

REALISTYCZNA KRYTYKA ESENCJALIZMU

Przedmiotem filozoficznych dociekań jest realnie istniejąca rzeczywistość¹. Aby ją poznać, filozof najpierw staje „oko w oko” ze światem mnogich konkretności, a następnie stara się wyrazić ich zrozumienie przy pomocy języka. Mówiąc „coś istnieje”, wyraża afirmację istnienia przedmiotu swoich badań. Dodając kolejno „człowiek istnieje”, „mężczyzna istnieje”, „Jan istnieje”, doprecyzowuje owo istniejące „coś” od strony jego istoty. Tak rozpoczyna się proces wyodrębniania przedmiotu poznania filozoficznego zwanego „bytem”. Jednak nie od zawsze filozoficzne poznawanie bytu utożsamiane było z proporcjonalnym ujęciem jego istoty i istnienia. Przełom w tym zakresie dokonał się dopiero w XIII w. za sprawą św. Tomasza z Akwinu, twórcy egzystencjalnej teorii bytu.

Ostateczny cel niniejszego artykułu jest zapośredniczony przez następującą kwestię: alternatywą dla jakiego stanowiska stała się teoria bytu św. Tomasza, innymi słowy, dlaczego Akwinata odrzucił znane w XIII w. koncepcje bytu? Rzetelna odpowiedź na tak sformułowane pytanie wymagałaby albo wnikliwej analizy wszystkich ówczesnych stanowisk w tej sprawie, albo wskazania na taką ich wspólną cechę, która byłaby wystarczającym motywem do ich odrzucenia i podjęcia działań w celu opracowania nowej koncepcji bytu. Za przyjęciem drugiego wariantu przemawia nie tyle niemożliwość ujęcia nazbyt bogatego materiału historycznego w skromne ramy artykułu, co raczej oczywistość defektu przedtomaszowych ujęć bytu jako przedmiotu filozofii. Ich wspólną wadą jest to, co dzisiaj określamy terminem „esencjalizmu”, czyli skoncentrowaniem uwagi na esencjalnej stronie bytu (na jego istocie, w skład której wchodzi materia i forma), przy równoczesnym zapoznaniu strony egzystencjalnej (jego istnienia)². W konsekwencji, odpowiedź na powyższe pytanie stanie się podstawą rozwiązania problemu docelowego: dlaczego, według św. Tomasza, filozofia bytu nie sprowadza się do filozofii istoty, innymi słowy, dlaczego Akwinata odrzucił esencjalizm?

Spróbujemy odpowiedzieć na to pytanie sięgając do prac jednego z najsłynniejszych współczesnych filozofów polskich, Mieczysława A. Krąpca OP, a przy tym znawcy i komentatora myśli św. Tomasza z Akwinu. Część pierw-

¹ Zob. M. A. Krąpiec, *Przedmiot filozoficznych dociekań*, „Roczniki Filozoficzne”, 33(1985), z. 1, s. 5-54.

² Zob. H. Kiereś, *Esencjalizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 220-222.

sza naszej odpowiedzi przedstawi najpierw racje, dla których antyczna metafizyka była z konieczności esencjalistyczna (właściwie preesencjalistyczna), a następnie określi pochodzenie inspiracji dla filozoficznego pojmowania bytu z uwzględnieniem jego istnienia³. Część druga stanowić będzie charakterystykę esencjalizmu, prezentując jego dwa typowe modele, które dla potrzeb tej pracy noszą nazwy: modelu greckiego i modelu semickiego. Wreszcie część ostatnia odpowie na pytanie o te niedomagania esencjalizmu, dla których byłoby błędem opowiadać się za którymś z jego typów.

Geneza esencjalizmu

To, co dzisiaj określamy mianem „esencjalizmu” w filozofii bytu jest faktycznie obecne od samego początku myśli metafizycznej. Prof. Krapiec pisze: „Przy bliższym spojrzeniu można dostrzec, że właściwie żadne z historycznie znanych rozwiązań nie przeminęło bezpowrotnie, ale trwa i przybiera nowy wyraz w zmienionych kontekstach dziejów”⁴. Więc albo jest tak, że stanowisko esencjalistycznej koncepcji bytu jest czymś oryginalnie nowym w czasach św. Tomasza, czyli błędem byłoby poświęcać czas i miejsce bezowocnym poszukiwaniom korzeni czegoś, co jeszcze ich w dziejach nie zapuściło. Albo też jest tak, że stanowisko redukujące ujęcie bytu tylko do strony istotowej posiada swoje prekoncepty w historii filozofii. Celem tej części artykułu jest zatem uzasadnienie drugiej z wymienionych opcji, poprzez wskazanie na antyczne źródła zarówno metafizyki preesencjalistycznej, jak też problemu istnienia w filozofii bytu.

1. Wyłączność problemu istoty. Starożytni myśliciele greccy, podejmujący racjonalny wysiłek zrozumienia siebie i świata, pozostawali nie tylko w poznawczej relacji do przedmiotu swoich zainteresowań, lecz również w osobistym zaangażowaniu w szeroki kontekst otaczającej ich kultury. Stąd też wraz ze swym zapalem naukowym wnieśli do filozofii wiele pozaracjonalnych przekonań, które stały się fundamentem całego gmachu ówczesnej wiedzy⁵. Między innymi, do takich pewników należała teza o odwieczności świata⁶. Prof. Krapiec tak charakteryzuje jednego z fundatorów helleńskiej metafizyki na tle społecznej mentalności jego pokolenia: „Arystoteles miał umysł przyrodnika-fizyka i interesowało go rozumienie świata realnego, jako przed-

³ Termin „preesencjalizm”, w niniejszym artykule, charakteryzuje stanowisko ujmujące byt (istotę) bez uwzględnienia jego istnienia podczas, gdy „esencjalizm” – stanowisko prymatu istoty nad istnieniem w pojęciu bytu. Zob. też J. Wojtysiak, *Esencjalizm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. nauk. J. Herbut, Lublin 1997, s. 166-167.

⁴ M. A. Krapiec, *O rozumienie filozofii*, Dzieła XIV, Lublin 1991, s. 47.

⁵ Zob. E. Gilson, *Bóg i ateizm*, przekł. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków 1996, s. 23-44.

⁶ Por. M. A. Krapiec, *O rozumienie*, s. 187.

miotu codziennego spontanicznego doświadczenia. Świat ten był dla Arystotelesa, zresztą zgodnie z przekonaniem myślicieli i astronomów, światem bytującym odwiecznie. Arystoteles nie uznawał mitologicznych bajek o powstawaniu świata, kreowanego przez różnych bogów i demiurgów. Świat musiał istnieć odwiecznie, o czym miał świadczyć ruch pierwszych niebios, czyli sfera gwiazd stałych⁷. Z powyższego fragmentu wynikają przynajmniej trzy wnioski. Pierwszy dotyczy relacji uprawianej przez Arystotelesa nauki do funkcjonującej w kulturze greckiej mitologii. Metafizyka ma być przede wszystkim racjonalna, a to stawia ją w dysjunktywnej (rozłącznej) opozycji do całej sfery ludzkich wierzeń i pozaracjonalnych przekonań. Drugi charakteryzuje samego założyciela ateńskiego Liceum, wskazując na jego ambicje zsyntetyzowania tego, co pozafilozoficznie uprawomocnione przez naukowe autorytety z tym, co *stricte* filozoficzne. Natomiast ostatnia, a dla naszych rozważań najważniejsza, konsekwencja to ta, iż bazą całej filozofii staje się powszechne przekonanie o odwieczności *universum* bytów. Stąd też, najwybitniejszy uczeń Platona nie miał problemów z istnieniem świata, ponieważ akceptował w tym miejscu tę mitologiczną wiarę swoich rodaków. Z drugiej jednak strony, bez większych sentymentów rozstawał się z pozostałymi „prawdami” helleńskiego mitu, na korzyść naukowych teorii kosmosu. W ten sposób Arystoteles stał się filozofem nauki, jednak zamiar rozstania się z doktryną mitologiczną nie do końca się powiodł, zważywszy na bezkrytyczny punkt wyjścia, że świat istnieje odwiecznie.

Czy jednak Stagiryta do końca zbagatelizował sprawę istnienia? Prof. Krapiec odpowiada: „Według Arystotelesa, zanim przystąpimy do badania natury rzeczy, powinniśmy wpięrow wiedzieć, czy ta rzecz w ogóle istnieje. Jeśliby bowiem rzecz nie istniała, badanie natury tej nie istniejącej rzeczy byłoby daremnym i chybionym wysiłkiem”⁸. Autor „Metafizyki” uznawał świat realny jako świat rzeczywisty, wyrażał przecież aspiracje, aby wyjaśniać rzeczy, które istnieją. Jednak, według niego, koniecznym i wystarczającym czynnikiem, do interpretacji bytu realnie istniejącego, była sama istota⁹. Nie brał pod uwagę bytowego elementu istnienia jako zasady tłumaczącej świat. W tym miejscu podkreślić należy, że mówiąc o świecie w pojęciu „starożytnych” ma się na myśli *totum ens universale*, czyli sumę wszystkich bytów real-

⁷ M. A. Krapiec, *Filozofia co wyjaśnia? Rozumieć rzeczywistość świata i człowieka*, Warszawa 1997, s. 81. Na temat fundatorów helleńskiej metafizyki zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przekł. E. I. Zieliński, Lublin 1997, s. 29-33.

⁸ M. A. Krapiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Dzieła V, Lublin 1995, s. 331.

⁹ M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Dzieła VII, Lublin 1995, s. 343: „Arystoteles, pojawiający byt zasadniczo w sensie substancjalnym, dostrzegł realizowanie się aktu i możliwości tylko w aspekcie esencjalnym. Dla Arystotelesa bowiem bytem jest substancja [...]. Forma substancjalna natomiast jest kresem i treścią zmian istotowych, a tym samym – aktem bytu”.

nie istniejących. Poszczególne byty wchodzące w skład świata były oczywiście przygodne, powstawały i ginęły, miały swój początek i koniec. Jednak od strony „tworzywa”, z którego powstawały, świat pozostawał ten sam, bez początku i bez końca. Ten subtelny pewnik o odwieczności kosmosu, leżący u podstaw metafizyki antycznej, determinująco zaciążył na konsekwentnym jej rozwoju w kierunku esencjalistycznej interpretacji bytu¹⁰.

2. Uwyrażnienie problemu istnienia. Skoro antyczna metafizyka została zapodmiotowana (osadzona) w szerszym kontekście kulturowym, aktywnie współtworzącym filozoficzne interpretacje świata, należało przypuszczać, że wraz z modyfikacją samego podmiotu również jego atrybuty ulegną przeobrażeniu. I rzeczywiście, wystarczyło zmienić jedynie stosunek do świata w aspekcie jego powstania, aby stało się to czynnikiem uzmienniającym (modyfikującym) grecką kulturę, a tym samym sygnałem do weryfikacji wszystkich jej gałęzi, w tym również filozofii. Inspiracją tych zmian stało się spotkanie dwóch kultur: greckiej i semickiej¹¹. Prof. Krapiec podaje: „Istniała jednak... myśl nie filozoficzna, ale religijna, myśl żydowska, która doprowadziła z czasem do przewrotu w myśleniu filozoficznym”¹².

Na czym polegał ten przewrót? Po pierwsze na tym, że każdy filozof zastanawiający się nad pierwszą przyczyną i zasadą świata, a przyjmujący żydowskiego Boga jako Boga prawdziwego, z konieczności musiał Go utożsamić ze swoją najwyższą przyczyną filozoficzną, z filozoficznym Absolutem. Konieczność ta wynikała z oryginalnej, biblijnej koncepcji samego Boga, której nośnikiem interkulturowym okazała się grecka formuła z „Septuaginty”. Według niej, Bóg objawił się Mojżeszowi jako „TEN KTÓRY JEST”, a zatem jako Byt-Istnienie Osobowe. Mówiąc precyzyjniej, Bóg objawił się człowiekowi jako „CZYSTE ISTNIENIE OSOBOWE”¹³. Wynika z tego, że wszystko poza Bogiem, co zostało przez Niego stworzone, jest bytem, który istnienie tylko posiada, jednak istnieniem nie jest. Stąd, drugą przyczyną przebudowy metafizyki, obok objawionego Boga, była nowa koncepcja relacji Boga-Stwórcy do świata. Jej owocem był nowy status tego ostatniego. Nie naruszałby on standardów myśli starogreckiej, gdyby nie to, że nagle świat „przestaje być” odwiecznie istniejący, a „jest” („staje się”) dzięki swej Racji, dzięki swemu Stwórcy, który udziela mu istnienia. Zatem w świetle hebrajskiej Biblii jawi się inny świat niż go przyjmował m. in. Arystoteles: jest on realny, ponieważ Bóg-Osoba powołuje go do istnienia „ex nihilo”, czyli bez jakiegokolwiek substra-

¹⁰ Zob. S. Swieżawski, M. Jaworski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1961, s. 167-172.

¹¹ Zob. E. Gilson, *Bóg i ateizm*, s. 45-48.

¹² M. A. Krapiec, *Struktura*, s. 336.

¹³ Por. M. A. Krapiec, *O rozumienie*, s. 187.

tu¹⁴. Taka teza była obca zarówno greckiej mitologii, która reprezentowała absolutny autonomizm w istnieniu bogów i świata, jak również metafizyce, która przyjmowała fakt realnego świata, ale z racji pozafilozoficznych pomijała istnienie jako zasadę tłumaczącą kosmos.

Ze względu na dominację esencjalistycznych stanowisk wśród filozofów, asymilacja tej religijnej treści do metafizyki nie nastąpiła automatycznie. Tym niemniej, jak pisze prof. Krapiec, „problem istnienia wsączał się w konstrukcje myślowe, tłumaczące świat”.¹⁵ Uwyrażniał tym samym potrzebę różnicy między egzystencjalnym i esencjalnym rozumieniem bytu, między filozofią bytu i filozofią istoty¹⁶.

Modele esencjalizmu

Podążając tropem ewoluującej myśli ludzkiej od początków filozofii bytu do czasów św. Tomasza, należy wskazać na charakterystyczne sposoby podejścia wobec kwestii realizmu świata. Dla potrzeb niniejszego artykułu zostały one sformułowane jako dwa modele o strukturze dwuelementowej każdy¹⁷. Pierwszy element każdego z modeli koresponduje z centralnym zagadnieniem metafizycznym tamtych czasów, tzn. z problemem relacji Absolutu do mnogości bytów¹⁸. Dopiero na tym tle jawi się element kolejny, który koncentruje się już bezpośrednio na relacji decydującej o błędzie esencjalizmu, czyli relacji istnienia do istoty w bycie przygodnym.

1. Esencjalizm grecki¹⁹. Stanowisko to do pewnego stopnia łączy myśl platońską z arystotelesowską. Do pierwszej zalicza się problematykę relacji Absolutu do bytów przygodnych, natomiast z arystotelizmu czerpie terminologię, którą się posługuje dla rozwiązania kwestii szczegółowych.

Skoro problem uzasadnienia relacji między Absolutem a wielością bytów leży u podstaw metafizycznych rozważań tego czasu, należy stwierdzić wprost, iż odpowiedź esencjalizmu platońsko-arystotelesowskiego nie jest do końca czytelna. Pierwszy człon relacji jest niezłożony, prosty, jest czystą formą i dlatego jest Absolutem. Natomiast drugi jest złożeniem materii i formy, przez

¹⁴ „Ex nihilo” (dosł. „z niczego”) nie znaczy, że Bóg stworzył świat z niebytu, lecz że do stworzenia świata nie potrzebował żadnego wcześniejszego substratu, np. materii pierwszej. Zob. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, t. 3, Lublin 1999, s. 33-76.

¹⁵ M. A. Krapiec, *Struktura*, s. 338.

¹⁶ Zob. S. Swieżawski, M. Jaworski, *Byt*, s. 172-176.

¹⁷ Struktura obu modeli odnosi się do wypowiedzi św. Tomasza z „*Questiones disputatae de veritate*”, iż „pojęcie bytu można wyjaśnić, o ile byt ujmujemy albo absolutnie w sobie, albo w przyporządkowaniu do czegoś innego” (M. A. Krapiec, *Metafizyka*, s. 101).

¹⁸ Zob. M. Gogacz, *Punkt wyjścia analizy filozoficznej w głównych odmianach metafizyki XIII wieku*, Wrocław 1974, s. 144.

¹⁹ W zakres tego modelu teorii bytu wchodzi koncepcje m.in. Boecjusza i Awerroesa.

co jest zmienny i mnogi. Trudno jednak wskazać na wzajemne uwarunkowania między nimi. Wyraźnie dostrzegalna jest ich autonomia bytowa, chociaż rozważając możliwość korelacji wskazuje się zawsze na bliżej nieokreśloną pochodność i przyporządkowanie form bytów przygodnych formie Absolutu²⁰. Stanowisko to dostrzega i uznaje świat realny, ale nie jest jeszcze w stanie „odkryć” istnienia jako filozoficznej zasady tłumaczącej świat i stosunek Absolutu do innych bytów, lecz wszystko tłumaczy porządkiem formalnym i złożeniem elementów formalnych.

Podobnie postępuje w drugiej kwestii, mianowicie przy charakterystyce relacji istnienia do istoty w bycie realnie istniejącym. Prof. Krapiec, prezentując jednego z teoretyków owej korelacji, pisze: „Boecjusz wiąże więc, podobnie jak Arystoteles, realność rzeczy z formą; dlatego też *mieć formę* – to dla niego jedno i to samo co być”²¹. Cytat ten zawiera definicję bytu realnego. Otóż, każdy byt zarówno mnogi, zmienny i złożony, jak też jeden, niezmienny i prosty, jest realny nie dzięki czemuś innemu, lecz właśnie dzięki formie. W ten sposób istnienie, decydujące faktycznie o realności świata, zostało wpisane w jeden (jeśli nie jedyny) z konstytutywnych elementów bytu. Jednak, w tym przypadku, to nie istnienie warunkuje formę, lecz forma determinuje istnienie. Ona jest czynnikiem koniecznym i wystarczającym do tego, aby coś, co ją posiada należało do zbioru bytów realnych. Dlatego też można powiedzieć, że esencjalizm grecki zrelatywizował (zredukował) istnienie do istoty²².

2. Esencjalizm semicki²³. W tym przypadku, problem relacji Absolutu do mnogości bytów posiada swoje inspiracje religijne. Allah muzułmański, utożsamiany z Bogiem żydowskim, stanowił odpowiednik filozoficznego Absolutu. Ten ostatni posiada tutaj status bytu koniecznego, tzn. takiego, który nie posiada przyczyny swego istnienia poza sobą, który posiada istnienie ze swej istoty. Byt konieczny jest zatem doskonale jeden, a także jedyny, czyli jeśli są inne byty, to mogą one być tylko bytami możliwymi. Koronną cechą Absolutu jest jego charakter przyczynowy wobec wszystkich bytów, które są poza nim. Natomiast z charakterystyki tych ostatnich, pozostających na poziomie bytu możliwego, jako pierwsza wyłania się cecha pochodności. Żaden z nich nie może nie być skutkiem działania innego bytu. Same z siebie są zawsze i tylko możliwe, a zatem wszelki byt możliwy, jeśli istnieje aktualnie, to istnieje dzięki jakiejś przyczynie zewnętrznej. Jeśli chodzi o stosunek bytów możliwych do bytu koniecznego, to ten ostatni przyczynuje (generuje) byty

²⁰ Por. M. A. Krapiec, *Struktura*, s. 345.

²¹ Tamże, s. 343.

²² Zob. E. Gilson, *Byt i istota*, przekł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 55-68.

²³ W zakres tego modelu teorii bytu wchodzi koncepcje m.in. Alfarabiego, Awicenny spośród Arabów oraz Mojżesza Majmonidesa spośród Żydów.

wych do bytu koniecznego, to ten ostatni przyczynuje (generuje) byty możliwe²⁴. Stają się one bytami istniejącymi aktualnie właśnie dzięki stworzeniu.

Jednak z analizy pojęcia bytu możliwego wynika, że bez możliwości istnienia nie mógłby on w ogóle zaistnieć. Innymi słowy, jakikolwiek byt musi być najpierw możliwy do zaistnienia, aby mógł zaistnieć realnie. Na tej podstawie można stwierdzić, że to nie pochodność, lecz możliwość istnienia stanowi centrum charakterystyki bytów realnie istniejących. Cecha ta jest przyporządkowana do Absolutu, który dysponując możliwością istnienia rzeczy, może (bądź też musi) jej tego istnienia udzielić.

Jaką zatem rangę posiada istnienie udzielone bytowi możliwemu? Prof. Krąpiec odpowiada, iż „jest przypadłością w stosunku do podmiotu, jakim jest sam byt możliwy”²⁵. Istnienie więc nie należy do konstytutywnych elementów bytu. Nie jest też zrelatywizowane (zredukowane) do istoty, gdyż zarówno istota, jak i istnienie pozostają odrębne w realnie istniejącym konkrecie. Jednak ich walor stanowienia o bycie jest zupełnie różny. Podczas gdy istota jest jedynym czynnikiem konstytuującym byt, istnieniu pozostaje tylko status przypadłości²⁶.

Błąd esencjalizmu

Zaprezentowany powyżej esencjalizm podlegał różnorodnym rozwinięciom i interpretacjom. Jednak przy radykalizacji charakterystycznych rozwiązań zarówno problemu relacji zachodzącej między Absolutem i bytami przygodnymi, jak też problemu korelacji istnienia i istoty w rzeczach konkretnych, możliwe do uchwycenia stają się błędne konsekwencje tych stanowisk²⁷.

1. Błąd esencjalizmu greckiego. Przypomnijmy, że ten model cechuje pojęcie Absolutu jako bytu niezłożonego, którego naturą jest czysta forma zawierająca jednocześnie istnienie, oraz pojęcie bytu przygodnego, złożonego z materii i formy, która to forma, podobnie jak w przypadku Absolutu, gwarantuje

²⁴ Na temat precyzowania się koncepcji przyczyny sprawczej. Zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 384-387.

²⁵ M. A. Krąpiec, *Struktura*, s. 349.

²⁶ Por. M. A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia?*, s. 112. Na ten temat zob. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii*, przekł. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 51-53; oraz tenże, *Byt i istota*, s. 106-112.

²⁷ M. A. Krąpiec, *O realizm metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 12(1969), nr 4(48), s. 18: „Istotnym chyba powodem wadliwości rozwiązań w różnych systemach filozoficznych (starających się ostatecznie wyjaśnić rzeczywistość), i nieustannej tendencji ku idealizmowi jest właśnie osiowy punkt wyjścia, czyli [...] taki, w którym wychodzimy z jawiących się w naszym refleksyjnym poznaniu danych, czy to przedmiotowych (jak w nurcie perypatu i filozofii klasycznej), czy podmiotowych (jak to jest od czasów Kartezjusza i tych, którzy podjęli jego metodę filozofowania.” Oraz zob. tenże, *Dwie wizje świata realnego: monizm – pluralizm*, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, red. Z. J. Zdybicka, Lublin 1992, s. 30-44.

istnienie. W ten sposób doszło do zrelatywizowania istnienia do istoty, a tym samym do utożsamienia istnienia bytu z jego istotą: istnieć znaczyło mieć formę, czyli istotę. Prof. Krąpiec pisze: „Istnienie zaś, które jest istotą bytu, jest istnieniem samoistnym, istnieniem tryskającym *od wewnątrz* w poszczególnym bycie, istnieniem z definicji, z konieczności, istnieniem nieuprzączynowanym, istnieniem jedynym, słowem: Absolutem”²⁸. W świetle tych słów staje się faktem, że nawet byt uznawany dotąd za przygodny jest właściwie „absolutem”. Upada w tym miejscu nie tylko dotychczasowa koncepcja Absolutu filozoficznego, lecz również religijne pojęcie Boga Jedyne. Przy platońsko-arystotelesowskim ujęciu bytu, zwłaszcza to, co niematerialne, musi być boskie²⁹. Oczywiście można się jeszcze bronić, iż niekoniecznie Boga należy pojmować jako byt, którego istota jest identyczna z istnieniem, ale jako byt np. nieskończony. Z czego wynika, iż tym różniłby się On od innych bytów (bytów przygodnych), że w tych ostatnich istota byłaby skończona w doskonałości, podczas gdy u Niego – nieskończona. Jednak ukonstytuowałoby się w ten sposób nowe pojęcie Boga, w dodatku istotowo podobnego do innych bytów, z różnicą tylko w doskonałości. Generalnie natura Boga i każdego innego bytu byłaby taka sama. Każdy byt byłby po prostu „bogiem”. Stąd konsekwentnie wpadamy w absurd albo realnego istnienia mnogich istnień absolutnych (cały świat byłby wtedy pełen „absolutów”), albo pozornego istnienia pluralizmu bytowego (istnienie dwóch „absolutów” obok siebie musiałoby być istnieniem pozornym albo ich obu, albo przynajmniej jednego z nich). Ta sama koncepcja bytu warunkuje jeszcze jedną, filozoficznie ważną konsekwencję. Prof. Krąpiec pisze dalej: „Gdyby... w bycie tym samym było istnienie, co istota, to byt taki byłby nieskończony”³⁰. Rozpadłaby się tym samym koncepcja bytów przygodnych jako bytów skończonych. W myśl tej teorii mogłyby się stać faktem dwa lub więcej istnienia nieskończone, co byłoby oczywistą sprzecznością.

Podsumowując, trzeba stwierdzić, iż akceptacja esencjalizmu w wersji greckiej ostatecznie prowadzi z jednej strony do skrajnego indywidualizmu bytowego, przejawiającego się w braku relacji między „absolutami”, z drugiej natomiast do zakwestionowania skończoności bytów przygodnych³¹.

2. Błąd esencjalizmu semickiego. Problem esencjalizmu semickiego polega przede wszystkim na kontrowersyjnej koncepcji bytu jako bytu. Niniejsza doktryna nie odnosi się ani do rzeczy realnie istniejących, ani do pojęć o tych rzeczach, lecz do pojęć jako takich, czyli do pojęć ogólnych. W tym miejscu

²⁸ M. A. Krąpiec, *Struktura*, s. 377.

²⁹ Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 672: „W arystotelizmie aniołowie chrześcijańscy byliby bogami.”

³⁰ M. A. Krąpiec, *Struktura*, s. 379.

³¹ Zob. S. Swieżawski, M. Jaworski, *Byt*, s. 181-183; oraz M. Gogacz, *Czym jest rzeczywistość?*, „Życie i Myśl”, nr 1(271)1977, s. 69.

następują po sobie liczne niedopowiedzenia, które generują błędne konsekwencje.

Byt realny (rzecz realnie istniejąca), jako przedmiot dociekań każdego filozofa (realisty), pojawia się dopiero pod koniec esencjalistycznych spekulacji tego typu. A zatem, nie stanowi punktu wyjścia, lecz punkt dojścia, przez co zostaje podporządkowana prekonceptjom pochodzenia pozafilozoficznego. U podstaw dyskursu jawi się problem religijny, problem Boga-Allacha. To jego tajemnicza rzeczywistość staje się racją dla zrozumienia całej rzeczywistości, w której uczestniczy człowiek. Allah ma być bytem koniecznym, który ze swej natury jest jeden, a zarazem jedyny. Od niego, który jest koniecznością istnienia, może pochodzić tylko istnienie (nic więcej) i dlatego musi być uznany za przyczynę sprawczą wszystkiego, co posiada istnienie. Komu lub czemu Bóg-Allah udziela istnienia? Prof. Krapiec odpowiada: „Tak więc Istnienie – NECESSE ESSE (ALLACH) rozlewa się poza siebie, udzielając się bytom możliwym (*natura tertia*) wypełniającym jego intelekt”³². Wynika z tego, że tak naprawdę to Allah nie stwarza, lecz z konieczności ulega zdeterminowaniu ze strony bytów możliwych, aby im udzielić istnienia – w dodatku swego istnienia. O fakcie zaistnienia decyduje tutaj doskonałość bytu możliwego zamieszkującego intelekt Absolutu. Kiedy taki byt dysponuje możliwością zaistnienia, Allah nie może mu go odmówić. W tym momencie teoria esencjalizmu semickiego znajduje swoje zwieńczenie w swego rodzaju panenteizmie. Po pierwsze, Allah nie tylko podtrzymuje byty w istnieniu, lecz jest również ich częścią, jest ich istnieniem, jest ich przypadłością. Po drugie, Absolut, udzielając istnienia jakiejś konkretnej treści, nabywa ją dla siebie, „upełnia” się od strony istoty, wręcz staje się tą konkretną treścią – co świadczyłoby o niedoskonałości Absolutu, o tym, że ciągle się udoskonala.

Pomimo całej domniemanej mocy eksplanacyjnej powyższej „teorii”, należy pamiętać, że funkcjonuje ona na bazie pozafilozoficznych założeń. Stąd, akceptacja tego stanowiska łączyłaby się z „ratowaniem” jego apriorycznych fundamentów poprzez coraz to nowe hipotezy³³.

Podsumowanie

Na zakończenie nasuwa się jeszcze jedno pytanie: czy św. Tomasz miał świadomość takiego stanu rzeczy, czy był świadomy zgubnych dla filozofii konsekwencji wynikających z błędnych założeń esencjalizmu? Prof. Krapiec odpowiada: „*Mały błąd na początku wielkim jest na końcu...*” powtarza za Arystotelesem młody Tomasz z Akwinu... zdając sobie sprawę z doniosłości

³² M. A. Krapiec, *Filozofia co wyjaśnia?*, s. 104.

³³ Zob. M. A. Krapiec, *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia” – przekład i komentarz*, Dzieła XI, Lublin 1994, s. 167-238.

i konsekwencji *punktu wyjścia* w filozoficznym poznaniu świata. Doświadczenia historii filozofii były już wówczas, w średniowieczu, do tego stopnia bogate, że pozwoliły dostrzec wartość pierwszych kroków na terenie filozofii³⁴. Okazuje się, że Akwinata nie stronił od refleksji na tematy związane z historią myśli filozoficznej, że podejmował próby dotarcia do prawdy również poprzez dorobek myślicieli wcześniejszych, nie uzurpując sobie wyłączności do ostatecznych rozstrzygnięć. Tym samym, posiadał świadomość błędów esencjalizmu, jak i oryginalności własnej egzystencjalistycznej koncepcji bytu³⁵. Świadczy o tym chociażby fakt, iż niejednokrotnie podejmował dyskusje tak z esencjalizmem awerroistów, jak i augustyników³⁶.

Przeprowadzona próba odpowiedzi na pytanie: dlaczego Akwinata odrzucił znane w XIII w. koncepcje bytu – a w konsekwencji: dlaczego nie zgodził się na esencjalizm – doprowadza do dwóch zasadniczych wniosków. Wprost wykazuje poznawczą niedostateczność proponowanych do XIII w. teorii bytu, ograniczających przedmiot filozofii jedynie do aspektu esencjalnego (materiałnego lub formalnego)³⁷. Pośrednio natomiast dostrzegła potrzebę uzupełnienia przedmiotu pracy filozofa o aspekt egzystencjalny. Jedynie ujęcie istoty i istnienia w ich realnych proporcjach stanowi gwarancję poznania bytu. Bez tego przedmiot filozofii ma wszelkie dane ku temu, aby stać się jedynie myślowym konstruktem, a sama filozofia – mitologią, ideologią lub utopią.

A REALISTIC CRITICS OF THE ESSENTIALISM

S u m m a r y

The main purpose of this article is to provide a solution of the following problem: may the philosophy of being be substituted by the philosophy of essence? The undertaken purpose is approached in three stages. A first part of the answer starts with a presentation of reasons why the ancient metaphysics had to be a philosophy of essence (an essentialism or rather pre-essentialism), and then indicates an origin of inspiration for the philosophical comprehension of the being in an existential aspect. A second part is to characterize the essentialism through a presentation of its two typical models, which have been called there: “Greek model” and “Semitic model”. A third part of the answer presents these defects of the essentialism, which reasonably order to reject both its model types. In its general conclusion the article underlines an insufficiency of both material and formal aspects, and reveals a necessity of existential one in all the philosophical considerations.

³⁴ Tamże, s. 51.

³⁵ Por. S. Swieżawski, *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993, s. 66.

³⁶ Zob. J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, przekł. Cz. Wesołowski, Poznań 1985, s. 342-365.

³⁷ Zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 78-79.