
Marek Rosiak

Zagadnienia ontologii

**Elementy doktrynalne,
systematyka możliwych stanowisk
i analizy krytyczne**

Zagadnienia ontologii



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Marek Rosiak

Zagadnienia ontologii

**Elementy doktrynalne,
systematyka możliwych stanowisk
i analizy krytyczne**

Marek Rosiak (ORCID: 0000-0003-0463-170X) – Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny, Katedra Logiki i Metodologii Nauk
90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RECENZENCI

Dariusz Łukasiewicz, Jacek Wojtysiak

REDAKTOR INICJUJĄCA

Natasza Grabowiecka

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

Katarzyna Gorzkowska

SKŁAD I ŁAMANIE

Munda – Maciej Torz

KOREKTA TECHNICZNA

Wojciech Grzegorzczak

PROJEKT OKŁADKI

Polkadot Studio Graficzne

Aleksandra Woźniak, Hanna Niemierowicz

Grafika wykorzystana na okładce: © WikiCommons

© Copyright by Marek Rosiak, Łódź 2025

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2025

<https://doi.org/10.18778/8331-678-9>

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.11594.24.0.M

Ark. wyd. 14; ark. druk. 14,5

ISBN 978-83-8331-677-2

e-ISBN 978-83-8331-678-9

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-237 Łódź, ul. Matejki 34A

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. 42 635 55 77

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
-------------	---

Część I. Filozofia pierwsza, metafizyka, ontologia – z dziejów pojęć, koncepcji i doktryn

Rozdział 1. Filozofia pierwsza	11
Rozdział 2. Metafizyka	16
Rozdział 3. Ontologia	26
Rozdział 4. Wybrane stanowiska doktrynalne	32
4.1. Parmenides, Heraklit, Demokryt	32
4.2. Metafizyka Arystotelesa	33
4.2.1. Kategorie	33
4.2.2. Substancja	38
4.2.3. Przyczyny	42
4.2.4. Pojęcia graniczne: materia pierwsza i czysta forma	44
4.3. Nowożytność: Kartezjusz, Leibniz, Spinoza	52
4.4. Rozwój idealizmu: Kant, Hegel, Schopenhauer	65
4.5. Logiczne inspiracje w ontologii: Bolzano i Frege	75
4.6. Ontologia fenomenologiczna: Husserl i Ingarden	78
4.7. Zmiana perspektywy: Meinong, Wittgenstein	89
4.8. Próby przewrotu: Heidegger, Whitehead	95

Część II. Klasyfikacje możliwych stanowisk ontologicznych

Rozdział 1. Dystynkcje ontologiczne	105
1.1. Monizm – pluralizm	105
1.2. Wariabilizm – inwariabilizm	108
1.3. Kreacjonizm – destrukcjonizm	110
1.4. Substancjalizm – antysubstancjalizm	111
1.5. Indywidualizm – uniwersalizm	113
1.6. Indywidualizm – kolektywizm	113
1.7. Relacjonalizm – antyrelacjonalizm	114
1.8. Kategoryczność – warunkowość	114

1.9. Realizm – idealizm	115
1.10. Fundamentalizm – antyfundamentalizm	116
1.11. Aspekty modalne	117
1.12. Determinizm – indeterminizm	118
1.13. Esencjalizm – egzystencjalizm	119
1.14. Pozytywizm – negatywizm	119
1.15. Racjonalizm – irracjonalizm	120
Rozdział 2. Relewantne dla ontologii dystynkcje epistemologiczne	121
2.1. Intuicjonizm – dyskursywizm	121
2.2. Aprioryzm – aposterioryzm (empiryzm)	121

Część III. Analizy krytyczne

Rozdział 1. Kantowska krytyka metafizyki	125
Rozdział 2. Kwestia konkluzywności dowodu ontologicznego	138
2.1. Analiza pojęć występujących w dowodzie Anzelma	139
2.2. Analiza rozumowania Anzelma	140
2.3. Inne wersje dowodu ontologicznego	146
2.4. Uwagi do interpretacji Anzelma w formalizacji Andrzeja Indrzejczaka ..	148
Rozdział 3. Koncepcja bytu ogólnego (powszechnika)	152
Rozdział 4. Podmiot i określenie	160
Rozdział 5. W kwestii relacji	165
5.1. Koncepcja bytowego prymatu relacji	165
5.2. Analiza relacji wzajemnego oddziaływania	168

Aneks. Przekroczyć ontologię

Czym jest rozciągłość? Studium z pogranicza ontologii i transcendentalnej fenomenologii	179
Literatura	211
Indeks osobowy	217
Indeks rzeczowy	221
Spis tabel	229
Spis diagramów	231

WSTĘP

Publikacja jest podsumowaniem długoletniego okresu zajmowania się ontologią jako dziedziną badań i przedmiotem nauczania. W Instytucie Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego stworzyłem od podstaw jego program i realizowałem go w formie wykładu, ćwiczeń, wykładów monograficznych i seminariów (w tym doktorskiego). Rozwijałem współpracę z innymi ośrodkami, gdzie dyscyplina ta była uprawiana, organizując szereg konferencji, w tym jedną o charakterze międzynarodowym. Zdobyte w ten sposób doświadczenia dały mi, jak sądzę, wystarczającą orientację w przedmiocie, aby móc publicznie przedstawić jego kompleksowe autorskie ujęcie. Staram się w nim skupić na tym, co wydaje mi się interesujące i nadal inspirujące, pomijając to, co w tej czy innej doktrynie stanowi jej „wypełniacz”. Nie pomijam jednak tego, co – choć może z czasem nieco się zbanalizowało – jednak nadal stanowi, nieraz nieuświadomiane, założenie powszechnie wyznawanych opinii o rzeczywistości.

Książka składa się z trzech części i aneksu. W pierwszej przedstawiam rozmaite koncepcje metafizyki, ontologii i filozofii pierwszej, jak również pewne zasługujące na uwagę – czy to z powodu oryginalności, czy też rozpowszechnienia – elementy tych doktryn. Niektóre z tych ostatnich omawiam obszerniej. Jest to więc część zasadniczo opisowa. Zajmuje ona najwięcej miejsca, lecz pełni właściwie rolę wprowadzenia i kontekstu dla dociekań zawartych w dwóch kolejnych częściach. W części drugiej podejmuję próbę systematyzacji istniejących, nie tylko wspomnianych wcześniej, teorii metafizycznych i ontologicznych, biorąc pod uwagę kilkanaście możliwych kryteriów, które mogą do tego służyć. Poszczególne doktryny są tu wymieniane jedynie hasłowo, z minimalnym komentarzem objaśniającym zasady klasyfikacji i przyporządkowanie danych stanowisk określonym członom podziałów. W części trzeciej omawiam pewne krytyczne argumenty skierowane czy to na określone koncepcje metafizyki i ontologii, czy też na poszczególne ich elementy. Przytaczam zarówno argumenty funkcjonujące w klasycznej literaturze przedmiotu, jak i pewne swoje własne analizy. Te ostatnie dotyczą takich fundamentalnych pojęć, jak koncepcja powszechników, struktura podmiotu i własności czy realnej relacji. Krytyka ta, choć daleka od kompletności, wskazuje moim zdaniem, że ontologia czy też metafizyka, rozumiana jako teoria tego, co istnieje lub istnieć może, cierpi na pewne zasadnicze mankamenty i tym samym wskazuje poza siebie – na teorię, która jej tematykę podejmuje w adekwatniejszym kontekście. W charakterze przyczynku do tej kwestii zamieszczam aneks, w którym prowadzę rozważania na temat możliwej genezy jednego z podstawowych pojęć metafizyki – rozciągłości.

Publikacja ma charakter syntezy, ale nie jest kompilacją. Referowane stanowiska innych myślicieli staram się przedstawić we własnym ujęciu, niejednokrotnie odchodząc od sformułowań obecnych w źródłowej literaturze, kierując się przy tym dążeniem do osiągnięcia większej – w moim pojęciu – zwartości i inteligibilności omawianych stanowisk, co niechaj nie będzie mi poczytane za bezczelność. Z punktu widzenia historyka filozofii można to uznać za postępowanie naganne, ale mój wywód ma na uwadze bardziej stanowiska same w sobie niż ich autorów, czego nie należy rozumieć jako braku szacunku należnego skądinąd tym ostatnim. Książka moja nie jest więc podręcznikiem, choć może być wykorzystana w nauczaniu ontologii przez dydaktyków, którzy wyrażone tu poglądy gotowi są samodzielnie przemyśleć, zajmując wobec nich krytyczne stanowisko, czyli potraktować moją syntezę jako tezę dla własnej antytezy, z czego – być może – powstanie kolejna synteza. Nie roszczę sobie pretensji do wygłaszania poglądów niepodlegających krytyce, na takie bowiem nie ma w filozofii miejsca. Chciałbym podziękować kierownikowi Katedry Logiki i Metodologii Nauk UŁ, Profesorowi Andrzejowi Indrzejczakowi i Kolegom, z którymi w tej katedrze współpracuję, za udział w seminaryjnych dyskusjach nad niektórymi ustępami książki, co pozwoliło mi lepiej przemyśleć i niejednokrotnie zmodyfikować swoje stanowisko. Cenny wkład do tych dyskusji wniósł też, uczestniczący w zebraniach seminarium Katedry Logiki, Profesor Artur Banaszkiewicz z Katedry Historii Filozofii UŁ, za co mu również dziękuję. Ponadto jestem wdzięczny Recenzentom za rzeczowe uwagi o tekście, z których starałem się w miarę swych możliwości jak najpełniej skorzystać. Profesor Piotr Łaciak zwrócił moją uwagę na ograniczenia czysto ontologicznego nastawienia w dociekaniach filozoficznych. Wiele zawdzięczam naszej wymianie poglądów i lekturze jego publikacji. Naturalny kontekst filozoficznych dociekań to krytyczna dyskusja, jak tego dowodzą choćby dialogi Platona. Nawet Kartezjusz, wieki później prowadzący w samotności swe *Medytacje o pierwszej filozofii*, nie omieszczał zwrócić się do uczonych mężów z prośbą o komentarze, by się do nich w następstwie ustosunkować. Forma kazań, która rozpowszechniła się z czasem w filozoficznej literaturze pod wpływem tradycji obcej duchowi filozofii jest takiego dialogu zaprzeczeniem. Na koniec Pani Redaktor Katarzyna Gorkowska bardzo sumiennie wykonała najzmudniejszą część pracy niezbędnej, by tekst książki nadawał się do publikacji, co zasługuje na wysokie uznanie.

Skutkiem przyjętego układu treści odniesienia do określonego myśliciela czy stanowiska niejednokrotnie znajdują się w różnych miejscach. Dla zapobieżenia niedogodności, jaką to może powodować, książka zaopatrzona jest w indeks osobowy i rozbudowany indeks rzeczowy.

CZĘŚĆ I

FILOZOFIA PIERWSZA, METAFIZYKA, ONTOLOGIA – Z DZIEJÓW POJĘĆ, KONCEPCJI I DOKTRYN

ROZDZIAŁ 1

FILOZOFIA PIERWSZA

Wymienione w tytule tej części nazwy dyscyplin bywały w dziejach filozofii stosowane już to jako synonimy, już to jako określenia różne, choć niekiedy ze sobą powiązane. Najwcześniej pojawiło się pojęcie „filozofia pierwsza” (ἡ πρώτη φιλοσοφία) – używanie go zapoczątkował Arystoteles. W VI(E) księdze *Metafizyki* (tytuł późniejszy od dzieła) wyróżnił on trzy rodzaje filozofii teoretycznej: fizykę, matematykę i teologię, stawiając przy tym pytanie o ich właściwe uszeregowanie. Jako kryteria pierwszeństwa przyjął dwa aspekty przedmiotu danej nauki: niezmienność i zdolność do samodzielnego istnienia. Oba spełniała tylko teologia jako nauka o substancji niepodlegającej zmianom (ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα). Pozostałe działy filozofii teoretycznej spełniały tylko po jednym z wymienionych kryteriów (zob. *Met.* E 1026 a)¹. To zaś, co zmienne (nie-trwałe) i niezdolne do samodzielnego istnienia, czyli przypadłość (συμβεβηκός, *accidens*), zdaniem Arystotelesa zasadniczo nie może być przedmiotem poznania teoretycznego.

Stagiryta, nie poprzestając na utożsamieniu filozofii pierwszej z teologią, uznał, że Bóg nie stanowi jedynego przedmiotu badania pierwszej filozofii – nauka ta zajmuje się również substancjami podlegającymi zmianom, tyle że w bardzo szczególny sposób. Bada ona „byt jako byt” czy też „byt jako będący” (τὸ ὄν ἢ ὅν), a więc byt w aspekcie tego, co w procesie zmian samo się nie zmienia, co „przyjmując przeciwieństwa”, samo „nie ma przeciwieństwa”. Ów niezmienny, trwały rdzeń (τὸ τί ἦν εἶναι, *quod quid erat esse*), który gwarantuje każdemu bytowi tożsamość, stanowi jego „co” (τί ἐστιν, *quidditas*), czyli istotę (*essentia*). Wyżej przytoczony słynny zwrot z początku IV(Γ) księgi *Metafizyki* dał znacznie później asumpt do utworzenia terminu „ontologia”, natomiast sam Arystoteles, uzupełniając określenie przedmiotu pierwszej filozofii, stwierdził, że w skład omawianej nauki wchodzi też badanie nie tylko samych substancji (αἱ οὐσίαι) jako takich, lecz także tego, co im jako substancjom przysługuje – ich atrybutów (τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό) – a wreszcie i „pojęć takich, jak »rodzaj« i »gatunek«, »całość« i »część«”. Sformułował on koncepcję bytu rozpadającego się na kategorie (najwyższe rodzaje), podkreślając, że w każdej z nich byt ma nieco inny sens, ale podstawowym spośród nich jest byt substancji. Jest to doktryna analogiczności bytu, wyrażona słynnym zwrotem z początku IV księgi *Metafizyki*: τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς (zob. *Met.* 1003 a 33 i n.).

¹ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. T. Żeleźnik, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.

Należy jeszcze zauważyć, że według Stagiryty do filozofii pierwszej należy również badanie aksjomatów i pierwszych zasad. O ile te pierwsze są pewnymi twierdzeniami, to drugie mogą być rozumiane różnie – są wśród nich czworakiego rodzaju przyczyny rzeczy (αἱ αἰτίαι – stąd filozofia pierwsza zwana jest też aitiologią), ale i tożsame z aksjomatami „zasady wspólne” (ἀρχαὶ κοιναί) obowiązujące we wszystkich naukach, jak np. zasada sprzeczności. Można więc zauważyć, że Arystoteles różne określenia tej samej nauki (zwanej przezeń także po prostu mądrością – σοφία) traktował jako komplementarne, a może nawet równoważne. Powstałe później terminy „metafizyka” i „ontologia” bywały interpretowane w nawiązaniu do tych określeń, nie zawsze jednak przy założeniu ich współzależności.

Scholastycy akceptowali Arystotelesowskie określenia filozofii pierwszej jako nauki formułującej pierwsze zasady bytu bądź poznania, utożsamiając w zasadzie jej przedmiot z przedmiotem metafizyki. Ponieważ jednak Pismo Święte stało się w międzyczasie nowym źródłem wiedzy o bycie boskim, powstała kwestia ustosunkowania jego świadectwa do wyników osiąganych w badaniu filozoficznym. Aleksander z Hales w swojej *Summa universae theologiae* nazywa filozofię pierwszą „teologią filozofów”, odróżniając ją od teologii objawionej, a tym samym oddzielając poznanie rozumowe od wiary. W kwestii przedmiotu filozofii pierwszej Aleksander odróżnia dwie sprawy: przedmiot właściwy, o którym (*de qua*) ta nauka traktuje i przedmiot w pewnym szerszym sensie, wokół którego czy przy którym (*circa quam*) jej dociekania się skupiają. (W tradycji scholastycznej nazywa się to odpowiednio przedmiotem formalnym i materialnym). W filozofii pierwszej przedmiot pierwszego rodzaju jest byt jako taki, drugiego – aktualnie istniejąca jednostkowa substancja. Rozróżnienie to można próbować tłumaczyć rozmaicie: analogicznie do przeciwstawienia treści i zakresu albo punktu dojścia i wyjścia nauki. Tomasz z Akwinu w komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa stwierdzał, że teologia zajmuje się bytem niematerialnym, metafizyka – bytem jako bytem, a filozofia pierwsza – „pierwszymi zasadami” rzeczy (kryterium przedmiotowe). W komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza z kolei twierdził, że pierwszą filozofią jest ta nauka, której wszystkie inne zawdzięczają swe zasady (kryterium metodologiczne). Dodajmy, że bada ona również swoje własne zasady. Duns Szkot z kolei za przedmiot filozofii pierwszej uważał „byt w tej mierze, w jakiej jest bytem” (*ens inquantum ens est*) oraz „rzecz wedle jej istoty i bytowości” (*res secundum suam quidditatem et entitatem*). Z określeniami tymi związana jest charakterystyczna dla Szkota zmiana nastawienia badawczego z tego, co faktycznie istnieje na to, co mając określoną istotę, niekoniecznie istnieje, ale istnieć może. W ten sposób stał się on jednym z najbardziej prominentnych przedstawicieli stanowiska określonego przez historyków filozofii jako esencjalizm (w odróżnieniu od egzystencjalizmu). Metafizykę zaś charakteryzował jako „pierwszą naukę o tym, co pierwsze w porządku poznania” (*prima scientia scibilis primi*). Ostatni z koryfeuszy scholastyki, Francisco Suarez, choć w swoich *Disputationes Metaphysicae* głosi synonimiczność

filozofii pierwszej i metafizyki, zdradza już jednak charakterystyczną dla czasów nowożytnych zmianę perspektywy: filozofia pierwsza ma badać nie zasady rzeczy, lecz zasady poznania, w szczególności zaś prowadzić logiczną analizę pojęcia bytu i pojęć pokrewnych.

Francis Bacon, zajmując się klasyfikacją nauk, również wygłaszał zbliżone poglądy: według niego filozofia pierwsza jest matką innych nauk: obejmuje ich wspólne aksjomaty i takie „transcendentalne” określenia, jak: „wiele”, „kilka”, „podobieństwo”, „różnica”, „byt”, „niebyt”. Dla metafizyki Bacon znajdował natomiast inne określenie: miała to być nauka badająca dwie z czterech wyróżnionych przez Arystotelesa przyczyn rzeczy: formę i cel, podczas gdy pozostałymi dwiema – materią i przyczyną sprawczą – zajmować się miała fizyka.

Kartezjusz, który traktował określenia „filozofia pierwsza” i „metafizyka” synonimicznie, użył pierwszego z nich w tytule swego głównego dzieła, drugiego natomiast w nie mniej słynnej metaforze drzewa filozofii. Korzeniami owego drzewa – zasadami poznania – są: „wyjaśnienie głównych atrybutów Boga, niematerialności naszych dusz oraz wszystkich jasnych i prostych pojęć, które posiadamy”. Sama metafora wydaje się wskazywać, że z wymienionych dwóch synonimów „filozofia pierwsza” jest tu jednak bardziej stosownym określeniem. Należy przypomnieć, że Kartezjusz radykalnie skrytykował, a deklaratywnie nawet zupełnie odrzucił tradycję metafizyki scholastycznej. Po pierwsze orzekł, że rzecz należy rozważać nie „jako rzeczywiście istniejącą”, lecz „w stosunku do naszego poznania”, „o tyle tylko, o ile ją umysł poznaje”. Intuicja, będąca aktem bezpośredniego poznania, ma za przedmiot przede wszystkim same władze poznawcze, od których „zależy poznanie wszystkich innych rzeczy”, a w drugiej kolejności pewne „natury proste” trojakiemu rodzajowi: czysto intelektualne, czysto materialne i wspólne. Są wśród nich pojęcia i aksjomaty, a także ich „przywacje i negacje, o ile je pojmujemy, ponieważ nie mniej prawdziwe jest poznanie, dzięki któremu widzę intuicyjnie, co to jest nicość lub chwila, lub spoczynek, niż to, dzięki któremu rozumiem, co to jest istnienie lub trwanie, lub ruch”. Dla kontrastu Kartezjusz przytacza scholastyczną definicję ruchu i stwierdza: „Któż zaiste, rozumie te słowa? Któż nie wie, co to jest ruch, i któż nie przyzna, że szukali oni [tj. scholastycy] dziury w całym? [...] rzeczy tego rodzaju nigdy nie powinno się wyjaśniać żadnymi definicjami, byśmy zamiast prostych, nie ujmowali złożonych”. Tak więc w Kartezjańskiej koncepcji metafizyki *ordo cognoscendi* zajmuje miejsce *ordo essendi*. Filozofia zwraca się nie ku temu, co pierwsze w porządku bytowym, lecz ku temu, co pierwsze w porządku poznawczym. Ma to być wiedza dostarczająca nie tyle poznania **bytu**, ile **poznania** bytu. Bóg pojawia się w jej kontekście jako zasada bytu, ale także poznania (jest gwarantem jego pewności).

Uczeń Leibniza – Wolff – stworzył filozoficzny system, w którym próbował dokonać postulowanej już przez jego nauczyciela *emendatio philosophiae primae*, nawiązując do kartezjańskiej krytyki filozofii scholastycznej. Wszystkie trzy z rozważanych przez nas określeń znalazły w jego systemie swoje miejsce.

W tytule swego głównego dzieła utożsamiał on filozofię pierwszą z ontologią. Nauka ta, jako *scientia fundamentalis*, traktuje o pierwszych zasadach i pojęciach stosowanych w myśleniu (*prima principia notionesque tradit, quae in ratiocinando usum habent*).

U jego ucznia i krytyka, Kanta, znajdujemy postulat poprzedzenia metafizyki przez tzw. filozofię transcendentálną, która miałaby za zadanie zbadać kwestię samej możliwości – czy to metafizyki, czy poznania w ogóle. Zachowana jest więc tu idea filozofii pierwszej, choć samego terminu Kant nie używa. Ideę filozofii transcendentálnej podejmuje Husserl, radykalizując sens: termin „transcendentálny” oznaczał u Kanta tyle, co „dotyczący warunków możliwości poznania”. U Husserla zaś oznacza on „dotyczący warunków możliwości bycia przedmiotem przedstawienia (ujęcia)”. Według niego filozofia pierwsza to nauka o transcendentálnej (pozaświatowej) podmiotowości; z niej wszystkie inne nauki wywodzą swoje podstawowe pojęcia i zasady. W tym sensie poprzedza ona wszystkie dyscypliny filozoficzne, ugruntowując je metodologicznie i teoretycznie. Należy do niej „całość czystych (apriorycznych) zasad wszelkiego możliwego poznania i ogół w nich systematycznie zawartych, a więc w sposób czysty z nich dedukowalnych apriorycznych prawd”. Filozofia pierwsza zostaje utożsamiona z transcendentálną fenomenologią stosującą zabiegi redukcji (ἐποχή) różnego rodzaju i stopnia.

Z krytyką tak rozumianej filozofii pierwszej wystąpił Nicolai Hartmann. Dla niego filozofią pierwszą stała się ponownie ontologia, lecz z zastrzeżeniem, że nie jest budowana jako spekulatywny system, ale „od dołu”, tj. z uwzględnieniem stanu pozostałych dziedzin badawczych. W ten sposób *philosophia prima* staje się zarazem *philosophia ultima*. Wiąże się to z faktem odmienności porządków: ontycznego i poznawczego. To, co bytowo pierwsze, nie jest pierwsze w porządku poznawczym.

U Martina Heideggera spotykamy próbę wyjścia w poszukiwaniu dyscypliny fundamentalnej poza obszar filozofii w ogóle. Nawiązując do cytowanej wcześniej Kartezjańskiej metafory drzewa filozofii, stawia on pytanie, w jakiej glebie tkwią korzenie drzewa, z jakiego podłoża czerpią one soki i siły, których udzielają całemu drzewu. Jest to więc pytanie o źródło samej metafizyki. Źródłem owym miałyby zostać bycie (*Sein*), w odróżnieniu od tego, co jest (*Seiende*). Staje się to powodem szczególnego rozdzielenia kwestii filozofii pierwszej w myśli Heideggera. Twierdzi on, że filozofią pierwszą w tradycji zachodniej była metafizyka rozumiana jako nauka o bycie jako bycie. Zarazem jednak usiłuje on przekroczyć tę tradycję i zbudować nową dyscyplinę podstawową, nazwaną egzystencjalną analityką jestestwa (*Dasein*) lub ontologią fundamentalną, w ramach której dopiero możliwe stałoby się badanie bycia. W swoim głównym dziele, *Sein und Zeit*, Heidegger faktycznie wymienia rozmaite rodzaje bycia, jak np. *In-der-Welt-Sein*, *Sein-zum-Tode*, *Mitsein*, lecz wydaje się, że przy pomocy tej nowatorskiej terminologii niewiele faktycznie odkrywczego udaje mu się powiedzieć. W szczególności usiłuje on – idąc za opinią wygłoszoną onegdaj przez Kanta, że idealizm jest

„skandalem filozofii” – wykazać, że stanowisko to jest nieporozumieniem. Mimo wprowadzenia w tym celu dodatkowych rozróżnień w sferze bycia: *Zuhandenheit* (poręczność), *Vorhandenheit* (obecność, bycie danym), wywód jego sam robi wrażenie nieporozumienia, by nie wyrazić się dosadniej.

Refleksja nad byciem została przez Heideggera ostatecznie potraktowana nie tyle jako filozofia pierwsza, ile raczej jako „koniec filozofii”, jako postulat zerwania z całą tradycją myśli zachodniej, która – zdaniem Heideggera – ponosi odpowiedzialność za zwyrodnienie cywilizacji współczesnej. Skądinąd podobnie brzmiące postulaty końca filozofii (co miałyby jednak polegać nie tyle na zanegowaniu tradycyjnej problematyki filozoficznej, ile raczej na jej wyklarowaniu i parcelacji pomiędzy nauki szczegółowe) stawiane były przez ruch pozytywistyczny. Mimo to współcześni nam przedstawiciele tego nurtu z lubością przytaczali rozważania Heideggera jako egzemplaryczny przypadek nonsensownego bełkotu.

Interesujące przekształcenie Heideggerowskiego projektu podstawowej dyscypliny filozoficznej jest dziełem niedawno zmarłego ucznia, interpretatora i w końcu krytyka Heideggera – Ernsta Tugendhata. Filozof ten zadedykował pamięci swego mistrza książkę, w której stawia tezę, iż fundamentalne pytanie o zrozumienie bycia może nabrać „konkretnego i zrozumiałego znaczenia” jedynie wtedy, gdy do problemu podejdziesz się od strony analizy języka, a konkretnie zdań podmiotowo-orzecznikowych. W ten sposób filozofią pierwszą stałaby się filozofia języka, a przynajmniej sama metoda analityczna miałaby się okazać właściwą dla jej uprawiania. Tryb przypuszczający w ostatnim zdaniu jest o tyle uzasadniony, że myśliciele reprezentujący tradycję analityczną z zasady zajmują postawę „od szczegółu do ogółu” i przez to raczej unikają programowych deklaracji i ogólnych podziałów, w ramach których pojęcie filozofii pierwszej się pojawia.

ROZDZIAŁ 2

METAFIZYKA

Spośród rozważanych określeń właśnie to – chociaż w pewnym sensie najbardziej okazjonalne, a w każdym razie relatywne – ma najbogatszą historię. W sprawie powszechnie znanej genezy terminu dodać można, że merytoryczny sens tego określenia nie przypadkiem bynajmniej zgodny jest z sensem dosłownym. Andronikos z Rodos, umieszczając księgi poświęcone nauce o „bycie jako takim” po księgach fizycznych, zrobił tak nie bez kozery – grecki przyimek „meta” znaczy bowiem nie tylko „po”, ale i „poza”. Tak więc porządek, jaki traktatom mistrza nadali uczniowie, odwzorowywał niejako porządek bytu i rozprawy o tym, co znajduje się poza sferą świata fizycznego, następowały po rozprawach dotyczących dziedziny zjawisk fizycznych. Choć to właśnie arystotelicy ukuli termin „metafizyka”, to jednak w związku z tym, że przeważało w tej szkole nastawienie empiryczne, problematyki *stricte* metafizycznej raczej tam nie rozwijano. Można wspomnieć tylko, że jeden z wybitniejszych komentatorów Filozofa – Aleksander z Afrodyzji – zaakcentował, iż pierwotnym i najważniejszym przedmiotem metafizyki jest substancja pierwsza, tj. konkretne, istniejące indywiduum. Wspomniana problematyka stała się za to dziedzictwem neoplatoników, którzy na ogół rozumieli metafizykę jako wiedzę o Absolutcie, w ten sposób nawiązując do Arystotelesowskiego paradygmatu teologii. Do tak rozumianej metafizyki włączano pewne dyscypliny pomocnicze, np. epoptykę – wprowadzenie do osiągnięcia wizji Absolutu i dialektykę – wiedzę dotyczącą definicji i rozróżnień, jakie należało opanować zanim intelekt wzniósł się do takiej wizji. W perspektywie epoptyki zyskała metafizyka walor wiedzy tajemnej, ezoterycznej – ten kontekst ostał się w potocznym rozumieniu terminu. Dialektyka natomiast, jako sztuka operowania czystymi pojęciami, skojarzyła metafizykę z nadzmysłowością. U niektórych neoplatoników, jak Jamblich, wyrodziła się w końcu metafizyka w rodzaj magii, teurgii, tracąc charakter teoretyczny.

Wytworzył się w tej szkole zwyczaj „uzgadniania” Arystotelesa z Platonem – w ramach tego podejścia warto wspomnieć o próbach Proklosa, aby w wykładzie metafizyki połączyć doktryny Platona i Arystotelesa z metodą dowodu matematycznego wypracowaną przez Euklidesa. Próbował on mianowicie z pojęcia Plotyńskiej Jedni wydedukować twierdzenia opisujące całą rzeczywistość. Jest to bodaj pierwsza próba uczynienia z metafizyki czegoś w rodzaju nauki aprioryczno-dedukcyjnej. U ucznia Proklosa – Ammoniusza natomiast metafizyka, jako nauka o tym, co niematerialne, jest ostatnim szczeblem apokatastazy duszy, która proces powrotu do swego źródła – Absolutu – rozpoczyna od ćwiczeń logicz-

nych, przechodząc następnie do etyki i fizyki, aby wreszcie poprzez matematykę dotrzeć do metafizyki. Z uwagi na przyrodzoną słabość ludzkich władz poznawczych metafizyka jest filozofią ostatnią w sensie czasowym.

W średniowieczu, zanim dziedzictwo myśli antycznej zapłodniło scholastykę, podlegało opracowaniu przez myślicieli arabskich. Awicenna określa metafizykę jako naukę pierwszą lub o tym, co jest poza naturą i pewnej jej części usiłuje nadać, podobnie jak Proklos, postać dedukcyjną. Za właściwy przedmiot tej nauki uważał on byt absolutny jako taki oraz własne stany bytu będące dlań cechami istotnymi (np. jedno i wiele, możność i akt, możliwość i konieczność, przyczyna i skutek, substancja i przypadłość). Stawiając pytanie o naturę bytów stanowiących przedmiot kontrowersji w sporze o uniwersalia, formułuje Awicenna swą oryginalną koncepcję „trzeciej” natury (*natura tertia*) tego, co jakościowe. Przykładowo, końskość, która obecna w każdym poszczególnym koniu jest czymś jednostkowym, a orzekana o koniach jako pojęcie ma charakter ogólny, sama w sobie, bez uwzględniania tych uwarunkowań, nie jest ani jednostkowa, ani ogólna: jest końskością jako taką (*equinitas tantum*). W ramach metafizyki można pytać o Boga: czym jest i czy jest, ale ponieważ według Awicenny żadna nauka nie może sama wykazywać istnienia właściwego dla niej przedmiotu, więc Bóg może być dla metafizyki jedynie przedmiotem niewłaściwym (*quaesitum*). Jako przesłanki do dowodu istnienia Boga Awicenna przyjmuje tylko określone aksjomaty (np. prawo przechodniości identyczności), bezpośrednie świadectwo zmysłów i twierdzenia, akceptowane jednogłośnie przez całą tradycję islamską. Jak należy rozumieć twierdzenie Awicenny, że ogólność i szczególność, możność i akt itd. są istotnymi cechami bytu? Oczywiście nie tak, że każda z nich przysługuje temu samemu bytowi, skoro się parami wykluczają. Raczej więc tak, że każdemu bytowi dokładnie jedno określenie z każdej spośród takich par przysługuje, a na dodatek fakt owego przysługiwania wpływa wprost z samej bytowości. Wykorzystał to później Duns Szkot w swojej koncepcji transcendentaliów dysjunktywnych.

Drugi z wielkich arabskich arystotelików, Awerroes, krytykował Awicennę przede wszystkim za jego metafizyczną tezę o realnej różnicy między istotą a istnieniem w bytach skończonych. Szła za tym jednak i krytyka samej koncepcji metafizyki – zdaniem Awerroesa jej przedmiotem nie jest byt absolutny, lecz jednostkowy byt rzeczywistego indywiduum. Dlatego dzieli metafizykę na dwie części: pierwsza ma za przedmiot to, co jest dla człowieka pierwsze w porządku poznawczym, tj. substancję zmysłową; druga – „substancję abstrakcyjną”, tj. niematerialną. W podziale tym można już dojrzeć późniejszą koncepcję *metaphysica specialis*. Do pierwszego działu metafizyki zalicza Awerroes – także w opozycji do Awicenny – naukę o przypadłościach. Nie o konkretnych przypadłościach określonej substancji rzecz jasna, skoro są one z natury czymś przypadkowym, lecz właśnie o samej naturze przypadłości. Jest to konsekwencją faktu, że do istoty zmysłowej substancji należy posiadanie przypadłości. W kwestii przedmiotu drugiej części metafizyki Awerroes także różni się z Awicenną: przesuwając

zagadnienie dowodu istnienia Boga na teren fizyki, może – pozostając w zgodzie z warunkiem, że każda nauka zakłada już istnienie swego przedmiotu – uczynić Boga jednym z właściwych przedmiotów samej metafizyki.

Scholastycy nie podejmowali postulatu uczynienia z metafizyki nauki dedukcyjnej. U współczesnego Tomaszowi z Akwinu awerroisty Sigera z Brabancji znajdujemy pośród zagadnień metafizycznych po raz pierwszy postawione pytanie, które sławę zyskało znacznie później w radykalniejszej wersji Leibniza: „Dlaczego coś raczej istnieje niż nie?”. Siger uznawał takie pytanie za sensowne tylko w odniesieniu do określonego bytu skończonego, nawet ogółu takich bytów, lecz nie w stosunku do całości bytu w ogóle (łącznie z Bogiem). Tak postawione pytanie jest bowiem pytaniem o przyczynę², tej zaś w ostatnim wypadku podać niepodobna. Pośród ogółu tego, co jest bytem, wyróżnia Siger cztery stopnie bytowania: byt w sobie (*ens per se*), właściwy substancji i trzy odmiany bytu przypadłościowego (*ens per accidens*): w pełni aktualny byt pozytywnej przypadłości, niecałkowicie aktualny, zmieszany z potencjalnością byt procesualny (ruch, stawanie się, przemijanie itd.) oraz byt właściwy brakowi czegoś (*privatio*). Do ostatniej klasy zalicza tzw. *entia diminuta* – przedmioty istniejące tylko w umyśle. Włączenie bytu ostatniego rodzaju do zakresu metafizyki jest wyraźnym zerwaniem z oryginalną koncepcją Arystotelesa.

U Tomasza z Akwinu, jak już wspomniano, przedmiot metafizyki to byt jako byt (*ens simpliciter, ens commune, ens universale*). Jego częścią, obok bytu pozamentalnego (*ens naturae*), jest byt tylko pomyślany, „w umyśle” (*ens rationis*), co daje podstawę do zbudowania m.in. (neo)tomistycznej metafizyki języka. Tomasz wychodzi poza Arystotelesowskie rozumienie bytu jako bytu w sensie istoty – dla niego kluczową właściwością bytu jest akt istnienia (*esse*). To, co jedynie pomyślane jest w takim akcie (ale tylko jako sam akt myślenia), jest bowiem myślane przez kogoś istniejącego. Z drugiej strony nie posiadają *esse* rzeczywiste (a nie tylko pomyślane) braki tego, co istnieje. Szczególnym przedmiotem metafizyki jest substancja – byt istniejący samodzielnie (*per se*), a spośród substancji te, które są niematerialne (*substantiae separatae* – Bóg i aniołowie).

Wiąże się to z pewnym porządkiem istnienia (hierarchią istnień): wszystko, co istnieje, a nie jest substancją, istnieje w jakiejś substancji, sama zaś substancja, jeśli jest złożona, ma z kolei za przyczynę substancję niezłożoną (niematerialną). Pierwsza przyczyna – Bóg – nie jest jednak bezpośrednim przedmiotem metafizyki, gdyż rozpoczyna się metafizyczne dociekania, nie znając jeszcze jego istoty ani nie wiedząc, czy on istnieje. Do poznania tych kwestii dochodzi metafizyk dopiero na końcu swego badania i dlatego Boga – pierwszą przyczynę – można uznać za „ostatni”, czy lepiej: ostateczny przedmiot metafizyki. Filozofia pierwsza, metafizyka i teologia (teologia spekulatywna lub naturalna, a nie teologia

² Właściwie należałoby rzec: „pytaniem o rację”.

objawiona – tzw. *sacra doctrina*) są u Tomasza rozmaitymi nazwami jednej i tej samej nauki, uwzględniającymi różne jej aspekty.

Duns Szkot w opozycji do Tomasza i samego Arystotelesa oznajmił, że właściwy przedmiot metafizyki – byt w najogólniejszym rozumieniu (*ens communissimum*) – nie jest pojęciem analogicznym, lecz daje się scharakteryzować jednoznacznie. Poszukując jednolitej charakterystyki bytu jako takiego, Duns Szkot doszedł do wniosku, że polega ona na posiadaniu własnej istoty. Ten pogląd, z czasem nazwany esencjalizmem, doprowadził do zasadniczej zmiany w określeniu przedmiotu metafizyki, dał też asumpt do jednego z rozróżnień pomiędzy nią a ontologią. Szkot orzekł ponadto, że metafizyka ma za swój przedmiot nie tylko byt, lecz również transcendentalia – może być wręcz określona jako nauka o transcendentaliach (*scientia de transcendentibus*). Oprócz przejętych z tradycji *passiones convertibiles cum ente* (*unum, verum, bonum*) zaliczył tu także tzw. transcendentalia dysjunktywne (*passiones entis disiunctae*): nieskończony–skończony, konieczny–niekonieczny, absolutny–względny, konieczny–przygodny, niezależny–zależny, nieuprzączynowany–uprzączynowany, jedność–wielość, prosty–złożony i in. Szkot twierdzi bowiem, że dopiero byt skończony dzieli się na kategorie i że cokolwiek nie podpada pod kategorie, jest transcendentale. Pierwsze człony opisanej dysjunkcji są ze sobą zamienne i stosują się tylko do Boga, drugie zaś – do wszystkich bez różnicy bytów skończonych. Transcendentaliów dysjunktywnych dotyczy reguła, że z istnienia bytu, do którego stosuje się mniej doskonale określenie z danej pary, można wywnioskować istnienie bytu, do którego stosuje się doskonalszy człon tejże pary, np. z istnienia bytu skończonego wolno wnosić o istnieniu bytu nieskończonego. Pełni to w metafizyce Szkota kluczową rolę – dzięki analizie owych pojęć staje się możliwe udowodnienie istnienia Boga. To, że metafizyka przeprowadza dowód istnienia Boga świadczy, jak już wcześniej zauważył Awicenna, że Bóg nie jest jej właściwym przedmiotem. Jest on przedmiotem teologii, natomiast dla metafizyki jest celem, punktem dojścia. Do osiągnięcia tego celu wykorzystuje Szkot jeszcze trzeci rodzaj transcendentaliów – czyste doskonałości (*perfectiones simpliciter*). W tym przypadku chodzi o własności, które, występując w Bogu, występować też mogą w bytach skończonych, lecz w mniejszym natężeniu (np. mądrość). Jako stosujące się do Boga i ewentualnie pewnych bytów skończonych, też nie podpadają pod kategorie.

Określenie metafizyki jako nauki o tym, co w rzeczach najogólniejsze, upodabnia ją do logiki. Duns nie utożsamia jednak tych nauk, twierdzi bowiem, że przedmiotem metafizyki jest byt w rozumieniu „pierwszej intencji” (*ens naturae*), a logiki – byt pomyślany (jako „druga intencja” – *ens rationis*). Podkreśla zarazem, że wszystko, co jest obiektem pierwszej intencji, może się stać obiektem drugiej, a co jest obiektem drugiej, ma swój odpowiednik w intencji pierwszej. Zakresy metafizyki i logiki odpowiadają więc sobie, choć pierwsza jest nauką „realną”, a druga – „racjonalną”. Pomimo, a może właśnie na skutek tej wzajemnej odpowiedniości, *ens naturae* i *ens rationis* nie są odmianami wspólnego rodzaju *ens* – tak daleko jednoznaczność pojęcia bytu nie sięga.