego, wg którego prawda to zgodność (adaequatio) myśli z bytem, na rzecz koncepcji, zgodnie z którą prawda jest całością – „das Wahre ist das Ganze”. Rozważany od strony i. byt jawi się jako pełnia prowadzącego do niej dialektycznego procesu, i dlatego z punktu widzenia jej genezy i. jest „prawdą bytu”.

Absolutny charakter i. I. jest u swej podstawy tym, czym stała się w przebytej drodze od najbardziej rudymen tarnej ontologicznie formy bytu w jego nieokreśloności. Jednak sama w sobie jest nieokreślonością, samym ruchem, a dokładniej – czystą negatywnością procesu ustanawiania pozoru i jego znoszenia. I. jako bycie w sobie posiada byt absolutny, tzn. że i. nie jest czymś relatywnym, czymś ze względu na coś innego. Proces dookreślania się i. wykazuje cechę samodzielności (autarkia) w tym sensie, iż i. sama dla siebie jest punktem odniesienia, swoim „innym”, ze względu na który się (do)określa.

I., jako nieokreślona, jest obojętna wobec wszelkiej determinacji (łac. determinare – określać, zakreślać, wyznaczać granicę; łac. „de-” – ruchem po okręgu), gdyż w niej „wszelka określoność oraz odniesienie do tego, co inne, zostało zniesione” (tamże, 4). Ten moment obojętności wobec wszelkiej określoności sprawia, iż i. nie posiada żadnej granicy. I. jest tym, czym była w sferze bytu jakość: obojętnością wobec granicy.

Hegel często nazywał i. mianem pełnego (doskonałego) powrotu bytu do siebie („vollkommener Rückkehr des Seins in sich selbst” – tamże, 4). Tak jak dotarcie do i. wymaga „zagłębiania się” (Erinnerung) w byt (Sein), tak

zglębianie i. oznacza – ponowne – odkrywanie bytu. Struktura i. jest strukturą dynamiczną. Pierwotna nieokreśloność i. zawierającej w sobie zniesioną określoność bytu, stopniowo przechodzi w stan istnienia (Dasein), będący jej pierwszą określonością (sic!). Wszelka określoność w sferze i. jest rezultatem aktów zakładania (das Setzen), przez które ujawnia się czysto refleksyjna natura i.

W przeciwieństwie do ujęć klasycznych, Hegłowska i. to rzeczywistość na wskroś dynamiczna i procesualna. W przeciwieństwie do klasycznego εἶδος [éidos], nie jest ona już obiektywną, niezależną od sfery świadomości oraz trwałą, niezmienną strukturą, ale jest czystym ruchem, ruchem refleksji, ujawniającym swój negatywny charakter. Jako taka jest negatywnością wszelkiej określoności, jest samym „stawaniem się”, „ruchem nicości do nicości”.

Spośród podawanych przez Hegla definicji i. najpełniej jej sens oddaje ta, zgodnie z którą i. jest „refleksją w niej samej” (tamże, 7). Refleksja w tym znaczeniu niczego nie transcenduje ani nie utrwała, wręcz przeciwnie – pozostaje stale w sferze i.: wszystko, co zakłada, okazuje się przynależne do i., stając się jej częścią, wraz ze snującą się za tym, co zakłada, negacją. I. pierwotnie jest jakościową pustką o refleksyjnej strukturze. Tylko jako refleksja i ruch i. znajduje siebie samą, idąc po śladach własnych ustanowień. Dlatego twierdził Hegel, iż i. jako refleksja sama się określa (die Reflexion bestimmt sich). Nie ma w sferze i. innych określeń (Bestimmungen), aniżeli te, które pojawiły w rezultacie aktywności refleksji. W terminologii Hegla określenia te noszą miano założoności (Gesetzsein). Wszelka określoność w sferze i. to „pozytywność” (w znaczeniu, w jakim mówi się np. o prawie pozytywnym); jest ona zawsze rezultatem ustanowienia przez refleksję.

Hegel wyróżnił 3 postaci refleksji: a) refleksja zakładająca, która inicjuje wewnętrzny ruch i. przez to, iż „doszukuje” się w ramach i. jej „innego”, który jest jedynie pozorem, przebłyskiem i. samej. Ten typ refleksji ustanawia ów pozór, którego ontologiczny sens polega na byciu przeciwieństwem bytu, z którego wyłoniła się i.; b) refleksja zewnętrzna (realna) jest swoistym rozwinięciem refleksji poprzedniej. Z jednej strony jest tym, co założone, czyli refleksją w sobie, z drugiej zaś strony refleksja ta jest negatywnym

odniesieniem się do siebie samej. Wraz z tym negatywnym odniesieniem się refleksji zostaje uprzednio założony byt, który się usamodzielnia („alienuje”); c) refleksja określająca jest jednością obu wcześniejszych postaci refleksji.

I. jako taka jest nieokreślona – proces jej dookreślania się („istoczenia”) jest ruchem negatywności, czyli refleksji ustanawiającej pozór (Schein): „stawanie się w istocie, jej refleksyjny ruch, jest ruchem od niczego do niczego”. Cały proces inicjowany przez refleksję zakładającą rozpoczyna się od niczego i zmierza do niczego, czyli jej ustanowień. Dzięki relacji zwrotności, charakteryzującej refleksję, i jej przezroczystości – „poprzez tego rodzaju ruch refleksja wraca do siebie samej” (tamże, 13).

Zasadnicza różnica, jaką do refleksji na temat i. wprowadził Hegel, to ta, iż i. zdefiniowana jako „refleksja w niej samej”, ujmowana jest od strony procesu jej przejawiania się. Proces ujawniania się i. jest ruchem dającym się porównać do przebłysków światła, które samo w sobie nie jest niczym określonym, ale jedynie zdradza obecność czegoś, bez wyraźnej wskazówki, czego jest to obecność. Sens „przebłysku” oddaje używany przez Hegla rzeczownik „der Schein”, który oznacza jednocześnie „pozór”. Proces dookreślania się i. to ruch przebłysku (pozoru), który jest inicjowany, dynamizowany i realizowany na bazie refleksji. Albo inaczej: „Refleksja to przebłyskiwanie [Scheinen] istoty w niej samej” (tamże, 23). I. jako refleksja pierwotnie jawi się (scheint) w sobie samej. Jest wówczas prostym odniesieniem się do siebie samej, jest czystą identycznością, czymś abstrakcyjnym i całkowicie nieokreślonym. Następnie i. się przejawia (erscheint) – przechodzi wtedy w stan egzystencji lub przejawu. W końcu i. się objawia (offenbart sich) jako jedność ze swoim przejawem. Wtedy jest (staje się) rzeczywistością (tamże, 6)

I. w marksizmie. Problematyka i. u K. Marksa, jak i marksistów nie należy do kategorii o znaczeniu centralnym. Pojawiała się tylko przy okazji analiz i. jakichś konkretnych bytów bądź zjawisk. W Marksa zainteresowaniach kwestią i. szczególnie miejsce zajmowała i. człowieka (zwl. w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych*; frg. w języku pol. w: tenże, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, Wwa 1979, 53–207). Przypisana człowiekowi i. (homo faber) pod względem formalno-strukturalnym tylko pozornie

przypominała Heglowską Wesen. Zasadnicza różnica polegała na tym, iż człowieka ujął jako istotę materialną, całkowicie zdeterminowaną przez stosunki społeczno-ekonomiczne i przyrodę („[...] istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych” – *Tezy o Feuerbachu*, Wwa 1982, teza 6). Wolność tak pojętej materialnej istoty nie mogła już być, jak miało to miejsce u Hegla, rezultatem indywidualnej samowiedzy (materia dla siebie samej jest czymś całkowicie nieprzezroczystym; przezroczystość, obok zwrotności, to konstytutywne cechy refleksji), ale określonej pozycji, jaką zajmuje w sferze produkcji i stosunku do środków produkcji. Immanentną marksizmowi trudnością w rozważaniach o i. było to, iż Marks przyjmował istnienie tylko bytów konkretnych i jednostkowych, zaś ontologia i. jako takiej wyraża się za pomocą pojęć ogólnych. Neomarksista H. Marcuse definiuje i. jako „totalność procesu społecznego, wziętego tak, jak jest on zorganizowany w konkretnej epoce dziejowej” (*O pojęciu i.*, w: *Szkola frankfurcka*, II 22). Podstawą nadającą ontologiczny sens tej totalności jest ekonomia, którą rozumie jako „warstwa fundująca”, dzięki której „wszystkie inne warstwy stały się jej »formą przejawiania«” (tamże). Marksistowską koncepcję i. charakteryzuje praxizm (przez jej odniesienie do tzw. praktyki społecznej) oraz historyzm (i. jako pojęcie dziejowe). Moment odniesienia pojęcia i. do perspektywy praktyki sprawiać ma, iż „dokonuje się przekształcenie struktury samego pojęcia istoty w jego odniesieniu do wszystkich innych pojęć” (tamże, 23). Jeśli chodzi o historyzm (w marksizmie przybiera on formę skrajną) obecny w nauce o i., to marksiści są skłonni zarzucać wszystkim „burżuazyjnym” teoretykom (zwł. fenomenologom), iż odkrywany przez nich w chwili oglądu i. moment a priori, który jest obecny w przedmiotowej strukturze i., nie uwzględnia historycznych uwarunkowań tego, co się ogląda. Marcuse napisał: „Posiadany już obraz istoty jest ukształtowany przez doświadczenie, które poczyniła ludzkość w swej historii i które tak jest zachowane w obecnym kształcie rzeczywistości, że może być »przypominane« i »oczyszczone« do postaci istoty” (tamże, 25).

H. Markuse, *Zum Begriff des Wesens*, Zeitschrift für Sozialforschung 5 (1936) z. 1, 1–39 (*O pojęciu i.*, w: *Szkoła frankfurcka*, Wwa 1987, II 5–32); Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, F 1966, 1997<sup>9</sup> (*Dialektyka negatywna*, Wwa 1986); L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie, rozwój, rozkład*, I–III, P 1976–1978, Wwa 1989<sup>2</sup>; A. Synowiecki, *Byt i myślenie. U źródeł marksistowskiej ontologii i logiki dialektycznej*, Wwa 1980 (zwł. rozdz. IV); A. B. Stępień, *Uwagi o marksistowskim materializmie*, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, Lb 2001, II 236–252.

I. w perspektywie fenomenologii. Zagadnienie i. poruszał E. Husserl w drugiej i czwartej rozprawie (t. II) *Logische Untersuchungen* (I–II, HI 1900–1901, I–II/1–2 HI 1913–1921<sup>2</sup>, T 1980<sup>6</sup>; *Badania logiczne*, I – To 1996, II/1–2 – Wwa 2000). Z rozważaniami Husserla na temat i. stale związany był problem terminologiczny, polegający na tym, iż zamiennie używał terminów: „istota” (das Wesen), „species” (die Species) oraz „eidos” (das Eidos), a niekiedy także „idea” (die Idee). Husserl nigdzie nie przeprowadził żadnego systematyzującego rozróżnienia tych terminów, ani nie poświęcił osobnego rozważania na temat i. jako takiej. Zwykle kwestie związane z i. pojawiały się w jego pracach przy okazji rozważań nad innymi zagadnieniami.

I. jako idealna species. W *Badaniach logicznych* kwestia i., określanej jako „species”, jest uwikłana w rozważania poświęcone zagadnieniom znaczenia i wyrazu. Jeśli chodzi o znaczenie „istoty”, to upatrywał go „nie w przeżyciu nadającym znaczenie, lecz w jego »treści«, stanowiącej idealną jedność intencjonalną wobec rozproszonej mnogości rzeczywistych albo możliwych przeżyć” (tamże, II/1, 119). Relacja pomiędzy znaczeniem a species polegała na tym, iż znaczenia jako takie tworzą „klasę »przedmiotów ogólnych« albo species. Wprawdzie każda species, [...] już z góry zakłada pewne znaczenie, w którym jest przedstawiona, i znaczenie to samo znów stanowi species. Ale znaczenie, w którym species jest pomyślana, i jego przedmiot, sama species, nie są tym samym” (tamże, 126).

Husserla opisy species polegają na wykazaniu jej koniecznej obecności w niektórych aktach poznawczych, natomiast są oszczędne w kwestii jej statusu

czy pozycji egzystencjalnej. Husserl ogranicza się do stwierdzenia jej idealnego charakteru, przy szczególnym znaczeniu słowa „idealny” – jest on odległy od koncepcji idei w znaczeniu Platona, natomiast bliski „idealnemu obszarowi możliwości”, o którym pisał Leibniz, charakteryzując Boski intelekt jako ontologiczną przestrzeń, w której zapodmiotowane są idee i pierwsze zasady. Niektórzy interpretatorzy skłonni są interpretować Husserlowskie „species” analogicznie do interpretacji Dunsza Szkota w odniesieniu do tzw. natur trzecich (*naturae tertiae*). Brak określenia ontologiczno-metafizycznego statusu species w pracach Husserla jest następstwem przyjętej przez niego fenomenologicznej metody opisu, która ogranicza się do obszaru tego, co dane bezpośrednio w sposobie, w jaki jest dane oraz w granicach, w których jest dane. Pośrednio można jednak scharakteryzować species jako idealne jakości, obojętne wobec istnienia na sposób jednostkowy i (lub) ogólny. Species jako taka nie jest więc ani czymś jednostkowym (jak np. konkretny liść), ani czymś ogólnym (jak pojęcie liścia). Cechą konstytutywną species, wskazywaną przez Husserla w *Badaniach logicznych*, jest jej jedność, za którą podąża tożsamość (dzięki temu ta sama species zieleni może się konkretyzować w poszczególnych zielonych liściach, albo być obecna w ich wyobrażeniach, stanowiących tych liści naoczne przedstawienia).

Kwestia i. zyskuje ważny rys w trakcie zestawienia jej z tym, co jednostkowe, z faktem. Porównania tych dwóch rzeczywistości dokonał Husserl m.in. w artykule *Philosophie als strenge Wissenschaft* (*Logos* 1 (1910–1911), 289–341). Systematycznego rozwinięcia zawartych tam uwag dokonał w *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (I, Hl 1913; *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, I, Wwa 1967, 1975<sup>2</sup>).

Fenomenologia jest nauką o i. O wadze zagadnienia i. dla tworzonej przez Husserla fenomenologii świadczy jego wypowiedź, iż nauka ta znajduje ugruntowanie jako „nauka o istocie (jako „ejdetyczna” nauka); jako nauka, która chce ustalać wyłącznie »poznania dotyczące istoty«” (tamże, 7). Tak pojętą naukę przeciwstawił psychologii pojętej jako nauka doświadczalna, której obiektami są realne, przynależne do czasowo-przestrzennego świata

przedmioty dane w ich faktyczności. W opozycji do niej obiekty fenomenologii uzyskane na drodze tzw. redukcji eidetycznej noszą miano irrealnych.

W *Badaniach logicznych* rozważając problem sposobu dotarcia do i., pojętych jako species, stwierdził Husserl, iż można ją wydobyć z konkretnego indywidualnego podłoża dzięki właściwie pojętej abstrakcji. Podane przez niego rozumienie abstrakcji znacząco różniło się od koncepcji klasycznej (Arystoteles), jak i tej, którą zaproponował Hume (ta ostatnia była obiektem radykalnej krytyki poczynionej przez Husserla). Napisał m.in.: „Jeśli za postawę przyjmujemy obiektywne (ontologiczne) pojęcie »treści abstrakcyjnych«, to przez abstrakcję będziemy rozumieli akt, w którym treść abstrakcyjna zostaje »odróżniona«, tzn. wprawdzie nie zostaje ona oderwana, lecz staje się odrębnym obiektem skierowanego na nią naocznego przedstawienia. Pojawia się w nim wraz z odnośnym konkretem, z którego jest abstrahowana, lecz jest szczególnie domniemana, a przy tym nie jest tylko domniemana [...], lecz także naocznie dana tak, jak jest domniemana” (*Badania logiczne*, II/1, 269). W tym samym tekście pisał o abstrakcji jako o akcie, „którego intencja skierowana jest na »ideę«, na to, co »ogólne«”; tak pojęta abstrakcja jest czymś odmiennym od zwykłego zwracania uwagi na pewien idealny moment species obecny w konkretności. Ten typ abstrakcji nazywa „abstrakcją ideującą albo generalizującą” (tamże, 274).

Polemizując z psychologizmem, Husserl podkreślał odrębność poznawczej postawy tworzonej fenomenologii od psychologii, która odwoływała się do danych tzw. doświadczenia wewnętrznego. Te ostatnie przez fakt, iż posiadają charakterystyczne znamię w postaci realnego ustanowienia w bycie (reale Daseinssetzung), nazywanym egzystencjalną tezą, przynależą do świata realnego czasowo-przestrzennego. Jako takie „skażone są” faktycznością i przypadkowością. Aby dotrzeć do idealnej (irrealnej) sfery species, potrzebna jest fenomenologiczna intuicja będąca „ideującym widzeniem istoty” (ideirende Wesensschauung – tamże, 552). Tego rodzaju akt, prowadzący do bezpośredniego uchwycenia poszczególnej species, nazywał Husserl ideacją. W późniejszych pismach zamiast o „ideacji” zwykł mówić o „redukcji eidetycznej”. Przez redukcję eidetyczną rozumiał zabieg pozwalający na przejście od poznania realnych zjawisk, będących w zakresie



przedmiotowym psychologii, a więc zjawisk należących do realnego świata, charakteryzujących się jednostkowością, przypadkowością i tezą egzystencjalną (por. leibnizjańskie *veritates facti*), do czystej, tzn. pozbawionej tych znamion i. Zadaniem redukcji eidetycznej było więc swoiste „odrealnianie” i., tzn. pozbawianie ich tych cech, które charakteryzują realne ontyczne indywidua. Radykalizacją zabiegu redukcji eidetycznej jest tzw. redukcja transcendentálna. Zasadnicze cechy ideacji, będącej rezultatem redukcji eidetycznej, to: 1) bezpośredniość, która oznacza niewystępowanie żadnych poznawczych lub znakowych pośredników, oraz moment źródłowości realizowanego na bazie ideacji poznania. Rezultatem tak pojętego poznania jest obiekt, dany *praesentialiter*, czyli „we własnej osobie” (*Selbstgegebenheit*); 2) poznawcza asercja (moment „widzenia” *Schauen* lub *Erschauen* i. jest ostateczną, niepodlegającą zakwestionowaniu podstawą poznania); 3) naoczność (dane tego poznania nie są „puste” w sensie *cognitio caeca sive signitiva* Leibniza, ale „wypełnione” idealną treścią poznawczą). W przypadku poznania eidetycznego pojętego jako rezultat, pojawia się także element 4) w postaci aprioryczności. Oznacza to, iż poznanie, którego obiektem jest jakaś i., ma zastosowanie (obowiązuje) do wszystkich podpadających pod daną i. (*species*) indywidualnych konkretyzacji.

Fenomenologiczne dociekania nad i. jako taką (*das Wesen*) pogłębił J. Herring w pracy pt. *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee* (JPPF 4 (1921), 495–543) oraz H. Spiegelberg w *Über das Wesen der Idee. Eine ontologische Untersuchung* (JPPF 11 (1930), 1–237). Pierwsza z wymienionych praca wywarła bezpośredni wpływ na R. Ingardena fenomenologiczne badania nad ontologią jako nauką o i. idei.

*I. w ujęciu M. Schelera.* Swojego poglądu na i. jak taką Scheler nie wyłożył w sposób systematyczny, natomiast wzmianki na temat i. znajdują się m.in. w jego opus magnum pt. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Hl 1916, Bo 2000<sup>7</sup>). Sens terminu „istota” w pismach Schelera ulegał znaczącym modyfikacjom, podobnie jak tezy jego filozofii. Zamiennie stosował terminy: „*das Wesen*”, „*die Wesenheit*” oraz „*die Idee*”. Główne składowe jego pojęcia istoty da się sprowadzić do następujących punktów: „(1) Istota to w pełni konkretne uposażenie jakościowe (a więc nie istnienie) rzeczy

danej we własnej osobie. (2) Istota zostaje uchwycona w pokryciu się idei (tego, co domniemane) z naocznym prafenomenem (tym, co dane). (3) Nie jest ona ens a se, lecz istnieje zależność od aktów poznawczych. (4) Jest niedefiniowalna, a więc i nieredukowalna do czegoś innego, a tym samym może być jedynie dana w poznaniu bezpośrednim” (J. Krokos, *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfändera, Maxa Schelera*, [Wwa] 1992, 141).

Rozważania na temat i. znajdują się w pracach pol. fenomenologa R. Ingardena, zwł. w pochodzącej z 1925 rozprawie habilitacyjnej *Essentiale Fragen. Ein Beitrag zum Wesesproblem* (JPPF 7 (1925), 126–304; *O pytaniach esencjalnych*, w: tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Wwa 1972, 327–482), w jego opus vitae – *Sporze o istnieniu świata* (I–II, Kr 1947–1948, Wwa 1960–1961<sup>2</sup>, III – Wwa 1981, I–II(1–2), Wwa 1987<sup>3</sup>, zwł. II, par. 59–60) oraz w dociekaniach na temat fenomenologicznej teorii poznania zawartych w *U podstaw teorii poznania* (Wwa 1971; rozdz. IV pt. *Teoria poznania jako fenomenologia i. przeżyć poznawczych i ich odpowiedników*, 244–355).

Poglądy Ingardena na temat poznawczego i bytowego statusu i. wywodzą się z jego poglądu na naturę i zadania fenomenologii. W odróżnieniu od nastawienia transcendentalno-idealistycznego, którym odznaczały się opublikowane po *Ideach czystej fenomenologii* [...] prace Husserla, Ingarden preferował podejście ejdetyczno-realistyczne. I. jako obiekt poznania w jego ujęciu odznaczała się wyraźnymi obiektywistycznymi rysami w postaci: bytowej niezależności od ujmującego ją aktu poznawczego (transcendencja) oraz zastaności. Kwestie statusu tak pojętego przedmiotu poznania pojawiły się już w rozprawie *O pytaniach esencjalnych* (zwł. rozdz. VI, par. 29–33). Ingarden wykazał w niej, iż określone pytania zakładają określonego rodzaju epistemologiczne oraz ontologiczne przesłanki co do statusu ich przedmiotu. W szczególności pytania typu „czym jest x?”, gdzie *x* jest dowolnym przedmiotem indywidualnym, odwołują się do określonego statusu i., lub ten status implicite zakładają.

Związek analiz i. z metodą fenomenologiczną stosowaną przez Ingardena bezpośrednio ujawnia ejdetyczno-ontologiczną opcję jego metody filozoficznej. Jeśli chodzi o „Najogólniejsze pojęcie ontologii, [to] płynie ono z

określenia, że jest ona aprioryczną analizą zawartości idei” (*Spór o istnienie świata*, I 55). Natomiast wspomniana „zwarłość idei”, pojęta jako pewna całość, tworzyła to, co nazywamy i. w jej najogólniejszym klasycznym znaczeniu. Każdorazowe rozważanie i. czegoś, realizowane przez Ingardena w ramach analiz fenomenologicznych, było usytuowane na tle wyznaczonym przez koncepcję tzw. dwustronnej budowy formalnej idei. Zgodnie z nią obiekt poznania fenomenologiczno-egzistencjalnego, czyli idea „Z jednej strony posiada [...] pewien dobór własności, które ją charakteryzują jako ideę, z drugiej zaś kryje w sobie pewną zawartość, w której występują idealne konkretyzacje pewnej mnogości (czystych) jakości idealnych” (tamże, 50). Do własności idei jako idei należą m.in. „jej niezmiennosc, pozaczasowosc, ogolnosc, dwustronnosc jej budowy formalnej” (tamże, 51). Zawartość idei tworzą natomiast „idealne odpowiedniki własności przedmiotów indywidualnych podpadających pod rozważaną ideę” (tamże). Wśród zawartości idei wyróżnił Ingarden dwojakiego rodzaju determinacje: stałe i zmienne. Pierwsze z nich są odpowiednikami Wolffiańskich essentialia, które Ingarden definiuje jako „idealne konkretyzacje pewnej całkiem określonej idealnej jakości” (np. w idei trójkąta stałą w zawartości jego idei będzie posiadanie trzech boków i trzech kątów). Zmiennymi w zawartości idei są te jakości, które wyznacza rodzajowa natura danej idei (w przypadku idei trójkąta zmienną może być własność „bycia kątem” bez rozstrzygnięcia, o jaki kąt – lub kąty – chodzi).

Fenomenologiczne dociekania nad i. często przypominały ustalenia dotyczące i., jakie poczyniono w średniowiecznej scholastyce i racjonalistycznej ontologii. Przykładem obrazującym ten drugi wpływ może być wypowiedź Ingardena obrazująca sens relacji: indywiduum – idea: „każda idea jest czymś tylko częściowo konkretnym, każdy natomiast przedmiot indywidualny jest czymś całkowicie konkretnym” (*O pytaniach esencjalnych*, 375). Różnica pomiędzy ideą a indywiduum polegałaby więc na różnicy stopnia zdeterminowania, przy czym indywiduum, jako struktura pozbawiona niedookreślonych determinacji („zmiennie” w terminologii Ingardena), jest całe zdeterminowane, w swej określoności jest całe i „gotowe”. Przypomina to rozstrzygnięcia poczynione odnośnie natury różnicy pomiędzy indywiduum a

powszechnikiem (ens universale) w ramach Wolffiańskiej „theoria ontologica” (por. *Philosophia prima sive Ontologia*, par. 227, 230)

W rozprawie *O pytaniach esencjalnych*, analizując status indywiduum, przyjął Ingarden, że w skład zawartości idei szczegółowej wchodzi stale determinacje jakościowe, które „całkowicie wyczerpują jakościowe wyposażenie odpowiedniego przedmiotu indywidualnego”, oraz „w obrębie tego [...] jakościowego wyposażenia przedmiotu zawiera się jego istota” (tamże, 375). I. danej indywidualnej rzeczy to tyle, co jakościowe wyposażenie stałych determinacji wchodzących w skład nadrzędnej w stosunku do niej idei. Wynika stąd, iż Ingarden implicite przyjmował znaną w średniowiecznej scholastyce naukę o trojakim sposobie istnienia i. (essentia), gdyż pisząc o „istocie przedmiotu indywidualnego”, przyjmował obecność (w znaczeniu scholastycznego esse) i. w bycie indywidualnym. Ponadto ta sama i. istniała jako idea-powszechnik w postaci „idealnego odpowiednika istoty przedmiotu”. Dzięki temu ugruntowana została podstawa aprioryzmu ontologicznego, zgodnie z którym, aby poznać jakąś rzecz, wystarczyło zanalizować jej ideę („[...] jasne jest, że w skład zawartości idei wchodzi idealny odpowiednik istoty przedmiotu. Toteż istotę przedmiotu indywidualnego można badać, badając zawartość odpowiedniej idei szczegółowej” – tamże, 376). Ingarden przyjmował także trzeci sposób istnienia i. – i. istniejącą i rozpatrywaną w niej samej; temu wariantowi poświęcił jednak najmniej miejsca. Wydaje się, iż dałoby się je usytuować w obrębie (w znaczeniu Ingardena) ontologii ogólnej, ograniczającej się do analizy zawartości idei bytu w ogóle, z wyłączeniem analiz idei jako idei.

J. Herring, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, JPPF 4 (1921), 495–543; A. T. Tymieniecka, *Essence et Existence. Étude à propos de la philosophie de Roman Ingarden et Nicolai Hartmann*, P 1957; H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, I–II, Hg 1960, 1965<sup>2</sup>; J. Widomski, *Koncepcja i. u Jana Dunsza Szkota i Edmunda Husserla. Próba porównania*, SF 24 (1980) z. 12, 21–29; A. B. Stępień, *Ejdetyczny ogląd*, EK IV 765; J. Widomski, *Formy poznania ejdetycznego (Koncepcja i rola „i.” w epistemologii fenomenologicznej)*, SF 29 (1985) z. 10, 37–62; tenże, *I. a fakt*

w koncepcji E. Husserla, SF 29 (1985) z. 5–6, 153–168; R. Rożdżeński, *O i. tzw. poznania apriorycznego w ujęciu Edmunda Husserla*, SPCh 22 (1986) z. 1, 91–114; H.-J. Pieper, „*Anschauung*” als operativer Begriff. Eine Untersuchung zur Grundlegung der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls, H 1993; R. Poczobut, *Romana Ingardena fenomenologia bytu idealnego. Studium krytyczne*, Lb 1995; R. Rożdżeński, *Husserl a problem tzw. ogólnej naoczności*, LEth 6 (1998), 13–27; tenże, *Spostrzegalne i niespostrzegalne*, Kr 1999 (148–208); K. Wojtkowska, *I. „i.” u Ingardena*, KF 27 (1999), z. 2, 119–141.

I. w egzystencjalizmie. W filozoficznym nurcie nawiązującym do tez sformułowanych przez S. Kierkegaarda, jako wyrazu krytyki esencjalistycznej filozofii Hegla, zarzucono całkowicie klasyczno-scholastyczne dociekania na temat relacji esse – essentia; dokonano również dekonstrukcji architektoniki Heglowskiej logiki – istnienie pojęte jako egzystencja (die Existenz) postawiono przed i. (Wesen), zgodnie ze sloganem egzystencjalistów – „egzystencja poprzedza esencję”. Egzystencjaliści byli zgodni w tym, iż ani człowiek, ani jakikolwiek inny byt nie posiada i. w znaczeniu klasycznej οὐσία [ousía] bądź εἶδος [éidos]. Nie tylko nie posiada wewnętrznej struktury ontycznej, będącej racją jego istnienia (actus essendi, forma) oraz zasadą jego działania (natura), ale nawet – twierdzono – nie może takiej posiadać, aby móc być wolnym jako ontologiczne indeterminatum. Jedyna jego określoność to sens, jaki sam sobie nadaje. Określoność ta to proces dokonujący się w czasie, w sposób, który wyznacza jego bycie (egzystencja). Ani i., ani istnienie człowieka – twierdzono – nie są strukturami inteligibilnymi, dającymi się intelektualnie spenetrować i zobiektywizować. Znamienne jest, że chociaż z filozoficznego słownika egzystencjaliści (zwł. J.-P. Sartre) niemal zupełnie wyrugowali pojęcie i., to jednak nadal na centralnym miejscu pozostawało pojęcie bytu (bycia).

*I. w ujęciu M. Heideggera.* Od samego niemal początku Heidegger odrzucał problematykę tradycyjnie (scholastycznie) lub fenomenologicznie pojętej i. Fenomenologicznym analizom i. zarzucał, iż nie są wystarczająco „radykalne” (od łac. radix – korzeń, rdzeń) i w sposób niezadowolający

wypełniają zadanie fenomenologii, które zdefiniował jako „sprawić, by to, co się ukazuje, widzieć samo z siebie tak, jak się samo z siebie ukazuje” (*Bycie i czas*, Wwa 1994, 9). Tym zaś, co samo z siebie się ukazuje poprzez fenomeny jest bycie, a nie i., która – jako coś poznawczo wtórnego – raczej je przesłania, czyniąc poznawczo nieprzezroczystym. W kwestii epistemologicznego statusu i. do końca pozostał wierny tezom zaczerpniętym z *Krytyki czystego rozumu* Kanta, która przedmiotowe poznanie ograniczała do sfery fenomenów. Choć w wczesnej pracy *Kant und das Problem der Metaphysik* (Bo 1929, F 1951, 1991<sup>5</sup>) umorzył różnicę pomiędzy zjawiskiem a rzeczą w sobie, twierdząc, iż w obu przypadkach mamy do czynienia z bytem (z tą różnicą, iż zachodzi różnica aspektu w jego sposobie dania), to jednak „byt”, który miał on na uwadze, był całkowicie asubstancjalny, jako pewien zrelatywizowany do skończonego podmiotu (Dasein) sens. Poszukiwanie sensu-logosu bytu, realizowane w ramach metafizyki, zostało zastąpione analizami fenomenologiczno-ontologicznymi. Nowa, zbudowana na bazie skończonego podmiotu ludzkiego ontologia stała się nauką poszukującą sensu bycia. Biorąc pod uwagę, iż w klasycznej teorii bytu i. (essentia) jest komponentem tworzącym wraz z istnieniem (esse) byt, jasnym było, że w przypadku wyróżnionego przez Heideggera bycia nie mogło w ogóle być mowy o tradycyjnie pojętej i., dlatego termin „istota” musiał nabrać innego sensu. Kategorię i. jako składnik nie tyle filozoficznego słownika, ile myślenia, Heidegger zachował, ale w sensie radykalnie odmiennym od klasycznego. Był to sens procesualny i dynamiczny, zbliżony do tego, jaki nadał jej Hegel w *Nauce logiki*. Jako taka, i. nigdy nie została poddana przez niego tematyzującej analizie. Heidegger zwykł używać formy czasownikowej „wesen”, czyli „istoczyć się”, która oddawała Heglowskie intuicje radykalnie procesualnej natury i. Użycie tego rodzaju formy uzasadniał tym, iż „Dopiero od czasownika »istoczyć« [»wesen«] pochodzi rzeczownik [istota, Wesen, dop. B. P.]” (M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, w: tenże, *Odczyty i rozprawy*, Kr 2002, 32). Jego zdaniem „Rozumiane czasownikowo »istoczyć« jest tym samym, co »trwać« [währen] – nie tylko znaczeniowo, lecz także fonetycznie” (tamże). Trwanie to nie ma nic wspólnego z arystotelesowskim quod quid erat esse; jest trwaniem w czasie, który przenika wszystko, cokolwiek jest. Wszystko bowiem, co trwa, nabiera

swojego sensu w czasie. W późniejszym tekście stwierdził: „Jak mamy dopytywać się o istotę, skoro od razu może być sporne to, co zwie się istotą” (*I. języka*, w: tenże, *W drodze do języka*, Kr 2000, 126–127). I., podobnie jak byt w ogóle, została w ujęciu Heideggera zredukowana do wymiaru trwania. Trwanie to jednak za każdym razem było trwaniem w czasie. I. poddał Heidegger zabiegowi temporalizacji. Tego rodzaju założenia i tezy, radykalnie odbiegające od ujęć klasycznych, przywiodły Heideggera m.in. do poglądu, iż „Nigdy jednak w żaden sposób nie da się uzasadnić, że to, co trwające [das Währende], ma polegać jedynie na tym, co Platon myśli jako ἰδέα [idea], Arystoteles jako τὸ τί ἦν εἶναι [to ti en éinai] (to, czym wszystko już było), a metafizyka, w najrozmaitszych wykładniach, jako essentia” (*Pytanie o technikę*, 33).

I. w ujęciu J.-P. Sartre’a. Egzystencjalizm Sartre’a, ukształtowany pod wpływem ateistycznej i materialistycznej wykładni filozofii Kartezjusza, fenomenologii Husserla oraz ontologii fundamentalnej *Sein und Zeit* Heideggera, odznaczał się wyraźnym radykalizmem filozoficznym, w którym jeszcze bardziej zakwestionowana została ontologiczna pozycja i. W swoim głównym dziele *L’être et néant. Essai d’ontologie phénoménologique* (P 1943, 1950<sup>29</sup>, 1999; frg. w języku pol. w: tenże, *Problem bytu i nicości*, Wwa 2001) Sartre wyartykułował słynny slogan egzystencjalistów: „egzystencja poprzedza essencję”, gdyż, jak pisał „świadomość nie jest możliwa, zanim zacznie istnieć, ale dopiero jej istnienie jest źródłem i warunkiem wszelkiej możliwości, jej esencja zakłada egzystencję” (*Problem bytu i nicości*, 46). Heglowski model strukturalny i. Sartre przeniósł na płaszczyznę indywidualnej świadomości, w której wyróżnił, podobnie jak Hegel w *Nauce logiki*, 2 poziomy: bycie-w-sobie oraz bycie-dla-siebie. Pierwszy był czymś na wskroś nieinteligibilnym i siebie nieświadomym, drugi był odwrotnością pierwszego. Opisywana przez niego świadomość przejęła strukturalno-funkcjonalne cechy tamtej, opisaney przez Hegla i.: „świadomość nie powstaje jako jednostkowy egzemplarz pewnej abstrakcyjnej możliwości, ale [...] wyłaniając się w łonie bytu, tworzy i podtrzymuje swoją istotę” (tamże, 45). Znamienne dla ontologii Sartre’a było to, iż wszelką charakterystykę esencjalną redukował do wymiaru egzystencjalnego („Świadomość jest w pełni egzystencją, a takie

determinowanie siebie przez siebie jest charakterystyką esencjalną” – tamże). Podobnie jak tamta i., świadomość jawiła się Sartre’owi jako negatywność (nicość), ponieważ zdefiniowana została jako swoisty negatyw przedmiotu.

W. J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Hg 1961, 1974<sup>3</sup>; K. Hartmann, *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik. Eine Untersuchung zu „L’être et néant”*, B 1963; A. Wawrzyniak, *O właściwe rozumienie Heideggera*, Znak 17 (1965), 469–476; C. Esposito, *L’ente, l’essenza, il bene. Suárez e Heidegger*, Annali chieresi 14 (1998), 61–76; O. Blanchette, *Suárez and the Latent Essentialism of Heidegger’s Fundamental Ontology*, RMet 53 (1999) z. 1, 3–19.

I. we współczesnej filozofii realistycznej (tomizm). Nurtem filozoficznym, który w XX w. nawiązał bezpośrednio do klasycznie pojętej i. był neotomizm. Pomimo różnych szkół w ramach neotomizmu, jego odmiany można podzielić w kontekście sporu pomiędzy tradycyjnym nurtem tomizmu esencjalizującego, akcentującym pozycję i. pojmowanej jako ontologiczne i epistemologiczne pryncypium oraz zainicjowanym we Francji tomizmem egzystencjalnym (J. Maritain, É. Gilson), w którym istnienie (esse) pełni funkcję ostatecznej bytowej i poznawczej zasady. Nurty esencjalizujące w ramach tomizmu pozostawały pod wpływem różnorodnych systemów filozoficznych, które w mniejszym lub większym stopniu determinowały określone rozwiązania w kwestii i. Były to więc ujęcia pozostające pod wpływem F. Suáreza (podręczniki m.in. T. Pescha i S. Adamczyka), Ch. Wolffa (S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kr 1999, 11), I. Kanta, fenomenologii i neoheglizmu (przedstawiciele tzw. nurtu lowańskiego), fenomenologii (L. Seifert, K. Wojtyła, A. B. Stępień) i ostatnio M. Heideggera (G. Siewerth, A. de Waelhens, K. Rahner, A. Wawrzyniak). W każdym z nich pozycja i. jest pochodną rozstrzygnięć, pod wpływem których pozostawali poszczególni autorzy.

Natomiast w nurcie tomizmu egzystencjalnego podkreśla się w filozoficznej wykładni myśli Akwinaty fakt realnej różnicy pomiędzy i. a istnieniem w bycie. W objaśnieniu sensu tej różnicy przyjmuje się metodę



historyczną (specyficzna wersja historyzmu) oraz historyczno-systematyczną (É. Gilson), jak i systematyczną (J. Maritain, M. A. Krapiec). Wszyscy uprawiający filozofię w ramach tego nurtu zgodnie przyjmują, iż *i.*, będąc koniecznym składnikiem bytu, jest pod względem ontycznym niesamodzielna i niewystarczająca; domaga się istnienia (*esse*) jako koniecznego dopełniania, będącego ze swej strony równocześnie racją konieczną i wystarczającą bytu. Również pod względem poznawczym *i.* jest wtórna w stosunku do istnienia. Poznanie *i.* jest następcze, twierdzą tomiści egzystencjalni, wobec poznania istnienia. Istnienie bowiem, jako poznawcza pierwsza zasada, inicjuje każdy akt poznawczy, będąc jego racją konieczną i wystarczającą. Prymat poznawczy istnienia wobec *i.* przejawia się w prymacie sądów egzystencjalnych nad sądami orzecznikowymi. Miarą doskonałości bytowej *i.* nie jest quantum zawartej w niej bytowości (*entitas*), jak np. u Suáreza i Leibniza, ale istnienie (*esse*), będące jej ostateczną i transcendentną racją. Stąd poznanie *i.* jest genetycznie uwarunkowane przez poznanie istnienia, ale od niego pod względem poznawczym niezależne.

É. Gilson, *L'être et essence*, P 1948, 1962<sup>2</sup> (*Byt i i.*, Wwa 1963); C. Fabro, *L'obscurissement de l'esse dans l'école thomiste*, RThom 58 (1958), 443–472; A. Wawrzyniak, *Nowsze tendencje esencjalizujące w neoscholastyce*, RF 14 (1966) z. 1, 87–103; Krapiec Dz VIII (zwł. 9–229); A. B. Stępień, *W poszukiwaniu i. człowieka. (Z fenomenologii i metafizyki ludzkiego bytu)*, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, Lb 2001, II 17–48.

*Bogusław Paź*