

ONTOLOGIA (od: gr. ὄν [on] – byt; λόγος [logos] – refleksja, myśl, teoria) – najogólniejsza nauka rozważająca pojęcie bytu (ogólna teoria pojęcia bytu), powstała na bazie późnej scholastyki i kartezjańskiego racjonalizmu.

Od poł. XVIII w. o. była wyraźnie oddzielona od metafizyki. Podstawą podziału teorii bytu na metafizykę i o. był aspekt aktualności (actus). Metafizyka ujmowała różne dziedziny aktualnie istniejącego świata (dusze, świat materialny, Bóg) od strony jego ontycznych racji, zaś o. rozważała byt w ogóle (ens in genere) od strony koniecznych i dostatecznych warunków jego możliwości (quatenus ens est).

HISTORIA TERMINU „ONTOLOGIA”. Przy okazji określania genezy o., zwykło się wskazywać R. Göckela seniora (Goclenius), który w dziele *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur* (F 1613, Hi 1964) umieścił termin ὀντολογία [ontologia] przy haśle „Abstractio”. Termin stanowi część bocznej glosy do hasła: „ὀντολογία seu philosophia de ente”. Nie jest do końca jasne, od kogo pochodzi tytuł hasła – od wydawcy czy od Göckela. W haśle wyróżnił za Arystotelesem 3 stopnie abstrakcji, z których pierwszą jest abstrakcja fizyczna. Oprócz niej wyróżnił abstrakcję matematyczną oraz rodzaj abstrakcji, który oznaczył mianem ὀντολογική [ontologiké]. Termin „ontologia” również w gr. pisowni (ὀντολογία) pojawił się później, m.in. w *Lexicon philosophicum terminorum [...]* (Je 1653, Stetini 1662², D 1966) J. Micraeliusa. Parafrazując słowa Arystotelesa („Metaphysicae objectum est Ens quatenus Ens est”), Göckel potraktował termin „ὀντολογία” jako synonim „metaphysica” („Unde etiam vocatur aliquibus ὀντολογία”). Ważne w upowszechnianiu terminu „ontologia” były dzieła J. H. Alsteda *Cursus philosophici encyclopaedia* (Herborn 1620) oraz A. Calova *Metaphysica divina* (Rostock 1640). Terminem „ontologia” w początkowym okresie posługiwali się głównie przedstawiciele metafizyki szkolnej (Schulmetaphysik) w ramach nurtu scholastyki protestanckiej XVII w., wyrosłej pod bezpośrednim wpływem XVI-wiecznej scholastyki katolickiej (tzw. druga scholastyka), której czołowymi przedstawicielami byli Franciszek Suárez, P. Fonseca, B. Pereira.

PROCES WYODRĘBNIEŃ SIĘ ONTOLOGII. Zgodnie wskazuje się na system metafizyki Franciszka Suáreza przedstawiony w jego monumentalnym dziele z 1597 *Disputationes metaphysicae* (wyd. I–II, P 1866, Hi 1998), jako na bezpośrednią podstawę uformowania się nowożytnej ontologii. Decydujące było takie okre-

ślenie przez hiszp. filozofa racji bytu, w którym to określeniu została utożsamiona ze strukturą istoty (*essentia realis*). Probiezmem realności owej istoty-racji miała być, podobnie jak w ujęciu Jana Dunsza Szkota, jej zdolność do istnienia (*aptitudo ad existendum*). Franciszek Suárez napisał, że obiektywny sens (*ratio*) bytu „polega na tym, że posiada realną istotę, to jest nie fikcyjną, nie urojoną, ale prawdziwą i zdolną do realnego istnienia” (tamże, II 4, 5).

Bezpośrednią podstawą do powstania o. była publikacja dzieła *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia* (A 1664), autorstwa niem. scholastyka i kartezjanisty J. Clauberga. zamiennie używał terminów „ontologia” i „ontozofia”. W odróżnieniu np. od teologii, ontozofia, czyli o., nie zajmuje się poszczególnym rodzajem bytu, ale bytem w ogóle („sed circa ens in genere versatur” – tamże, Prolegomena, 4). Termin „ontologia” funkcjonuje tam ponadto jako synonim kilku innych: „Nauka ta zwykle nazywana jest *Metafizyką* lub ściślej *Ontologią*, lub nauką *Ogólną* i uniwersalną *Filozofią*” („Ea vulgo *Metaphysica*, sed aptius *Ontologia* vel scientia *Catholica* (*eine allgemeine wissenschaft*) & *Philosophia universalis* nominatur” – tamże, I 2). Jeśli idzie o właściwy obiekt o., czyli byt, to Clauberg wskazuje na 3 jego znaczenia: 1) przez byt można rozumieć „wszystko, cokolwiek da się pomyśleć” („omne quod cogitari potest”) i tak pojętemu bytowi nie da się niczego przeciwstawić (tamże, I, 4); 2) termin „byt” oznacza to wszystko, „co zaiste jest Czymś (*Aliquid*), gdy przez nikogo nie jest pomyślane, i czemu przeciwstawia się Nic (*Nihil*)”. O bycie można mówić w trzecim znaczeniu, gdy rozumiemy przezeń „Rzecz (*Res*), która egzystuje przez się i której zwykło się przeciwstawiać przypadłość” (tamże).

Clauberg ujawniał w swoich rozważaniach tendencję do nadawania wyraźnego prymatu bytowi w znaczeniu pierwszym i drugim. Poprzedzenie analiz bytu w znaczeniu ostatnim (*potissimum*) analizami bytu jako *cogitabile* oraz *aliquid*, miało – wg niego – służyć lepszemu zrozumieniu (*ad meliorem notitiam*) bytu jako substancji. Byt jako *cogitabile*, twierdził, jest tym, co zawsze jest obecne w naszej świadomości jako jej obiektywny korelat (*esse objectivum seu esse cognitum, solum νοητόν* [noetón]), gdy o czymkolwiek wydajemy sąd, w cokolwiek wątpimy czy gdy cokolwiek negujemy albo czegokolwiek dowodzimy. Tak pojęty byt jest na swój sposób rzeczywistością absolutną, gdyż nie ma swojego przeciwieństwa. Ponadto jako struktura pojęciowa (*conceptus en-*

tis) jest on rzeczywistością najprostszą (simplicissimum) i poznawczo wiodącą, którą Clauberg przyrównał do pierwotnej i najsubtelniejszej nici w naszym poznaniu (quasi primum et subtilissimum filum). Odznacza się najlepszą zrozumiałością (notissimus) i największą ogólnością (generalissimus). Co do swojej zawartości, jest pierwotnie niewyraźny i niedoskonały. Byt w znaczeniu węższym, to byt pojęty jako coś. To coś więcej, aniżeli sam korelat myśli. Jest to taki korelat, który nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności („nullam involvit in cogitatione nostra repugnantiam” – tamże, III 18). Do realności tak pojętego bytu wystarcza więc jego możliwość (wewnętrzna niesprzeczność). Ta realność w żaden sposób nie zakłada aktualnego istnienia („satis est ad realitatem talem, ut quid possit esse tale, quamvis hic & nunc tale non existat” – tamże, III 21). Pomiedzy tak pojętym czymś a niczym (quicquid nullum esse reale habet) nie zachodzi nic pośredniego. Różnica pomiedzy nimi jest absolutna.

Do zasadniczych koncepcji Clauberga nawiązał G. W. Leibniz. Termin „ontologia” występuje w jednym z niewielkich pism Leibniza, które odnalazł i opublikował L. Couturat. Przez o. rozumie się tam „naukę o Czymś i Niczym, o Bycie i Nie-bycie, Rzeczy i jej sposobie istnienia, o Substancji i Przypadłości” („scientia de Aliquo et Nihilo, Ente et Non ente, Re et modo rei, Substantia et Accidente” – w: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits de manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, wyd. L. Couturat, P 1903, 512). W znaczeniu tym termin „ontologia” jest synonimem „scientia generalis”, o której Leibniz pisał: „[...] nihil aliud est qua Scientia [cogitandi] »de Cogitabili in universum quatenus tale est« [...]” (tamże, 511). Wg Leibniza, wszelka możliwość (possibilitas) jako kategoria epistemologiczna musi mieć swoje ugruntowanie w ontycznej możności (potentia) („Le puissances veritables ne sont jamie simples possibilités” – *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, wyd. J. Brunschwig, P 1990, II I, par. 10). Ontyczna możność natomiast nie jest bytowo samodzielna i dlatego musi mieć swoją rację w tym, co aktualne i konieczne (G. W. Leibniz, *Monadologia*, tłum. S. Cichowicz, par. 42–44, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa*, Wwa 1969). Zasługą Leibniza dla współczesnej o. było wprowadzenie koncepcji tzw. światów możliwych. W Boskim intelekcie, twierdził Leibniz, istnieje nieskończona ilość możliwych, różniących się jednak pod względem doskonałości i możliwości (wolność) światów. Bóg zaś, do-

konując rachuby mającej na celu wybór najlepszego, powołuje jeden do istnienia: „Cum Deus calculat et cognitionem exercet, mundus fit”.

ONTOLOGIA WOLFFA. Pierwszego systematycznego wykładu o. dokonał Ch. Wolff w *Philosophia prima, sive O., methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur* (F 1729, Hi 2001), będącego syntezą dwóch opozycyjnych w stosunku do siebie nurtów: scholastycznej metafizyki i kartezjańskiej epistemologii. Wg badaczy (R. Ingarden), praca ta podsumowuje wyniki w dziedzinie o. formalnej na przełomie wieków.

O. została przez Wolffa określona jako nauka o „bycie w ogóle, o ile jest bytem” („scientia entis in genere, seu quatenus ens est” – tamże, par. 1). Synonimem tak pojętej o. była filozofia pierwsza (O., seu *Philosophia prima*). Wg Wolffa, o. „rozważa o bycie w ogóle, nazwę zaś swoją zawdzięcza przedmiotowi, do którego się odnosi (τὸ ὄν [to on]). Zwykło się ją nazywać filozofią pierwszą, ponieważ rozważa pierwsze zasady i pojęcia, które mają zastosowanie w rozumowaniu” (tamże). Synonimiczność „ontologii” i „filozofii pierwszej” wskazuje, że w systemie Wolffa o. zajęła miejsce tradycyjnie zajmowane przez metafizykę.

Przedmiot o. Wolffa to pewien sens konstytuowany w świadomości poznającego w trakcie oglądu zawartości idei (pojęcia) bytu w ogóle. Sens ten nie jest niczym zastanym, ale jest zadany do odsłaniania w aktach refleksji i w tym aspekcie jest zależny od poznającego. Byt jako obiekt o. pierwotnie prezentuje się nam w sposób niewyraźny, gdyż najpierw jest dany w horyzoncie apercepcji. Następnie, o ile zostanie poddany aktom obiektywizującej refleksji, zostaje ujęty w aktach jasnej i wyraźnej percepcji intelektualnej, pozwalającej na dookreślenie jego poszczególnych wewnętrznych determinacji. Przedmiot o. Wolffa ma wiele cech zbieżnych ze scholastycznym „ens ut nomen”, o którym pisali m.in. Jan Duns Szkot, Franciszek Suárez. Podana przez niego nominalna definicja przedmiotu o. brzmiała: „Bytem nazywamy to, co istnieć może, czyli czego istnienie nie jest sprzeczne” („Ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat” – tamże, par. 134). W rezultacie doszedł do konkluzji: „co jest czymś możliwym (possibile), jest bytem” („quod possibile est, ens est” – tamże).

Wg Wolffa, warunkiem koniecznym i wystarczającym do tego, aby być bytem, jest posiadanie istoty. Dzięki istocie byt jest (istota tworzy rację bytu) oraz

jest możliwy („[...] essentia primum est, quod de ente concipitur, nec sine ea ens esse potest” – tamże, par. 144). Istota sprawia, iż byt jest czymś-możliwym („Per essentiam ens possibile est [...]” – tamże, par. 153) w sensie możliwości wewnętrznej (possibilitas intrinseca), czyli możliwości danej istoty czy rzeczy przysługującej jej „z niej samej”. Rozważając od strony poznawczej można powiedzieć, że istota jest tym, co w danej rzeczy poznajemy najpierw („essentia primum est, quod de ente concipitur, nec sine ea ens esse potest” – tamże, par. 144). Aby określić i rozpoznać coś jako byt, nie wystarczy prosta konstrukcja („non modo vi constructionis intelligitur”) pojęcia czegoś, ale wymagany jest od strony podmiotu pierwotny moment widzenia danej istoty, w którym dostrzega się jej wewnętrzną, organizującą ją „od wewnątrz” strukturę („essentiam perspicimus, dum ejus structuram perspectam habemus”). Wskazany moment ma fundamentalne znaczenie dla sensu całej o. Wolffa, uwydatnia bowiem prymat bytu (utożsamionego z istotą) w stosunku do poznania artykułującego się w postaci sądów logicznych (prymat ten przybierze postać prymatu prawdy transcendentalnej wobec prawdy logicznej, zob. tamże, par. 498–499).

O. ma za przedmiot byt w jego znaczeniu nominalnym, jako pewien ujmowany intelektualnie i konstytuowany w umyśle sens. W tym znaczeniu byt odznaczał się największym możliwym stopniem ogólności i odsłaniał wspólne dla wszelkiej bytowości struktury i determinacje. Metafizyka była w Wolffa systemie teorii bytu dziedziną bytu pojętego jako to, co aktualnie istniejące i samo w sobie w pełni określone. O ile obiekt o. był rozważany jako sam w sobie możliwy do realizowania (zaktualizowania) sens takiej czy innej rzeczy, o tyle obiekty metafizyki to dziedziny bytu już zaktualizowanego: Bóg, dusze, świat.

Największy z wolfianistów, A. G. Baumgarten, w podręczniku *Metaphysica* (Hl 1739, 1779⁷), który stał się podstawowym źródłem wiedzy I. Kanta o metafizyce i podstawą jego wykładów z metafizyki, zdefiniował o. jako „naukę o ogólnych określonościach bytu” („scientia praedicatorum entis generaliorum” – tamże, par. 4). Podane przez niego synonimy terminu „ontologia” to: „ontosophia”, „metaphysica”, „metaphysica universalis”, „architectonica”, „philosophia prima” (tamże). Te ogólne określoności są wg niego „pierwszymi zasadami ludzkiego poznania” („Entis praedicata generaliora sunt prima cognitionis humanae principia [...]” – tamże, par. 5) i dzielą się na dwie grupy:

wewnętrzne oraz względne. W przypadku pierwszych, dzielą się na ogólne, występujące w indywiduach (in singulis), oraz dysjunktywne (por. scholastyczne transcendentalia dysjunktywne), których opozycje występują też w indywiduach (tamże, par. 6). Ch. A. Crusius określił o. jako naukę o ogólnej istocie rzeczy wraz z tymi determinacjami, które dadzą się poznać a priori (*Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, L 1745, 1766³, Hi 1964, par. 4–5 i 7).

ONTOLOGIA W KLASYCZNEJ FILOZOFII NIEMIECKIEJ. Zasadniczej transformacji o. uległa u Kanta, w ramach realizacji jego projektu filozofii transcendentalnej, czyli takiej, która „zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznania przedmiotów, o ile ten ma być a priori możliwy” (*Kritik der reinen Vernunft*, wyd. J. Timmermann, H 1998, A 13; por. tamże, B 25). Związki Kanta z racjonalistyczną o. ujawniają się m.in. wtedy, gdy stwierdza: „Najwyższym pojęciem, od którego zwykło się rozpoczynać filozofię transcendentalną, jest zwykle podział na to, co możliwe [das Mögliche] i to, co niemożliwe” (tamże, A 290; por. G. B. Bilfinger, *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana [...]*, T 1725, I 5–41). W ujęciu późnego Kanta: „Ontologia jest tego rodzaju nauką (jako część metafizyki), która tworzy system pojęć intelektu [Verstandesbegriffe] oraz zasad [Grundsätze], ale tylko, o ile odnoszą się do przedmiotów [...]” („Die Ontologie ist diejenige Wissenschaft (als Teil der Metaphysik), welche ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze, aber nur sofern sie auf Gegenstände gehen [...]” – *Welche sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz’ens und Wolff’s Zeiten in Deutschland gemacht hat*, w: *Immanuel Kants Werke*, wyd. E. Cassirer, B 1922, VIII 238).

Swój pogląd na metafizykę i o. przejął G. W. F. Hegel z podręcznika *Metaphysica* Baumgartena. Ich wykładnię podał Hegel m.in. w *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Hei 1817, B 1845⁴, par. 26–37, zwł. par. 28). Pogląd Hegla na o. był kontynuacją stanowiska tzw. ontologizmu reprezentowanego m.in. przez N. Malebranche’a, zgodnie z którym byt (ideę) Absolutu poznajemy „przed” (w sensie pierwszeństwa genetycznego, poznawczego i logicznego) bytem przygodnym. Sens o. w ocenie Hegla ukazywał się z perspektywy efektywności poznania w jej ramach Absolutu. Była dla niego „nauką o abstrakcyjnych określeniach istoty” (*Encyklopedia nauk filozoficz-*

ných, tłum. Ś. F. Nowicki, Wwa 1990, par. 33; por. A. G. Baumgarten, *Meta-physica*, par. 4).

Byt jako to, co pierwsze w porządku wiedzy (das Erste des Wissens), twierdził Hegel, jest logicznym (od gr. λόγος [lógos]) początkiem, gdy może być uczyniony w takim „żywole (im Element) wolnego dla siebie myślenia, w czystej wiedzy” (*Wissenschaft der Logik*, wyd. G. Lasson, B 1975, I 53). Takim początkiem był w jego wydaniu czysty, pozbawiony jakichkolwiek określeń byt („Der Anfang ist also das reine Sein”), który przypominał „indeterminatum” Wolffa (por. Ch. Wolff, *Philosophia prima, sive O. [...]*, par. 105, 111). Byt (Sein) jawiący się na początku jako „puste słowo”, „pustka”, jest zarazem początkiem filozofii. Właśnie ten byt, twierdził Hegel, o ile zostaje ujęty jako składnik wiedzy („[...] ins Wissen als denkendes [...] hervortreten” – *Wissenschaft der Logik*, I 63), jest początkową fazą w rozwoju naszej wiedzy o Absolutie.

ONTOLOGIA FENOMENOLOGICZNA. Powstała na przełomie XIX i XX w. fenomenologię, której zadaniem był „powrót do rzeczy samych”, traktowano jako filozofię pierwszą. Jej twierdzenia miały się cechować walorem apodyktyczności i pewności. Wykorzystując wypracowaną w ramach fenomenologii metodę, na nowo podjęto próby budowy o., w różnych jej nurtach.

Fenomenologia – wg E. Husserla – to „nauka o istocie” (Wesenswissenschaft). Jak nauka ejdetyczna (od gr. εἶδος [éidos] – istota) odznaczała się, podobnie jako klasyczna o., walorem aprioryczności. Poznanie fenomenologiczne wymagało od poznającego zmiany naturalnego nastawienia (Einstellung), aby – twierdził Husserl – w określony sposób „zobaczyć” to, co mamy przed oczami (das vor Augen Stehende sehen). To uchwycenie dokonane w fenomenologicznej perspektywie jest aktem istotowego oglądu (Wesensschau, Sehen, Erschauung), który w myśl postulatów Husserla winien się odznaczać walorem poznania źródłowego, niezapośredniczonego, intuicyjnego.

W fenomenologiczno-ontologicznych analizach wydobył kategorię „praprzecmiotowości” (Ur-Gegenständlichkeit), w stosunku do której wszystkie możliwe przedmioty: rzeczy, relacje, własności są tylko możliwymi konkretyzacjami. Sfera owej praprzecmiotowości czy przedmiotu w ogóle, to sfera o. formalnej.

Fenomenologia miała być „wielkim organonem poznania transcendentalnego w ogóle” (E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, wyd. M. Biemel, Hg 1952, III 78), czyli filozofią pierwszą. Winna być wcześniejsza pod względem heurystycznym i metodologicznym niż o. Uzasadniał to tak: „[...] dopiero fenomenologia uczy nas pełnego widzenia, i chociaż to, do czego dąży, nie jest istotową nauką o rzeczywistości, ale [o] konstytucji rzeczywistości, a z drugiej strony [o konstytucji] czystego ja i świadomości ja, to jednak tylko we wspólnocie z nią udaje się pełne istotowe ujęcie tego, co realne, a tym samym [dokonuje się] ugruntowanie ontologii stosownie do pojęć i zasad (Grundsätzen)” (tamże, 130).

Wg N. Hartmanna, poznanie może dotyczyć tylko tego, co „jest”, mianowicie: co „jest” niezależne od tego, czy zostanie nań skierowany jakiś akt świadomości, czy nie. Moment uczynienia go poznawczym obiektem (die Objektivierung) w przypadku realnego bytu jest dlań czymś zewnętrznym i obojętnym dla jego charakterystyki. Akt poznawczy w sensie ścisłym jest aktem transcendentnym, „to jest takim, który nie rozgrywa się wewnątrz samej tylko świadomości, lecz przekracza świadomość i wiąże ją z czymś, co istnieje niezależnie od niej” (*W sprawie sposobu dania rzeczywistości*, tłum. B. Baran, W. Galewicz, w: W. Galewicz, *Nicolai Hartmann*, Wwa 1987, 229).

W swoich analizach odróżniał Hartmann bycie (Sein) od bytu (Seiende). Do pewnego stopnia dystynkcja ta przypomina scholastyczną dystynkcję pomiędzy abstrakcyjnym „ens ut nomen” oraz konkretnym, określonym, aktualnie istniejącym „ens ut participium”. „Bycie bytu jest jedno, ale może też być ono na wielorakie sposoby” („Das Sein des Seienden ist eines, wie mannigfaltig dieses auch sein mag” – *Zur Grundlegung der O.*, B 1935, 41). Bycie przez to, że jest czymś poznawczo wcześniejszym niż byt, jest tym, co „ostatnie” w porządku stawiania pytań („Sein ist ein Letztes, nach dem sich fragen läßt” – tamże, 46). Z tego powodu jest ono czymś niedefiniowalnym, albowiem definiować można tylko coś na podstawie czegoś innego, co stoi „za” tamtym definiowanym. Za byciem nie stoi nic. Samo bycie jest indyferentne w stosunku do wszelkich możliwych kategorii bytowych.

W pracy poświęconej analizom możliwości i rzeczywistości pt. *Möglichkeit und Wirklichkeit* (B 1938) przedstawił Hartmann drobiazgową analizę różnorodnych modi bytu (Seinsmodi): bycia po prostu, czyli bycia rzeczywistym, by-

cia koniecznym oraz bycia możliwym. Badania struktur bytowych w kontekście tych trzech modi nosiły nazwę analiz modalnych. Szczególnie istotne były dokonania Hartmanna w obszarze analiz modalnych świata realnego, w którym wyróżnił 4 warstwy ontologiczne (Seinsschichten): fizyczno-materialną, organiczną, psychiczną i duchową. W analizach tych zaangażował m.in. wersję zasady racji (principium rationis determinantis), która w jego wykładni przyjęła postać prawa determinacji (Determinationsgesetz): „wszystko, co realne, niezależnie do jakiej warstwy rzeczywistości należy, jest czymś zdeterminowanym” (tamże, 203).

M. Heidegger w rozprawie o Kancie zdefiniował poznanie ontologiczne jako „wyraźne odsłonięcie (Enthüllung) systematycznej całości czystego poznania, o ile kształtuje transcendencję” (*Kant und das Problem der Metaphysik*, Bo 1929, par. 25). Program o. fundamentalnej wyłożył Heidegger w *Sein und Zeit* (Hl 1927, T 2006¹⁹; *Bycie i czas*, Wwa 1994, 2004²). Pozytywny wykład o. został poprzedzony programową destrukcją klasycznej o., którą przeprowadził z perspektywy problemu czasu i czasowości bycia. W wykładach z 1927 ujął to krótko: „Interpretujemy bycie z perspektywy czasu (tempus). Ta interpretacja jest temporalna. Podstawowa problematyka ontologii jako określenia sensu bycia z perspektywy czasu to problem temporalności” (*Grundprobleme der Phänomenologie*, wyd. F.-W. von Herrmann, F 1975, 22). Droga do o., czyli do tematyzacji artykułującego się w czasie bycia, wiedzie przez uprzednią destrukcję zastanej ontologii (*Sein und Zeit*, 22) i tylko dzięki niej konkretyzuje się kwestia bycia (tamże, 25–27). Szeroko pojętej o. zarzucał, że nie postawiła pytania o bycie (Sein, esse), poprzestając na pytaniu o konkretny i zastany byt (Seiende, ens), który jest domeną sfery ontycznej, podzielonej przez tradycyjną metafizykę na 3 dziedziny przedmiotowe: Boga (teologia naturalna), duszę (psychologia) i świat (kosmologia). Samo bycie „popadło w zapomnienie”, albowiem nigdy nie stało się obiektem tematyzującej analizy. Było tak, ponieważ właściwy obiekt o., czyli bycie, interpretowano dotychczas jako to, co: a) najogólniejsze, bo jako transcendens wykraczało poza wszelki genus; b) dalej już niedefiniowalne; c) samo przez się oczywiste. Bycie, pisał, nie jest żadnego rodzaju bytem, ale istotnie związane jest z każdym bytem bytu. „Jego »uniwersalności« trzeba szukać wyżej. Bycie i struktura bycia sytuują się ponad każdym bytem i każdym możliwym określeniem jakiegoś bytu. *Bycie to wprost*

transcendens” (*Bycie i czas*, Wwa 1994, 53; por. *Sein und Zeit*, 38). Droga do o. fundamentalnej wiedzy, twierdził Heidegger, przez egzystencjalną analitykę Dasein, czyli świadomego bytu ludzkiego. W o. fundamentalnej artykułują się jego różnorakie sposoby bycia. Choć egzystencja nadaje Dasein wymiar radykalnie ją indywidualizujący, jednak wgląd w egzystencjalną strukturę Dasein dostarcza poznania idei bycia w ogóle (*Sein und Zeit*, 13) i tym samym zostaje przekroczona (moment transcendencji) perspektywa indywidualnego monadycznego podmiotu.

Związek o. z fenomenologią jednoznacznie określała wypowiedź Heideggera: „Ontologia jest możliwa tylko jako fenomenologia” (*Bycie i czas*, 50; por. *Sein und Zeit*, 35).

Wyraźnie usystematyzowany pogląd na status o. przedstawił Ingarden w dziele *Spór o istnienie świata*. O. przeciwstawił naukom szczegółowym, a także metafizyce. Od tych dwóch nauk odróżnia o. to, że nie jest nauką o faktach w sensie rzeczy jednostkowych, istniejących w czasie. Ingardena pojęcie o. obejmuje „zarówno wszystkie »ontologie« w znaczeniu Husserla, jak też i jego »fenomenologię« jako aprioryczną naukę o zawartościach idei czystych przeżyć” (*Spór o istnienie świata*, red. i tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1987³, I 57).

O. jest ogólniejsza od wszystkich empirycznych nauk szczegółowych. Apriorycznym naukom szczegółowym dostarcza teoretycznej podstawy przez wyjaśnienie ich „pojęć pierwszych” (pierwotnych), wykazanie ich aksjomatów. Dzięki temu o. pretenduje do miana klasycznie pojętej filozofii pierwszej.

W zależności od rozważanego aspektu i typu analiz, Ingarden wyróżnił 3 postaci o.: egzystencjalną, formalną oraz materialną. W ramach o. egzystencjalnej analizowane są sposoby istnienia oraz determinujące je momenty bytowe. O. formalna rozważa różnego rodzaju typy determinacji formalnej. W obszarze o. formalnej omawiane są ogólne esencjalne zagadnienia formy (co to jest forma czegoś w ogóle?) oraz kwestie analityczne obejmujące dociekania nad pierwotnymi momentami determinacji formy jakiegoś przedmiotu. Ponadto (osobna grup zagadnień w o. formalnej) rozważa się określenie formy danego przedmiotu, czyli odpowiedź na pytanie: „Co jest formą przedmiotu X?”. O. materialna dotyczy jakościowego uposażenia poszczególnych przedmiotów. W

ramach o. materialnej określane są zmienne i stałe obecne w idei danego przedmiotu.

Realizowane w ramach o. poznanie to poznanie zorientowane na obszar idei, a dokładniej na jej zawartość. Przedmiotem o. jest więc idea. Badanie ontologiczne, wg Ingardena, „polega na apriorycznej analizie zawartości idei” (tamże, 45; zob. tamże, 57). Poznawczą bazą poznania ontologicznego jest ogląd ejdetyczny: „Najistotniejsze swe uzasadnienie posiada ono w czystym uchwyceniu ostatecznych jakości idealnych („czystych istot”) i zachodzących pomiędzy nimi związków koniecznych” (tamże). Poznanie ontologiczne jest więc poznaniem intuicyjno-intelektualnym. Źródłowość tego poznania jest miarą jego prawomocności.

Osiągnięciem o. Ingardena było m.in. wskazanie na dwustronną budowę idei. Z jednej strony idea może być rozważana jako idea, z jej znaną charakterystyką: niezmienność, aczasowość, inteligibilność. Z drugiej zaś ideę można rozważać od strony jej zawartości, będącej „jednym miejscem w całokształcie bytu, gdzie konkretyzują się czyste możliwości, mające swe źródło w jakościach idealnych” (tamże, 53).

Ingarden reaktywował Wolffiański podział teorii bytu na o. pełniącą funkcję filozofii pierwszej oraz metafizykę, obejmującą sferę bytu realnego aktualnie istniejącego. O ile o. dotyczyła sfery możliwości oraz koniecznych związków pomiędzy poszczególnymi determinacjami wyznaczonymi przez zawartość istoty idei danego obiektu (por. „vérités de raison” Leibniza), o tyle metafizyka rozważa sferę faktów: obejmuje swoim zakresem aktualnie istniejące przedmioty i procesy (odpowiednio: „vérités de fait”). O. jest nauką aprioryczną, metafizyka aposterioryczną.

Najbardziej oryginalnym dziełem J.-P. Sartre’a z dziedziny o. jest *L’être et le néant. Essai d’o. phénoménologique* (P 1943). Podtytuł: *Essai d’o. phénoménologique* jednoznacznie określa nie tylko treść dzieła, ale metodę zaczerpniętą z fenomenologii. Zawiera ona zasadnicze elementy wypracowane przez Husserla (teoria świadomości, intencjonalności), ale i jej modyfikacje dokonane przez Heideggera (m.in. radykalizacja programu fenomenologii, analityka Dasein, koncepcja przedpredykatywnego dania bytu – vorprädikative Gegebenheit). Sartre nawiązywał w swojej o. do Hegłowskiej tezy o tożsamości bytu i nicości oraz Heideggerowskiej koncepcji bycia-nicości jako (quasi) podstawie

bytu. W odróżnieniu od heglowskiej dialektycznej o., główną tezą o. Sartre'a jest prymat (czasowe i poznawcze pierwszeństwo) egzystencji przed esencją, co streszcza słynny slogan „egzystencja poprzedza esencję”. Istota bytu i cała jego sfera określoności ma strukturę dynamiczną, podlegającą stałym zmianom dokonującym się w czasie.

ONTOLOGIA W FILOZOFII ANALITYCZNEJ. Filozofowie analityczni, pomimo deklarowanego niechętnego stosunku do metafizyki (zob. R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, Erkenntnis 2 (1932), 219–241), tworzyli koncepcje o., w budowie których odwoływali się do nowoczesnego instrumentarium logicznego (tenże, *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, Ch 1947). Często inspiracją do ich badań była tradycyjna problematyka metafizyczna i ontologiczna. Duże osiągnięcia w dziedzinie analitycznej o. mieli myśliciele ze szkoły lwowsko-warszawskiej. Spośród licznych jej grona szczególnie oryginalne koncepcje o. zaproponowali S. Leśniewski (*Über die Grundlagen der O.*, Sprawozdania z Posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. Wydział III 23 (1930), 111–132) oraz T. Kotarbiński (*Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Lw 1929, Wwa 1986³; *Uwagi na temat reizmu*, RuF 12 (1930), 7–12). Popularne w kręgach filozofów analitycznych było stwierdzenie W. V. O. Quine'a, zawarte w artykule *On What There Is* (RMet 2 (1948), 21–38, oraz w: tenże, *From a Logical Point of View*, C (Mass.) 1953, 1–19; *O tym, co istnieje*, tłum. B. Stanosz, w: tenże, *Z punktu widzenia logiki*, Wwa 2000, 29–47): „To be is to be the value of a variable” („[...] istnieć, to być wartością zmiennej”), oraz wprowadzona przez niego na stronach *Word and Object* (C (Mass.) 1960; *Słowo i przedmiot*, Wwa 1999) kategoria tzw. ontologicznego (ontycznego) zaangażowania (ontological-ontic commitment), wyrażającego się w obecnych implicite presupozycjach ontologicznych poszczególnych twierdzeń i teorii logicznych.

Bogusław Paź

ONTOLOGIA. Jako synonim nazwy „metafizyka”, terminu „ontologia” użyto na skutek pomieszania treści poznania spontanicznego rzeczywistości realnie istniejącej z treściami poznania zreflektowanego pojęcia bytu w wyjaśnianiu filozoficznym. Problem różnicy i tożsamości metafizyki i o. jest obecny w dzie-

jach filozofii od samego początku, gdy Platon uczynił idee przedmiotem filozoficznych wyjaśnień, mimo że koncepcja idei nie rodzi się ze spontanicznego poznania świata, lecz jest uwikłana w mity reinkarnacyjne. Arystoteles usiłował związać wyjaśnianie filozoficzne z rzeczywistością daną w pierwotnym i spontanicznym oglądzie bytów realnych. Jednak już filozofowie arab., przejmąwszy myśl Arystotelesa i jego rozróżnienia substancji pierwszej i drugiej oraz substancji rozumianej w poznaniu definicyjnym (τὸ τί ἦν εἶναι [to ti en éinai]), przyjęli koncepcję tzw. natury trzeciej, jako pierwotnego przedmiotu poznania, będącego zespołem elementów koniecznych, stanowiących samą w sobie treść bytu („koń jako koń”). Jan Duns Szkot przejął koncepcję „natur trzecich” głoszonych przez Avicennę i ułożył je w hierarchię tzw. natur ogólnych – od gatunku najniższego do rodzaju najwyższego (a specie specialissima ad genus generalissimum), a więc od natury „człowieka”, „zwierzęcia”, „żyjącego”, „cielesnego”, „substancji”, do „natury bytu”, którą konstytuuje wewnętrzna niesprzeczność. Tę właśnie naturę bytu, ujmowaną w jednoznacznym pojęciu bytu, poznajemy pierwotnie, najogólniej, gdyż bytem jest wszystko, co może istnieć. („Intellectus noster [...] cognoscit aliquid sub ratione entis in communi, alioquin metaphysica nulla esset scientia intellectui nostro” – *Opus Oxoniense*, I, d. 3, n. 3). Na początku czasów nowożytnych Franciszek Suárez odróżnił w pojęciach (również w pojęciu bytu) treść obiektywną jako przedmiot poznania, od subiektywnego rozumienia tej treści. Ale treść w obiektywnym i subiektywnym pojęciu jest ta sama. Znający suarezjańską scholastykę Kartezjusz i jego kontynuatorzy uznali za zbędne rozróżnienia subiektywnego i obiektywnego pojęcia (wobec tożsamości ich treści). Zamknęli całą rzeczywistość w świadomości subiektywnego pojęcia. Subiektywne, najogólniejsze pojęcie bytu (jako idea bytu) stanowi onto-logiczną rzeczywistość, jawiącą się w świadomości, ale bytującą samą w sobie, dzięki swej możności istnienia, konstytuującą samą bytowość. Oczywiście istnienie takiej bytowości musiano rozumieć wieloznaczne, jak to ujawniło się głównie w spekulacjach Kanta i Hegla.

Mieczysław A. Krapiec

H. Pichler, *Über Christian Wolffs O.*, L 1910; P. Brosch, *Die O. des Johannes Clauberg*, Greifswald 1926; J. Geysler, *Zur Grundlegung der O. Ausführ-*

rungen zu dem jüngsten Buche von Nikolai Hartmann, PhJ 49 (1936), 3–29, 289–338, 425–465, 50 (1937), 9–67; E. Coreth, *Das fundamentalontologische Problem bei Heidegger und Hegel*, Scholastik 29 (1954), 1–23; Cz. Lejewski, *On Leśniewski's O.*, Ratio (Ox) 1 (1957) z. 2, 150–176; P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Lo 1959, 1990 (*Indywidualna. Próba metafizyki opisowej*, Wwa 1980); G. Schlisske, *Die O. Jean-Paul Sartres als subjektiver Idealismus*, Mn 1961; G. Küng, *O. und logistische Analyse der Sprache*, W 1963; Cz. Lejewski, *The Problem of Ontological Commitment*, w: *Fragmenty filozoficzne*, seria III, Wwa 1967, 147–164; E. M. Rompe, *Die Trennung von O. und Metaphysik. Der Ablösungsprozess und seine Motivierung bei Benedictus Pererius und anderen Denkern des 16. und 17. Jahrhunderts*, Bo 1968; J. M. Bocheński, *Logic and O.*, Philosophy East and West 24 (1974) z. 3, 275–292 (*Logika i o.*, w: tenże, *Logika i filozofia*, Wwa 1993, 106–132); W. Schopper, *Das Seiende und der Gegenstand. Zur O. Roman Ingardens*, Mn 1974; G. Gólski, *Teoria bytu i istoty w „Philosophia prima sive o.” Chrystiana Wolffa*, Studia Gdańskie 2 (1976), 97–150; R. W. Trapp, *Analytische O. Der Begriff der Existenz in Sprache und Logik*, F 1976; K.-H. Ilting, *O., Metaphysik und Logik in Hegels Erörterung der Reflexionsbestimmungen*, RIP 36 (1982), 95–110; V. F. Sinisi, *The Development of O.*, Topoi 2 (1983), 53–61; R. Wiehl, *Heideggers ontologische Frage und die Möglichkeit einer O.*, Gö 1984, 23–45 (*Ontologiczny problem Heideggera a możliwość o.*, w: *Fenomenologia, dialektyka, hermeneutyka*, Pz 1996, 78–106); J. Woleński, *Reizm a o. Leśniewskiego*, SF 28 (1984) z. 5, 37–41; W. Chudy, *Filozofia Hegla jako system zontologizowanej refleksji*, RF 33 (1985) z. 1, 55–81; J. Stallmach, *Ansichsein und Seinsverstehen. Neue Wege der O. bei Nicolai Hartmann und Martin Heidegger*, Bo 1987; J. Perzanowski, *O. i ontologii*, SF 32 (1988) z. 6–7, 87–99; U. Meixner, *Axiomatische O.*, Rb 1991; R. Roździeński, *Heideggerowskie ujęcie metafizyki jako onto-teologii*, LEth 1 (1991), 17–28; T. Bigaj, *Quine'owskie pojęcie zobowiązań ontologicznych języka*, EdF 13 (1992), 40–47; J. Wojtysiak, *Ingardena koncepcja o. a koncepcja metafizyki tomizmu egzystencjalnego*, Studia Metafilozoficzne 1 (1993), 167–211; W. Galewicz, *Das Problem des Seinsstatus der gegenständlichen Sinne und Ingardens O. der rein intentionalen Gegenstand*, w: *Kunst und O. Für Roman Ingarden zum 100. Geburtstag*, A 1994, 5–19; G. Haefliger, *Über Existenz. Die O. Roman Ingardens*,

Dor 1994; W. Stróżewski, *O., metafizyka, dialektyka*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Kr 1994, 237–267; A. Aduszkiewicz, *Od scholastyki do o. Dwa studia*, Wwa 1995; H. Hintze, *Nominalismus. Primat der ersten Substanz versus O. der Prädikation*, Fr 1998; E. Runggaldier, Ch. Kanzian, *Grundprobleme der Analytischen O.*, Pa 1998; A. B. Stępień, *Metafizyka a o.*, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, Lb 1999, I 267–277; tenże, *O.: typ i status poznawczy. O. a metafizyka*, w: tamże, 296–315; tenże, *Uwagi o Ingardenowskiej koncepcji o.*, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, Lb 2001, II 330–339; B. Paź, *Epistemologiczne założenia o. Christiana Wolffa*, Wr 2002; U. Meixner, *Einführung in die O.*, Da 2004; W. Stróżewski, *Ontologia*, Kr 2004; *Existence, Culture, and Persons. The O. of Roman Ingarden*, F 2005.

Bogusław Paź