

Marek Rosiak

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

1. FILOZOFIA PIERWSZA

Wymienione w tytule nazwy dyscyplin bywały w dziejach filozofii stosowane już to jako synonimy, już to jako określenia różne, choć niekiedy ze sobą powiązane¹. Najwcześniej pojawiło się pojęcie „filozofia pierwsza” (ἡ πρώτη φιλοσοφία) – pierwszy użył go 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: niezmiennność i zdolność do samodzielnego istnienia – oba spełniała tylko teologia, jako nauka o substancji nie podlegającej zmianom (ἡ θεολογικὴ περὶ τὸ χωριστὸν ὄν καὶ ἀκίνητον)². Pozostałe działy filozofii teoretycznej spełniały tylko po jednym z wymienionych kryteriów. 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 ὡς ὄν)³, a więc byt w aspekcie tego, co w procesie

¹ Zob. np.: H. Burkhardt, B. Smith, *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Munich 1991; K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1949; T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń 1948; M. Stróżewski, *Struktura metafizyki średniowiecznej*, [w:] *Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, Warszawa 1979.

² *Met.* 1026a, 1064a; zob. też Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, s. 57.

³ *Met.* 1003a nn.

zmian samo się nie zmienia, co „przyjmując przeciwieństwa”⁴, samo „nie ma przeciwieństwa”⁵. Ów niezmienny, trwały rdzeń (τὸ τί ἦν εἶναι, *quod quid erat esse*), który gwarantuje każdemu bytowi tożsamość, stanowi jego „co” (τί ἐστίν, *quidditas*), czyli istotę (εἶδος, *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 ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό) – a wreszcie i „pojęć takich, jak ‘rodzaj’ i ‘gatunek’, całość i ‘część’”⁶. Należy jeszcze zauważyć, że, według Stagiryty, do filozofii pierwszej należy również badanie aksjomatów i pierwszych zasad. O ile te pierwsze są pewnymi twierdzeniami⁷, o tyle drugie mogą być rozumiane różnie⁸ – są wśród nich przyczyny rzeczy czworakiego rodzaju (τὰ ἕτερα – stąd filozofia pierwsza zwana jest też aitiologią), ale i tożsame z aksjomatami „zasady wspólne” (ἄρχαὶ κοιναί), obowiązujące we wszystkich naukach⁹, jak np. zasada sprzeczności¹⁰. Można więc zauważyć u Arystotelesa różne określenia tej samej nauki (zwanej przezeń także po prostu mądrością – σοφία) – on sam traktował je jako komplementarne, a może nawet równoważne. Powstałe później terminy: „metafizyka” i „ontologia” interpretowano 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 tymczasem nowym źródłem wiedzy o bycie boskim, powstała kwestia ustosunkowania jego świadectwa do wyników osiągniętych w badaniu filozoficznym. **Aleksander z Hales** w swojej *Summa universae theologiae* nazywa filozofię pierwszą „teologią filozofów”, odróżniając ją od teologii objawionej, a tym samym i oddzielając poznanie rozumowe od wiary. W kwestii przedmiotu filozofii pierwszej Aleksander odróżnia dwie sprawy: przedmiot

⁴ *Kat.* 4a.

⁵ *Met.* 1087b.

⁶ *Met.* 1005a, §2. W sprawie Arystotelesowskich dociekań nad substancją patrz: G. E. M. Anscombe, *Arystoteles*, [w:] G. E. M. Anscombe, T. Geach, *Trzej filozofowie*, Warszawa 1981.

⁷ Por. *Met.* 996b–997a.

⁸ Pojęcie zasady badane jest w szerokim kontekście, W. Stróżewski, *Pytania o „arché”*, zwł. §3, [w:] tenże, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 7 nn.

⁹ *Met.* 1005a – 1005b.

¹⁰ W sprawie roli pojęć „zasada” i „przyczyna” u Arystotelesa patrz: K. Narecki, *Słownik terminów Arystotelesowych*, [w:] Arystoteles, *Dziela...*, t. 7, s. 16, 29.

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 przedmiotem pierwszego rodzaju jest byt jako taki, drugiego – aktualnie istniejąca jednostkowa substancja¹¹. 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” rzeczy¹² (kryterium przedmiotowe). W komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza z kolei twierdził, że pierwszą filozofią jest ta nauka, której wszystkie inne zawdzięczają swe zasady¹³ (kryterium metodologiczne). Dodajmy, że bada ona również swoje własne zasady¹⁴. **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”)¹⁵. 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 egzystencjalizmu¹⁶). Metafizykę zaś charakteryzował jako „pierwszą naukę o tym, co pierwsze w porządku poznania” („prima scientia scibilis primi”)¹⁷. Ostatni z koryfeuszy scholastyki, **Francisco Suárez**, choć w swoich *Disputationes Metaphysicae*¹⁸ 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 pokrewnych¹⁹.

¹¹ Jeśli chodzi natomiast o teologię objawioną, to mamy jako jej przedmioty odpowiednio Boga, a z drugiej strony słowa oraz symbole, w których treść wiary się zawiera. Por. J. Ritter, K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 5, Basel 1970, kol. 1213 oraz P. Böhrner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1962, s. 456–458.

¹² Tomasz z Akwinu, *In XII Libros, Proemium*, Taurini 1950.

¹³ Tenże, *Expositio*, q. 5, a. 1.

¹⁴ Tenże, *In XII Libros...*, VI, 1. Por. J. Ritter, K. Gründer, *Historisches Wörterbuch...*, t. 5, kol. 1222.

¹⁵ Duns Szkot, *In libros Elenchorum quaestiones*, [w:] *Opera omnia*, Paris 1892, q. 1.

¹⁶ Dziejom tej opozycji poświęcona jest książka: E. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 1963.

¹⁷ Tenże, *Quaestiones*, VI, q. 4, n. 3.

¹⁸ P. Suárez, *Metaphysicae Disputationes*, [w:] *Opera omnia*, Paris 1856, Disp. 1 i 3.

¹⁹ A. Aduszkiewicz, *Od scholastyki do ontologii*, Warszawa 1995, s. 72 nn.

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”²⁰. 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 – miała się zajmować fizyka.

Kartezjusz, który traktował synonimicznie określenia „filozofia pierwsza” i „metafizyka”, 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”²¹. 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 właściwie zupełnie odrzucił, tradycję metafizyki scholastycznej²². 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”²³. Intuicja, będąca aktem bezpośredniego poznania, ma za przedmiot przede wszystkim same władze poznawcze, od których „zależy poznanie wszystkich innych rzeczy”²⁴, a w drugiej kolejności pewne „natury proste”²⁵ trojakiego rodzaju: czysto intelektualne, czysto materialne i wspólne. Są wśród nich pojęcia i aksjomaty²⁶, 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”²⁷. Dla kontrastu 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 – M.R.] dziury w całym? [...] rzeczy tego rodzaju nigdy nie powinno się wyjaśniać żadnymi definicjami, byśmy zamiast prostych, nie ujmowali złożonych”²⁸. Tak więc w Kartezjańskiej koncepcji metafizyki *ordo cognoscendi* zajmuje miejsce *ordo essendi*. Filozofia zwraca się nie ku temu,

²⁰ F. Bacon, *On the Dignity and the Advancement of Learning*, vol. 3, London 1900, s. 2–4.

²¹ R. Descartes, *Zasady filozofii*, Warszawa 1960, s. 366.

²² E. Gilson, *Byt i istota*, s. 142–143.

²³ R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, Warszawa 1958, s. 62 nn.

²⁴ Tamże, s. 39 nn.

²⁵ Tamże, s. 27.

²⁶ Tamże, s. 63 nn.

²⁷ Tamże, s. 64 nn.

²⁸ Tamże, s. 71 nn.

co pierwsze w porządku bytowym, lecz ku temu, co pierwsze w porządku poznawczym. Ma to być wiedza dostarczająca nie tyle poznania bytu, co poznania bytu. Nawet Bóg pojawia się w jej kontekście nie tyle jako zasada bytu, ile poznania (gwarant jego pewności)²⁹.

Uczeń Leibniza – **Christian Wolff** – stworzył system filozoficzny, 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 swoje miejsce w jego systemie. W tytule swego głównego dzieła utożsamiał on filozofię pierwszą z ontologią³⁰. Nauka ta, jako *scientia fundamentalis*, traktuje o pierwszych zasadach i pojęciach, stosowanych w myśleniu („prima principia notionisque tradit, quae in ratiocinando usum habent”)³¹.

U jego ucznia i krytyka, **Immanuela Kanta**, znajdujemy postulat poprzedzenia metafizyki przez tzw. filozofię transcendentalną, która miałaby za zadanie zbadać kwestię samej możliwości, czy to metafizyki, czy poznania w ogóle³². Zachowana jest więc tu idea filozofii pierwszej, choć samego terminu Kant nie używa. Ideę filozofii transcendentalnej podejmuje **Edmund Husserl**, nadając jej zmodyfikowany sens. Według niego, filozofia pierwsza to nauka o transcendentalnej podmiotowości; z niej wszystkie inne nauki wywodzą swoje podstawowe pojęcia i zasady. W tym sensie poprzedza ona wszystkie dyscypliny filozoficzne, ugruntowując je metodologicznie i teoretycznie³³. 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”³⁴. Filozofia pierwsza zostaje utożsamiona z transcendentalną fenomenologią stosującą zabiegi redukcji (*ἐποχή*) różnego rodzaju i stopnia³⁵.

Z krytyką tak rozumianej filozofii pierwszej wystąpił **Nicolai Hartmann**. Dla niego filozofią pierwszą staje się ponownie ontologia, lecz z zastrzeżeniem, że nie jest budowana jako spekulatywny system, lecz „od dołu”, tj. z uwzględnieniem stanu pozostałych dziedzin badawczych. W ten sposób

²⁹ Por. J. Ritter, K. Gründer, *Historisches Wörterbuch...*, t. 5, kol. 1241.

³⁰ Ch. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, Hildesheim 1962.

³¹ Tamże, §1. Por. H. Burkhardt, B. Smith, *Handbook...*, s. 276, 947.

³² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, Warszawa 1957, s. 88 i tenże, *Prolegomena*, Warszawa 1960, s. 40.

³³ E. Husserl, *Erste Philosophie. Erster Teil*, The Hague 1956, s. 5, tenże, *Erste Philosophie. Zweiter Teil*, The Hague 1953, s. 4.

³⁴ Tenże, *Erste Philosophie. Erster Teil* s. 13 n.

³⁵ Tenże, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, cz. II, r. 4, The Hague 1976, s. 108–119. W sprawie pojęcia redukcji u Husserla patrz: K. Świącicka, *Husserl*, Warszawa 1993, s. 49–51, 61–69.

philosophia prima staje się zarazem *philosophia ultima*³⁶. Wiąże się to z faktem odmienności porządków ontycznego i poznawczego. To, co bytowo pierwsze, nie jest pierwsze w porządku poznawczym³⁷.

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 drzewu³⁸. Jest to więc pytanie o źródło samej metafizyki. Źródłem owym miałyby zostać bycie (*Sein*), w odróżnieniu od tego, co jest (*Seiendes*). 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 bycie³⁹. Zarazem jednak usiłuje on przekroczyć tę tradycję i zbudować nową dyscyplinę podstawową, nazwaną „egzystencjalną analityką jestestwa” (*Dasein*) lub ontologią fundamentalną, w ramach której dopiero stałoby się możliwe badanie bycia⁴⁰. Refleksja nad nim została jednak ostatecznie potraktowana przez Heideggera nie tyle jako filozofia pierwsza, ile raczej jako „koniec filozofii”⁴¹, 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) były stawiane przez ruch pozytywistyczny. Pomimo tego, współcześni nam przedstawiciele tego nurtu z lubością przytaczali rozważania Heideggera jako egzemplaryczny przypadek nonsensownego bełkotu⁴².

Interesujące przekształcenie Heideggerowskiego projektu podstawowej dyscypliny filozoficznej jest dziełem współcześnie żyjącego 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 podejździe się od strony analizy języka,

³⁶ M. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, Toruń 1994b, s. 132–134.

³⁷ Tenże, *O podstawach ontologii. Drogi i cele analizy kategorialnej*, Toruń 1994a, s. 42.

³⁸ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 59 n.

³⁹ Tenże, *Kant a problem metafizyki*, Warszawa 1989, s. 14.

⁴⁰ Tamże, r. 4C, oraz tenże, *Bycie i czas*, §4–5.

⁴¹ Tenże, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, [w:] M. Siemek, *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 202–222.

⁴² Por. R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, „Erkenntnis” 1931, nr 2, s. 229–232.

a konkretnie – zdań podmiotowo-orzecznikowych⁴³. W ten sposób filozofią pierwszą stałaby się filozofia języka, a przynajmniej sama metoda analityczna miałaby się okazać właściwa 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 pojawia się pojęcie filozofii pierwszej⁴⁴.

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 *μετά* znaczy bowiem nie tylko „po”, lecz także „poza”. Tak więc porządek, jaki traktatom mistrza nadali uczniowie, odwzorowywał niejako porządek bytu i rozprawy o tym, co poza sferą świata fizycznego, następowały po rozprawach dotyczących dziedziny zjawisk fizycznych⁴⁵. 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, że pierwotnym i najwłaściwszym przedmiotem metafizyki jest substancja pierwsza, tj. konkretne, istniejące indywiduum⁴⁶. Wspomniana problematyka stała się za to dziedzictwem **neoplatoników**, którzy na ogół rozumieli metafizykę jako wiedzę o Absolucie, w ten sposób nawiązując do Arystotelesowskiego paradygmatu teologii. Do tak rozumianej metafizyki włączano pewne

⁴³ E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a. M. 1976, Przedmowa i wykład 3.

⁴⁴ Chociaż daje się odszukać deklaracje o zbliżonym sensie z czasów, gdy wierzono, że logika formalna jest kamieniem filozoficznym, np. u Russella – w zakończeniu 2 wykładu ze zbioru *Our Knowledge of External World* czy u Carnapa – w *Philosophy and Logical Syntax*, r. 1, §7.

⁴⁵ Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 27; M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, Warszawa 1989, s. 12.

⁴⁶ H. Burkhardt, B. Smith, *Handbook...*, s. 529.

dyscypliny pomocnicze, np. epoptykę⁴⁷ – 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 nadmysłowością. U niektórych neoplatoników, jak **Jamblich**, metafizyka wyrodziła się w końcu w rodzaj magii, teurgię, 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-dedukcyjnej⁴⁸. Uczeń Proklosa – **Ammoniusz** uważał natomiast metafizykę za naukę o tym, co niematerialne, ostatni szczebel apokatastazy duszy, która proces powrotu do swego źródła – Absolutu – rozpoczyna od ćwiczeń logicznych, przechodząc następnie do etyki i fizyki, aby wreszcie poprzez matematykę dotrzeć do metafizyki⁴⁹. Z uwagi na przyrodzoną słabość ludzkich władz poznawczych jest metafizyka 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 naturą⁵⁰ i pewnej jej części usiłuje nadać, podobnie jak Proklos, postać dedukcyjną⁵¹. 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)⁵². Stawiając pytanie o naturę bytów, stanowiących przedmiot kontrowersji w sporze o uniwersalia, Awicenna formułuje swą oryginalną koncepcję „trzeciej” natury (*natura tertia*) tego, co jakościowe. Przykładowo, końskość, która obecna w każdym poszczególnym koniu jest czymś jednostkowym,

⁴⁷ Od ἐποπτεῖν – patrzeć, oglądać, strzec; także: otrzymać ostatnie i najwyższe święcenia w misteriach eleuzyjskich, a więc doznawać najwyższego szczęścia. Terminologia nawiązuje do Platona – por. *Fajdros* 250c; *Uczta* 210e nn.

⁴⁸ H. Burkhardt, B. Smith, *Handbook...*, s. 41.

⁴⁹ Z. Ritter, K. Gründer, *Historisches Wörterbuch...*, t. 5, kol. 1208.

⁵⁰ Awicenna, *Księga wiedzy*, Warszawa 1974, s. 74.

⁵¹ Por. M. Markowski, *Logika, jej recepcja i zastosowanie*, [w:] *Historia filozofii...*, s. 136.

⁵² Tamże, s. 77 n.

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*)⁵³. 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*)⁵⁴. 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 islamską⁵⁵. Jak należy rozumieć twierdzenie Awicenny, że ogólność i szczególność, możność i akt itd., są istotnymi cechami bytu absolutnego? Oczywiście nie tak, że każda z nich przysługuje temu samemu bytowi, skoro się parami wykluczają. Raczej więc tak, że każdemu bytowi przysługuje dokładnie jedno określenie z każdej spośród takich par, a na dodatek fakt owego przysługiwania wpływa wprost z samej bytowości⁵⁶ – wykorzystał to później Duns Szkot w swojej koncepcji transcendentaliów dysjunktywnych (patrz s. 15).

Drugi z wielkich arabskich arystotelików, **Awerroes**, krytykował Awicennę przede wszystkim za jego metafizyczną tezę o realnej różnicy między istotą i 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: jedna 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 substancji zmysłowej należy posiadanie przypadłości. W kwestii przedmiotu drugiej części metafizyki, Awerroes także różni się od Awicenny: 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 metafizyki⁵⁷.

⁵³ Objaśnienie tej koncepcji można znaleźć w: W. Stróżewski, *Struktura metafizyki...*, s. 214.

⁵⁴ Tamże, s. 78. Por. J. Ritter, K. Gründer, *Historisches Wörterbuch...*, t. 5, kol. 1211.

⁵⁵ Tamże, s. 5–7. Por.: H. Burkhardt, B. Smith, *Handbook...*, s. 43.

⁵⁶ Tamże, s. 62.

⁵⁷ Por. J. Ritter, K. Gründer, *Historisches Wörterbuch...*, t. 5, kol. 1211.

Scholastycy nie podejmowali postulatu uczynienia z metafizyki nauki dedukcyjnej⁵⁸. U współczesnego Tomaszowi z Akwinu awerroisty, **Sigera z Brabancji**, znajdujemy, pośród zagadnień metafizycznych, po raz pierwszy postawione pytanie, które zyskało sławę 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 przyczynę, 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 umyśle⁵⁹. Włączenie bytów trzech ostatnich rodzajów do zakresu metafizyki jest wyraźnym zerwaniem z oryginalną koncepcją Arystotelesa⁶⁰.

U **Tomasza z Akwinu**, jak już wspomniano (patrz s. 7), 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*)⁶¹, co daje podstawę do zbudowania m. in. (neo)tomistycznej metafizyki języka⁶². Tomasz wychodzi poza Arystotelesowskie rozumienie bytu jako bytu w sensie istoty (patrz s. 6) – dla niego kluczową właściwością bytu jest akt istnienia (*esse*)⁶³. To, co jedynie pomyślane, jest w takim akcie (ale tylko jako sam akt myślenia), bowiem jest myślane przez kogoś istniejącego. Z drugiej strony, nie posiadają *esse* rzeczywiste (a nie tylko pomyślane) braki tego, co istnieje⁶⁴. Szczególnym przedmiotem metafizyki jest substancja – byt istniejący samodzielnie (*per*

⁵⁸ Istnieją jednak przykłady przeprowadzenia ścisłego (w stosunku do ówczesnych standardów) dowodu istnienia Boga: „pięć dróg” Tomasz w sumach: teologicznej i filozoficznej oraz *Traktat o Pierwszej Zasadzie* Dunska Szkota. Nie jest jasne, czy „dowód ontologiczny” Anzelm z Proslogionu można tu również zaliczyć. Zob. J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, Kraków 1994, *passim*.

⁵⁹ Por. J. Ritter, K. Gründer, *Historisches Wörterbuch...*, t. 5, kol. 1215–1216.

⁶⁰ Por. *Met.* E §4,1027b–1028a.

⁶¹ Tomasz z Akwinu, *In XII Libros*, IV, 4; IX, 10. Tenże, *Expositio*, 1. Por. H. Burkhardt, B. Smith, *Handbook...*, s. 245–246.

⁶² J. Ritter, K. Gründer, *Historisches Wörterbuch*, t. 5, kol. 1223.

⁶³ Tamże, kol. 1221; W. Stróżewski, *Struktura metafizyki...*, s. 216. Obszerniejsze wprowadzenie w problematykę Tomaszowego *esse* zawiera: T. Geach, *Akwinata*, [w:] G. E. M. Anscombe, T. Geach, *Trzej filozofowie*, s. 113–128 oraz E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1960, s. 47–73.

⁶⁴ A więc ma *esse* ukradzione mi sto talarów, jak również myśl o nich jako znajdujących się nadal w mojej kieszeni, ale już nie dotkliwy ich brak w tejże kieszeni.

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)⁶⁵. 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 metafizyki⁶⁶. Filozofia pierwsza, metafizyka i teologia (teologia spekulatywna lub naturalna, a nie teologia objawiona – tzw. *sacra doctrina*⁶⁷) są u Tomasza rozmaitymi nazwami jednej i tej samej nauki, uwzględniającymi różne jej aspekty (patrz s. 7).

Duns Szkot, w opozycji do Tomasza i samego Arystotelesa, oznajmił, że właściwy przedmiot metafizyki – byt w najogólniejszym rozumieniu (*ens communissime sumptum*) – nie jest pojęciem analogicznym, lecz daje się scharakteryzować jednoznacznie⁶⁸. Poszukując jednolitej charakterystyki bytu jako takiego, doszedł do wniosku, że polega ona na posiadaniu własnej istoty⁶⁹. Ten pogląd, z czasem nazwany esencjalizmem, doprowadził do zasadniczej zmiany w określaniu 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*)⁷⁰. 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.⁷¹ Szkot twierdzi bowiem, że dopiero byt skończony dzieli

⁶⁵ Tomasz z Akwinu, *Expositio*, 1. Tenże, *In XII Libros, Proemium*. Chodzi tu zarówno o przyczynę sprawczą, jak celową z tym, że ta ostatnia jest sama zarazem przyczyną pierwszej („*finis est causa causarum*” – *De principiis naturae* I, 14).

⁶⁶ Por. E. Gilson, *Tomizm*, s. 31.

⁶⁷ Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 42 n.

⁶⁸ Duns Szkot, *Quaestiones*, II, q. 3, n. 21. Por. P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii...*, s. 542 n.

⁶⁹ Tamże I, q. 1, n. 23. Por. J. Ritter, K. Gründer, *Historisches Wörterbuch*, t. 5, kol. 1227.

⁷⁰ Duns Szkot, *Philosophical Writings*, Indianapolis 1962, s. 3. Por. W. Stróżewski, *Struktura metafizyki...*, s. 223–224; tenże, *Metafizyka jako nauka*, s. 9.

⁷¹ Nie udało się mi odnaleźć kompletnej listy transcendentaliów dysjunktywnych. Różni autorzy wyliczają jeszcze rozmaite pary, lecz nie jest jasne, czy nie idą za daleko. Na przykład

się na kategorie i że, cokolwiek nie podpada pod kategorie, jest transcendentale⁷². Pierwsze człony wymienionej dysjunkcji są ze sobą zamienne i stosują się tylko do Boga⁷³, 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. Odgrywa to kluczową rolę w metafizyce Szkota – dzięki analizie owych pojęć staje się możliwe udowodnienie istnienia Boga⁷⁴. To, że metafizyka przeprowadza dowód istnienia Boga, świadczy, jak już wcześniej zauważył Awicenna (patrz s. 13), że Bóg nie jest jej właściwym przedmiotem⁷⁵. 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 kategorie⁷⁶. 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

podana przez E. Gilsona i P. Böehnera (w: tychże, *Historia filozofii...*, s. 544) para: substancja – przypadłość nie wydaje się tego rodzaju dysjunkcją. Z kolei podawana przez Stróżewskiego (w: tenże, *Metafizyka jako nauka*, s. 17) para *causa – causatum*, jeśli podane określenia potraktować standardowo – jako zawierające ukryty kwantyfikator egzystencjalny, zmuszałaby do modyfikacji przyjętej interpretacji tego rodzaju transcendentaliów. Zakres pierwszego elementu pary krzyżowałby się bowiem z zakresem bytu skończonego i na dodatek nie wykluczał ze swoim korelatem, obejmującym całość bytu skończonego.

⁷² Duns Szkot, *Philosophical Writings*, s. 4.

⁷³ Dziękuję dr Elżbiecie Jung-Palczewskiej za objaśnienie tej kwestii, nie wyjaśnionej zadowalająco w cytowanych omówieniach.

⁷⁴ Duns Szkot, *op. cit.*, s. 12. Por. P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii*, s. 544.

⁷⁵ Tamże, s. 10–11.

⁷⁶ Tamże, s. 4. Por. P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii*, s. 544. Rzuca się w oczy, że wymieniona przez Szkota „definitywna” własność transcendentaliów daje się łatwo przedstawić na diagramie Venna: zakres żadnego z nich nie zawiera się w zakresie którejkolwiek kategorii. Przy tym dysjunktywne charakteryzują się tym, że każde obejmuje albo samego Boga, albo jego dopełnienie (tj. zawiera zakresy wszystkich kategorii), czyste doskonałości zaś tym, że każda (silnie?) zawiera singleton Boski.

odpowiedniości, *ens naturae* i *ens rationis* nie są odmianami wspólnego rodzaju *ens* – tak daleko jednoznaczność pojęcia bytu nie sięga⁷⁷.

William Ockham – *inceptor venerabilis* nominalistycznej *via moderna*, zakwestionował przede wszystkim prymat metafizyki nad logiką, nadając pojęciom pierwszej i drugiej intencji nowe znaczenie. Pierwsze intencje zostały przezeń zinterpretowane jako pojęcia (*entia rationis*) odnoszące się do bytów pozamentalnych (nie będących intencjami), natomiast intencje drugie stały się pojęciami odnoszącymi się do pojęć intencji pierwszej, czy też znakami pierwszych intencji⁷⁸. Wyłączył on drugie intencje z zakresu metafizyki, czyniąc je wyłącznym przedmiotem logiki. W ten sposób zapoczątkował proces separacji logiki od metafizyki, przeciwdziałając zarówno ontologizacji logiki, jak i logicyzacji metafizyki⁷⁹. Zgodnie ze swą nominalistyczną postawą zaliczył do drugich intencji uniwersalia⁸⁰. Kolejną konsekwencją jego nominalizmu było, że negował jedność przedmiotu metafizyki: jej różne części – twierdził – mają różne przedmioty, a ona sama jest agregatem tych części⁸¹.

Myśliciele, którzy z początkiem nowej epoki podjęli wątek od Szkota, kładli w metafizyce nacisk na analizę, nie substancji czy istnienia, lecz samej możliwości bytu. W ten sposób nawiązywali zarazem do Awicenny i jego koncepcji istnienia jako przypadłości istoty. Taki sposób rozumienia metafizyki przejął **Francisco Suárez**, *doctor eximius*, którego *Disputationes metaphysicae* są pierwszym systematycznym wykładem klasycznych zagadnień metafizycznych w czasach nowożytnych, a zarazem pierwszym w ogóle tego rodzaju dziełem nie będącym komentarzem do *Metafizyki* Arystotelesa. Za cel metafizyki – w odróżnieniu od pozostałych nauk – uznaje Suárez czystą kontemplację prawdy („veritatem contemplationem propter se ipsam”)⁸². Przedmiotem tej nauki jest zaś byt jako realny („ens in quantum ens reale”)⁸³. Zostaje on bliżej określony jako to, co posiada istotę⁸⁴. Nie wlicza się tu jednak istot

⁷⁷ Por. Z. Ritter, E. Gründer, *Historisches Wörterbuch...*, t. 5, kol. 1228 oraz J. Widomski, *Przedmiot metafizyki u Jana Dunsza Szkota*, „*Studia Mediewistyczne*” 1978, nr 2, *passim*.

⁷⁸ W. Ockham, *Suma logiczna*, I, 12 Warszawa 1971 (s. 55–58). Por. J. Ritter, K. Gründer, *Historisches Wörterbuch...*, t. 5, kol. 1229 oraz E. Gilson, *Historia filozofii...*, s. 767 n.

⁷⁹ Por. M. Markowski, *Logika, jej recepcja i zastosowania*, [w:] *Historia filozofii średniowiecznej*, s. 134 n. i tenże, *Z założeń metodologicznych w średniowiecznej myśli filozoficznej*, [w:] *tamże*, s. 163 n.

⁸⁰ Por. W. Włodarczyk, *Wstęp* do: W. Ockham, *Suma logiczna*, s. XLIV oraz E. Gilson, *Historia filozofii...*, s. 769.

⁸¹ W. Ockham, *Ordinatio I*, Prol. q. 9 i 8, Zürich 1941, por. W. Stróżewski, *Metafizyka jako nauka*, „*Studia Mediewistyczne*” 1990, nr 2, s. 19.

⁸² F. Suárez, *Metaphysicae Disputationes*, 1, 4, 2.

⁸³ *Tamże*, 2, 1, 26; 2, 3, 1.

⁸⁴ *Tamże*, 2, 5, 8. Por. E. Gilson, *Byt i istota*, s. 147.

fikcyjnych ani bytów negatywnych⁸⁵. Wpływ Suáreza sięga aż po wiek XIX i słabnie dopiero na skutek połączonego działania Kantowskiej krytyki metafizyki oraz zadekretowanego przez Rzym powrotu do tomizmu w filozofii katolickiej. Tymczasem jednak, pomniejsi filozofowie przezeń zainspirowani wprowadzili podział metafizyki na *metaphysica generalis* (traktującą o bycie w ogólności) i *specialis* (rozpatrującą różne rodzaje bytu). Tę pierwszą nazwano wkrótce, kierując się przesłankami etymologicznymi, ontologią.

Kartezjusz podjął pierwszą radykalną próbę zerwania ciągłości, jaką pomimo wszystkich modyfikacji wykazywała koncepcja metafizyki od czasów Arystotelesa (patrz s. 8). Nie bez jego wpływu, lecz z innej flanki, zaatakował metafizykę **Hobbes**. Przyjął on mianowicie perspektywę językową, głosząc, że terminy, takie jak „byt” czy „istota” są hipostazami powstałymi z czasownika „być” i nie mającymi żadnych rzeczywistych odniesień⁸⁶. W językach, które nie używają wymienionego czasownika jako słowa posiłkowego – zauważa Hobbes – można filozofować „bez całego tego barbarzyństwa”. Twierdzenia metafizyki nie są fałszywe lecz, po prostu pozbawione znaczenia. Wykluczwszy z filozofii teologię, naukę o bytach niecielesnych oraz „wszelką doktrynę nie tylko fałszywą, lecz również niedostatecznie uzasadnioną”⁸⁷, pozostawił w jej obrębie jedynie naukę o ciałach, ich powstawaniu i własnościach. Z obroną metafizyki przed tego rodzaju krytyką pospieszył – co można przytoczyć jako ciekawostkę – **H. Moore** twierdząc, że byty niecielesne oraz esencje stanowią „czwarty wymiar” natury⁸⁸. Można to zapewne traktować jako pewną próbę „naturalizacji” metafizyki, niejako uczynienia z metafizyki – metafizyki. Pojawiają się też jako reakcje na Kartezjańską krytykę metafizyki scholastycznej rozróżnienia: *metaphysica vera* vs. *metaphysica ad mentem Perpateticam*⁸⁹. Ślady kartezjańskiej krytyki metafizyki znajdujemy i u największych metafizyków epoki: u Leibniza, a równolegle, i w nieco innym sensie, u Spinozy, są w metafizyce inspiracje ze strony nauk ścisłych – nie bez związku z udanym przedsięwzięciem matematyzacji fizyki przez Galileusza⁹⁰ i idącym w ślad za tym, metodologicznym postulatem Kartezjusza, by matematyzacji poddać wszystkie nauki. Zauważmy, że było to, niekoniecznie świadome, podjęcie zignorowanego przez scholastyków wątku Awicenny – uczynienie z metafizyki nauki dedukcyjnej. O ile u **Spinozy** matematyzacja stanowi pewną szatę, dość luźno związaną z korpusem jego doktryny metafizycznej, o tyle u **Leibniza** inspiracja ze strony współczesnej mu logiki i matematyki sięga samego rdzenia metafizyki. W uznaniu tego

⁸⁵ Tamże, s. 64.

⁸⁶ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, Warszawa 1956, s. 45 n.

⁸⁷ Tamże, s. 21.

⁸⁸ Por. I. Ritter, K. Gründer, *Historisches Wörterbuch...*, t. 5, kol. 1243.

⁸⁹ Tamże, kol. 1244.

⁹⁰ S. Kamiński, *Filozofia i metoda*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, t. 2, Lublin 1993, s. 23.

wpływu system Leibniza zyskał miano panlogizmu⁹¹. Wpływ logiki na metafizykę Leibniza jest co najmniej dwójaki: dotyczy zarówno jej treści, jak formy. Co do treści, znajdujemy stwierdzenie, że pierwszymi prawdami są zdania tożsamościowe typu „A jest A”, z których wszystkie pozostałe prawdy dają się wyprowadzić dedukcyjnie⁹². Co do formy natomiast, to wymieniony związek pomiędzy prawdami wymusza nadanie metafizyce postaci systemu dedukcyjnego. Leibniz zaznacza, że zbudowany w taki sposób gmach wiedzy zawierać będzie dużą część twierdzeń metafizyki scholastycznej, tyle że dopiero teraz właściwie ugruntowanych⁹³. On sam do zbioru głównych zasad metafizyki wprowadza *principium rationis sufficientis*: „Nihil sine ratione”. Rozwijając swą koncepcję metafizyki, postuluje stworzenie sztucznego języka filozoficznego – *characteristica universalis* – w którym dałyby się łatwo i jednoznacznie formułować wszelkie sensowne zagadnienia, nie tylko z dziedziny metafizyki, lecz także jakiegokolwiek wiedzy, i dzięki któremu możliwa stałaby się, przynajmniej po części mechanizacja myślenia⁹⁴. Pomysł służącego temu celowi rachunku (*Ars combinatoria*), z którego tak okrutnie naśmiewał się Swift, podobnie jak stanowiący jego założenie pomysł sztucznego języka naukowego, został podjęty dopiero na progu naszego stulecia przez Gottloba Fregego.

U **Christiana Wolffa** metafizyka scharakteryzowana jest jako „scientia entis”, „mundi in genere atque spirituum”; zawiera ontologię, kosmologię ogólną, psychologię i teologię naturalną. Ontologia stanowi jej część ogólną (*metaphysica generalis*), pozostałe dyscypliny natomiast tworzą *metaphysica specialis*⁹⁵, przy czym i psychologia i kosmologia dzielą się jeszcze na część racjonalną i empiryczną. W części racjonalnej dokonuje się uszczegółowienie czysto ontologicznych pojęć do specyficznych dla danej dziedziny, natomiast sprawą drugiej części jest dostarczenie materiału empirycznego i sprawdzenie wydedukowanych wniosków⁹⁶ (patrz też s. 9).

Można zaryzykować twierdzenie, że tak wyeksponowany przez Leibniza ścisły związek pomiędzy logiką i metafizyką został już „wprzód ustanowiony” w dziele Arystotelesa. Wskazuje na to choćby powszechnie znany fakt, że niejednokrotnie te same tematy pojawiają się w traktatach należących do *Organonu* i w księgach *Fizyki* oraz *Metafizyki*. Jednocześnie zauważyć należy, że związki metafizyki z logiką nie zawsze wychodziły tej pierwszej na dobre.

⁹¹ Por. B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge 1900, passim.

⁹² *Prawdy pierwotne metafizyki*, [w:] G. W. Leibniz, *Wyznanie*, s. 88.

⁹³ *Rozprawa metafizyczna*, [w:] tamże, s. 109.

⁹⁴ *Przedmowa do nauki ogólnej*, [w:] tamże, s. 71–74.

⁹⁵ Por. H. Burkhardt, B. Smith, *Handbook*, s. 948.

⁹⁶ Por. S. Kamiński, *Jak filozofować?*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, t. 1, Lublin 1986, s. 180.

Rzecz w tym, że podmiotowym warunkiem koniecznym udanej fuzji jest kompetencja w obu dyscyplinach, natomiast warunkiem przedmiotowym jest coś, co można byłoby określić jako adekwatność środka i celu. Kiedy w epoce nowożytnej dezyderat ścisłości w filozofii stał się dominujący, wielu – zamiast wyznaczyć otwarcie niemożność zadośćuczynienia mu – wolało udawać, że się do niego stosuje. Tym bardziej więc zasługuje na uznanie stanowisko tych, którzy nie próbowali za wszelką cenę włączać metafizyki w logiczny gorset, ani też nie usiłowali z logiki czynić metafizyki, zwłaszcza gdy, spełniając wymieniony warunek podmiotowy, uświadamiali sobie nieadekwatność środka w stosunku do celu.

Dążenie do nadania metafizyce postaci systemu dedukcyjnego i oderwania jej od tego, co faktyczne, nadało jej charakter spekulatywny. Pozostaje wyjaśnić, czy tendencja ta może być uważana za reakcję obronną i próbę wyklarowania własnych pojęć w obliczu krytyki kartezjańskiej. W każdym razie jest paradoksem, że po podjętej przez **Kanta** próbie powstrzymania rozwoju tego nurtu metafizyki u samych źródeł, właśnie myśliciele mieniący się jego następcami i uczniami, jak Schopenhauer czy Hegel, doprowadzili proces spekulacji do granic, poza którymi było już tylko samounicestwienie⁹⁷. O kantowskiej krytyce metafizyki można, nie wchodząc w szczegóły, powiedzieć, że jednym z jej aspektów było doprowadzenie do końca pewnych wątków krytyki kartezjańskiej. Kartezjusz mianowicie zażądał zastosowania w metafizyce metod matematycznego przyrodoznawstwa, jego następcy, do Wolffa włącznie, próbowali temu postulatowi uczynić zadość, zaś Kant zadał pytanie, dlaczego to przedsięwzięcie nie zakończyło się sukcesem, tj. wejściem metafizyki na drogę stałych postępów poznawczych. Widziana z tej perspektywy krytyka Kantowska ukazuje swój prawdziwy zasięg: jest krytyką określonego projektu metafizyki (wzorującego się na nowożytnej idei zastosowania rachunku w nauce)⁹⁸, a nie „wszelkiej przyszłej (i przeszłej) metafizyki”. Nadto, biorąc pod uwagę dorobek współczesnej filozofii nauki, już nie jesteśmy dziś chyba skłonni, tak ostro jak Kant, przeciwstawiać kręcącej się w kółko metafizyki nieprzerwanemu rzekomo postępowi nauk przyrodniczych.

Hegel z pewnością zdawał sobie sprawę, że Kantowska krytyka nie kończy dziejów metafizyki. Pytanie tylko, czy właściwie obrał punkt wyjścia jej rekonstrukcji. Zamiast zarzucić próby uczynienia z metafizyki rachunku, podjął wysiłek uczynienia z niej jakiegoś hiperrachunku: jego spekulatywna metafizyka po prostu nazywa się logiką, i to logiką we właściwym sensie

⁹⁷ Por. S. Kamiński, *Filozofia i metoda*, s. 28.

⁹⁸ Vide Leibnizjańskie „Calculus” – por. *Przedmowa do nauki ogólnej*, [w:] G. W. Leibniz, *Wyznanie*, s. 73.

słowa, w odróżnieniu od tego, co dotąd za logikę uważano. Mamy więc do czynienia nie tyle z systemem „logicznym w formie, metafizycznym w treści”, ile raczej z jakimś projektem „wyższej” logiki, będącej zarazem metafizyką⁹⁹. Kierując się owym „wyższym punktem widzenia”, krewcy, a niedouczeni, protagoniści Hegla rzucali gromy na logikę tradycyjną¹⁰⁰.

Rudolf Hermann Lotze podzielał systemotwórcze, ale już nie spekulatywne ambicje, które pod wpływem Hegla upowszechniły się w filozofii niemieckiej. Uważany za filozofa analitycznego *avant la lettre*, pośredniczył w jakiś sposób między kontynentalną i anglosaską tradycją filozoficzną (nauczyciel Fregego, zapoczątkował filozofię wartości, jego teoria bytu idealnego i interpretacja Platońskiej teorii idei wywarła wpływ na Husserla¹⁰¹). Problematyka wartości jest dla niego najważniejsza. W jej kontekście umieszcza metafizykę, ujmowaną jako dążenie umysłu do uzyskania kompletnego i spójnego obrazu świata, czego nie są w stanie zapewnić nauki szczegółowe. Realizacja tego celu nie jest też możliwa na drodze apriorycznej, przez dedukowanie tego, co faktyczne, na podstawie tego, co konieczne¹⁰². W ogóle sama czysto intelektualna aktywność nie jest do tego zdolna. Trzeba wyjść poza poznanie tego, co jest i uprzytomnić sobie to, co obowiązuje (*gilt*), czyli właśnie wartości – „świat wartości jest kluczem do świata form”. W pełni bytem jest to, co istnieje jako realizacja pewnej wartości. Ostateczną podstawą bytu – twierdzi Lotze – nie może być inny byt lecz coś, co samo bytem nie jest: właśnie wartość¹⁰³. Metafizyka nie umożliwia zatem poznawania faktów, ona nadaje faktom sens; zachowując wyniki doświadczenia, interpretuje je w perspektywie teleologicznej.

Franz Brentano w swoich badaniach – co w owych czasach było pewną ekstrawagancją – odzегnywał się nie tylko od Hegla, lecz także i od Kanta, sięgając wprost do scholastyków i Arystotelesa – również w dziedzinie

⁹⁹ G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, Wstęp.

¹⁰⁰ Na przykład słynne miano „logiki do użytku kuchennego”, pochodzące od jednego z bardziej swego czasu wpływowych jego czytelników. Ale, z drugiej strony, w każdym pokoleniu liczne były głosy krytyki i potępienia pod adresem samego Hegla. Do najwcześniejszych i najostrzejszych zarazem należały epitety pochodzące od Schopenhauera. Oto ich typowa próbka:

„Jednakże największą beczelnością, jeśli idzie o dostarczenie czystego nonsensu, o gryzmolenie pozbawionych sensu, szaleńczych słownych tkanin, jakie dotychczas słyszało się tylko w domach wariatów, przejawiał Hegel i stał się narzędziem powszechnej, najbardziej prostackiej mistyfikacji, jaka kiedykolwiek miała miejsce, osiągając sukces, który potomności wyda się bajką i pozostanie pomnikiem niemieckiej głupoty”, [w:] A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, Warszawa 1994, s. 645.

¹⁰¹ Por. E. Husserl, *Idee*, Haga 1974, s. 36 oraz 44–47 – drugi fragment zawiera należne Lotzemu wyrazy uznania, ale jednocześnie odcięcie się od jego stanowiska; por. M. Farber, *The Foundation of Phenomenology. Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*, Cambridge 1943, s. 207.

¹⁰² R. H. Lotze, *Drei Bücher der Metaphysik*, Leipzig 1879, ust. 93, s. 179 n.

¹⁰³ Por. W. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, Warszawa 1992, s. 261–277.

metafizyki. Swoiste dla niego było to, że nie uważał metafizyki za podstawową dyscyplinę. Filozofią pierwszą była dla niego psychologia, którą określał mianem opisowej; używał też dla niej nazwy fenomenologii opisowej. Metoda właściwa filozofii nie różni się, według niego, od metody stosowanej w naukach empirycznych: obserwacji, uogólnienia i wyciągania wniosków¹⁰⁴. W szczególności, metafizykę uważał za naukę empiryczną i indukcyjną. Definitywny kształt nadał swojej doktrynie metafizycznej w serii kolejnych redakcji teorii kategorii¹⁰⁵. Jego *Nauka o kategoriach* nie jest w żadnej mierze czymś w rodzaju kantowskiej analityki pojęć, lecz metafizyczną rozprawą, nawiązującą na wiele sposobów do Arystotelesa. Brentano przeprowadza pewną rewizję i uporządkowanie Arystotelesowskiej listy kategorii¹⁰⁶ oraz wyklada oryginalną koncepcję substancji i atrybutu¹⁰⁷. Metafizykę dzieli na ogólną i szczegółową. Ta pierwsza zajmuje się zagadnieniami teologii, kosmologii, właściwościami wszelkich bytów (w tym, początkowo, uniwersaliów, sądów, tego co możliwe i niemożliwe, przeszłe i przyszłe, a w ostatniej, „reistycznej” fazie rozwoju doktryny, już tylko tego, co indywidualne). Ponadto, Brentano zalicza do zagadnień metafizyki ogólnej problematykę przyczyn i części wymienionych bytów. Metafizyka szczegółowa natomiast miała według niego za przedmiot byt we właściwym sensie (*eigentlich Seiendes*), a także naturę, istotę, substancję i zasady rzeczy. W ramach tej dyscypliny znalazły się również rozważania o częściach rzeczy, w szczególności o częściach fizycznych, logicznych i metafizycznych¹⁰⁸. Z pojęcia części Brentano robi w swojej metafizyce bardzo szeroki użytek; można wręcz powiedzieć, że para całość – część staje się u niego rodzajem dysjunktywnego transcendentale: przy użyciu tych pojęć charakteryzuje on nawet tak fundamentalne określenia, jak „substancja” i „przypadłość”¹⁰⁹.

Nicolai Hartmann przedstawił oryginalną, a zarazem mocno osadzoną w tradycyjnej problematyce filozoficznej, koncepcję metafizyki jako określonej postawy badawczej. W rozumieniu Hartmanna, metafizyka, w przeciwieństwie do jej koncepcji jako teorii określonej dziedziny bytu (np. Bóg, wolność, dusza), czy rozumienia jej jako powstawania i ścierania się ze sobą dedukcyjnie skonstruowanych systemów pojęć polega na „nastawieniu na problemy” i „stałej pracy nad nimi” prowadzącej do „powolnych postępów badawczych”. W problemach tych, (choć zmienia się ich forma i postać, choć zostają one na obrzeżach „napoczęte” przez naukę) zawsze pozostaje jakieś irracjonalne

¹⁰⁴ Por. Ł. Lubowiecki, W. Rojszczak, *Principia*, t. 8–9, 1994, s. 47–50.

¹⁰⁵ Por. H. Brentano, *Kategorienlehre*, Hamburg 1933.

¹⁰⁶ P. Simons, *Categories and ways of being*, [w:] tegoż, *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, Dordrecht 1992, s. 383 n.

¹⁰⁷ Por. J. Kim, E. B. Sosa, *A Companion...*, s. 62 n.

¹⁰⁸ Por. H. Burkhardt, B. Smith, *Handbook...*, s. 104–107.

¹⁰⁹ F. Brentano, *Kategorienlehre*, Drittes Teil, III, 7.

residuum. „Metafizyczne [...] są wszelkie problemy, które opierają się bezpośredniemu rozwiązaniu [...] mieszczą się [one] wszędzie w głębi tego, co poznawalne”¹¹⁰. Jest to „trwała podstawowa sytuacja filozofii”, że w nieuprzedzonym badaniu zawsze się do takich nierozwiązanych problemów dochodzi. Unikanie czy ignorowanie ich byłoby rezygnacją z filozofii. Z góry nie wie się, co jest rozwiązywalne – dopiero po znalezieniu rozwiązania można się o tym przekonać. Nie można więc utożsamiać tego, co dotąd nie zostało rozwiązane, z tym, co w ogóle rozwiązać się nie da¹¹¹. Hartmann nie omieszkiał przy tym dodać, że irracjonalność, z której żyje metafizyka, nie leży w samym przedmiocie, lecz w naszym do niego stosunku¹¹² (patrz s. 34).

Roman Ingarden stworzył i wypełnił treścią, w części bardzo oryginalną, koncepcję ontologii (patrz s. 36). Jest z nią skorelowane jego określenie przedmiotu metafizyki, bowiem metafizyka zakłada ontologię¹¹³. Metafizyka ta zajmuje, według niego, pozycję pomiędzy naukami o faktach a ontologią aprioryczną i stara się, poprzez wykorzystanie uprzednio przeprowadzonych badań ontologicznych, wykryć w analizowanych przez wszelkie nauki faktach ich „własności istotne”¹¹⁴. Należą też do niej zagadnienia, które „dotyczą faktycznego istnienia świata w sensie całości (ogółu) tego wszystkiego, co istnieje” (w tym również Boga i przedmiotów idealnych). Sądy metafizyczne mają charakter egzystencjalny tylko wtedy, gdy dotyczą istnienia bytu koniecznego, lub tego, co z takiego bytu daje się wywieść jako ze swej zasady. Kwestie istoty tego rodzaju bytów również należą do metafizyki. Wreszcie zalicza tu Ingarden zagadnienie „zasady (podstawy) faktycznie istniejącego świata”, prowadzące „nieuchronnie do zagadnienia [...] bytu bytowo-pierwotnego”. Wymienione trzy grupy wyczerpują zespół podstawowych kwestii metafizyki; jakie zaś znajdują się jeszcze w jej obrębie, zależy od tego, jak wypadnie badanie tych pierwszych. Metafizyką jest „ogół sądów prawdziwych”, rozstrzygających wymienione tu kwestie¹¹⁵. Ważnym, acz zaledwie napomkniętym, zagadnieniem jest problem istnienia specjalnego doświadczenia metafizycznego. Jedynie w nim można byłoby stwierdzić, jaka jest faktycznie istota danego przedmiotu. Bez takiego doświadczenia – twierdzi Ingarden – nie ma metafizyki, a w każdym razie nie jest ona wtedy dla nas, ludzi, dostępna¹¹⁶ (byłaby więc wtedy, dopowiedzmy, swego rodzaju *scientia divina* w mocnym, podmiotowym sensie).

¹¹⁰ *Systematyczna autoprezentacja*, [w:] W. Hartmann, *O podstawach...*, s. 84. To samo w: W. Galewicz, N. Hartmann, Warszawa 1987, s. 222.

¹¹¹ Tamże, s. 95 i odpowiednio 223.

¹¹² Tamże, s. 128.

¹¹³ R. Ingarden, *Spór...*, t. 1, *Wstęp*, r. 1, §6, s. 61.

¹¹⁴ Tamże, §5, s. 43.

¹¹⁵ Tamże, r. 2, §6, s. 58 nn.

¹¹⁶ Tamże, s. 61 n.

Pomimo wciąż podnoszonych obiekcji co do możliwości metafizyki (np. ze strony neopozytywistów), dyscyplina ta współcześnie nadal jest uprawiana. Jako przykład można wymienić książkę **Fredericka Strawsona** *Indywidualna*, która nosi podtytuł: *Próba metafizyki opisowej*¹¹⁷. Metafizyka taka, w odróżnieniu od rewidującej, „opisuje rzeczywistą strukturę naszego myślenia o świecie”. Nie jest identyczna z analizą logiczną czy pojęciową, choć ma te same intencje. Różnica tkwi w metodzie. Metafizyk nie może poprzestać na opisie i rozbiórce faktycznych struktur językowych – on dąży do odkrycia tego, co poza nimi się skrywa, co one zakładają. Są to „kategorie i pojęcia, które [...] w ogóle się nie zmieniają. Są to komunały, [...] a jednak stanowią nieusuwalny rdzeń wyposażenia pojęciowego najbardziej subtelnych istot ludzkich”. Konieczność ciągłego ponawiania tego rodzaju badań bierze się stąd, że „trwałe związki opisuje się w nietrwałym stylu [...] Żaden filozof nie zrozumie swoich poprzedników, zanim nie przemyśli na nowo ich myśli za pomocą własnych, współczesnych sobie terminów”¹¹⁸.

3. ONTOLOGIA

W epoce współczesnej brak powszechnie akceptowanego wyraźnego rozróżnienia pomiędzy ontologią i metafizyką, a na dodatek niektórzy autorzy z powodu znaczeniowego obciążenia tych terminów wprowadzili na ich miejsce swoje własne. Terminy „metafizyka” i „ontologia” koegzystowały niekiedy jako synonimy (z intencją, aby nowszy z nich, jako odpowiedniejszy, zastępował starszy), kiedy indziej jako nazwy różnych dyscyplin. Drugi z nich pojawia się prawdopodobnie po raz pierwszy u **Rudolfa Gocleniusa**¹¹⁹ i określa jedną z trzech „nauk kontemplatywnych”, wyróżnionych w związku z trzema stopniami *abstractio materiae*. Pierwszy stopień abstrakcji polega na ujęciu rzeczy w oderwaniu od jej konkretnej, „jednostkowej” materii. Jest to *abstractio physica*: w ten sposób rozpatruje rzeczy fizyka – jako materialne, ale nie jako mające tę oto określoną materię, tylko „jakąś” materię. Można powiedzieć, że ten stopień abstrakcji polega na pominięciu jakościowych określeń materii. Następnym stopniem jest *abstractio mathematica*, w której pomija się materię w ogóle – jest to sposób ujmowania rzeczy, właściwy matematyce. Można uznać, że dochodzi tu do pominięcia zarówno jakościowych, jak ilościowych określeń materii. Ponieważ w ten sposób materia

¹¹⁷ I wyd. oryginału: 1959, Methuen & Co. Ltd.

¹¹⁸ P. F. Strawson, *Indywidualna. Próba metafizyki opisowej*, Warszawa 1980, *Wstęp*, s. 7 n.

¹¹⁹ W *Lexicon philosophicum*, 1613.

w ogóle zostaje zignorowana, ten stopień abstrakcji zyskuje dodatkowo nazwę *abstractio ὀντολογική* – dociera się tu do ogólnego bytu rzeczy, będącego przedmiotem nauki zwanej *ὀντολογία* lub *philosophia de ente*. Oba wymienione rodzaje abstrakcji są *secundum rationem*, tzn. dokonują się w myśli. Ostatnia abstrakcja – *abstractio transnaturalis*, w odróżnieniu od tamtych polega na rzeczywistym (*secundum rem*) oddzieleniu rzeczy od materii i prowadzi do Boga i Inteligencji (aniołów). Termin *ὀντολογία*, pochodzący od greckiego imiesłowu *ὄν* – „będące”, oznacza więc u Gocleniusa naukę o bycie w ogóle i transcendentaliach, przy czym, jak widać, nie mieszczą się w jej ramach rozważania o bytach niematerialnych (nadprzyrodzonych). W ten sposób zerwana zostaje perypatetycka jedność nauki o bycie jako takim i o bycie najwyższym (teologii). Tak widzi to współczesny Gocleniusowi jezuita **Benito Pereira**: po jednej stronie filozofia pierwsza jako nauka o bycie jako takim, po drugiej zaś metafizyka w sensie teologii. **Francisco Suárez** przywraca tę jedność, lecz na krótko, bo już w następnym pokoleniu **Johann Heinrich Alsted**, określiwszy ontologię jako ogólną naukę o bycie tożsamą z metafizyką, dzieli ją ponownie: na część ogólną, której przedmiotem są transcendentalia i szczegółową, zajmującą się *predykamentami* (tj. kategoriami). Ontologię przeciwstawia Alsted naukom szczegółowym, jak fizyka, matematyka (zajmująca się tylko ilościowym aspektem bytu), czy wreszcie nauka o bytach nadnaturalnych, zwana pneumatologią i traktująca o Bogu, aniołach i duszach oddzielonych¹²⁰ **Johann Micraelius** przyjmuje podział metafizyki na część szczegółową obejmującą takie dyscypliny specjalne, jak teologia, angelografia i psychologia, oraz część ogólną – ontologię, tj. naukę o bycie w najbardziej abstrakcyjnym sensie¹²¹. Kartezjanin **Johannes Clauberg** rozróżnia trzy rodzaje bytu: byt jako to, co daje się pomyśleć (*ens cogitabile*), byt jako coś (*aliquid*) i wreszcie byt substancjalny lub rzecz (*res sive ens substantiale*). Ontologia lub ontozofia jest nauką zajmującą się tym trzecim. Zakłada ona naukę o tym, co daje się w ogóle pomyśleć, której Clauberg daje nazwę metafizyki.

Gottfried Leibniz pozostawił szkic dyspozycji *Nauki ogólnej* (*Scientia generalis*), scharakteryzowanej z właściwym mu rozmachem jako „nauka o wszystkim, co da się pomyśleć w ogóle, o ile jest jakieś” („de cogitabili in universum quatenus tale est”) i obejmującej takie m. in. dyscypliny, jak: logika tradycyjna, heurystyka czy może zasady wynalazczości (*Ars inveniendi*), synteza i analiza, mnemonika (*Ars reminiscendi*), gramatyka filozoficzna, teoria znaków (*Ars characteristica seu symbolica*), *Ars combinatoria*, a nawet kabała filozoficzna i magia naturalna. Można się dziwić, że ma on wątpliwości,

¹²⁰ J. Alsted, *Cursus philosophici Encyclopaedia*, 1620.

¹²¹ J. Micraelius, *Lexicon philosophicum*, 1653.

czy do tej, nie nazbyt oszczędnie skrojonej, listy nauk da się jeszcze dołączyć ontologię: „Forte [!] Ontologiam seu scientiam de Aliquo et Nihilo, Ente et Non Ente, Re et modo rei, Substantia et Accidente”¹²².

Rozdział między ontologią i teologią naturalną zostaje przypieczętowany przez **Christiana Wolffa**: „Ontologia seu philosophia prima est scientia entis in genere seu quatenus ens est”. Czasowy porządek ukazywania się jego dzieł jeszcze ten rozdział uwydatnia: *Philosophia prima sive Ontologia* (1731), *Cosmologia generalis* (1732), *Psychologia empirica* (1734), *Psychologia rationalis* (1737) – ostatecznie przerobiona jako *Theologia naturalis*¹²³. Wolff, nawiązując do Leibnizjańskiego postulatu *emendationis philosophiae primae*, dokonuje podziału ontologii na część *naturalis* i *artificialis*. Przedmiotem pierwszej jest analiza i zastosowanie pojęć „zastanych” w języku, czy odziedziczonych z tradycji (głównie scholastycznej, którą Wolff docenia), jak „przyczyna”, „cel”, „konieczność”, „możliwość” i in. Część druga natomiast operuje pojęciami „naukowymi”, tj. metodycznie wypracowanymi. Wolff, używając terminologii kartezjańskiej, nazywa pojęcia pierwszego rodzaju jasnymi lecz niewyraźnymi, natomiast pojęcia drugiego rodzaju – jasnymi i wyraźnymi¹²⁴. Byt zostaje przez Wolffa zdefiniowany na gruncie logiki: „Ens dicitur quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat”¹²⁵, albo krócej: „quod possibile est, ens est”¹²⁶. W niesprzecznym, czysto możliwym bycie da się odnaleźć pewne proste, niezależne od siebie elementy – *essentialia*. Składają się one na istotę (*essentia*, *Wesen*), samo jądro bytowości. Istota jest tym, co w bycie jest najpierw poznawalne, co zawiera rację dostateczną wszystkiego tego, czym byt jest. Bez niej nie ma bytu. „Essentia definiri potest per id, quod primum de ente concipitur et in quo ratio continetur sufficiens, cur caetera vel actu insint, vel inesse possint”¹²⁷. „[...] nec sine ea ens esse potest”¹²⁸. To, co w istniejącej i podlegającej zmianie rzeczy da się odnaleźć, albo wypływa z jej istoty – nosi wtedy miano atrybutu – albo tylko mieści się w dopuszczonych przez nią ramach, a zrealizowane zostaje już nie dzięki niej samej, a dzięki wpływowi innych rzeczy istniejących – wtedy określone jest terminem *modus*. Samo istnienie nie da się z istoty rzeczy wyprowadzić, jest ono bowiem właśnie tylko takim wypełnieniem możliwości zawartych w istocie (jako niesprecznej): „existentiam definio per complementum possibilitatis”¹²⁹. Różnicę pomiędzy istotą i istnieniem

¹²² G. W. Leibniz, *Opucules...*, s. 511 n.

¹²³ Por. J. Ritter, F. Gründer, *Historisches Wörterbuch...*, t. 6, kol. 1192.

¹²⁴ Por. W. Burkhardt, B. Smith, *Handbook...*, s. 947. Por E. Gilson, *Byt i istota*, s. 144 n.

¹²⁵ Ch. Wolff, *Philosophia prima...*, §134.

¹²⁶ Tamże, §135.

¹²⁷ Tamże, §168.

¹²⁸ Tamże, §144.

opisuje też Wolff używając pojęcia konieczności: istota jest konieczna, istnienie nie („essentiae sunt necessariae [...] existentia in genere considerata necessaria non est”¹³⁰). Jedynie Bóg, o którym traktuje już nie ontologia, lecz teologia naturalna, jest takim bytem, którego istnienie zawiera się w istocie¹³¹.

U **Christiana Augusta Crusiusa** napotykamy zdecydowane odrzucenie Wolffiańskiej koncepcji filozofii jako analizy możliwości: filozofia zajmuje się tym, co istnieje. Metoda matematyki, mającej za przedmiot właśnie to, co możliwe (niesprzeczne) nie jest więc przydatna w filozofii. Jednocześnie Crusius nie neguje apriorycznego charakteru filozofii teoretycznej. Jego twórczość wieńczy okres oświecenia w niemieckiej filozofii¹³².

Herman Lotze (patrz s. 21) uważa, że korpus filozofii stanowią logika i metafizyka. Pierwsza zajmuje się tym, co daje się pomyśleć i co ma niezmienny charakter, druga zaś – rzeczywistością podlegającą zmianie. Ontologia, obok kosmologii i psychologii, jest częścią metafizyki, a zajmuje się bytem i relacjami zachodzącymi w jego obrębie¹³³. W swojej doktrynie ontologicznej Lotze odrzucał tradycyjny pogląd, że bytem jest w pierwotnym sensie to, co zdolne do samodzielnego istnienia. Według niego, być – to pozostawać w związkach. W relacje wchodzi nie tylko substancje, ale i byty abstrakcyjne. Substancja trwa, zdarzenie zachodzi, sąd w sensie logicznym jest w ogóle pozbawiony wymiaru czasowego, ale za to przysługuje mu ważność (*Geltung*); podobny rodzaj bytowania jest właściwy pojęciom i relacjom. Jedność substancji ożywionej, podlegającej nieustannym zmianom, jest jednością zasady celowej (nawiązanie do Arystotelesowskiej entelechii). Indywidualne substancje powiązane różnorodnymi związkami uważał za części większej całości¹³⁴.

Bernard Bolzano przedstawił koncepcję sądów w sobie (*Sätze an sich*). Miały to być „twierdzenia, że coś jest lub nie jest faktem, niezależnie od tego czy ktoś to wypowiedział, a nawet od tego, czy zostało to pomyślane”¹³⁵. Teza ta zyskała Bolzanie miano logicznego platonisty, choć zastrzegał się on, że ani sądy, ani ich części nie są czymś realnym i istniejącym. Nie przysługuje im ani *Sein*, ani *Dasein*, ani *Existenz* czy też *Wirklichkeit*. Bolzano twierdzi jedynie, że są sądy i idee w sobie. Nie istnieją one w czasie i przestrzeni i są niezależne w swym bycie od jakichkolwiek przedmiotów mentalnych. Niektóre z nich są proste, niektóre złożone, przy czym warunkiem

¹²⁹ Tamże, §174.

¹³⁰ Tamże, §299, 300.

¹³¹ Omawiane tu poglądy Wolffa przedstawione są wzorcowo w: E. Gilson, *Byt i istota*, t. 5, s. 142–176.

¹³² Por. H. Burkhardt, B. Smith, *Handbook...*, s. 194.

¹³³ R. H. Lotze, *System der Philosophie*, 1874–1879.

¹³⁴ Tenże, *Microcosmus*, 1856–1864; *Metaphysik*, 1879.

¹³⁵ B. Bolzano, *Theory of Science*, §19, s. 48 (wyd. 1 – 1837).

identyczności jest dla nich złożenie z takich samych prostych elementów w trakcie takich samych operacji. Skończona jest liczba rodzajów operacji składania, które dają się ze sobą kombinować. Sądów w sobie jest więcej niż zdań wypowiedzianych w konkretnym miejscu i czasie. Można zdefiniować pojęcie prawdziwości dla sądów w sobie (prawdziwy sąd w sobie nazywa Bolzano „prawdą w sobie” – *Wahrheit an sich*). Zdanie orzekające wyraża sąd w sobie, przy czym jeden i ten sam sąd może być wyrażony przez więcej niż jedno zdanie – są to zdania logicznie równoważne¹³⁶. Prosty sąd w sobie nie ma części będących sądami w sobie, ale zawsze ma jeszcze części nie będące sądami w sobie. Są to „idee w sobie” (*Vorstellungen an sich*). Opisując je niezależnie od sądów w sobie, Bolzano posługuje się relacją podpadania obiektu pod ideę. Relację tę można traktować jako element pojęcia. Sam Bolzano określa niepusty zbiór przedmiotów pozostających we wskazanej relacji z jakąś ideą w sobie mianem *Umfang*. Należy zwrócić uwagę, że identyczność zakresów dwóch idei w sobie nie jest warunkiem wystarczającym identyczności tych idei¹³⁷. Idee w sobie mogą same podpadać pod idee w sobie wyższego rzędu. Bolzanowskie sądy w sobie stanowią nową – nieprzedmiotową – kategorię ontologiczną, od której wywodzą się dwudziestowieczne stany rzeczy, sytuacje, fakty, itp. W ontologii Bolzana jest miejsce na relację pomiędzy idealną sferą sądów i idei w sobie, a sferą bytu realnego. Tak np. idea lub sąd w sobie może stanowić przedmiot (*Stoff*) subiektywnego przedstawienia lub sądu. Relacja bycia częścią odgrywa w ontologii Bolzana ważną rolę.

Alexius Meinong był, podobnie jak Husserl, uczniem Brentana. Zrezygnował z używania terminów „metafizyka” i „ontologia” na rzecz ukutego przez siebie określenia „teoria przedmiotów” (*Gegenstandstheorie*). Zmiana ta miała podkreślić nowe nastawienie i nowe pole badań. Zdaniem Meinonga, dotychczasowym teoriom bytu właściwe było istotne ograniczenie sfery badawczej: brały pod uwagę tylko takie przedmioty, które faktycznie istnieją lub mogą istnieć¹³⁸. Tymczasem w każdym akcie świadomości dany jest jakiś przedmiot: są przedmioty przedstawień (w ich liczbie przedmioty sprzeczne), ale także przedmioty aktów innych rodzajów. W szczególności w aktach wydawania sądów „tylko pomyślanych”, czyli supozycji (*Annahmen*) dane są tzw. obiektywy, czyli stany rzeczy (w odróżnieniu od obiektów, czyli przedmiotów przedstawień). Obiektywem pomyślenia, że jest późno jest to, że jest późno. Takiemu obiektywowi nie przysługuje ani istnienie

¹³⁶ R. George, *Editor's Introduction*, [w:] B. Bolzano, *Theory of Science*, s. 3–5, por. D. Willard, *Logic and the Objectivity of Knowledge*, Ohio 1984, s. 180–181.

¹³⁷ Tamże, s. 5–6.

¹³⁸ A. Meinong, *O teorii przedmiotu*, [w:] T. Lubowiecki, A. Rojszczak, *Principia*, t. 8–9, s. 173–174. W sprawie stosunku teorii przedmiotu i metafizyki patrz też tamże, §11, s. 199–208.

(egzystencja), ani nieistnienie, jest on p o z a tymi określeniami. Przysługuje mu za to określenie innej kategorii: subsystema¹³⁹. Odróżnia ją od istnienia m. in. aczasowość: ani to, że $2 + 2 = 4$ ani, że Józek wyłyśiał, nie zaczyna i nie przestaje istnieć (natomiast łysina Józka zaczęła kiedyś istnieć i przestanie – razem z Józkiem). Inną różnicę pomiędzy obiektem a obiektywem stanowi to, że tylko ten drugi może zawierać element negacji (jak pomyślenie sobie o tym, że nie ma się już dwudziestu lat). Uzasadnieniem tego, że obiektywy (a przynajmniej negatywne stany rzeczy) nie są żadną klasą obiektów jest fakt, że przedmioty negatywne nie są ani postrzegalne (tj. realne), ani poznawalne *a priori* (tj. idealne). Stany rzeczy są, według Meinonga, przedmiotami wyższego rzędu: są w pewien sposób nadbudowane nad obiektami. Dzielą się na obiektywy istnienia (*Seinsobjektive*, np. „to, że A jest”) i obiektywy predykatywne (*Soseinsobjektive*, np. „to, że A jest B”)¹⁴⁰. Między obiektywami zachodzą różne relacje: zgodności i wykluczania, implikowania jednych przez drugie. Teoria przedmiotów zajmuje się przedmiotami wszelkiego rodzaju, niezależnie od sposobu ich bytowania. Należy do niej wiedza o tym, co o przedmiocie daje się dowieść na podstawie jego natury. Elementem doktryny Meinonga jest „zasada niezależności bycia jakimś od bycia po prostu” („Prinzip der Unabhängigkeit des Soseins vom Sein”)¹⁴¹. Oznacza to, że nieistnienie przedmiotu nie oznacza jego absolutnej nicości – przedmiot nieistniejący też jest j a k i ś, choćby właśnie n i e i s t n i e j ą c y. Jeszcze inaczej rzecz ujmując, o przedmiocie nieistniejącym da się zgodnie z prawdą coś orzec, np.: „es gibt Gegenstände, von denen gilt, daß es dergleichen Gegenstände nicht gilt”¹⁴². Byt i niebyt nie określają tego, jaki przedmiot jest, czysty przedmiot jest sam w sobie p o z a bytem i niebytem, jest *außerseiend*, choć jeden z jego dwóch obiektywów istnienia i nieistnienia zawsze subsystemuje¹⁴³. Meinong doszedł do wniosku, że skoro czysty przedmiot jest niezdeterminowany pod względem istnienia, to może być też niezdeterminowany pod względem pewnych cech¹⁴⁴. Taki przedmiot przypomina uniwersale¹⁴⁵, lecz teoria przedmiotów nie angażuje się w spór o uniwersalia: wszak rozważa ona przedmioty „poza istnieniem i nieistnieniem”. Jak widać, są nie tylko przedmioty sprzeczne – bywają i takie, które nie respektują zasady wyłączonego środka. Meinong traktuje takie przedmioty jako pewnego rodzaju części przedmiotów realnie istniejących. Nauka nie zajmuje się całą sferą czystych przedmiotów, bo jest ich „za dużo” – nie ma wśród nich

¹³⁹ Tamże, s. 174–175.

¹⁴⁰ Tamże, s. 176.

¹⁴¹ Tamże, s. 177.

¹⁴² Tamże, s. 177.

¹⁴³ Tamże, s. 181.

¹⁴⁴ J. N. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford 1963, s. 156–157, 162.

¹⁴⁵ Tamże, s. 164–166.

żadnego porządku, stanowią one niewyobrażalny chaos, spośród którego najśmielsze akty naszej fantazji mogą wyłowić zaledwie fragmenty. Z drugiej strony wszystkie pytania o to, czy do sfery *Außersein* należy określony przedmiot, stają się w odniesieniu do niego źle postawione, bo do niej należy wszystko. „Zaniedbanie” sfery tego, co znajduje się poza określeniami egzystencjalnymi tłumaczy Meinong „przesądem na rzecz tego, co aktualne” – to, co istniejące, narzuca się nam z większą siłą i niejako przesłania sobą inne sfery bytu¹⁴⁶. Zdaniem Meinonga, logika zajmuje się nie aktami myślenia, lecz przedmiotami niektórych z nich, mianowicie aktów sądzenia. Takie stanowisko jest zbieżne z antypsychologistycznym nastawieniem Husserla w *Badaniach logicznych*¹⁴⁷. Jednak logika nie jest według niego identyczna z teorią przedmiotów – jest tylko na niej oparta¹⁴⁸.

Można mówić o zdrowym elemencie w Heglowskim projekcie nowej logiki. Tradycyjna logika była, w rzeczy samej, nieadekwatnym narzędziem do budowy spekulatywnej metafizyki i trzeba było jeszcze kilku dziesiątków lat, aby pojawił się myśliciel, który zrealizował oczekiwania na nową, filozoficzną logikę. **Gottlob Frege** – bo o nim tu mowa – podjął reformę logiki nie dla logiki samej, ale właśnie z punktu widzenia jej filozoficznych aplikacji¹⁴⁹. Co prawda, reformę logiki przeprowadził nie pod kątem tradycyjnych zagadnień filozofii, a w szczególności metafizyki, lecz dla potrzeb filozofii matematyki. Tym należy tłumaczyć, że w swojej symbolicznej notacji zrezygnował z tradycyjnego sposobu dekompozycji zdania orzekającego na podmiot i orzeczenie na rzecz schematu funkcja – argument. Czysto ekstensjonalne traktowanie spójników zdaniowych można wytłumaczyć w ten

¹⁴⁶ A. Meinong, *O teorii przedmiotu*, s. 174.

¹⁴⁷ Tamże, s. 187–188 oraz: H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, The Hague 1960, s. 99–101.

¹⁴⁸ Tamże, s. 199. Na pełną rewerencji uwagę Meinonga o *Badaniach logicznych* Husserl odpowiedział (co prawda nie bezpośrednio, bo sporo później i tylko w przypisie) raczej mało zawałowaną aluzją, że jego kolega ma skłonności do popełniania plagiatów (E. Husserl, *Idee...*, s. 359, patrz też H. Spiegelberg, *op. cit.*, s. 98–99), a w innym miejscu dość obcesowym stwierdzeniem, że ów lepiej by zrobił, uważniej czytając jego dzieło. Tamże zaznaczył szereg zasadniczych – jego zdaniem – różnic między stanowiskiem Meinonga i własnym (E. Husserl, *Idee...*, s. 41–44).

¹⁴⁹ Por. opinie badaczy historii logiki: „Gottlob Frege zajmuje miejsce wyjątkowe. Jego *Begriffsschrift* może być porównane z jednym tylko innym dziełem w całej historii logiki: z *Analitikami pierwszymi* Arystotelesa” (I. M. Bocheński, *A History of Formal Logic*, Notre Dame 1970, s. 268). „[...] poszedł znacznie dalej, niż którykolwiek z jego poprzedników, w stawianiu wymogu ścisłości w logice, a dedukcyjny system, lub rachunek, który wypracował, stanowi najdonioślejsze pojedyncze osiągnięcie w tej dziedzinie” (W. i M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford 1984, s. 435). „[...] Pierwsze dzieło Fregego w dziedzinie logiki, choć jest ledwie 88-stronicową książeczką, stanowi prawdopodobnie najważniejszą oddzielną publikację z logiki” J. van Heijenoort, *From Frege to Gödel. A Source Book in Mathematical Logic 1879–1931*, Cambridge, Mass., 1967, s. 1.

sam sposób. Jednakże w samej koncepcji swej reformy nie sięgał do ówczesnie rozwijanych, a pochodzących od Boole'a i Schrödera, pomysłów algebraizacji logiki, prowadzących do nadania jej charakteru niezinterpretowanego rachunku. Zamiast tego odwołał się właśnie do Leibnizjańskiego projektu *characteristica universalis*, czyli sztucznego systemu znaków zdolnych do wyrażania znaczenia i pozbawionych niedoskonałości języka potocznego¹⁵⁰. W jednym ze swoich listów pisze on, że matematycy nie czytają jego pism, uważając że jest w nich zbyt wiele metafizyki, a filozofowie nie czynią tego z uwagi na przeładowanie logiką. Do najważniejszych jego ontologicznych konstatacji należy rozróżnienie przedmiotów (*Gegenstände*), istniejących samodzielnie, i pojęć (*Begriffe*), mających niesamodzielny¹⁵¹ sposób istnienia. Do tej odmienności została „dopasowana” logiczna symbolika Fregego. Przedmioty i pojęcia, skutkiem swej własnej natury, łączą się ze sobą bez pośrednictwa czegokolwiek innego¹⁵². Wspomniana ontologiczna dychotomia stanowiła duże uproszczenie struktur przyjmowanych w tradycyjnej metafizyce. Została w niej zatarta poczwórna dystynkcja powstała przez skrzyżowanie dwóch niezależnych kryteriów: indywidualności i bycia orzekalnym. Arystoteles odróżniał indywidualne substancje i także własności oraz ogólne (drugie) substancje i ogólne predykamenty, orzekalne o wielu przedmiotach. Tymczasem we Fregeowskiej symbolice substancja druga (gatunek) nie różni się od cechy ogólnej, a cecha indywidualna różni się od ogólnej czysto „zewnętrznie”, tj. tylko z uwagi na liczbę obiektów, o których jest orzekalna¹⁵³. Frege jednak wyraźnie odróżniał dwie rzeczy, które nie tylko w tradycyjnej metafizyce sprawiały po wielokroć kłopot: elementy składowe pojęcia (*Merkmale*) i pojęcia wyższego rzędu, pod które dane pojęcie podpada. W ten sposób zabezpieczał się przed paradoksami, znanymi już od czasów Platona (że np. wielkość sama jest wielka itp.). Stosunek podpadania pojęcia pierwszego rzędu pod pojęcie drugiego rzędu traktował analogicznie do stosunku przedmiot – pojęcie. Podobnie, choć w inny sposób, redukował zależności między pojęciem i jego składnikiem (np. orzekanie rodzaju o gatunku)¹⁵⁴. Kwantyfikatory – swój

¹⁵⁰ Pełny tytuł *Begriffsschrift* brzmi: *Notacja pojęciowa. Język formuł dla czystej myśli, wzorowany na arytmetyce*. Por. też J. van Heijenoort, *From Frege to Gödel...*, s. 2.

¹⁵¹ Nie jest to stwierdzenie Fregego, lecz teza wyinterpretowana z jego stwierdzenia, że sens słowa oznaczającego przedmiot ma charakter nasycony (*gesättigt*), natomiast sens słowa oznaczającego pojęcie – nienasycony (*ungesättigt*). Por. G. Frege, *Pisma semantyczne*, Warszawa 1977, s. 58 n. Dziękuję dr. Andrzejowi Rygałskiemu za zwrócenie uwagi na interpretujący charakter mojego stwierdzenia.

¹⁵² G. Frege, *On Schönfliess*, [w:] tegoż, *Posthumous Writings*, Chicago 1979, s. 178.

¹⁵³ Por. stwierdzenie Fregego: „Pojęcia pod które obiekt podpada, nazywam jego własnościami” *On Concept and Object*, [w:] G. Frege, *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*, Oxford 1984, s. 190.

¹⁵⁴ Por. tamże, s. 201 n. Polski przekład w: G. Frege, *Pisma semantyczne*, s. 55–57.

najsławniejszy logiczny wynalazek – traktował jako pojęcia drugiego rzędu, np. kwantyfikator szczegółowy uważał za pojęcie „mające niepusty zakres” i utożsamiał z istnieniem¹⁵⁵. Podane rozróżnienie wykorzystywał w krytyce ontologicznego dowodu na istnienie Boga. Mianowicie zarzucał zwolennikom tego argumentu, że traktują istnienie jako składnik pojęcia Boga, gdy tymczasem jest to pojęcie drugiego rzędu¹⁵⁶. To niewątpliwie oryginalne rozwinięcie Kantowskiej refutacji dowodu ontologicznego. Podobnie zagadnienie istnienia uniwersaliów uważał Frege za źle postawione. Z punktu widzenia tradycji wniósł natomiast pozytywny wkład w zagadnienie relacji. Jako bodaj pierwszy jednoznacznie uznał istnienie pojęć relacyjnych (odpowiedników wieloargumentowych predykatów), niesprowadzalnych do własności monadycznych¹⁵⁷. Od czasów przełomu, zainicjowanego przez tego filozofa, trwa nieustannie proces wypracowywania nowych narzędzi logicznych na potrzeby metafizyki, i nie tylko. Dlatego nie sposób obecnie mechanicznie powtarzać dawniejszych głosów krytycznych pod adresem metafizyki czy ontologii, uprawianej w sposób spekulatywny¹⁵⁸.

Edmund Husserl początkowo traktował z rezerwą pojęcie ontologii. Charakterystyczne jest, że pojawia się ono dopiero w drugim wydaniu *Badań logicznych*, we wprowadzeniu do trzeciej rozprawy, poświęconej problematyce części i całości. W tym samym miejscu i wydaniu znajdujemy wyróżnione rozstrzelonym drukiem sformułowanie: „czysta (aprioryczna) teoria przedmiotów jako takich”¹⁵⁹. W pochodzącym z czasów *Ideii I*, lecz opublikowanym pośmiertnie *Wstępie* do drugiego wydania *Badań logicznych*¹⁶⁰ (a zresztą i w samych *Ideach I*¹⁶¹) Husserl wraca do tych zmian wyjaśniając, że długo wahał się przed użyciem zdyskredytowanego od czasów Kanta pojęcia, zanim nadał mu nowe, ponownie je legitymizujące znaczenie. Ukształtowało się ono w efekcie dokonanego w ostatnich częściach *Badań logicznych* przełomu – sformułowania programu fenomenologii. Teraz pojęcie to miało oznaczać aprioryczną naukę o przedmiotowości (*Gegenstandlichkeit*) – o czymkolwiek, co jest

¹⁵⁵ Por. R. Cobb-Stevens, *Husserl and Analytic Philosophy*, Dordrecht 1990, s. 85.

¹⁵⁶ G. Frege, *The Foundations of Arithmetic*, Oxford 1959, s. 53.

¹⁵⁷ G. Frege, *Begriffsschrift*, [w:] tegoż, *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*, Oxford 1984, s. 153–156.

¹⁵⁸ Za realizację Fregowskiej koncepcji filozofowania (a dokładnie ontologizowania) *more symbolico* można w pewnym sensie uważać teorię mnogości. Oryginalną realizacją, ale i zarazem krytyką tej pierwszej jest formalny rachunek, swego rodzaju odpowiednik rachunku kwantyfikatorów i teorii mnogości zarazem, nazwany przez swego twórcę – Stanisława Leśniewskiego – ontologią właśnie.

¹⁵⁹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, t. 2, Halle 1928, s. 225.

¹⁶⁰ Tenże, *Introduction to the Logical Investigations*, The Hague 1975, s. 41–43.

¹⁶¹ Tenże, *Idee...*, s. 23.

przedmiotem, lub w jakikolwiek sposób odnosi się do przedmiotu¹⁶². Według Husserla, o przedmiotowym charakterze czegoś decydowało ujęcie przez świadomość odpowiednich danych w kategorii przedmiotowości, takie jak „należące do kategorii przedmiotu idee *całość* i *część*, *podmiot* i *własność*, *indywidualium* i *gatunek*, *rodzaj* i *odmiana*, *relacja* i *zbiór* (*Kollektion*), *jedność*, *liczba* [...] itd.”¹⁶³ Te z wymienionych kategorii, które były tak ogólne, że nie dopuszczały już dalszych uogólnień, tworzyły zasób pojęć ontologii formalnej. W przypadku, gdy zawierały one w sobie jakieś określenia treściowe, a więc nie były samymi tylko („czystymi”) sposobami ujęcia treści, gdy coś do niej same wносиły, miało się do czynienia z jakąś ontologią regionalną (materialną), jak np. ontologia tego, co czasowo-przestrzenne, ożywione, itd.¹⁶⁴ Prawa ontologii formalnej są bez wyjątku analityczne, natomiast specyficzne prawa ontologii regionalnych mają charakter aprioryczno-syntetyczny¹⁶⁵. Aprioryczny charakter ontologii zawdzięczają temu, że dochodzą do swych poznań na drodze intuicji ejdetycznej będącej rodzajem niemyślowego oglądu (*Wesensschau*). To, co się w takim oglądzie ukazuje, należy do sfery idealnej bytu. Należy podkreślić, że u Husserla nie ma mowy o powrocie do przedkantowskiej idei ontologii jako nauki o bycie samym. Byt jest tu zawsze bytem dla kogoś, co nie oznacza jednak opowiedzenia się za tezę idealizmu subiektywnego. Fakt, że kategorie ujęcia przedmiotowego mają charakter powszechny (nie ma czegoś takiego, co by się w nich nie mieściło), okazuje się decydujący dla ustanowienia bliskiego związku tożsamości pomiędzy ontologią i logiką formalną (w Husserlowskim sensie)¹⁶⁶.

Alfred North Whitehead jest twórcą niezwykle oryginalnej ontologicznej syntezy, którą można sklasyfikować jako metafizykę rewidującą w sensie analogicznym do rozumienia Strawsona (patrz s. 24). Wykorzystuje ona osiągnięcia współczesnych nauk przyrodniczych (zwłaszcza fizyki), jest zarazem niezwykle mocno osadzona w klasycznej tradycji metafizycznej (Platon, Arystoteles, Leibniz). Wysoki poziom abstrakcji, specyficzna terminologia i nie liniowy, a kołowy charakter ekspozycji czynią trudno przystępnym zawarty w dziele *Process and Reality* wykład tej doktryny. W kwestii liczby i rodzajów bytów realnie istniejących ontologiczne stanowisko Whiteheada można scharakteryzować jako ilościowy pluralizm i jakościowy monizm. Szczególny rodzaj napięcia, dynamicznej współzależności pomiędzy wielością i jednością ma charakter dialektyczny. To, co istnieje, ma zdarzeniowo-procesualny przebieg i jest określone terminem *actual occasion* (dalej: AO).

¹⁶² Tamże, s. 21.

¹⁶³ Tenże, *Logische Untersuchungen*, t. 2, s. 225.

¹⁶⁴ Tenże, *Idee...*, s. 21–23.

¹⁶⁵ Tenże, *Logische Untersuchungen*, t. 2, s. 252–253.

¹⁶⁶ Tenże, *Idee...*, s. 248–249, 305–308.

Jest bytem czasowo-przestrzennym o pewnej minimalnej rozciągłości. U podłoża procesów nie ma jednak żadnej substancji: AO nie podlega procesowi, lecz samo jest procesem. Osnową rzeczywistości nie jest więc trwały byt, lecz stawanie się. Polega ono na wyłonieniu się („zrośnięciu” względnie „zakrzepnięciu” – *concrecence*) pewnego indywiduum-jednostki, z tego, co jest jej przeciwieństwem, a więc z wielości (nie z nicości!). Co prawda, AO, które raz się stało, nabiera trwałego charakteru (*objective immortality*), lecz tylko w znaczeniu nieodwracalności: „Co się stało, to się nie odstanie” (*stubborn fact*). W tej właśnie postaci AO staje się jedną z „danych początkowych” (*initial data*) nowego procesu zrastania, przedmiotem aktu ujęcia (*prehension*). Akt taki jest konstytutywnym, w najściślejszym sensie, elementem kolejnego AO, bowiem należy pamiętać, że AO nie jest żadnym substancjalnym spełniaczem aktów, lecz samą aktywnością, samostwarzającym się aktem. Jest to, co prawda, tylko jeden, procesualny i immanentny aspekt AO, ale jego drugi, obiektywny i transcendentny aspekt należy traktować nie tyle jako podmiot (*subject*) aktów, ile jako ich „nadmiot” (*superject*) [sic!]. Chodzi o to, że to właśnie im przysługuje w stosunku do niego bytowe pierwszeństwo, a nie odwrotnie. Wiąże się z tym rehabilitacja teleologii: akty zmierzają do finalnej syntezy – zaspokojenia (*satisfaction*). Akt ujmowania jest przy tym rozumiany tak szeroko, że obejmuje nie tylko sferę zjawisk psychicznych, lecz także wszelkie oddziaływanie kauzalne. Podstawowa zasada całej tej wielorakiej i wzajemnie powiązanej aktywności jest określona jako twórczość (*creativity*): wszechświat nie jest statycznym agregatem wzajemnie neutralnych składników, lecz polem niewyczerpanej aktywności rodzącej nieustannie nowe jestestwa. Aktywność ta nie jest chaotyczna: da się w niej odkryć pewną zasadę porządkującą, i to zarówno w aspekcie formalnym, jak i treściowym: każde AO, będąc różnym od innych indywiduum, ma określony (*definitive*) charakter. Jest realizacją pewnej potencjalności należącej do sfery obiektów aczasowych (*eternal objects*). Każde stawanie się stanowi „wkroczenie” (*ingression*) określonych obiektów aczasowych w sferę tego, co aktualne i dzięki temu mieści się w ramach powszechnego ładu (*solidarity of the universe*). Dopelnienie tego ontologicznego systemu stanowi wyróżnione AO – niejako miejsce obiektów aczasowych, nazywane Bogiem. Wykład doktryny dopełnia próba interpretacji danych doświadczenia potocznego w wymienionych kategoriach.

Nicolai Hartmann (patrz s. 22), kontynuując przegląd problemów metafizycznych w filozofii zauważa, że „wszędzie ich resztówki mają charakter ontologiczny. Dotyczą bytu, stosunków bytowych, rodzajów bytu i sposobów obecności bytu”. Jest tak, bowiem „podstawą wszelkiej podlegającej dyskusji metafizyki jest ontologia”. Hartmann daje tu przykład Kanta, który,

krytykując spekulatywną metafizykę, sam bezkrytycznie przyjmował określone założenia ontologiczne. „Prawdziwej krytyki ontologii nigdy nie było”. Potrzebna jest „nowa ontologia”, budowana w sposób krytyczny (nie w specjalnym, Kantowskim sensie). „Nigdy nie będzie można zaprojektować jej w całości «od góry», nigdy wykoncypować jako systemu. Trzeba zabrać się do niej «od dołu», uzyskać ją przez analizę zawartości problemów [...]”. Kolejno krytykuje Hartmann braki „starych” ontologii: scholastycznej, Wolffiańskiej, Kantowskiej, Heglowskiej, fenomenologicznej. Wprowadza przy tym rozróżnienie pomiędzy „myśleniem systemowym” i „systematycznym”. Czas „systemów” w filozofii – twierdzi – skończył się. Są one teraz już tylko historycznym kuriozum. Nastął czas myślenia systematycznego, czy lepiej mówiąc – problemowego. Polega ono na „otwarcu” na problemy, na gotowości podjęcia ich takimi, jakie są, bez względu na jakiegokolwiek wcześniejsze założenia czy konstrukcje. „Długi oddech w badaniach, wytrwałość w niepewności, cierpliwość w wyczekiwaniu oto właściwe dianoetyczne cnoty filozofa”. Metodę takiego myślenia szkicuje Hartmann w trzech etapach. Po pierwsze: „trzymać się fenomenów. Fenomeny, tak jak się nam przedstawiają, są dla świadomości zawsze pierwszym, niepowtarzalnym świadectwem bytu”. Jest to wyraz częściowej akceptacji fenomenologicznej metody badawczej – „fenomenologii w węższym sensie”. Po drugie, należy „stosownie do każdorazowego stanu badań, wydobyć problemy, czyli to, co w problemach niezrozumiałe, a więc jasno ukazać naturalne *aporie*”. Jest to „aporetika” – nie wolno tego etapu sztucznie skracać, a tym bardziej pomijać, jeśli teoria nie ma „stać na glinianych nogach”. Dopiero na solidnym fundamencie opisanych dwóch etapów badania wolno budować teorię – etap trzeci. W obrębie teorii dostrzeżone wcześniej aporie są „rozpatrywane i opracowywane”, co nie zawsze znaczy – w pełni rozwiązywane. Hartmann przestrzega, że pochopność w rozwiązywaniu aporii prowadzi tylko do nowych i, co gorsza, „sztucznych” aporii. Przypomina on ponadto źródłosłów słowa „teoria”: *θεωρεῖν* znaczy „przypatrywać się”, „oglądać”. Nie może więc teoria być ani hipotetycznym systemem, ani ciągiem doktrynalnych enuncjacji. „Jej sens polega na wnikliwym oglądaniu, na czystym wglądzie. Teorią jest łączny ogląd [*Zusammenschau*] tego, co dostrzeżono przy wszechstronnym podejściu do przedmiotu w całym jego zróżnicowaniu”. Jest w niej naturalne dążenie do systemu, ale nie jego antycypacja czy gwarancja. Przechodząc od wskazówek metodycznych do merytorycznych, Hartmann stwierdza, że krytyczna ontologia, pozostająca wciąż zadaniem do wykonania, musi polegać na analizie kategorialnej, tj. „badaniu prawidłowości i zasadności we wszystkim, co pretenduje do bytu samego w sobie”. W tym postępowaniu należy brać pod uwagę dorobek nauk szczegółowych. Rezultaty tak budowanej on-

tologii muszą zawsze przychodzić po rezultatach innych nauk – to tłumaczy „że dziś jeszcze jej nie mamy”¹⁶⁷.

Günther Jacoby określa przedmiot swej dwutomowej syntezy ontologicznej jako analizę „znaczeniowej zawartości (*Bedeutungsgehalt*) pojęcia rzeczywistości” (rzeczywistość rozumie się w sposób naiwny, jako to, co spostrzeżone). Polega ona na badaniu najogólniejszych formalnych relacji zachodzących w rzeczywistości („allgemeinsten Formbeziehungen der Wirklichkeit”). Własną koncepcję ontologii zestawia z dwiema innymi, z których pierwsza jest wywiedziona z tradycji Wolffiańskiej ogólną teorią przedmiotów (kategorii), a druga – rodzajem dedukcji czystych pojęć, bez jakiegokolwiek oparcia w doświadczeniu. Z drugą koncepcją jego własna nie ma nic wspólnego, natomiast z pierwszej korzysta, lecz w zawężeniu do przedmiotów istniejących i pod szczególnymi metodologicznymi rygorami. Jednym z nich jest radykalne oddzielenie problematyki przedmiotu wiedzy od problematyki wiedzy o przedmiocie. Pierwszy tom dzieła to „ontologia immanentna” (tj. dotycząca tego, co jest przedmiotem spostrzeżenia wewnętrznego). Wchodzi tu: ontologia świadomości i rozmaitych przestrzeni zmysłowych (dotykowej, węchowej, itd.). Drugi tom zawiera „transcendentną ontologię rzeczywistości zewnętrznej”, w tym m. in. analizę pojęcia transcendentności i relacji pomiędzy rzeczywistością immanentną a transcendentną. Metafizyka jest dla Jacoby’ego teorią tego, co ponadzmysłowe¹⁶⁸.

Roman Ingarden podjął zadanie budowy ontologii na gruncie metody fenomenologicznej. Husserlowski projekt ontologii poddał daleko idącemu metodycznemu przekształceniu i treściowemu wzbogaceniu. Przede wszystkim zmodyfikował Husserlowskie podziały dyscyplin ontologicznych. Trzeba przy tym wyjaśnić, że znaczenie zachowanego przezeń terminu „ontologia formalna” nie pokrywa się ze znaczeniem Husserlowskim. Obok formalnej wyróżnił jeszcze ontologię egzystencjalną i materialną. Wolno sądzić, że jego ontologia formalna i część egzystencjalnej obejmują problematykę Husserlowskiej ontologii formalnej, druga część ontologii egzystencjalnej wychodzi w ogóle poza obręb koncepcji Husserla, materialna zaś stanowi rozwinięcie, ale już nie modyfikację, koncepcji ontologii regionalnych autora *Idei*. Troisty podział ontologii wypływa stąd, że każde „coś” można rozważać z trzech punktów widzenia: pod kątem właściwego mu sposobu istnienia, budowy formalnej

¹⁶⁷ Jedynym integralnym tekstem Whiteheada, dostępnym w polskim tłumaczeniu, jest *Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski i M. Pieńkowski, IW Znak, Kraków 1987. Zarys własnej metafizyki daje autor w rozdz. X: *Abstrakcja* (charakterystyka *Eternal Objects*) i XI: *Bóg*. Lekturę ułatwia słowniczek pojęć Whiteheadowskich, ułożony przez tłumacza. Inny, mniej udany i nie zawierający słowniczka przekład tej samej pozycji ukazał się w wyd. PAX.

¹⁶⁸ Systematyczna autoprezentacja w: N. Hartmann, *O podstawach ontologii. Drogi i cele analizy kategorialnej*, Toruń 1994a, s. 73–84 i 131–134. Por. znakomite i dość obszerne przedstawienie struktury i zawartości problemowej Hartmannowskiej ontologii w: W. Galewicz, N. Hartmann, s. 29–104; krótko w: H. Schnädelbach, *Filozofia...*, s. 326–332.

i wreszcie materialnego uposażenia¹⁶⁹. Związana z pytaniem o sposób istnienia kwestia, czy pewna rzecz (w ten oto określony sposób) w ogóle istnieje, nie należy do ontologii, lecz do metafizyki lub nauk szczegółowych. Kwestia formy przedmiotu to zagadnienie jego budowy, struktury, sposobu połączenia ze sobą różnorodnych występujących w nim czynników materialnych w jedno. Pośród przedmiotów, których formy bada Ingarden w samym tylko *Sporze o istnienie świata* są: pierwotnie indywidualny przedmiot samoistny i przedmiot indywidualny wyższego rzędu, własność względna i bezwzględna, przedmiot czysto intencjonalny, idea, stan rzeczy, stosunek, czysta świadomość. Bada też formy pewnych dziedzin przedmiotowych (jedną z nich jest świat) oraz takie pojęcia jak istota i natura, jako spokrewnione z pojęciem formy. Ostatni tom *Sporu* jest poświęcony badaniom różnych odmian związku przyczynowego, stanowiącego klucz do określenia formy realnego świata jako dziedziny przedmiotów, połączonych ze sobą w taki właśnie sposób. Pojęcie materii przedmiotu jest przez Ingardena rozważane jako korelat pojęcia formy. W *Sporze* czyni się to ogólnie, bez przeprowadzania szczegółowych analiz materii określonych przedmiotów. Jedną z ważniejszych zasad współzależności wymienionych trzech dyscyplin ontologicznych jest wzajemne determinowanie się sposobu istnienia, formy i materii przedmiotu, np. określony co do swej formy i materii przedmiot może istnieć tylko w jeden określony sposób¹⁷⁰. Najbardziej oryginalnym składnikiem Ingardenowskiej ontologii jest jej część egzystencjalna, pozbawiona właściwie precedensów, jeżeli nawet nie w samej problematyce, to przynajmniej w sposobie podejścia do niej. Wyróżniając, czy raczej „zauważając” różne sposoby istnienia (*modi essendi*) takich przedmiotów, jak choćby indywidualum i idea, coś realnie istniejącego i coś tylko możliwego, Ingarden „wypatruje” w nich następnie pewne jakby składniki, czy lepiej – momenty bytowe (*momenta exisentialia*)¹⁷¹. W każdym sposobie istnienia takie niesamodzielne momenty występują wspólnie, w różnych kombinacjach. Bliższe przyjrzenie się charakterystykom momentów pokazuje, że są one wyróżniane z punktu widzenia określonego typu zależności istnienia przedmiotów, w których występują, od innych przedmiotów. Przedmioty mogą istnieć tylko jako niesamodzielne części większej całości albo „z czyjegoś wytworzenia”, czy nawet „wymyślenia”¹⁷². Jedna tylko kombinacja momentów bytowych daje „istnienie absolutne”, przez nic innego nie uwarunkowane¹⁷³. Cała Ingardenowska ontologia jest, podobnie jak u Husserla czy Meinonga, wolna od

¹⁶⁹ Por. J. Ritter, K. Gründer, *Historisches Wörterbuch...*, t. 6, kol. 1196; H. Burkhardt, B. Smith, *Handbook...*, s. 639; T. Lubowiecki, A. Rojszczak, *Principia*, t. VIII–IX, s. 314.

¹⁷⁰ R. Ingarden, *Spór...*, t. I: *Egzystencjalno-ontologiczne zagadnienia...*, §9, s. 69.

¹⁷¹ Tamże, r. 3, §11, s. 79.

¹⁷² Tamże, s. 76, 83.

¹⁷³ Tamże, §§12–15, s. 84–123.

jakichkolwiek założeń egzystencjalnych – polega wyłącznie na „apriorycznej analizie zawartości idei. [...] uzasadnienie posiada w [...] uchwyceniu [...] «czystych istot» i zachodzących między nimi związków koniecznych. [...] przedłuża się w analizę czystych możliwości, jakie dla indywidualnego bytu wynikają z tego, co stwierdzono w zawartościach idei”¹⁷⁴. Wyniki badań ontologicznych są teoretycznie wcześniejsze i ogólniejsze od wyników nauk szczegółowych, faktom nauk empirycznych „wyznaczają granice możliwości”, (ustalają, co jest, a co nie jest możliwe) zaś naukom apriorycznym wyjaśniają ich pojęcia pierwotne i uzasadniają aksjomaty¹⁷⁵.

Willard van Orman Quine uprawia rodzaj metaontologii, badając różne systemy ontologiczne pod kątem tego, co uznają one za istniejące. „Ontologiczne zaangażowanie” (*ontic commitment*) teorii (nie tylko ontologicznej) jest to – będące koniecznym warunkiem sensowności twierdzeń tej teorii – uznanie (niekoniecznie *explicite*) istnienia bytów określonego rodzaju. Kryterium zaangażowania ontologicznego teorii, jakie sformułował Quine, jest zawarte w znanym powiedzeniu: „Być uznanym za przedmiot istniejący to po prostu i tylko tyle, co być zaliczonym do wartości zmiennych”¹⁷⁶. Dalej Quine powtarza: „bierzemy pod uwagę zmienne kwantyfikowane nie po to, by dowiedzieć się, co istnieje, lecz po to, by dowiedzieć się co dana wypowiedź lub teoria [...] uznaje za istniejące. [...] pytanie, co istnieje, to zupełnie inna kwestia”¹⁷⁷. Wybór określonej ontologii jest dla Quine’a czymś w rodzaju wyboru języka, w jakim będzie się formułować teorię. Zasada Ockhama każe w takim wypadku wybierać język najoszczędniejszy pod względem zaangażowania ontologicznego: „o ile postępujemy racjonalnie, to przyjmujemy najprostszy aparat pojęciowy, który pozwala objąć i uporządkować chaotyczny zbiór danych doświadczenia”¹⁷⁸.

BIBLIOGRAFIA

- Aduszkiewicz A.**, *Od scholastyki do ontologii*, IFiS PAN, Warszawa 1995.
Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1949.

¹⁷⁴ Tamże, §16, s. 123 n.

¹⁷⁵ Tamże, §6, s. 45. Kwestia, czy rzeczywiście Ingardenowska ontologia jest egzystencjalnie neutralna była badana krytycznie, z negatywną konkluzją, w: W. Galewicz, *Sądy ontologiczne... Krytyczne uwagi o samej koncepcji ontologii egzystencjalnej* formułował Stępień w: W. Stróżewski, A. Węgrzecki, *W kręgu filozofii Romana Ingardena. Materiały z konferencji naukowej, Kraków 1985*, Warszawa 1995, s. 57–63. Interesujące przyczynki zawiera J. Kuczyński, *Fenomenologia Romana Ingardena*, wyd. specjalne „Studiów Filozoficznych 1972.

¹⁷⁶ *O tym, co istnieje*, [w:] W. V. U. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, Warszawa 1969, s. 25.

¹⁷⁷ Tamże, s. 29.

¹⁷⁸ Tamże, s. 30.

- Anscombe G. E. M., Geach T., *Trzej filozofowie* [Arystoteles, Akwinata, Frege], tłum. B. Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1981.
- Arystoteles, *Kategorie i hermeneutyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1975.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983.
- Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 7, PWN, Warszawa 1994.
- Awicenna, *Księga wiedzy*, tłum. B. Składanek, PWN, Warszawa 1974.
- Bacon F., *On the Dignity and the Advancement of Learning*, red. W. Wright, London 1900.
- Bocheński I. M., *A History of Formal Logic*, tłum. i red. I. Thomas, wyd. 2, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame 1970.
- Böhner P., Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tłum. S. Stomma, PAX, Warszawa 1962.
- Bolzano B., *Theory of Science*, tłum. B. Terrell, red. J. Berg, D. Reidel Publ. Comp., Dordrecht 1973.
- Brentano F., *Kategorienlehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1933.
- Burkhardt H., Smith B., [red.], *Handbook of Metaphysics and Ontology*, t. 1–2, Philosophia, Munich 1991.
- Carnap R., *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, „Erkenntnis” 1931, nr 2.
- Cobb-Stevens R., *Husserl and Analytic Philosophy*, Kluwer Academic Publ., Dordrecht 1990.
- Czeżowski T., *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Wydawn. UMK, Toruń 1948.
- Descartes R., *Prawidła kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, PWN, Warszawa 1958.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1960.
- Duns Szkot, *In libros Elenchorum quaestiones*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, vol. 2, red. M. Vives, Paris 1891.
- Duns Szkot, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, vol. 7, red. M. Vives, Paris 1892.
- Duns Szkot, *Philosophical Writings*, tłum. A. Wolter, The Liberal Arts Press, Indianapolis 1962.
- Duns Szkot, *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, tłum. T. Włodarczyk, PWN, Warszawa 1988.
- Edwards P. [red.], *Encyclopedia of Philosophy*, t. 1–8, The Macmillan Comp., London 1967.
- Farber M., *The Foundation of Phenomenology, Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1943.
- Findlay J. N., *Meinong's Theory of Objects and Values*, wyd. 2, Clarendon Press, Oxford 1963.
- Frege G., *The Foundations of Arithmetic* [tekst niemiecki i tłum. ang. J. L. Austina], Basil Blackwell, Oxford 1959.
- Frege G., *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1977.
- Frege G., *Posthumous Writings*, tłum. P. Lang, E. White, Univ. of Chicago Press, Chicago 1979.
- Frege G., *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*, tłum. M. Black i in., red. B. McGuinness, Basil Blackwell, Oxford 1984.
- Galewicz W., *Sądy ontologiczne a istnienie*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 2(183), s. 45–59.
- Galewicz W., *N. Hartmann*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987.
- Gilson E., *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, PAX, Warszawa 1960.
- Gilson E., *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, PAX, Warszawa 1963.
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, PAX, Warszawa 1966.
- Hartmann N., *O podstawach ontologii. Drogi i cele analizy kategorialnej*, tłum. J. Garewicz, Comer, Toruń 1994a.
- Hartmann N., *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Comer, Toruń 1994b.
- Hegel G. W. F., *Nauka logiki*, t. 1., tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1967.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane.*, tłum. zbior., red. K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977.

- Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1989.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.
- Heijenoort, van, J., *From Frege to Gödel. A Source Book in Mathematical Logic 1879–1931*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1967.
- Hick J., *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Znak, Kraków 1994.
- Hobbes T., *Elementy filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, t. 1–2, PWN, Warszawa 1956.
- Husserl E., *Logische Untersuchungen*, wyd. 3, t. 1–3, Max Niemeyer Verlag, Halle 1928.
- Husserl E., *Erste Philosophie. Erster Teil*, red. R. Boehm, Husserliana VII, Martinus Nijhoff Publ., The Hague 1956.
- Husserl E., *Erste Philosophie. Zweiter Teil*, red. R. Boehm, Husserliana VIII, Martinus Nijhoff Publ., The Hague 1959.
- Husserl E., *Introduction to the Logical Investigations*, red. E. Fink, tłum. P. J. Bossert i C. H. Peters, Martinus Nijhoff Publ., The Hague 1975.
- Husserl E., *Ideen zu einer reiner Phänomenologie, Erstes Buch*, red. K. Schuhmann, Husserliana III/1, Martinus Nijhoff Publ., The Hague 1976. [w polskim tłumaczeniu podana jest paginacja tego wydania w żywej paginie] 1976.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. 1–3, wyd. 3, PWN, Warszawa 1987.
- Jacoby G., *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit*, t. 1–2, wyd. 2, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993.
- Kamiński S., *Jak filozofować? Pisma wybrane*, t. 1, TN KUL, Lublin 1989.
- Kamiński S., *Filozofia i metoda. Pisma wybrane*, t. 2, TN KUL, Lublin 1993.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 1–2, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957.
- Kant I., *Prolegomena*, tłum. B. Bornstein, PWN, Warszawa 1960.
- Kim J., Sosa E. B. [red.], *A Companion to Metaphysics*, Blackwell, Oxford 1995.
- Kneale W., Kneale M., *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford 1984.
- Krapiec M. A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, wyd. 2, TN KUL, Lublin 1978.
- Kuczyński J. i in. [red.], *Fenomenologia Romana Ingardena*, wyd. specjalne „Studiów Filozoficznych”, IFiS PAN, Warszawa 1972.
- Leibniz G. W., *Opusculs et fragments inédits*, red. L. Couturat, Paris 1903.
- Lotze R. H., *Drei Bücher der Metaphysik*, Leipzig 1879.
- Lubowiecki T., Rojszczak A. [red.], *Principia*, t. 8–9. *Filozofia austriacka*, 1994.
- Markowski M., *Logika, jej recepcja i zastosowania*, [w:] *Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, PWN, Warszawa 1979a, s. 131–148.
- Markowski M., *Z założeń metodologicznych w średniowiecznej myśli filozoficznej*, [w:] *Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, PWN, Warszawa 1979b, s. 149–172.
- Ockham W., *Ordinatio I*, red. P. Böhner, Zürich 1941.
- Ockham W., *Suma logiczna*, tłum. i red. T. Włodarczyk, PWN, Warszawa 1971.
- Quine W. V. O., *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1969.
- Ritter J., Gründer K., [red.], *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 1, Schwabe & Co, Basel 1970.
- Russell B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1900.
- Schnädelbach H., *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1992.
- Siemek M. [red.], *Drogi współczesnej filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1978.
- Simons P., *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, Kluwer Academic Publ., Dordrecht 1992.
- Spiegelberg H., *The Phenomenological Movement*, t. 1–2, Martinus Nijhoff, The Hague 1960.
- Strawson P. F., *Indywidualna. Próba metafizyki opisowej*, tłum. B. Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1980.

- Stróżewski W., *Struktura metafizyki średniowiecznej*, [w:] *Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, PWN, Warszawa 1979, s. 173–232.
- Stróżewski W., *Metafizyka jako nauka*, „*Studia Mediewistyczne*” 1990, nr 2, s. 3–27.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 1994.
- Stróżewski W., Węgrzecki A. [red.] *W kręgu filozofii Romana Ingardena. Materiały z konferencji naukowej Kraków 1985*, PWN, Warszawa 1995.
- Suárez F., *Metaphysicae Disputationes*, [w:] tegoż, *Opera omnia*, red. C. Berton, t. 25–26, Vives, Paris 1856.
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Znak, Kraków 1983.
- Święcicka K., *Husserl*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993.
- Tomasz z Akwinu, *In XII Libros Metaphys.*, red. R. Spiazzi, Officina Libraria Marietti, Taurini 1950.
- Tomasz z Akwinu, *Expositio sup. libr. Boethii De Trinitate*, red. B. Decker, E. J. Brill, Leiden 1955.
- Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, tłum. M. A. Krapiec, RW KUL, Lublin 1981, wyd. 2, 1996.
- Tugendhat E., *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1976.
- Whitehead A. N., *Process and Reality*, The Macmillan Comp., New York 1929.
- Widomski J., *Przedmiot metafizyki u Jana Dunsza Szkota*, „*Studia Mediewistyczne*” 1978, nr 2, s. 49–73.
- Willard D., *Logic and the Objectivity of Knowledge*, Ohio Univ. Press, Athens, Ohio 1984.
- Wolff Ch., *Philosophia prima sive Ontologia*, red. J. Ecole, Olms, Hildesheim 1962.

Marek Rosiak

FIRST PHILOSOPHY, METAPHYSICS, ONTOLOGY
REMARKS ON HISTORY OF THE NOTIONS, CONCEPTIONS AND DOCTRINES

The aim of the paper is to provide information on the evolution of the three correlated notions listed above. Only constructive standpoints, assuming possibility of the relevant sciences are taken into account, no criticism of metaphysics as such, etc. is mentioned. Included are some opinions on the methodology of these disciplines. As Polish reader still cannot find information concerning many basic issues in this field of study, some elements of doxography are also included to fill the most nagging gaps. This provisional survey is intended to serve as a complementary source of information in the field of ontology for students of philosophy.