

Averroes i esencjalna reinterpretacja metafizyki Arystotelesa

Damian Kokoć

Averroes and the essential reinterpretation of Aristotle's metaphysics

Abstract: Question of relation between an essence and an existence was one of major medieval philosophical problems. The first ones who started considerate this issue were Muslim thinkers, especially Avicenna and Averroes. The latter of them was one of the main figure in this debate. Étienne Gilson claims that on ground of Averroes' thought Aristotle *struggles with* problem of existence.

Averroes claimed that this two components differ only in logical manner. In reality an essence and an existence are identical and an existence is something which flows from essence of being. That is why Averroes did not agree with Avicenna that existence is only a accident of essence, because such claim is contradictory with Aristotle's theory of being. According to this Greek thinker, all accidents can be described by one of the categories (except a category of substance which is the subject on which other categories are predicated) and an existence is not one of them. For Averroes, Avicenna's conception is example of *contamination* of Aristotle's thought by theological components. That is why he tried to *purify* interpretations of Aristotle's philosophy from this ideas, foreign to his thought. According to Averroes problem of relation between an essence and an existence is wrongly formulated because when we want explain why the being is, we must only point on it cause and we don't need to search answer about an existence of being.

Keywords: Aristotle, Averroes, metaphysic, essence, existence, being

Wstęp

Zagadnienie relacji między istotą a istnieniem stanowi jeden z najważniejszych problemów filozoficznych podejmowany przez myślicieli od czasów średniowiecza. Wykształcił się on dopiero w wyniku interakcji pomiędzy dorobkiem uczonych greckich a kosmologiami religii abrahamowych. Antyczni skupiali się na aspekcie esencjalnym bytu, pomijali przy tym pytanie o jego istnienie. Wynikało to głównie z ich postrzegania wszechświata jako wiecznego. Pomimo że ważną rolę w dyskusjach nad charakterem związku między istotą i istnieniem odgrywały koncepcje myślicieli antycznych, to sami Grecy nie traktowali problemu istnienia jako centralnego zagadnienia ich systemów filozoficznych.

W okresie średniowiecza głównym źródłem inspiracji dla dociekań dotyczących istoty i istnienia była myśl Arystotelesa. To pisma Stagiryty stanowiły m.in. podstawę dla teorii tworzonych przez myślicieli muzułmańskich, takich jak Al-Farabi, Awicenna czy Awerroes, którzy nierzadko byli prekursorami w tej dziedzinie. Uznaje się, że to Awicenna jako pierwszy postawił tezę, że istota i istnienie w bycie konkretnym różnią się w sposób realny, a nie tylko myślny. Pomimo że muzułmanie bazowali na filozofii Arystotelesa, to nie powtarzali w sposób bierny jego koncepcji. W sposób twórczy rozwijali i pogłębiali to, co napisał *Pierwszy Nauczyciel*, jak nazywali swojego greckiego poprzednika. Jednak metafizyki, które tworzyli muzułmanie, podobnie jak w przypadku systemu Stagiryty, miały charakter esencjalny¹. Taka sytuacja miała miejsce w przypadku jednego z najwybitniejszych muzułmańskich myślicieli – Awerroesa.

¹ Na temat różnicy pomiędzy metafizyką esencjalną a egzystencjalną zob. Edmund Morawiec, *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej. Studium historyczno-analityczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2004; E. Morawiec, Paweł Mazanka, *Metafizyka klasyczna wersji egzystencjalnej. Podstawowe zagadnienia z metafizyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2006; Paweł Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Fundacja świętego Benedykta, Warszawa 2008; Étienne Gilson, *Byt i istota*, tłum. Donata Eska, Jerzy Nowak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2006; Mieczysław Albert Krapiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne*

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, jak ten pochodzący z Andaluzji uczony zreinterpretował myśl Arystotelesa, uwypuklając jej esencjalny charakter.

Esencjalny charakter metafizyki Arystotelesa¹

Koncepcja bytu, jaką stworzył Arystoteles, w opinii wielu badaczy jego myśli ma charakter esencjalny. W jego rozważaniach metafizycznych czy fizycznych, podobnie jak u presokratyków, zagadnienie istnienia nie pojawia się jako odrębny problem filozoficzny. Bytem, zdaniem Stagiryty, jest substancja, która opisywana jest za pomocą pozostałych dziewięciu kategorii: jakości, ilości, stosunku, miejsca, czasu, położenia, stanu, działania i doznawania³. Substancją jest natomiast każdy konkretny, w którym można wyróżnić element materialny i formalny. Każdy byt może być również opisany za pomocą aktu i możliwości. Jak zauważa Mieczysław Albert Krapiec, teoria ta pozwoliła greckiemu filozofowi uniknąć trudności jakie wiążą się z heraklitejskim i parmenidejskim ujęciem bytu⁴.

Wyjaśnienie, dlaczego jakiś byt jest, dla Arystotelesa polega na podaniu przyczyny tego bytu, materialnej, formalnej, celowej lub sprawczej. Pytanie o istnienie stanowi natomiast dla Arystotelesa problem logiczny. Kwestię tę podnosi on w swoich *Analitikach wtórych*, w których podaje kryteria,

elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000.

¹ Podstawą dla tej części artykułu był jeden z podrozdziałów pierwszego rozdziału mojej rozprawy doktorskiej pt. *Istota i istnienie w filozofii muzułmańskiej. Koncepcje Awicenny oraz Awerroesa i ich recepcja w myśli Tomasza z Akwinu*. Obronionej w listopadzie 2015 r. w Instytucie Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

³ Arystoteles, *Kategorie*, tłum. Kazimierz Leśniak, w: Idem, *Dzieła wszystkie* t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 34.

⁴ Przyjęcie stanowiska Heraklita pociąga za sobą zanegowanie zasady niesprzeczności, co powoduje, że niemożliwe jest jakiegokolwiek poznanie. Natomiast pozostając na stanowisku Parmenidesa neguje się fakt zmienności, który dostrzegamy w otaczającym nas świecie. Wyróżnienie w bycie elementów potencjalnego oraz aktualnego, pozwoliło zdaniem Krapca, uniknąć tych trudności. M. A. Krapiec, *Struktura...*, op. cit.

jakie musi spełnić wiedza, aby mogła być uznana za wiedzę naukową. Zdaniem Stagiryty wiedza naukowa powstaje na bazie wiedzy, którą zdobyliśmy wcześniej. Natomiast te wcześniejsze wiadomości uzyskujemy dwiema drogami. Pierwszą jest sytuacja, gdy z góry musimy założyć istnienie danego faktu. Druga droga ma charakter językowy. Konieczne jest, abyśmy zrozumieli, czym jest zdarzenie czy przedmiot opisywany przez daną nazwę. Arystoteles stwierdza, że są przypadki, w których oba powyższe warunki muszą być spełnione. Każda nauka, która chce być źródłem wiedzy pewnej, ma do czynienia z trzema rodzajami rzeczy: aksjomatami, które stanowią pierwsze przesłanki dla późniejszych dowodów, z atrybutami o przyjętych wcześniej znaczeniach oraz z tym, co konkretna nauka uznaje za istniejące. W tym ostatnim przypadku chodzi o założenie istnienia rodzaju, którego istotowe atrybuty są badane przez daną naukę. Arystoteles stwierdza, że jest tyle rodzajów wiedzy, ile jest rodzajów pytań jakie sobie stawiamy. Wyróżnia on cztery rodzaje pytań, a jedno z nich brzmi: *czy pewna rzecz istnieje*⁵.

Zdaniem Stagiryty istnienie jest wcześniejsze od nieistnienia, wynika to stąd, że nie można poznać istoty tego, co nie posiada istnienia. Grecki filozof stwierdza, że oczywiście możemy poznać nazwę jakiegoś nieistniejącego bytu. Sam Arystoteles podaje przykład *kozła-jelenia*. Stwierdza, że możliwe jest, abyśmy ustalili znaczenie tego słowa. Jednak jeśli nazwa nie posiada realnie istniejącego desygnatu, to poznanie jego istoty jest niemożliwe, a co za tym idzie, niemożliwe jest zbudowanie wiedzy naukowej na temat takiego przedmiotu⁶. Dlatego najlepiej do dociekań naukowych nadaje się figura pierwsza sylogizmu, gdyż tylko dzięki niej możliwe jest poznanie istoty badanej przez nas rzeczy. Arystoteles uważa, że figura druga i trzecia nie są w stanie podolać temu zadaniu, gdyż w figurze drugiej nie jest możliwe, abyśmy uzyskali wniosek twierdzący, a jak Stagiryta stwierdza w *Analitykach wtórych*: „poznanie istoty rzeczy musi mieć

⁵ Pozostałe pytania brzmią: (1) *czy jakaś rzecz posiada pewien atrybut*; (2) *dłaczego rzecz posiada ten atrybut*; (...); (4) *jaka jest natura rzeczy*. Arystoteles, *Analityki wtóre*, w: Idem, *Dzieła...* t. I, op. cit., s. 302.

⁶ Ibidem, s. 310.

charakter twierdzący”⁷. W figurze trzeciej z kolei niemożliwe jest, aby wniosek miał postać ogólną, a istota cechuje się tym, że ma zawsze charakter ogólny⁸.

Samo poznanie istoty jest tożsame z poznaniem przyczyny istnienia danego przedmiotu. Arystoteles wyróżnia w tym miejscu dwie możliwości, albo owa przyczyna jest tym samym, co istota rzeczy, albo jest czymś z nią nieidentycznym. Gdy natomiast jest czymś innym od istoty, to albo przyczyna ta jest dowodliwa, albo niedowodliwa. Gdy jest czymś dowodliwym, to przyczyna, której szukamy, jest w terminie średnim dowodu. Co już zostało wspomniane, dowód przyczyny istnienia musi być przeprowadzony za pomocą figury pierwszej, gdyż to, co jest przedmiotem dowodu, ma charakter ogólny i twierdzący. Jeśli chodzi o przedmioty materialne, których przyczyna istnienia znajduje się poza ich istotą, to dowód ich istnienia jest czymś koniecznym, aby możliwe było poznanie ich istoty. Wynika to stąd, że niemożliwe jest, abyśmy zdobyli jakąkolwiek wiedzę o istocie czegoś, nie będąc wcześniej świadomym, że rzecz ta istnieje⁹.

W koncepcji Stagiryty do istoty rzeczy dociera się poprzez definicję, to ona ukazuje, czym jest dany przedmiot. Natomiast sama definicja polega na podaniu rodzaju oraz różnicy gatunkowej definiowanego przedmiotu¹⁰. Więc jeśli dana rzecz nie podlega pod żaden rodzaj, ani pod żaden gatunek, to niemożliwe jest sformułowanie jej definicji. A ponieważ byt, który nie istnieje, nie należy do żadnego rodzaju ani do żadnego gatunku, to niemożliwe jest, by posiadał definicję. Ale co ważne, zdaniem Arystotelesa, sama definicja jeszcze nie dowodzi, że rzecz, którą definiujemy, istnieje. Stagiryta rozważając kwestię dowodu istoty i istnienia rzeczy wypowiada zdanie, które stało się później jednym z fundamentów późniejszych rozważań dotyczących charakteru relacji między tymi elementami bytu:

„Jeżeli jednak ma się udowodnić istotę rzeczy i jej istnienie, jak można tego dokonać przy pomocy tego samego argumentu? Wszak definicja przedstawia jakąś jedną

⁷ Ibidem, s. 277.

⁸ Arystoteles, *Analityki pierwsze*, w: Idem, *Dzieła...* t. I, op. cit.

⁹ Arystoteles, *Analityki wtóre*, op. cit., s. 311-312.

¹⁰ Arystoteles, *Topiki*, w: Idem, *Dzieła...* t. I, op. cit., s. 424-448.

rzecz a tak samo dowód; a przecież istota człowieka i fakt jego istnienia, to dwie różne „rzeczy” [podkreślenie – DK].¹¹

Mimo pojawienia się w tym fragmencie interesującej mnie dystynkcji, większość badaczy twierdzi, że Arystoteles ma na myśli tutaj różnicę logiczną, myślną a nie realną pomiędzy tymi elementami bytu. Jacek Wojtysiak podkreśla, że rozważania metafizyczne Stagiryty stanowią niewątpliwie fundament, na którym późniejsi filozofowie budowali swoje koncepcje istnienia, jednak w samych pismach tego greckiego myśliciela wątki te pojawiały się tylko okazjonalnie i jak wykazał Charles H. Kahn¹², nie przybierały one charakteru czysto egzystencjalnego. Zdaniem Wojtysiaka to, co Arystoteles pisał o istnieniu, nie było później rozwijane i pogłębiane w jego metafizyce. Polski badacz zauważa, że u Arystotelesa można doszukać się początków zagadnienia relacji między istotą a istnieniem, ale tylko na poziomie semantycznym, natomiast jeśli mówimy o sferze dociekań ontologicznych, to źródeł tego problemu należy szukać w filozofii muzułmańskiej i żydowskiej¹³. Piotr Cycjiura stwierdza, że problem istnienia jest zawarty w myśli Arystotelesa, ale jest on w niej obecny nie wprost. Pytanie o istnienie ma logicznie wynikać z arystotelizmu i w ramach samego arystotelizmu można go rozstrzygnąć. Co nie oznacza oczywiście, że u Stagiryty mamy do czynienia ze świadomym rozróżnieniem różnicy myślniej od realnej w kontekście relacji między istotą a istnieniem. Dla Stagiryty o tym, że coś jest, decydują przyczyny tego czegoś, dlatego też w tym kontekście pytanie o istnienie jest bezzasadne¹⁴. W taki sposób odczytywał później Arystotelesa m.in. Awerroes.

¹¹ Arystoteles, *Analityki wtóre*, op. cit., s. 310.

¹² Charles H. Kahn, *Język i ontologia*, tłum. Bartosz Żukowski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.

¹³ Jacek Wojtysiak, „Starożytne początki problematyki istnienia”, *Kwartalnik Filozoficzny*, 2001, T. 29, nr. 1, ss. 5-27.

¹⁴ Cycjiura stwierdza, że problem istnienia możemy postawić tylko wtedy, gdy postrzegać istnienie będziemy jako swojego rodzaju *granice* między podmiotem a przedmiotem poznania oraz gdy uznamy, że przyczyna bytu jest czymś transcendentnym. A ponieważ Arystoteles nigdzie wyraźnie nie wyeksplikował problemu istnienia, dlatego też, zdaniem tego badacza, wszelka przyczynowość jest zredukowana

Odmienne poglądy na to jak Arystoteles pojmował istnienie i relację egzystencji do istoty prezentuje Stanisław Adamczyk¹⁵. Interpretując przytoczony wyżej fragment z *Analitik wtórych*, stwierdza, że Stagiryta ma na myśli tutaj różnicę realną między istotą a istnieniem. Świadczyć ma o tym m.in. to, że w oryginale pojawia się rodzajnik *to*, co ma sugerować rzeczownikowe zastosowanie użytych terminów. Ponadto gdy Arystoteles wprowadza rozróżnienie między istotą człowieka a jego istnieniem, chce on przez to powiedzieć, że nie rozróżnia jakieś istoty potencjalnej od istoty aktualnej, ale że wprowadza tutaj dystynkcję między istotą a istnieniem, które stanowią dwa realnie różne elementy istniejącego bytu. Interpretacja mówiąca o różnicy myślniej, nie jest zdaniem Adamczyka słuszna, gdyż nie jest zgodna z dalszym uzasadnieniem omawianego zdania, które przedstawia Arystoteles. Przede wszystkim grecki filozof stwierdza, że dowody istoty i istnienia mają za swój przedmiot dwie gatunkowo różne od siebie rzeczy. Samo istnienie nie jest pojęciem gatunkowym, dlatego też nie można powiedzieć, że istota jakiejś rzeczy jest jej istnieniem. Gdy rozpatrujemy byty konkretne, to zauważamy, że oba omawiane składniki bytowe nie są ze sobą tożsame, bo ich *bycie* nie wynika tylko z ich istoty. Dlatego też Adamczyk twierdzi, że można uznać, że Arystoteles przyjmuje, że różnica między nimi ma charakter realny a nie tylko logiczny.

Zdaniem polskiego filozofa powyższą tezę potwierdzać ma twierdzenie Stagiryty, że byt nie jest żadnym rodzajem. Dla Arystotelesa każdy indywidualny byt jest substancją, co wynika z jego istoty, którą nadaje mu jego forma substancjalna. Istota decyduje o tym, że każdy byt może być przypisany do jakiegoś rodzaju. Ale nazwać taką substancję mianem bytu możemy tylko, jeśli przysługuje jej istnienie, jeśli to coś *jest*. Adamczyk stwierdza, że gdybyśmy mieli

do porządku fizycznego. Piotr Cysiura, *Problem istnienia w filozofii Arystotelesa. Interpretacja tomistyczna*, Wydawnictwo św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 2009, s. 75.

¹⁵ Stanisław Adamczyk, „Różnica między istotą a istnieniem substancjalnym w nauce Arystotelesa”, w: *Roczniki filozoficzne*, 1959, T. 7, Nr. 1, ss. 103-127; Idem, „Struktura bytu przygodnego według Arystotelesa (uwagi na marginesie ‘Struktury bytu’ o. A. Krapca)”, w: *Roczniki filozoficzne*, 1964, T. 12, Nr 3, ss. 99-103.

do czynienia z tożsamością istoty i istnienia w bycie materialnym, to określenie *byt* pełniłoby funkcję pojęcia rodzajowego. Jednak *byt* nie może odgrywać takiej roli, ponieważ zawiera się i jest orzekany o każdej różnicy gatunkowej. Powoduje to, że w przypadku każdego bytu, o którym możemy orzec, że przynależy do jakiegokolwiek rodzaju, jego istnienie musi być czymś innym niż jego istota. Dodatkowo, zdaniem Adamczyka, różnica ta ma charakter realny.

To, że większość komentatorów Arystotelesa zwykło odczytywać ten fragment z *Analitik wtórych* jako wyraz tego, że jakoby mamy tutaj do czynienia z różnicą logiczną, według Adamczyka wynika z pewnego założenia, które ci badacze przyjmowali. *A priori* uznawali, że skoro tekst ten pochodzi z dzieła logicznego, to Stagiryta miał w tym miejscu na myśli nie różnicę realną ale właśnie myślną. Polski filozof stoi na stanowisku, że jednak chodzi tutaj o różnicę realną i obok omówionego ustępu, przytacza na poparcie swojej tezy również fragmenty z innych traktatów Arystotelesa, z *O duszy i Metafizyki*.

Adamczyk odwołuje się głównie do drugiej księgi *O duszy*. Zdaniem tego uczzonego w traktacie tym Stagiryta definiuje pojęcie *życia* jako istnienia substancjalnego. Natomiast samo istnienie substancjalne ma się realnie różnić zarówno od materii, jaki i formy, ale też od ich złożenia. W pierwszym rozdziale tej księgi grecki filozof wprowadza rozróżnienie między istotą ciała naturalnego, którą jest dusza, a życiem, które jest pewną własnością, jaka przysługuje niektórym ciałom. Adamczyk uważa, że różnica, jaka zachodzi między tymi elementami, ma wymiar realny. Ponieważ w rozdziale czwartym księgi drugiej *O duszy* Stagiryta utożsamia życie z istnieniem, to – konkluduje on – potwierdza tezę, że Arystoteles uznawał realny charakter różnicy między istotą a istnieniem¹⁶.

Jeśli chodzi o *Metafizykę*, to Adamczyk wskazuje na dwa fragmenty, które mają świadczyć o obecności w myśli Arystotelesa koncepcji realnej różnicy między istotą a istnieniem. Są to rozdział trzeci księgi siódmej oraz rozdział trzeci

¹⁶ S. Adamczyk, „Różnica między...”, op. cit., ss. 113-114; Arystoteles, *O duszy*, w: Idem, *Dzieła wszystkie*, t. III, tłum. Paweł Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, ss. 68-82.

księgi dziewiątej. Polski filozof tak interpretuje pierwszy z tych fragmentów, że Stagiryta ma w nim głosić, że materia pierwsza i istnienie różnią się od siebie. Materia jako taka ma być pozbawiona wszelkiej doskonałości, w tym doskonałości istnienia. Samo istnienie jest też czymś różnym od substancji oraz pozostałych kategorii, dlatego też istnienie należy lokować poza tym, co składa się na istotę substancji. Skoro istnienie znajduje się poza istotą, to w każdym istniejącym bycie mamy do czynienia z realną różnicą między tymi elementami¹⁷. W drugim fragmencie, na który powołuje się Adamczyk, Arystoteles polemizuje z koncepcjami megarejczyków. Podkreśla w nim, że akt i możliwość nie są tym samym. Sam akt zostaje utożsamiony z ruchem, ale też zostaje rozszerzony znaczeniowo również na inne rzeczy. Stagiryta wiąże sam ruch z istnieniem, gdyż jak stwierdza ten grecki uczony, nie przypisuje się ruchu temu, co nie istnieje, chociaż można mu przypisać inne predykaty. Odnosi się to również do bytów, które istnieją potencjalne. Chociaż nie mają aktualnego istnienia, to mają w sobie możliwość zaistnienia aktualnego, ale warunkiem jest to, że znajdują się one w ruchu. Adamczyk twierdzi, że Arystoteles ma w tym fragmencie na myśli właśnie akt istnienia¹⁸.

Jak już wspomniałem, większość badaczy Arystotelesa uważa, że nie można mówić, że u tego filozofa znajdujemy koncepcję realnej różnicy między istotą a istnieniem. Zgodni są oni, że istnienie jako takie nie było przez niego podejmowane jako ważny problem filozoficzny. Ernst Tugendhat na przykład stwierdza, że tam gdzie Stagiryta posługuje się pojęciem *bycie*, którego kontekst użycia byłibyśmy w stanie uznać za użycie egzystencjalne, to zawsze mówi wtedy o substancji¹⁹. Podobnie wspomniany już Kahn, twierdzi, że dystynkcje, które pojawiają się w *Analitykach wtórych* mają ograniczony charakter egzystencjalny. Podziały, o któ-

¹⁷ S. Adamczyk, „Różnica między...”, op. cit., ss. 120-121; Arystoteles, *Metafizyka*, w: Idem, *Dzieła wszystkie*, t. II, tłum. Kazimierz Leśniak, ss. 720-721.

¹⁸ S. Adamczyk, „Różnica między...”, op. cit., ss. 122-124; Arystoteles, *Metafizyka*, op. cit., ss. 757-758.

¹⁹ Ernst Tugendhat, *O sensie poczwórnego rozróżnienia bycia u Arystotelesa*, w: Idem, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, tłum. Janusz Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, s. 160.

rych pisze Stagiryta nie są wyraźne, a co więcej grecki filozof ma bardziej skupiać się na istnieniu stanów rzeczy, a nie indywidualnych substancji. Kahn wskazuje też na pewną niekonsekwencję Arystotelesa jeśli chodzi o kwestię istnienia, która utrudnia interpretację:

„Wydaje się natomiast jasne, że trudności interpretacyjne po części spowodowane są niekonsekwencją Arystotelesa, który w pytaniu „czy-X-jest-czy-nie” nie zawsze upatruje pytania dotyczącego istnienia bądź nieistnienia bytów jednostkowych określonego rodzaju, takich jak centaur czy bogowie. Zatem nawet w tym fragmencie pism Arystotelesa, w których wydaje się on najbliższy wyraźnego wyodrębnienia tematu istnienia, wyodrębnienie to nie całkiem dochodzi do skutku.”²⁰

Sam Stagiryta miał stawiać trzy rodzaje pytań egzystencjalnych, pierwszy miał dotyczyć istnienia indywiduów w czasie, drugi odnosił się do egzystencji rodzajowej, która ma charakter pozaczasowy oraz trzeci, który ma za swój przedmiot abstrakty. Zdaniem Kahna u Arystotelesa nie spotykamy niczego, co by te kwestie wyrażone w powyższych pytaniach związało w jedno zagadnienie. Zdaniem tego współczesnego filozofa tym, co najlepiej odpowiada w myśli Stagiryty pojęciu istnienia, są kategorie aktu i możliwości, ale jego zdaniem są to korelaty bardzo odległe od siebie²¹. Osobiście uważam, że argumenty zwolenników poglądu, że Arystoteles nie wyróżniał w bycie konkretnym istoty i istnienia jako dwóch realnie różnych od siebie elementów składowych, są bardziej przekonujące. Chociaż racje, które przedstawia Adamczyk są interesujące i skłaniają do głębszego zastanowienia, to jednak analiza tekstów Stagiryty, jak również badania z zakresu historii filozofii czy językoznawstwa takich badaczy jak np. Étienne Gilson, Kahn, Krąpiec, Paweł Milcarek, Wojtysiak i wielu innych, na których powoływali się wymienieni autorzy, tacy jak chociażby Gwilym E. L. Owen, potwierdzają twierdzenie, że istnienie nie stanowiło problemu filozoficznego dla myślicieli greckich w ogóle, w tym również i dla Arystotelesa.

²⁰ Ch. H. Kahn, *Dlaczego w filozofii greckiej nie pojawia się odrębne pojęcie istnienia?*, w: Idem, *Język...*, op. cit., s. 57.

²¹ Ibidem, s. 58.

Odczytanie Arystotelesa przez Awerroesa²¹

Jednym z najważniejszych uczestników sporu o charakter relacji między istotą a istnieniem, był niewątpliwie Ibn Ruszd, w świecie łacińskim znany jako Awerroes. W swoich rozważaniach bazował na tekstach Arystotelesa i to autoritet Stagiryty był dla niego rozstrzygający. Pomimo dużej estymy dla *Pierwszego Nauczyciela*, nie ograniczał się tylko do komentowania jego pism. Przede wszystkim wykorzystywał myśl perypatetycką dla wyjaśnienia kwestii, których sam Arystoteles nie podejmował, jak chociażby problem istnienia, czy pogodzenia filozoficznych tez dotyczących Absolutu z teologicznym obrazem Boga. To właśnie jego rozważania dotyczące wzajemnego związku między istotą a istnieniem stanowią to pole, na którym Awerroes w sposób znaczący wzbogaca myśl Arystotelesa. Gilson zauważa, że to dopiero na gruncie filozofii tego muzułmańskiego uczonego, Arystoteles zaczyna zmagać się z zagadnieniem istnienia²³. Natomiast Milcarek podkreśla, że Ibn Ruszd dokonuje przekształcenia *niewinnie esencjalizującej* metafizyki Arystotelesa w konsekwentnie esencjalistyczny system²⁴. Owa transformacja dokonuje się przede wszystkim w wyniku konieczności skonfrontowania myśli greckiego uczonego z koncepcją *creatio ex nihilo*. Uzasadnienie tezy o wieczności świata, której bronił Awerroes, wymagało od niego reinterpretacji metafizyki Arystotelesa, gdyż sam Stagiryta nie musiał rozważać kwestii stworzenia z niczego.

Drugim, równie ważnym czynnikiem inspirującym Awerroesa do przyjęcia konsekwentnie esencjalnego odczytania pism Arystotelesa, była polemika jaką Ibn Ruszd prowadził z Awicenną. Odrzucał on tezę Awicenny, że między istotą a istnieniem mamy do czynienia z różnicą realną, a istnienie jest tylko przypadłością istoty. Awerroes uznał, że koncepcja Awicenny jest sprzeczna z poglądami Arystotelesa i wynika z *zanieczyszczenia* myśli Stagiryty elementami teologicznymi. Jednym z celów, jakie stawiał sobie Ibn Ruszd,

²¹ Ten fragment niniejszego artykułu jest syntezą czwartego rozdziału mojej rozprawy doktorskiej.

²³ É Gilson, *Byt i istota*, op. cit., s. 49.

²⁴ P. Milcarek, *Od istoty do istnienia*, op. cit., s. 27.

było *oczyszczenie* filozofii Arystotelesa z tych obcych naleciałości, które wprowadził Awicenna. Dlatego zaproponował dużo bardziej esencjalną koncepcję bytu, w której istnienie różni się od istoty tylko myślnie²⁵. Awerroes podkreślał esencjalny wymiar bytu zarówno na gruncie logiki, jak i fizyki oraz w swoich rozważaniach metafizycznych.

Rozpatrując zagadnienie istoty i istnienia na gruncie logiki, Awerroes podkreśla fundamentalną rolę definicji w procesie poznawania istoty danego bytu. Jego zdaniem to właśnie ta procedura pozwala nam odpowiedzieć na pytanie: *co to jest?* Kluczową rolę w tym procesie odgrywają substancje wtóre – czyli rodzaje i gatunki, gdyż podobnie jak Arystoteles, muzułmański uczony twierdził, że definiowanie polega na wskazaniu najbliższego rodzaju i różnicy gatunkowej definiowanej rzeczy. Jak podkreśla w swoich komentarzach do *O duszy* Arystotelesa, to właśnie definicja, czyli poznanie istoty, stanowi kluczowy element umożliwiający poznanie przyczyn bytu, a co za tym idzie wykazanie istnienia tej rzeczy²⁶. Jest tak, gdyż dla Awerroesa aby wyjaśnić dlaczego dany byt jest i dlaczego jest taki, a nie inny, wystarczy określić jego przyczynę. Jego zdaniem w tej perspektywie samo pytanie o istnienie staje się bezzasadne. Muzułmański uczony podkreśla, że substancje wtóre, za pomocą których docieramy do istoty bytów, same nie wychodzą poza istotę. Oznacza to, że za pomocą gatunków i rodzajów nie możemy poznać niczego, co by znajdowało się poza istotą rzeczy, o której orzekamy określoną substancją wtórą. Ponieważ, to definicja jest źródłem naszej wiedzy o rzeczach, to zakładając, że istnienie jest czymś realnie różnym i zewnętrznym względem istoty, to niemożliwe jest abyśmy drogą definicji uzyskali o nim jakiegokolwiek informacji.

Istnienie jednak odgrywa ważną rolę w procesie poznania jako takiego. Rozpatrując to zagadnienie z perspektywy

²⁵ Pomimo, że Awicenna i Awerroes różnili się radykalnie jeśli chodzi o postrzeganie struktury bytu, to systemy obu tych filozofów mają charakter esencjalny. Esencjalizm Awicenny wynika głównie stąd, że uznawał on istnienie jako przypadłość istoty, a nie jako element pierwotny.

²⁶ Averroës *Middle Commentary on Aristotle's De anima*, op. cit., ss. 5, 47, Averroës (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary on the 'De Anima' of Aristotle*, op. cit., ss. 4-14, 120-121.

epistemologicznej, zdaniem Awerroesa, istnieniu należy przypisać pierwszeństwo w procesie zdobywania przez nas wiedzy. Abyśmy coś poznali, to coś musi istnieć, fakt istnienia musi być przez nas dostrzeżony. Dlatego też, zdaniem muzułmańskiego uczonego, istocie i istnieniu odpowiada różne władze poznawcze. Istota uchwytywana jest przez intelekt, natomiast istnienie poznawane jest drogą zmysłową. Dodatkowo stwierdzenie, że dany przedmiot istnieje, jest warunkiem koniecznym dla ustalenia, czy zdania, które orzekamy o tej rzeczy, są prawdziwe czy fałszywe. Awerroes nawiązuje tutaj do przykładu Arystotelesa dotyczącego *kozła-jelenia*. Muzułmański uczony podkreśla, że niemożliwe jest abyśmy w jakikolwiek sposób określili, czy zdania, w których występują pojęcia ogólne odnoszące się do bytów, które nie istnieją lub są fikcyjne, są prawdziwe czy fałszywe. Dopiero gdy użyjemy w takich zdaniach małego kwantyfikatora i powiemy np. *koziół-jeleń istnieje* lub *koziół-jeleń nie istnieje*, będziemy mogli stwierdzić, czy takie zdanie jest prawdziwe czy fałszywe. Dotyczy to również zdań orzekanych o bytach realnych²⁷. Pomimo istotnej roli epistemologicznej, Awerroes podkreśla, że istnienie, które dostrzegamy w tym, co konkretne, jest tylko pojęciem. Służy ono tylko do ustalenia, że to, co postrzegamy jako zewnętrzne względem naszego umysłu, jest podobne do obrazu tego czegoś, jaki mamy w duszy. Dlatego, zdaniem Awerroesa, istnienie jest synonimem terminu *prawda*²⁸.

Również analizując naturę świata materialnego, Awerroes podkreśla myślny charakter różnicy między istotą a istnieniem. Utożsamienie ze sobą tych dwóch elementów strukturalnych bytu powiązane jest z jego postrzeganiem świata jako wiecznego. Jego zdaniem materia jako taka jest odwieczna, dlatego nie jest możliwe, aby istnienie

²⁷ Arystoteles, *Analityki wtóre*, op. cit., s. 310; Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's De Interpretatione*, w: Idem, *Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's 'Categories' and 'De Interpretatione'*, tłum. Charles E. Butterworth, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana 1998, ss. 126 i 184-185.

²⁸ Averroes (Ibn Rushd), *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, tłum. Simon van Den Bergh, (http://www.new-banner.com/Philosophy/IbnRushd/Tahafut_al-Tahafut_en.pdf data pobrania 03.11.2014), s. 244.

wszechświata było czymś zewnętrznym względem niego. Zdaniem Awerroesa kosmos musi być wieczny, gdyż proces powstawania i niszczenia jest również nieskończony. Jego zdaniem można wyróżnić dwa rodzaje powstawania i ginięcia – względne i absolutne. Powstawanie względne definiuje on jako proces nabywania lub utraty przypadłości przez dany byt. Natomiast absolutne powstawanie i ginięcie odnosi się do substancji bytu. Polega ono na zastępowaniu jednej formy substancjalnej inną. Muzułmański filozof podkreśla, że proces ten wymaga pewnego podłoża, w przypadku powstawania względnego, jest nim pewien podmiot, ale jeśli chodzi o powstawanie absolutne musi to być coś potencjalnego, co ma zdolność przyjmowania wszelkich form substancjalnych, czyli materia pierwsza, która jest czystą potencjalnością.

Takie podejście rodzi pytanie, jak mamy rozumieć absolutne nieistnienie, które byłoby podstawą dla absolutnego powstawania? Zdaniem Awerroesa nieistnienie może być ujmowane na dwa sposoby: albo jako coś, co nie jest żadną z dziesięciu kategorii, albo nie jest substancją, ale zalicza się do którejś z pozostałych kategorii. Nieistnienie w znaczeniu absolutnym oddaje pierwsza z wymienionych możliwości, wynika to stąd, że jeśli coś nie jest substancją, nie może posiadać cech ujmowanych za pomocą pozostałych kategorii. Pociąga to za sobą pewne trudności. Przyjmując, że absolutne nieistnienie nie jest substancją, to musimy założyć, że nicość jest czymś, albo uznać prawdziwość teologicznej tezy o *creatio ex nihilo*. Awerroes rozwiązuje ten problem w ten sposób, że przyjmuje, że absolutne nieistnienie nie jest czystą nicością czy absolutnym brakiem, ale uznaje go za czystą potencjalność. W tym świetle absolutne powstawanie nie byłoby tworzeniem się czegoś z niczego, ale na uzyskaniu aktualności przez coś, co pozostawało w stanie możności. Z tego wynika, że podłoże dla absolutnego powstawania jest czymś nieistniejącym, bo nie jest w akcji, ale też jest czymś istniejącym, bo jest czymś potencjalnym. Paradoksalnie można powiedzieć, że absolutne nieistnienie, jest tak naprawdę *relatywnie absolutne*²⁹.

²⁹ Averroes, *On Aristotle's 'De Generatione et Corruptione'*. *Middle Commentary and Epitom*, tłum. Samuel Kurland, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts 1958; Idem, *Averroes'*

Dla uzasadnienia wieczności świata oraz tożsamości istoty i istnienia, Awerroes wyróżnia trzy rodzaje bytów. Robi to również w celu odparcia zarzutów teologów, głównie Al-Ghazalego, którzy zarzucali filozofom głoszenie tez sprzecznych z Koranem. Awerroes stwierdza, że można wyróżnić byty, które charakteryzują się tym, że podlegają czasowi i są materialne. Swoje istnienie zawdzięczają czemuś innemu niż one same oraz istnieją przez coś innego niż one same. Tego typu bytami są wszelkie rzeczy materialne, które powstają i giną. Drugim rodzajem są byty wieczne i niematerialne. Nie mają one istnienia dzięki czemuś innemu, ani przez coś innego niż one same. Zdaniem Awerroesa jest tylko jeden tego typu byt i jest nim Bóg. Ostatnim rodzajem są byty które są wieczne, ale które posiadają przyczynę swojego istnienia. Istnieją one przez coś innego, ale nie otrzymały swojego istnienia od czegoś innego niż one same. Czymś takim jest wszechświat jako całość. Jego przyczyną jest niematerialny Byt Pierwszy, który wprowadził go w ruch, ale ów ruch jest wieczny. Oznacza to, że fakt istnienia rzeczywistości materialnej nie pochodzi od czegoś innego niż ona sama, czyli że istnienie jest częścią istoty wszelkich bytów materialnych. Natomiast to istota, jako forma substancjalna, jest nadana światu przez przyczynę sprawczą³⁰.

Esencjalizm Awerroesa przejawia się najsilniej w jego rozważaniach metafizycznych. Podobnie jak Arystoteles przyjmuje on substancjalną koncepcję bytu. Przyjmuje on, że mamy do czynienia z dwoma rodzajami substancji: substancjami pierwszymi, czyli konkretami, oraz z substancjami wtórnymi, czyli rodzajami i gatunkami. Dodatkowo wyróżnia trzy rodzaje substancji pierwszych: formą, materię

Questions in Physics, tłum. Helen Tunik Goldstein, Kulwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, Londyn 1991; Idem, *De Substantia Orbis*, tłum. Arthur Hyman, The Medieval Academy of America, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Cambridge, Massachusetts, Jerozolima 1986.

³⁰ Averroës, *Decisive Treaties*, w: Idem, *Decisive Treaties, Epistle Dedicatory*, tłum. Charles E. Butterworth, Brigham Young University Press, Pravo, Utah 2008; Ibn Ruszd, „Traktat rozstrzygający o określeniu związku między objawieniem (*szari'at*) a filozofią (*hikma*)”, tłum. Katarzyna Pachniak, w: *Studia Antyczne i Mediewistyczne*, T. 42, Nr 7 (2009), ss. 37-55.

i złożenia z materii i formy. W jego rozważaniach na temat relacji między istotą i istnieniem najważniejszą rolę odgrywa forma. Zdaniem Awerroesa, to forma substancjalna, która wyznacza każdej rzeczy jej rodzaj i gatunek, jest zarazem istotą tej rzeczy. A ponieważ to, forma jest tym, co aktualizuje materię, stanowi ona podstawę istnienia dla bytów konkretnych. Jest tak, bo dopóki dana rzecz nie zostanie zaktualizowana poprzez swoją formę substancjalną, tak długo pozostaje w stanie możliwości, a co za tym idzie, jak już to widzieliśmy na gruncie rozważań fizycznych Awerroesa, jest absolutnym nieistnieniem. Ponieważ to istota, czyli forma substancjalna wyznacza, czym dana rzecz jest oraz stanowi podstawę istnienia tej rzeczy, to samo istnienie nie dodaje nic do bytu. Takie ujęcie pociąga za sobą konieczność przyjęcia, że istota i istnienie są realnie ze sobą tożsame. To istota poprzedza zaistnienie bytu, a samo istnienie danego bytu jest konsekwencją procesu przejścia ze stanu potencjalnego do aktualnego³¹.

Jednym z ciekawszych aspektów myśli Awerroesa są jego rozważania dotyczące wiedzy Boga na temat bytów konkretnych. Jednym z elementów jego rozważań jest pytanie, czy wiedza Absolutu ulega zmianie w przypadku, gdy przedmiot Jego wiedzy uzyskuje istnienie? Awerroes stwierdza, że gdy przyjmujemy, że przedmiot staje się czymś innym, gdy otrzyma istnienie, to pociąga to za sobą, że w wiedzy Boga nastąpiła jakaś zmiana. Jednak taki wniosek sprzeczny jest z twierdzeniem, że natura Absolutu jest niezmienna. Ale również druga ewentualność, że wiedza Transcendencji się nie zmienia, pociąga za sobą pewne trudności. Jeśli wiedza o danej rzeczy pozostaje taka sama przed i po jej zaistnieniu, to oznacza, że ta rzecz przed i po zaistnieniu, była taka sama. To z kolei pociąga za sobą absurdalność, według Awerroesa, wniosek, że istnienie i nieistnienie są tym samym, bo jeśli dwie rzeczy różnią się od siebie, to również wiedza o nich jest różna. Zdaniem Awerroesa

³¹ Averroes, *On Aristotle's „Metaphysics”*. An Annotated Translation of So-called „Epitome”, tłum. Rüdiger Arnzen, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, Nowy Jork 2010; *Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Ruszd's Commentary on Aristotle's Metaphysic, Book Lām*, tłum. Charles Genequand, Brill, Leiden, 1986.

źródłem tych trudności jest to, że przypisujemy Bogu ludzki sposób poznania. Jak już zostało wspomniane, fakt istnienia danego bytu jest warunkiem koniecznym naszej wiedzy o nim i poznanie wywołuje w nas zmianę. Natomiast w przypadku Absolutu, sytuacja jest odwrotna, to Jego wiedza o danej rzeczy, jest źródłem jej istnienia. Zatem gdyby w Bogu następowała zmiana w wyniku poznania, nastąpiłoby załamanie łańcucha przyczynowo-skutkowego, skutek (istnienie bytu) stałby się przyczyną (wiedza Boga). Takie ujęcie wiedzy Boga wpisuje się w esencjalne postrzeganie bytu jakie proponował Awerroes. Jego zdaniem byty istnieją dlatego, że posiadają pewną treść, czyli istotę, która znana jest bytowi koniecznemu, czyli Absolutowi. Istnienie nie jest czymś zewnętrznym, ale stanowi część istoty zaktualizowanej przez przyczynę sprawczą.

Podsumowanie

Pomimo że Awerroes w znacznej mierze bazował na pismach Arystotelesa, to jak zostało pokazane, zmuszony on był do konfrontowania filozofii Stagiryty z zagadnieniami, których ten grecki uczyony nie podejmował. Owe problemy badawcze, które zainspirowały Ibn Ruszda do nadania myśli *Pierwszego Nauczyciela* jeszcze wyraźniejszego charakteru esencjalnego, rodziły się głównie na styku filozofii z teologią. To właśnie w świetle problemu stworzenia i wieczności świata najbardziej uwidacznia się problematyczność istnienia bytów. Również kwestia relacji między wiedzą Boga a istnieniem i nieistnieniem bytów konkretnych rodzi pytania, jaki zachodzi związek między treścią bytu, czyli istotą, a jego istnieniem. Awerroes chcąc z jednej strony pozostać wierny swojemu mistrzowi, a z drugiej być w zgodzie z wyznawaną przez siebie wiarą, musiał dokonać przeformułowania pewnych tez Stagiryty. W wyniku tego powstał oryginalny system, który stanowi jedną z ważniejszych prób rozwinięcia filozofii perypatetyckiej. Reinterpretacja myśli Arystotelesa, którą zaproponował Awerroes odegrała ważną rolę w historii filozofii. Jego koncepcje inspirowały przedstawicieli nurtu zwanego awerroizmem łacińskim, ale także takich myślicieli jak Jan Duns Szkot czy Tomasz z Akwinu.

Bibliografia

- Adamczyk Stanisław, *Różnica między istotą a istnieniem substancjalnym w nauce Arystotelesa*, w: *Roczniki filozoficzne*, T. 7, Nr 1 (1959), ss. 103-127.
- Adamczyk Stanisław, *Struktura bytu przygodnego według Arystotelesa (uwagi na marginesie „Struktury bytu” o. A. Krapca)*, w: *Roczniki filozoficzne*, T. 12, Nr 3 (1964), ss. 99-103.
- Arystoteles, *Analityki pierwsze*, tłum. Kazimierz Leśniak, w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Arystoteles, *Analityki wtóre*, tłum. Kazimierz Leśniak, w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Arystoteles, *Kategorie*, tłum. Kazimierz Leśniak, w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Arystoteles, *Metafizyka*, w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. II, tłum. Kazimierz Leśniak.
- Arystoteles, *O duszy*, w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. III, tłum. Paweł Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Arystoteles, *Topiki*, tłum. Kazimierz Leśniak, w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary on the 'De Anima' of Aristotle*, tłum. Richard C. Taylor, Thérèse-Anne Druart, Yale University Press, New Haven, Londyn 2009.
- Averroes (Ibn Rushd), *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, tłum. Simon van Den Bergh, (http://www.newbanner.com/Philosophy/IbnRushd/Tahafut_al-Tahafut_en.pdf data pobrania 03.11.2014).
- Averroes, *Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's 'Categories' and 'De Interpretatione'*, tłum. Charles E. Butterworth, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana 1998.
- Averroes, *Averroes' Questions in Physics*, tłum. Helen Tunik Goldstein, Kulwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, Londyn 1991.
- Averroes, *De Substantia Orbis*, tłum. Arthur Hyman, The Medieval Academy of America, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Cambridge, Massachusetts, Jerozolima 1986.
- Averroës, *Decisive Treaties, Epistle Dedicatory*, tłum. Charles E. Butterworth, Brigham Young University Press, Pravo, Utah 2008.
- Averroës, *Middle Commentary on Aristotle's De anima*, tłum. Alfred L. Ivry, Brigham Young University Press, Pravo, Utah 2002.
- Averroes, *On Aristotle's 'De Generatione et Corruptione'. Middle Commentary and Epitom*, tłum. Samuel Kurland, The Medieval Academy of America, Cambridge, Massachusetts 1958.

- Averroes, *On Aristotle's "Metaphysics". An Annotated Translation of So-called "Epitome"*, tłum. Rüdiger Arnzen, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, Nowy Jork 2010.
- Cyciura Piotr, *Problem istnienia w filozofii Arystotelesa. Interpretacja tomistyczna*, Wydawnictwo św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 2009.
- Gilson Étienne, *Byt i istota*, tłum. Donata Eska, Jerzy Nowak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2006.
- Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Ruszd's Commentary on Aristotle's Metaphysic, Book Lām*, tłum. Charles Genequand, Brill, Leiden, 1986.
- Ibn Ruszd, „Traktat rozstrzygający o określeniu związku między objawieniem (*szari'at*) a filozofią (*hikma*)”, tłum. Katarzyna Pachniak, w: *Studia Antyczne i Mediewistyczne*, T. 42, Nr 7 (2009), ss. 37-55.
- Kahn Charles H., *Język i ontologia*, tłum. Bartosz Żukowski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.
- Krapiec Mieczysław Albert, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000.
- Milcarek Paweł, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Fundacja świętego Benedykta, Warszawa 2008.
- Morawiec Edmund, Mazanka Paweł, *Metafizyka klasyczna wersji egzystencjalnej. Podstawowe zagadnienia z metafizyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2006.
- Morawiec Edmund, *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej. Studium historyczno-analityczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2004.
- Tugendhat Ernst, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, tłum. Janusz Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.
- Wojtysiak Jacek, *Starożytne początki problematyki istnienia*, w: *Kwartalnik Filozoficzny*, T. 29, Nr 1 (2001), ss. 5-27.

