

ANDRZEJ MARYNIARCZYK

## ISTOTA (BYTU) W UJĘCIU ARYSTOTELESA I ŚW. TOMASZA Z AKWINU

W filozofii starożytnej i średniowiecznej możemy wskazać na trzy główne tradycje, w których uformowały się trzy koncepcje rozumienia istoty. I tak jedna z nich to tożsamościowa koncepcja istoty, zgodnie z którą nazwa „istota” jest inną nazwą praelementu. Drugą można nazwać teoriopoznawczą, zgodnie z którą istotą jest to, co znaczone jest definicją rzeczy. Trzecią zaś koncepcję można nazwać metafizyczną (relacyjną), gdzie istota pojmowana jest jako jeden z elementów konstytutywnych bytu, który może pełnić funkcję podmiotu, a także jako korelat aktu istnienia.

Termin „istota” (łac. *essentia*, gr. εἶδος [éidos]) w filozofii starożytnej i średniowiecznej oznaczał „to, czym rzecz jest”, „coś stałego i koniecznego w zmieniającej się rzeczy”, „czyste inteligencje, tzw. Istoty”, a także „element konstytutywny w bycie złożonym, który jest racją tożsamości bytu zmiennego”. Ponadto upowszechniło się też rozumienie istoty jako „treść ujęć definicyjnych” (pojęcie istotowe, a także gatunkowe i rodzajowe), a więc czegoś co jest ogólne, reprezentacyjne dla rzeczy jednostkowych, a co stanowi przedmiot dociekań naukowych.

Problem rozumienia istoty bytu, szczególnie w filozofii Arystotelesa, legł u podstaw tzw. filozofii esencjalnych, czyli takich, dla których przedmiotem analiz jest coś ogólnego, stałego i niezmiennego o różnym statusie bytowania. Nic więc dziwnego, że u podstaw rozumienia istoty (bytu) leży przyjęta koncepcja przedmiotu naukowego poznania oraz ogólna koncepcja poznania. Z tej racji zagadnienie rozumienia istoty (bytu) nie występuje w niezłożeniowych koncepcjach bytu i monizujących interpretacjach rzeczywistości, pojawia się natomiast i przybiera postać sporu wraz z przyjęciem złożeniowej

---

Prof. dr hab. ANDRZEJ MARYNIARCZYK SDB – kierownik Katedry Metafizyki, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; email: maryniar@kul.lublin.pl

koncepcji bytu oraz rozróżnianiem porządku poznania od porządku bytowania, co zawdzięczamy przede wszystkim Arystotelesowi. Związał on rozumienie istoty z przedmiotem właściwym filozoficznego poznania.

W średniowieczu zagadnienie istoty (bytu) przybrało, dzięki Tomaszowi z Akwinu, nową formę ujaśnienia. Tomasz związał rozumienie istoty z jej korelatem, którym jest zawsze akt istnienia. Odrzucił natomiast rozumienie istoty jako układu cech koniecznych, które realizują się na różnych poziomach bytowania: w jednostkach, ujęciach poznawczych (gatunkowo-rodzajowych) oraz czystych możliwościach, które zapoczątkował Awicenna, a pogłębił Jan Duns Szkot i inni filozofowie tego okresu. To za przyczyną tych dwóch ostatnich problematyka istoty została przeniesiona z metafizyki na płaszczyznę teoriopoznawczą i stała się wiążącą dla trendów esencjalistycznych w filozofii nowożytnej i współczesnej<sup>1</sup>.

## 1. FIZYKALNA KONCEPCJA ISTOTY

Pierwsi filozofujący fizycy za istotę wszechrzeczy uznawali albo praelement wody (Tales), albo powietrza (Anaksymenes), albo ognia (Heraklit), albo ziemi, wody, powietrza i ognia (Empedokles), albo mnogie i różnorodne homoiomery (Anaksagoras), albo „coś nieograniczonego” – *ápeiron* (Anaksymander) i wskazywali, że w elementach tych odbija się cała natura wszechrzeczy. W nawiązaniu do tego wyjaśniał Arystoteles, że „pierwsi filozofujący 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, jest tworzywem i zasadą istniejących rzeczy”<sup>2</sup>.

Wraz z wariabilistyczną interpretacją rzeczywistości, zapoczątkowaną przez Heraklita, stawanie się zostało utożsamione z istotą bytów. „Wszystko – twierdził Heraklit – jest jednością, to, co podzielone i niepodzielone, stworzone i niestworzone, śmiertelne i nieśmiertelne, logos, wieczność, ojciec, syn, bóg, sprawiedliwość”<sup>3</sup>. Stawanie się to nieustanny proces ścierania się

---

<sup>1</sup> Szerzej zob. A. Maryniarczyk, B. Paź, *Istota*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 5, Lublin 2004, s. 85-112.

<sup>2</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, tekst pol. oprac. M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika, t. 1-2, Lublin 1996, 983 b 8-19.

<sup>3</sup> *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. H. Diels, W. Kranz, 6. verb. Aufl., Bd. 1-3, Berlin 1951-1952, 22 B 30.

(walki) przeciwieństw. Istota 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”<sup>4</sup>. U Heraklita ogień jest istotą 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”<sup>5</sup>.

Owa zmienność, podniesiona do rangi istoty 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”<sup>6</sup>.

Dla pitagorejczyków z kolei istotą wszystkiego była liczba. Swoją koncepcją liczby pitagorejczycy wpisują się w tożsamościową koncepcję bytu. Liczba bowiem, pojęta jako przasada wszechrzeczy, jest czymś prostym i niezmiennym, wiecznym i wszechobecnym. Jest synonimem istoty. Pitagorejczycy – komentuje Arystoteles – zajmąwszy się matematyką, naukę tę rozwinęli i „przyjęli pogląd, że zasady z porządku matematycznego są zasadami wszystkich rzeczy. A ponieważ z natury pierwsze w matematyce są liczby, przeto w liczbach raczej niż w ogniu, ziemi czy wodzie dopatrywali się oni różnych podobieństw z tym, co jest i co się staje. Uważali, że taka na przykład własność liczby stanowi sprawiedliwość, a taka znów duszę i intelekt, inna zaś jeszcze stosowny czas i tak dalej. Ponadto stwierdzili, że własności i stosunki harmoniczne tonów dają się odwzorować w liczbach. I ponieważ wydawało się im, że natura wszystkich innych rzeczy upodabnia się w całej rozciągłości do liczb, a te są pierwsze w całej naturze, przeto uznali, że elementy liczb są elementami wszystkich rzeczy i że cały Wszechświat jest harmonią i liczbą”<sup>7</sup>.

Pitagorejczycy, przyjmując liczbę jako zasadę wszechrzeczy, analogiczną do tej, jaką Tales upatrywał w pracząstce wody, postawili kolejny krok na drodze do rozumienia istoty 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”<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Tamże, B 53.

<sup>5</sup> Tamże, B 90.

<sup>6</sup> Tamże, B 10.

<sup>7</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, 985 b 25 – 986 a 3.

<sup>8</sup> *Die Fragmente der Vorsokratiker*, B 4.

W nurt tradycji tożsamościowego rozumienia istoty można włączyć te wszystkie trendy w filozofii starożytnej, średniowiecznej, nowożytnej i współczesnej, które istotę sprowadzają do jakiegoś praelementu, uznanego za *arché* wszechrzeczy.

## 2. TEORIOPOZNAWCZA KONCEPCJA ISTOTY

Źródła tej interpretacji należy dopatrywać się w utożsamieniu sposobu poznawania rzeczy ze sposobem ich bytowania, a także w pojmowaniu poznania jako konstruowania przedmiotu.

### 2.1. ISTOTA JAKO KONSTRUKT MYŚLI

Parmenides opowiedział się za poznaniem intelektualnym jako jedynym sposobem poznania gwarantującym dotarcie do istoty bytu; owa istota bytu jest tożsama z przedmiotem myśli, gdyż „tym samym jest myśleć i być”<sup>9</sup>. Tak rozumiana istota 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 οὖνεκεν ἐστὶ νόημα [tautón d’estí noéin te kai hóúneken ésti nóema]). Nie znajdziesz bowiem myślenia bez tego, co istnieje i czego jest ono wyrazem”<sup>10</sup>. Według 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”<sup>11</sup>.

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

---

<sup>9</sup> Tamże, B 8.

<sup>10</sup> Tamże, B 7.

<sup>11</sup> Tamże.

## 2.2. ISTOTA JAKO PRAWZÓR (IDEA) RZECZY

Platon istotę bytu upatrywał w idei bytującej w sobie, pojmując jednak ideę na różne sposoby. Ideę „nazywa też formą (εἶδος [éidos]), rodzajem (γένος [genos]), wzorcem (παράδειγμα [parádeigma]), pierwszą zasadą (ἀρχή [arché]) i przyczyną (αἴτιον [áition])”<sup>12</sup>. 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 niedostrzegalny – oglądać go może tylko myśl rozumna”<sup>13</sup>. Idee są prawzorami (παράδειγματα [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 tych ideach [...]. Dlatego też Platon mówi, że idee istnieją w naturze jako wzory [παράδειγματα], rzeczy jednostkowe zaś, będąc do nich podobne, są podobiznami [...]”<sup>14</sup>.

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

## 3. METAFIZYCZNA KONCEPCJA ISTOTY

Poczawszy od Arystotelesa, zaczęło się formowanie ściśle metafizycznej koncepcji istoty, polegającej na tym, że – po pierwsze – istota rozumiana jest w kontekście złożeniowej koncepcji bytu, po drugie – rozumienie istoty

<sup>12</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska [i in.], wyd. 5, Warszawa 2004, III, 64.

<sup>13</sup> Platon, *Timaios*, [w:] tenże, *Dialogi i poglądy*, przeł. W. Witwicki, t. 2, Kęty 1999, 52 A.

<sup>14</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, III, 12-13.

zostało związane z takim elementem, dzięki któremu rzecz była i jest tym, czym jest. Do rozumienia istoty weszły więc elementy nowe, takie jak: bycie podmiotem dla zmian oraz bycie przyczyną tego, co złożone i zmienne. Co więcej, istotę 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 nazywane]. 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 zniszczeniem całości. Tak zdaniem niektórych substancjami są: powierzchnia dla ciała, krawędź dla powierzchni i w ogóle czymś 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”<sup>15</sup>.

Arystotelesowy wykład metafizycznego rozumienia istoty, 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” (τόδε τι [tóde 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 kathólou]) – to jednak podstawą rozumienia substancji jako istoty 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 istoty, to jednak wielorakie rozumienie substancji w wy-

<sup>15</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, 1017 b 10–26.

niku różnych interpretacji filozofii Arystotelesa stało się źródłem różnych koncepcji istoty, co potwierdzają dzieje starożytnej i średniowiecznej, a także nowożytnej filozofii (np. Awicenna, Tomasz z Akwinu, Jan Duns Szkot, Wilhelm Ockham, F. Suárez). Dwie z tych interpretacji zajmą trwałe miejsce w historii filozofii: relacyjno-esencjalna, zgodnie z którą istota-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 istota przyporządkowana do istnienia jest koniecznym i transcendentalnym korelatem istnienia.

### 3.1. RELACYJNO-ESENCJALNA KONCEPCJA ISTOTY

Arystoteles, dzięki odkryciu złożeniowej struktury rzeczy, w której wyróżnił elementy subontyczne, czyli takie, bez których rzecz nie może bytować, zerwał z utożsamieniem istoty z konstruktem myśli czy ideą, jak to było u Parmenidesa i Platona, ale także ze sprowadzeniem jej do prazasady (*arché*) wszechrzeczy, jak to było u filozofujących fizyków. W swej koncepcji istoty Arystoteles zwrócił uwagę na jej aspekt metafizyczny i teoriopoznawczy. Podstawą tego rozróżnienia jest wskazanie na różnicę, jaka występuje między sposobem poznania a sposobem bytowania rzeczy. Rzeczy bytują zawsze jako jednostkowe, a poznawane są jako ogólne. Z tej racji możemy mówić o istocie na poziomie bytowania rzeczy, czyli w sensie metafizycznym, oraz istocie na poziomie poznania rzeczy, czyli w sensie teoriopoznawczym. W pierwszym przypadku przez istotę rozumiał podmiot, który bytuje w sobie, jest koniecznym, subontycznym elementem (formą) złożonej rzeczy, podstawą tożsamości i podmiotem dla przypadłości.

Na poziomie metafizycznego rozumienia istoty Arystoteles zerwał z utożsamianiem istoty z czymś stałym i niezmiennym, kładąc akcent na funkcję istoty jako podmiotu dla przypadłości, przyczyny bytowania dla tego, co złożone i rację tożsamości dla tego, co zmienne. Określenie przez Arystotelesa istoty 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 istoty na rzecz ujęcia dynamicznego: jako tego, co realizuje byt i samo przez to się aktualizuje. Według Arystotelesa istota jest tym, co stanowi bardziej o tożsamości bytu niż o jego niezmienności. W aspekcie teoriopoznawczym za istotę 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.

Arystoteles jednak, na skutek przyjęcia parmenidejsko-platońskiego modelu przedmiotu poznania naukowego, który zawsze musi być tym, co stałe, konieczne, niezmiennie i niezłożone, istotę-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 uorganizowania (układ) treści, zostało podniesione do rangi rzeczy i z nią utożsamione. W ten sposób obok bytów konkretnych przyjęto rodzaje i gatunki jako swoiste byty-istoty 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 orzeka się wszystko inne, a jego samego już więcej o niczym”<sup>16</sup>. Większość komentatorów arabskich i łacińskich zaczęła wyabstrahowaną istotę (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 istota jest. Czy jest to istota konkretnego Jana, czy to, co mamy w intelekcie, ujmując poznawczo Jana, czy może istotą 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 istoty rzeczy (τὸ τί ἦν εἶναι). „Istoty rzeczy – wyjaśnia myśl Awicenny É. Gilson – 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 [...]”<sup>17</sup>.

Tak pojęta istota, jako zbiór cech konstytutywnych, przypomina platońską ideę, która jest czymś ogólnym, niezmiennym, koniecznym. Istota jest bowiem – komentuje Gilson – „neutralna i jakby obojętna zarówno wobec

<sup>16</sup> Tamże, 1028 b 32–35.

<sup>17</sup> É. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 106.



szczegółowości, jak powszechności, i dlatego właśnie – nie będąc sama przez się ani powszechna, ani szczegółowa – może stać się powszechna w intelekcie i szczegółowa w rzeczach”<sup>18</sup>.

Tego rodzaju ujęcie istoty (substancji) jest takie same tak dla Awicenny-logika, jak i dla Awicenny-metafizyka. Podstawą takiego ujęcia było oderwanie istoty (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 pojmujemy 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 pojmujemy się je jako byt powszechny lub szczegółowy, albo też jako jakikolwiek bądź inny, pojmujemy się tym samym – prócz tego, czym jest zwierzę – coś przypadłościowego w stosunku do zwierzęcości (*quod accidit animalitati*)”<sup>19</sup>.

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

W odniesieniu do tak rozumianej istoty Awicenna wyróżnił trojaki stan jej bytowania, nazywając te stany naturami. I tak spotykamy: 1) istota (substancja), która bytuje w konkretnych bytach (np. istota Jana) – zostanie ona nazwana naturą pierwszą; 2) istota (substancja), która bytuje w intelekcie poznającym tegoż Jana, a więc to, co znaczone jest w definicji Jana (np. człowiek) – zostanie nazwana naturą drugą; 3) istota (substancja), która bytuje sama w sobie, w oderwaniu od rzeczy oraz od intelektu, będąca zbiorem cech konstytutywnych (człowieczeństwo) – zostanie ona nazwana

<sup>18</sup> Tamże, s. 107.

<sup>19</sup> Awicenna, *Logica*, III, frg. 12 (cyt. za: Gilson, *Byt i istota*, s. 107).

naturą trzecią; ową naturę trzecią nazywano też naturą powszechną i była ona odpowiednikiem „bytu, który ma istotę” – w odróżnieniu od Absolutu, który także jest bytem, ale nie ma istoty (*Primus igitur non habet quidditatem*), gdyż to z niego rozlewa się istnienie na wszystko, co posiada istotę (*quidditas*). Wszystkie byty posiadające swe istoty są możliwe do zaistnienia, gdy tylko otrzymają od zewnątrz swe istnienie. Według Awicenny istota jest przyczyną bytu jako takiego, natomiast istnienie, pojęte jako przy padłość, modyfikuje go do określonego bytowania.

Podstawowe znaczenie arystotelesowskiej istoty wiąże Awicenna z naturą (istotą) trzecią, pojętą jako zespół cech konstytutywnych; tak pojętą istotę, bytującą samą w sobie uczynił przedmiotem metafizyki: „[...] przedmiotem metafizyki nie jest rzecz jednostkowa, ale byt absolutny jako taki”<sup>20</sup>. Bytem zaś absolutnym, czyli istotą, która jest sama w sobie, jest to wszystko, „co nie jest przypadkowe i czego byt nie jest w podmiocie, a co przeciwnie, jest istotą i jakością, a istnienie tej istoty i jakości z powodu tej cechy [...] nie jest w rzeczy, która jest receptorem, jest substancją”<sup>21</sup>.

Tak pojęta istota-natura nie jest czymś w rzeczy, jak w przypadku arystotelesowskiej istoty-formy, lecz jest czymś, co jest poza rzeczą i przed rzeczą. Dla Awicenny istotą 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. Awicenniańska trzecia natura-istota jest właściwie czystą możliwością: „Rozum poznaje byt samodzielnie, bez definicji i opisu, ponieważ byt nie ma definicji, rodzaju, ni różnicy, bo nic nie jest od niego ogólniejsze. Nie ma także jego opisu, albowiem nie ma rzeczy bardziej znanej niż on”<sup>22</sup>.

Awicenniańska istota (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 istotą 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 istoty, 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 poznawania. Metafizyka w jego ujęciu stała się teorią istoty rzeczy.

<sup>20</sup> Awicenna, *Księga wiedzy*, przeł. B. Składanek, Warszawa 1974, s. 77.

<sup>21</sup> Tamże, s. 79.

<sup>22</sup> Tamże, s. 78-79.

W podobny sposób jak Awicenna będzie interpretował istotę Duns Szkot, nawiązując do awicennańskiej koncepcji istoty jako natury trzeciej, a więc jako „istoty bytującej samej w sobie”. Według Dunsza Szkota – objaśnia Gilson – „[...] «Natura» nie jest sama z siebie ani powszechna, ani szczegółowa, lecz jest obojętna zarówno wobec tego, co powszechne, jak 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 istotą, mogącą bez różnicy stać się zarówno jednym, jak i drugim; jak powiada Awicenna: *equinitas est tantum equinitas*”<sup>23</sup>.

Przejmując rozumienie istoty bytu jako natury trzeciej, która jest zespolem cech konstytutywnych, Duns Szkot dokonał zestawienia tych natur oraz ich uporządkowania w konkretnym bycie, według klucza aktu i możliwości. Każdy byt, który dla Arystotelesa był konkretem złożonym z materii i formy, według Dunsza Szkota można sobie przedstawić, opierając się na awicennańskiej interpretacji natury trzeciej, jako piramidę złożoną z wielu warstw, którą tworzą nakładające się na siebie natury-istoty. 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 istot (natur) mają się do siebie tak, jak akt do możliwości. Istota mniej ogólna jest aktualizacją istoty bardziej ogólnej. Ponadto każdy konkret jest realizacją (aktualizacją) owych istotowych możliwości, które jako takie nie są związane z tym oto konkretnym bytem. Warstwa stanowiąca istotę (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 istota-nautra, poszczególne zaś warstwy tego stożka są wyrazem „etapowych” aktualizacji istotowych możliwości „bytu jako bytu”, czyli najbardziej niezdeterminowanej natury-istoty wspólnej Bogu i stworzeniom. Każdy konkretny byt możemy przedstawić jako aktualizowany układ następujących natur-istot: ten oto Jan, *haecceitas* („janowatość” – natura Jana); życie rozumne (człowieczeństwo – natura człowieka); życie sensorywne (zwierzęcość – natura zwierzęcia);

<sup>23</sup> Gilson, *Byt i istota*, s. 112-113.

życie wegetatywne (roślinność – natura roślin); ciało (cielesność – natura ciała); substancja (substancjalność – natura substancji); byt (bytowość – natura bytu).

Według Dunsza Szkota to, co stanowi podstawę wszelkich rzeczy, istotę wszelkich istot, to bytowość, a więc natura-istota 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, według Dunsza Szkota, arystotelesowskiego rozumienia substancji. Czym jest owa istota, którą ma badać metafizyka? Jest to natura najbardziej niezdeterminowana, leżąca u postaw wszystkiego, co jest, choć nie identyfikuje się z całością żadnego konkretnego bytu. Tak pojętą istotę Duns Szkot nazwał naturą wspólną (*natura communis*). Natura „wspólna wszystkiemu” stanowi treść pojęcia bytu, które jest właśnie pojęciem „prostym i jednoznacznym (*simpliciter simplex*)”<sup>24</sup>. Owa „wspólna natura” może występować w rozmaitych stanach. „Na początku ma ona – wyjaśnia Gilson – 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 zniszczony 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”<sup>25</sup>.

Wraz z interpretacją bytu dokonaną przez Dunsza Szkota pojawił się nowy element determinujący rozumienie istoty, 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

<sup>24</sup> E. Zieliński, *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota*, Lublin 1980, s. 31.

<sup>25</sup> Gilson, *Byt i istota*, s. 113.

„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 istoty-natury, ze względu na brak jakiegokolwiek zdeterminowania, nie możemy bezpośrednio poznać, choć „konieczność jej istnienia” poznawczo wyróżniamy, odwołując się do zasady niesprzeczności. „Natura bytowa – jak myśli Duns Szkota komentuje M.A. Krapiec – 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 warstwiciowo ujętych natur [...]»<sup>26</sup>.

O takiej – wspólnej Bogu i stworzeniom – istocie-naturze nie możemy powiedzieć nic więcej, jak tylko tyle, że jest czymś innym niż nicość. Jest możliwością istnienia konkretnych, 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 istoty-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).

<sup>26</sup> M.A. Krapiec, *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, Lublin 2000, s. 91.

W ten sposób za przyczyną Awicenny i Dunsza 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-istoty, jako bytujące same w sobie, są czymś autonomicznym, istnieją ponad jednostkową rzeczą. Z tej racji – wyjaśnia M.A. Krapiec – poznanie abstrakcyjne nie jest według 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 do 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”<sup>27</sup>. 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 Dunsza Szkota interpretacja arystotelesowskiego rozumienia istoty 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 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”<sup>28</sup>. Ockham odrzucił też pogląd

<sup>27</sup> Tamże, s. 92.

<sup>28</sup> Ph. Böhner, É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, przeł. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 586.

(przypisywany Dunsowi Szkotowi), że poza jednostkową rzeczą znajduje się ogólna natura-istota, 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-istota, 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-istoty, 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*]”<sup>29</sup>.

Według Ockhama istnieją tylko rzeczy jednostkowe; nie ma w rzeczach ani poza rzeczami żadnych stanów ogólnych, ogólnych natur czy istot. 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 istotę), 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 istotę-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 istocie, do sposobu orzekania, a badania metafizyczne ograniczył do analizy języka i sporu o uniwersalia.

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

---

<sup>29</sup> Tamże, s. 587.

### 3.2. RELACYJNO-EGZYSTENCJALNA KONCEPCJA ISTOTY

Korzeni relacyjno-egzystencjalnego rozumienia istoty (bytu) można dozukiwać się już w awicennańskim rozróżnieniu między istotą a istnieniem w bycie. Awicenna jako jeden z pierwszych średniowiecznych filozofów wyróżnił w strukturze bytowej substancji obok istoty także istnienie (które pojął jednak jako swoistą przypadłość), ujmując po raz pierwszy istotę jako korelat (wprawdzie jeszcze niekonieczny) istnienia. Odkrycie jednak egzystencjalnej koncepcji bytu i wskazanie w bycie elementów subontycznych, wśród których znajduje się istota oraz istnienie, zawdzięczamy Tomaszowi z Akwinu. W dziełku *De ente et essentia* sformułował zręby nowego rozumienia bytu w kontekście odkrycia nowych złożań subontycznych: istoty i istnienia oraz określenia ich nowych funkcji w bycie. Problematykę właściwego rozumienia bytu, a w nim rozumienia istoty 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 nieznamomości, i aby trudności z nimi związane rozwikłać, należy ustalić, co oznaczamy [sygnifikujemy] przez nazwę istoty i bytu; i jak się one znajdują w różnorakich [konkretyzacjach], i jak się mają do intencji logicznych, a mianowicie rodzaju, gatunku i różnicy”<sup>30</sup>.

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

W Tomaszowym rozumieniu istoty bytu zmienia się też rozumienie jej funkcji w bycie. Istota nie reprezentuje podmiotu bytującego w sobie, jak to było w Arystotelesowej koncepcji bytu; nie jest też przyczyną bytowania złożonego konkretnego. Istota, będąc transcendentalnym korelatem istnienia, jest czynnikiem potencjalnym i całe swe zdeterminowanie otrzymuje od istnienia. Determinacja ta jest podwójna: bytowa i poznawcza. Istota bytu determinowana jest przez akt istnienia i poznawana w kontekście istnienia (bytu). Swoje rozumienie istoty wyjaśnia Akwinata następująco: „[...] w sub-

---

<sup>30</sup> Św. Tomasz, *De ente et essentia*, prooemium, [w:] M.A. Krąpiec, *Byt i istota. Św. Tomasz „De ente et essentia” przekład i komentarz*, wyd. 2, Lublin 1994, s. 9.



stancjach zaś 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 rzecz przez swą istotę jest i poznawalna i włączona w porządek rodzaju i gatunku; natomiast materia ani nie jest 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 usiłowali twierdzić. [...] 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 [...]»<sup>31</sup>.

Tomaszowe rozumienie istoty 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”<sup>32</sup>. Tak rozumiana istota, 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 wchodzi 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”<sup>33</sup>.

W języku metafizyki realistycznej rozróżnia się za Akwinatą istotę 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 istoty do istnienia nie oznacza, że można je utożsamiać. Dlatego Akwinata włożył wiele wysiłku, by ukazać, że w bytach istota jest czymś realnie różnym od istnienia, a także od *quidditas* (pojęcia istoty), czyli tego, co jest ujęte w definicji rzeczy. W uzasadnianiu wskazał na absurd, jaki wynika z utożsamienia istoty z istnieniem – wszystko miałoby wówczas tę samą naturę i byłoby powieleniem (multiplikacją) tej samej istoty. O tym, że przy ujmowaniu istoty (bytu) nie

<sup>31</sup> Tamże, c. 2.

<sup>32</sup> „Substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse” (S. Thomae Aquinatis *Summa contra Gentiles*, ed. P. Marietti, 2 ed., Taurini 1888, lib. II, c. 54).

<sup>33</sup> S. Thomae Aquinatis *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, cura et studio M.R. Cathala, Taurini 1915, s. 549-553.

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. Krąpiec) problematyka istoty nie wybija się na miejsce centralne, w odróżnieniu do innych nurtów filozofii współczesnej (fenomenologii, egzystencjalizmu, filozofii analitycznej). Przedmiotem zainteresowań współczesnej metafizyki realistycznej jest konkretnie realnie istniejący, który bytuje jako złożony z istoty oraz istnienia.

#### BIBLIOGRAFIA

- A r y s t o t e l e s: *Metafizyka*, tekst pol. oprac. M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleznika, t. 1-2, Lublin 1996.
- A w i c e n n a: *Księga wiedzy*, przeł. B. Składanek, Warszawa 1974.
- B ö h n e r Ph., G i l s o n É.: *Historia filozofii chrześcijańskiej*, przeł. S. Stomma, Warszawa 1962.
- Die Fragmente der Vorsokratiker, hrsg. H. Diels, W. Kranz, 6. verb. Aufl., Bd. 1-3, Berlin 1951-1952.
- D i o g e n e s L a e r t i o s: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska [i in.], wyd. 5, Warszawa 2004.
- G i l s o n É.: *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963.
- K r ą p i e c M.A.: *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia”* przekład i komentarz, wyd. 2, Lublin 1994.
- *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, Lublin 2000.
- M a r y n i a r c z y k A., P a ź B.: *Istota*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 5, Lublin 2004, s. 85-112.
- P l a t o n: *Timaios*, [w:] *tenże, Dialogi i poglądy*, przeł. W. Witwicki, t. 2, Kęty 1999.
- S. T h o m a e A q u i n a t i s *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, cura et studio M.R. Cathala, Taurini 1915.
- S. T h o m a e A q u i n a t i s *Summa contra Gentiles*, ed. P. Marietti, 2 ed., Taurini 1888.
- Z i e l i ń s k i E.: *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota*, Lublin 1980.

#### THE ESSENCE (OF BEING) IN ARISTOTLE'S AND SAINT THOMAS AQUINAS' FORMULATION

##### S u m m a r y

In ancient and medieval philosophy three traditions may be pointed to, in which three conceptions were formed of understanding of the essence. One of them is the identity conception of

the essence, according to which “essence” is another name for pre-element. The second one may be called epistemological; according to this conception the essence is what is signified with the definition of the thing. And the third conception may be called metaphysical (relational), where the essence is understood as one of the constitutive elements of being that may fulfill the function of the subject, and also of the correlate of the act of existence.

The problem of understanding the essence of being, especially in Aristotle’s philosophy, lies at the foundations of the so-called essentialist philosophies, that is ones, for which something general, constant and unchanging, with different statuses of being, are the subject of analyses. No wonder then that the accepted conception of the object of academic study of cognition and the general conception of cognition are at the foundations of understanding of the essence (of being). For this reason the issue of understanding the essence (of being) does not occur in the non-compositional conceptions of being and interpretations of reality that tend to monism, but it does appear and assumes the form of a dispute, along with accepting the compositional conception of being and distinguishing of the cognition order and the being order, which we first of all owe to Aristotle. He tied understanding of the essence with the proper object of philosophical cognition.

In the Middle Ages the issue of the essence (of being) assumed a new form of explanation owing to St Thomas Aquinas. He tied understanding of the essence and its correlate, that is the act of existence, and rejected understanding of the essence as an arrangement of necessary features, which are realized on various levels of being: in individuals, in cognitive approaches (generic), and in pure capacities that were induced by Avicenna and developed by John Duns Scott and other philosophers of that age. It is owing to these two latter ones that the issue of the essence was transferred from metaphysics to epistemology and became binding for essentialist trends in modern and contemporary philosophy.

*Translated by Tadeusz Karłowicz*

**Słowa kluczowe:** istota, istnienie, filozofie esencjonalne

**Key words:** essence, existence, essentialist philosophies.

**Information about Author:** Prof. Dr. ANDRZEJ MARYNIARCZYK S.D.B. – Head of the Department of Metaphysics, Faculty of Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; email: maryniar@kul.lublin.pl