

Aleksander Lisowski

Wpływ filozofii arabskiej na przekształcenie metafizyki w ontologię¹

Słowa kluczowe: *Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Al-Farabi, Awicenna, Christian Wolff, Suarez, metafizyka, istota, akt, materia, istnienie*

Wstęp

Niniejszy artykuł ukazuje jedną z najważniejszych zmian, jaka dokonała się w poglądach myślicieli zachodnioeuropejskich pod wpływem średniowiecznej filozofii arabskiej. Myśliciele arabscy dążyli do zminimalizowania różnicy pomiędzy arystotelizmem a myślą platońską (i neoplatońską), co m.in. doprowadziło do tego, że Al-Farabi i Awicenna utożsamili byt z najbardziej powszechną, wolną od jakichkolwiek jednostkowych determinacji istotą².

Z kolei dwudziestowieczni przedstawiciele tzw. tomizmu tradycyjnego (m.in. D. Mercier, F. Gabryl, S. Adamczyk, a nawet S. Swieżawski) łączyli elementy tradycyjnej myśli tomistycznej z tzw. metafizyką ogólną lub ontologią, uprawianą według zaleceń osiemnastowiecznego filozofa niemieckiego Christiana Wolffa. Wolff twierdził mianowicie, iż przedmiotem owej ontologii jest niezdeterminowana, powszechna istota, która może istnieć dlatego, że jest wewnętrznie niesprzeczna³. W opinii Wolffa taka koncepcja bytu jest zgodna z poglądami Arystotelesa, Suareza, a nawet Tomasza z Akwinu⁴. W tym artykule chcemy nadto wykazać, iż doktryna Wolffa, a także tomistów tradycyjnych w niewiel-

¹ Pragnę podziękować prof. S. Blandziemiu za inspirację do podjęcia tego tematu, możliwość dyskusji, wiele cennych sugestii, wzbogacających treść niniejszego przyczynku.

² Metafizyczne koncepcje Al-Farabiego i Awicenny wykazują tak daleco posuniętą zbieżność, iż naszym zdaniem można używać formuły „metafizyka Al-Farabiego i Awicenny”.

³ Analiza podstawowych założeń Wolffiańskiej koncepcji powszechnej, wewnętrznie niesprzecznej istoty w: É. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 2006, s. 126–128.

⁴ Tamże, s. 129–130.

kim stopniu przystaje do arystotelizmu, a tym bardziej oryginalnej metafizyki egzystencjalnej Tomasza, ponieważ owa „metafizyka ogólna, czyli ontologia” rozwinęła się z metafizyki arabskiej i doktryny Dunsa Szkota.

I. Metafizyka Arystotelesa i Tomasza z Akwinu

Spróbujmy przedstawić te elementy myśli Stagiryty oraz Akwinaty, które podlegały największym zniekształceniom w filozofii arabskiej, szkotyźmie, myśli Wolffa oraz w doktrynie „tomistów tradycyjnych”.

Nie ulega wątpliwości, że to właśnie Arystoteles zapoczątkował rozwój metafizyki realistycznej przez sprowadzenie do aporii teorii idei Platona. W filozofii Platona idee, a zwłaszcza „Dobro samo” jako swoista „nadidea”, były oddzielone od zmiennych struktur materialnych. Tymczasem w opinii Stagiryty: „[...] jeśli czym innym będzie dobro jako takie i istota dobra [...] byt i istota bytu [...] I jeśli jedno i drugie będą od siebie oddzielone, to o pierwszych nie może być nauki, a drugie nie będą bytami (*ta d'ouk estai onta*)”⁵. Właśnie dlatego Arystoteles stwierdził z całą stanowczością, że [...] uczestnictwo [w ideach] jest niczym (*ouden estin*)”⁶. Odrzucenie idei Platona, które są oddzielone od bytów jednostkowych, doprowadziło do tego, iż Stagiryta przypisał rzeczywiste istnienie konkretnym istotom (*ta hekasta*), ponieważ „[...] nie ma niczego poza konkretnymi rzeczami (*ei men oun meden esti para ta kath' hekasta*)”⁷. Taką konkretną rzeczą (*to hekaston, tode ti*) jest jednostkowa substancja⁸.

Oprócz substancji Stagiryta wyróżnił dziewięć kategorii bytów niesamodzielnych, przypadłościowych, które istnieją zapodmiotowane w substancji. Substancja ze swej natury jest stała i niezmienna (dopóki nie ulegnie zniszczeniu w przypadku bytów podksiężycowych), a zmiennych struktur przypadłościowych (np. jakości takiej jak biel) w danym bycie substancjalnym może być więcej lub mniej⁹.

Substancje są skomponowane z formy (aktu) i materii (możności). Absolut, którym jest Pierwszy Poruszyciel, jest czystym aktem, wolnym od jakiegokolwiek możliwości materialnej¹⁰.

⁵ Arystoteles, *Ta meta physika. Metaphysica. Metafizyka*, (tekst grecki z wydania W.D. Rossa z roku 1958, przekład łaciński ksiąg I–XII Wilhelma z Moerbecke, ksiąg XIII–XIV kard. Bessariona, przekład polski Tadeusza Żeleźnika w opracowaniu M.A. Krąpca i A. Maryniarczyka), KUL 1996, tom I, ks. VII, 6, 1031 a-b, s. 342.

⁶ Tamże, tom I, ks. I, 9, 992a, s. 76.

⁷ Tamże, tom I, ks. III, 4, 999b, s. 124–125.

⁸ Tamże, tom I, ks. III, 6, 1003a, s. 146–148.

⁹ Arystoteles, *Kategorie* 3b, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, PWN 1990, tom I, s. 38.

¹⁰ Teorię aktu i możliwości Arystoteles objaśnił w różnych swoich dziełach, także w wielu fragmentach *Metafizyki* (KUL 1996, tom II, ks. IX 3 1046b, 1047a, 1047b, s. 41–45, ks. IX, 6, 1048a, s. 51). Struktura Pierwszego Poruszyciela, tamże, tom II, ks. XII, 7, 1072a, s. 218–219.

Wbrew opinii niektórych „tomistów tradycyjnych” (m.in. S. Adamczyka) Arystoteles nie wyróżnił w strukturze bytu istnienia jako elementu realnie różniącego się od istoty bytu. W opinii Gilsona filozof grecki po prostu całkowicie utożsamiał w bycie istnienie i istotę¹¹. Dla zilustrowania tej tezy Gilson zacytował następujący fragment Arystotelesowskiej *Metafizyki*: „Tym samym bowiem jest jeden człowiek i człowiek, co człowiek, który jest i człowiek (*tauto eis anthrōpos kai anthrōpos, kai on anthrōpos kai anthrōpos*)”¹².

Skoro Arystoteles nie wyróżnił aktu istnienia jako fundamentu rzeczywistości każdego bytu, to tym samym w jego esencjalistycznej metafizyce zaznaczyła się tendencja do zacierania różnicy pomiędzy konkretną istotą (*to hekaston, tode ti*) a powszechną istotą (*to katholou*). Świadczy o tym następujący fragment z jego *Metafizyki*:

Wszelka bowiem definicja i wszelka nauka dotyczą tego, co ogólne (*katholou*), a nie tego, co ostateczne (jednostkowe). Także byłaby to nauka o pierwszych rodzajach bytu, którymi są: byt i jedno¹³.

Nie ulega wątpliwości, że owa pozbawiona jednostkowości istota powszechna przypomina idee Platona. Ten wyraźny dualizm myśli Stagiryty został w następujący sposób podsumowany przez Gilsona:

Mamy więc Arystotelesa wielce niepodobnego do Platona, objawiającego żywe zainteresowanie dla realnego konkretnego i dar obserwacji, czego dał dowody. Arystoteles, autor *Zoologii*, [...] interesuje się rozwojem kurczenia w jaju, sposobem rozmnażania się rekinów [...]. Jest to Arystoteles, dla którego rzeczywistością jest *to de ti*. Jest jednak i drugi Arystoteles, daleko bliższy Platonowi, dla którego badanie nad tym, co szczegółowe, mają ostatecznie na celu jedynie poznanie istoty, która – jako ze wszech miar powszechna – stanowi jedyny przedmiot nauki w ścisłym znaczeniu¹⁴.

Należy jednakże pamiętać o tym, że to właśnie Stagiryta jest twórcą klasycznej teorii abstrakcji (grec. *aphairesis*). Zdaniem Arystotelesa abstrakcja ma przebieg następujący: oto matematyk pomija w bycie jakości zmysłowe (np. ciężar i lekkość), a uwzględnia jedynie ilość¹⁵.

W Arystotelesowskiej koncepcji zmysłowo-umysłowego poznania filozoficznego (a także w przypadku jakiegokolwiek poznania naukowego) niemożliwe jest całkowite zignorowanie jakości zmysłowych (*ta aistheta*). W przedstawionym powyżej przykładzie abstrakcji matematycznej matematyk pomija takie właściwości istotowe jak cechy jakościowe, ale nie może pominąć ilości, która także jest

¹¹ É. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 2006, s. 47.

¹² Tamże, s. 46. Cytat z *Metafizyki* (KUL 1996, tom I, ks. IV, 2, 1003b, s. 154).

¹³ *Metafizyka*, tom II, ks. XI, 1, 1009a, s. 132–133.

¹⁴ É. Gilson, dz. cyt., s. 45.

¹⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, tom II, ks. XI, 1, 1061a, s. 143–144.

cechą konkretnej istoty¹⁶. Przypomnijmy, że Platon, najprawdopodobniej pod wpływem pitagorejczyków, umieścił pomiędzy zmiennymi strukturami materialnymi a ideami wieczne i niezienne byty matematyczne. Zdaniem Arystotelesa nie istnieją liczby same w sobie, ponieważ np. wielkości matematyczne służą do określania takich właściwości struktur materialnych jak wysokość, szerokość i długość¹⁷.

Jeden z analityków myśli Stagiryty w następujący sposób podsumował Arystotelesowską teorię abstrakcji:

Dla Arystotelesa [...] poznanie jest procesem, w którym przy pomocy zreflektowanej metody abstrakcji formułujemy poznawczy obraz rzeczy, który, choć oderwany od materii, ma jednak podstawę w jednostkowo i konkretnie bytującej rzeczy¹⁸.

Tomasz z Akwinu w dziedzinie metafizyki wiele zawdzięczał Arystotelesowi i filozofom arabskim, jednak fundamentem metafizyki egzystencjalnej Akwinaty jest byt, który istnieje (*ens quod habet esse* lub *ens dicitur quasi esse habens*)¹⁹.

To prawda, że to właśnie wielcy filozofowie arabscy Al-Farabi i Awicenna odkryli w strukturze bytu istnienie, jednakże to właśnie Tomasz dokonał „kopernikańskiego przewrotu” w metafizyce realistycznej, dostrzegając fakt absolutnej dominacji aktu istnienia w strukturze każdego bytu (dla Arabów istnienie było przypadłością dodaną do istoty; por. Suarez i Wolff). Już we wczesnych jego dziełach znajdujemy w pełni ukształtowaną teorię istnienia jako głównego aktu bytu. Oto w swoim młodzieńczym dziele *De ente et essentia* Tomasz stwierdził, iż w strukturze bytowej anioła obok formy (czyli struktury istotowej) wyróżniamy istnienie (*esse*), które w stosunku do formy pełni funkcję głównego aktu bytu²⁰.

Wydaje się, że najbardziej precyzyjna wypowiedź św. Tomasza w kwestii jego teorii istnienia znajduje się w drugiej księdze *Sumy przeciw poganom*. Otóż Akwinata znacznie pogłębia tu perypatetycką teorię pojedynczego złożenia z formy (aktu) i materii (możności). W bytach stworzonych, w których jest zapodmiotowana materia, odkrywamy podwójne złożenie z aktu i możliwości (*est duplex compositio actus et potentiae*), a mianowicie znajdujemy kompozycję z formy

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, tom II, ks. XIII, 9, 1085a, s. 308–309.

¹⁸ A. Maryniarczyk, *Abstrakcja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, tom 1 A–B, Polskie Towarzystwo Świętego Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 52.

¹⁹ „ens per se simpliciter est quod habet esse” – św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, pars I–II, quaest. 2, art. 4, c; „ens dicitur quasi esse habens” – św. Tomasz z Akwinu, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, lib. IV, lect. 2, n. 558.

²⁰ „Ergo oportet quod ipsa quidditas vel forma quae est intelligentia sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit et illud receptum est per modum actus”, św. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, c. 4.

i materii oraz z całej istoty i istnienia, jako że *esse* (akt istnienia) przenika dogłębnie strukturę każdego bytu²¹.

Co do ontycznej struktury Boga Tomasz wykorzystuje Arystotelesowską koncepcję Absolutu jako czystego aktu (formy) oraz arabską teorię natury Boga, ponieważ Al-Farabi i Awicenna utożsamili w Bogu istnienie oraz istotę. Akwinata stwierdził więc z całą stanowczością, iż Bóg jest istnieniem samoistnymi (*suum esse subsistens*), w którym istnienie jest tożsame z istotą²².

Z analizy pism Tomasza wynika niezbicie, że w jego metafizyce egzystencjalnej nie ma mowy o takim niedorzecznym procesie abstrakcyjnym, który doprowadziłby do wniosku, że przedmiotem metafizyki jest pojęcie powszechnej, wolnej od aktu istnienia istoty. Doskonały komentarz do tej kwestii znajdujemy w części I *Sumy teologicznej*. Akwinata nie zaprzecza, że intelekt abstrahuje powszechnik z istoty jednostkowej (*hoc est abstrahere universale a particulari*). Dzieje się tak wówczas, gdy definiujemy pojęcia kamienia, człowieka lub konia, oczywiście wówczas pomijamy cechy jednostkowych kamieni, ludzi oraz koni (*puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerare sine principiis individualibus*)²³.

Dalszy etap rozumowania Akwinaty stanowczo wykracza poza arystotelizm: oto, zdaniem Tomasza, intelekt błądzi wówczas, gdyby wraz z Platonem doszedł do wniosku, że istota kamienia nie istnieje w materii (*Unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit*)²⁴. Właśnie dlatego Akwinata stwierdza z naciskiem, że intelekt popełnia błąd, gdy sądzi, że rzecz istnieje inaczej, niż to jest w rzeczywistości (*intellectus est falsus qui intelligit rem aliter quam sit*)²⁵.

II. Średniowieczna metafizyka arabska i jej wpływ na scholastykę zachodnioeuropejską

W tej części omówimy koncepcje bytu filozofów arabskich oraz Dunsza Szkota. Wspomniano już na wstępie, iż wybitni filozofowie arabscy (Al-Farabi i Awicenna) łączyli arystotelizm z platonizmem. Potwierdzeniem tej tezy jest wielce wymowny tytuł jednego z traktatów Al-Farabiego: *Zgodność poglądów dwu mędrców, boskie-*

²¹ „In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae; prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse” (*Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 54).

²² O Bogu jako *suum esse subsistens* Tomasz wypowiada się bardzo często m.in. w *Sumie teologicznej*, *Sumie przeciw poganom*, *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda*, *Quaestiones disputatae De veritate* i wielu innych traktatach.

²³ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, p. I, q. 85, art. 1, ad 1.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

go Platona i Arystotelesa²⁶. Al-Farabi cieszy się wielką sławą po napisaniu swych komentarzy do dzieł Stagiryty, toteż uczeni arabscy nadali mu zaszczytny tytuł „A-Mu’ allim ath-Thani” (czyli „Drugi Nauczyciel” po Arystotelesie)²⁷. Zresztą Awicenna „wspomina w swojej krótkiej autobiografii, że dopóki nie przeczytał dzieł i komentarzy Al-Farabiego, nie mógł zrozumieć *Metafizyki* Arystotelesa, mimo że czytał ją kilkadziesiąt razy”²⁸.

Po zapoznaniu się z rosyjskim przekładem traktatu Al-Farabiego *Rozprawa o celach Metafizyki Arystotelesa* (tłumaczenie z języka arabskiego) doszedłem do wniosku, iż Arabowie dysponowali bardzo niedokładnymi przekładami (być może nawet parafrazami) dzieł Arystotelesa. Świadczą o tym krótkie streszczenia dwunastu ksiąg (dosłownie „rozdziałów”) arabskiej wersji *Metafizyki* zamieszczone w *Rozprawie o celach Metafizyki Arystotelesa* autorstwa Al-Farabiego. Zarówno numeracja, jak też treść poszczególnych ksiąg arabskiej wersji *Metafizyki* częstokroć nie przystają do greckiego kanonu tego dzieła ustalonego w pierwszym stuleciu przed Chrystusem przez Andronikosa z Rodos.

O tym, jak dalece arabscy tłumacze zniekształcili tekst *Metafizyki* Arystotelesa świadczy uwaga Al-Farabiego na temat treści księgi II *Metafizyki*, która zdaniem arabskiego filozofa zawiera „wykaz kwestii trudnych, dyskusyjnych”²⁹. Tymczasem w oryginale greckim trudne zagadnienia (tzw. aporie) zostały przedstawione w III księdze *Metafizyki*. W opinii Al-Farabiego księga szósta *Metafizyki* zawiera wykład Arystotelesowskiej teorii formy i materii³⁰. Gwoli ścisłości dopowiedzmy, że i ta wypowiedź arabskiego myśliciela jest błędna, zaś najbardziej pełny wykład perypatetyckiej teorii aktu (formy) i materii (możności) zawiera się w księgach VII–IX kanonu Andronikosa z Rodos, który uporządkował grecki tekst *Metafizyki*.

Z kolei w księdze siódmej *Metafizyki* Stagiryty, zdaniem Al-Farabiego, dokonał podsumowania wyników badań, prowadzonych na temat Platońskiej teorii idei³¹. Ta uwaga filozofa muzułmańskiego częściowo odpowiada zawartości księgi VIII oryginalnego tekstu *Metafizyki*, ponieważ w tej księdze Arystoteles wypowiadał się na temat idei (jednakże najwięcej informacji na temat stosunku Arystotelesa do Platońskiego idealizmu zawierają księgi I oraz XIII *Metafizyki*). Wydaje się,

²⁶ Zob. J. Bielawski, *Al-Farabi – Drugi Nauczyciel, życie i dzieło*, w: Al-Farabi, *Państwo doskonałe. Polityka*, z języka arabskiego przełożył i wstępem opatrzył Józef Bielawski, Warszawa 1967, s. XXVIII.

²⁷ Tamże, s. XIII.

²⁸ Tamże, s. XIV.

²⁹ Al-Farabi, *O celach Aristotela w „Metafizyce”*, w: Al-Farabi, *Istorko-filosofskije traktaty, pieriewod s arabskowo Izdatielstwa*, „Nauka Kazachskoj SSR”, Ałma-Ata 1985, s. 338–339.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 340.

że filozofowie arabscy uważali, iż *Metafizyka* Stagiryty składa się z dwunastu ksiąg, nie wiedzieli o istnieniu dwóch ostatnich (XIII–XIV)³².

Wspomnieliśmy, że Arystoteles poddał immanentnej krytyce Platonską teorię idei, m.in. w księdze I *Metafizyki* podkreślił, że idee nie wywołują żadnego ruchu ani żadnej zmiany w realnych istotach (I, 9, 991a).

Tymczasem Al-Farabi przypisał Arystotelesowi poglądy Platona, ponieważ według filozofa arabskiego Stagiryta rzekomo stwierdził w księdze VII *Metafizyki*, iż tzw. rzeczy niematerialne są czymś realnym, bowiem „istnieją (subsystują?) w bycie” (*suszczeŝtwujut w bytii*)³³. Skoro zdaniem Al-Farabiego Stagiryta w księdze VII *Metafizyki* rozważa problematykę idei, to wedle wszelkiego prawdopodobieństwa owe „rzeczy niematerialne” oznaczają idee. Stąd wniosek, że Al-Farabi nie dostrzegł zasadniczej różnicy pomiędzy arystotelizmem a platonizmem.

Zacieranie różnicy pomiędzy myślą Arystotelesa i Platona doprowadziło Al-Farabiego do przyjęcia skrajnie abstrakcyjnej teorii bytu. Stwierdził, że przedmioty metafizyki są „realnie i idealnie wyabstrahowane z rzeczy materialnych”³⁴. Toteż „pierwszym przedmiotem metafizyki jest najbardziej powszechne absolutne bycie”³⁵.

Al-Farabi dokonał doniosłego odkrycia w dziejach metafizyki, a mianowicie dostrzegł różnicę realną pomiędzy istotą bytu a istnieniem, aczkolwiek w jego doktrynie istnienie nie jest głównym aktem bytu, ponieważ „nie stanowi cechy konstytutywnej, jest ono jedynie przypadłością”³⁶. Arabska teoria istnienia, utożsamiającego się z przypadłością dochodzącą do istoty z zewnątrz, rozwinęła się wskutek błędnego przypisania neoplatonńskiej teorii emanacji Arystotelesowi. W Syrii powstała tzw. *Teologia Arystotelesa*, neoplatonńska kompilacja z fragmentów wypowiedzi Plotyna i Porfiriusza (zawierająca teorię emanacji)³⁷. W dziewiątym wieku po Chrystusie owa *Teologia Arystotelesa* została przełożona z języka syryjskiego na arabski. Przekład ten powstał z inicjatywy Al-Kindiego,

³² Dla porównania, w pierwszej połowie XIII wieku scholastycy chrześcijańscy dysponowali już tzw. *Translatio Media sive Anonyma*, przekładem z greki, składającym się z trzynastu ksiąg *Metafizyki* (bez ks. XI). Ten przekład został wydany w ramach *Aristoteles Latinus*, XXV, 2, w 1976 przez Gudrun Vuillemin-Diem. Tomasz z Akwinu uwzględnił w swoim *Komentarzu do Metafizyki* jedynie dwanaście pierwszych ksiąg. Zob. S. Thomae Aquinatis, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.R. Cathala, R.M. Spiazzi, Taurini–Romae, 1971.

³³ Al-Farabi, *O celach Aristoteleŝa* w „*Mietafizikie*”, w: Al-Farabi, *Istoriko-filosofskie traktaty, pierwowod s arabskogo Izdatielstwa*, „Nauka Kazachskoj SSR”, Alma-Ata 1985, s. 340.

³⁴ Tamże, s. 337.

³⁵ W przekładzie rosyjskim brzmi to: „pierwym przedmiotem etoj nauki jawlajetsia absolutnoje bytie, ktoroje podobno wsieobszczosti” – termin *wsieobszcznost* oznacza największą powszechność – tamże.

³⁶ Al-Farabi, *Klejnot mądrości* w: É. Gilson, *Historia filozofii w wiekach średnich*, s. 171.

³⁷ Lech Szyndler, Reet Otsason, *Al-Kindi*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, tom I, Lublin 2000, s. 192.

wybitnego filozofa arabskiego, który łączył arystotelizm z elementami doktryny platońskiej i neoplatońskiej³⁸.

Podstawowe założenia arabskiej teorii emanacji istnienia (w pewnym uproszczeniu) są następujące. Oto w zmiennym świecie podksiężycowym istnieją typy „bytów możliwych”, które ze swej natury są „bardzo niedoskonałe”, ponieważ stanowią „mieszaninę istnienia i nieistnienia”³⁹. Są one skomponowane z formy i materii⁴⁰. Byty te wypłynęły ze struktury ontycznej Absolutu, który jako najdoskonalszy byt konieczny nie zawiera formy i materii, ponieważ istnieje z racji swej istoty⁴¹.

Skoro Absolut jest bytem najdoskonalszym i samowystarczalnym, istnienie bytów możliwych emanuje z niego „mechanicznie”, bez udziału jego woli, ponieważ on „nie potrzebuje nic poza własną istotą”⁴².

W celu uniknięcia nadmiernej rozwlekłości wykładu, pomińmy w tym miejscu wypowiedzi Awicenny na temat wewnętrznej struktury bytów (m.in. jego teorię istoty, koncepcję istnienia jako przypadłości dodanej do istoty), ponieważ w dziedzinie filozofii bytu Awicenna w pełni zasłużył sobie na miano „duchowego ucznia” Al-Farabiego, tak bowiem zbieżne są poglądy obu myślicieli⁴³.

Spośród wielkich syntez filozoficznych Awicenny olbrzymi wpływ na filozofię scholastyczną (m.in. myśl Tomasza, Dunska Szkota) wywarła łacińska wersja obszernego dzieła Awicenny *Kitab asz-Szifa* (*Księga uzdrowienia*)⁴⁴.

Wedle Awicenny, byt jako przedmiot metafizyki jest niedefiniowalny (*indifinitur*), nie posiada też żadnych determinacji (*non determinatur*), w rodzaju Arystotelesowskiej *tode ti* lub *to katholou*⁴⁵. W ten oto sposób arabscy filozofowie (nie należy zapominać, iż *Szifa* Awicenny powstawała pod wpływem dzieł Al-Farabiego) przekroczyli Arystotelesowskie pojęcie istoty ogólnej ujmowanej w definicji (na pojęciu istoty opiera się perypatetycka teoria abstrakcji metafizycznej). Właśnie dlatego Awicenna opowiedział się za hiperabstrakcyjną koncepcją

³⁸ Tamże.

³⁹ Al-Farabi, *Polityka*, w: *Państwo doskonałe*, s. 149.

⁴⁰ Tamże, s. 150.

⁴¹ Tamże, s. 6–7.

⁴² Tamże, s. 24.

⁴³ Al-Farabi zmarł w roku 950, a więc Awicenna, który żył w latach 980–1037 nie mógł być bezpośrednim uczniem Al-Farabiego.

⁴⁴ *Księga Kitab-asz-Szifa* w oryginalnej, arabskiej wersji składa się z czterech części, które omawiają zagadnienia z dziedziny logiki, fizyki, matematyki i metafizyki. Dzieło to w XII wieku przetłumaczyli Dominik Gundissalwi oraz Ibn Daud. Przekład jest niekompletny, tłumacze opuścili część matematyczną, skrócili poważnie rozdziały dotyczące logiki i fizyki, zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, przypis 11, s. 584.

⁴⁵ „subiectum huiusmodi quaestionum [Awicenna ma na uwadze byt – A.L.] plerumque videtur indifinitur, cum non determinatur signo”; zob. współczesne, krytyczne wydanie XII-wiecznego przekładu *Szify* w: Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, Louvain 1980, *Tractatus quintus, capitulum primum*, s. 232.

„człowieczeństwa jako takiego” lub „zwierzęcości jako takiej”, zastrzegając, że owa *animalitas* nie jest jednostkowym zwierzęciem (*animal proprium* jako odpowiednik Arystotelesowskiego *hekaston*) ani też ogólnym pojęciem, powszechną definicją zwierzęcia, czyli tego, co wspólne na mocy definicji dla egzemplarzy klasy istot żyjących (*animal commune* jako odpowiednik *to katholou*), co więcej, nie jest też Platońskim bytem ogólnym, czyli ideą! Wobec tego należy zrezygnować z jakiegokolwiek definiowania lub determinowania „zwierzęcości jako takiej” i ograniczyć się do stwierdzenia, że owa „zwierzęcość sama” bez jakiegokolwiek uwarunkowania jest „zwierzęcością jako taką” (*ex hoc quod est animal per se, sine conditione alterius*)⁴⁶. Ale jak tę Awicenniańską „trzecią naturę” rozumieć? S. Blandzi zasugerował, że jeśli nie wchodzą w grę nawet Platońskie idee, to może owe ogólności są usytuowane w Umyśle absolutu, w którym jako Jedni zawierają się (są zwinięte) wszystkie potencjalności bytów.

W drugim rozdziale pierwszego traktatu łacińskiej wersji *Szify* znajdujemy podsumowanie Awicenniańskich rozważań dotyczących kategorii samego bytu. Skoro byt jako byt jest czymś najbardziej powszechnym (*commune omnibus, sc. esse commune, commune genus*), to nie potrzeba dociekać, czy taki na wskroś abstrakcyjny (w rzeczywistości potencjalny) byt jest oraz czym (istotowo) jest (*quia non eget, inquiri an sit et quid sit*)⁴⁷.

Wydaje się, że spośród wybitnych myślicieli scholastycznych to właśnie Duns Szkot w największym stopniu podlegał wpływom metafizyki arabskiej. Podobnie jak Awicenna Szkot stwierdził, że bytu w ogólności w żaden sposób nie da się zdefiniować ani też zdeterminować, ponieważ ów abstrakcyjny byt jest *totum universale, totum essentiale*⁴⁸. Skoro rozpatrujemy myśl Szkota w aspekcie wywieranego przezeń wpływu na tzw. metafizykę ogólną lub ontologię, czyli na nowożytną (za pośrednictwem Suareza) ontologię, należy dopowiedzieć, że myśliciel ten odrzucił jakąkolwiek teorię istnienia w bycie, nawet w jego arabskiej przypadłościowej wersji, nie wspominając o Tomaszowej teorii istnienia jako głównego pryncypium bytowego⁴⁹.

W opinii znawców szkotyizmu, É. Gilsona oraz E. Iwo-Zielińskiego, w doktrynie Dunsza Szkota nieskończoność ma analogiczne znaczenie co istnienie dla

⁴⁶ Tamże, s. 236. *Animalitas* – wytłumaczył w rozmowie S. Blandzi – jest samoistością bezwarunkową, tj. bez uwarunkowań ze strony wymienionych sposobów bycia.

⁴⁷ „Igitur ostensum est tibi ex his omnibus quod ens, inquantum est ens, est commune omnibus his quod ipsum debet poni subiectum hujus magisterii, et quia non eget inquiri an sit et quid sit”. Tamże, *Tractatus primus, capitulum secundum*, s. 12.

⁴⁸ Jan Duns Szkot, *Ordinatio*, distinc. 3, pars 1, quæst. 1–2. Także w *Traktacie o pierwszej zasadzie* Szkot sklasyfikował byt jako najbardziej powszechną istotę; J. Duns Szkot, *Traktat o pierwszej zasadzie*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1988, rozdział 1, 1.5, s. 4.

⁴⁹ Tomasz z Akwinu zmarł w roku 1274, zaś Duns Szkot w roku 1308. Wiadomo, że Szkot znał dzieła Akwinaty, ale, jak wykazemy, nie zrozumiał specyfiki Tomaszowej teorii aktu istnienia.

św. Tomasza⁵⁰. Przez uwypuklenie nieskończoności ontycznej Boga Duns Szkot zdecydowanie odciął się od arabskiej teorii koniecznej emanacji istnienia bytów możliwych niejako z wnętrza istoty Boga. Nieskończoność Stwórcy, zdaniem Szkota, świadczy niezbicie o tym, że stwarzanie jest absolutnie wolnym dziełem Boga⁵¹.

Co do swej struktury ontycznej każda istota stworzona jest skończona sama w sobie (*quaecumque essentia absoluta finita in se*)⁵². Owa skończoność istoty bytu przygodnego (możliwego) sprawia, iż przyjęcie tezy, że np. istnienie anioła w jakiś sposób „dokańcza” czy dopełnia istotę, jest niedorzecznością w świetle bytowej samowystarczalności „skończonej w sobie” istoty⁵³.

Przytoczony powyżej cytat z *Ordinatio* Szkota świadczy o tym, iż filozof ten każdą koncepcję istnienia utożsamiał z arabską wersją przypadłości dodanej do istoty (stąd wniosek, że Duns Szkot nie akceptował Tomaszowej teorii aktu istnienia)⁵⁴.

W podsumowaniu teorii bytu Jana Duns Szkota należy stwierdzić, że ów filozof średniowieczny uwypuklił neoplatonickie elementy metafizyki arabskiej. Polega to na tym, że Szkot ogołocił powszechną teorię bytu z jakiegokolwiek istnienia (nawet w wersji arabskiej, akcydentalnej). Z drugiej zaś strony, Duns Szkot, przez zanegowanie realnej różnicy pomiędzy istnieniem a istotą, nawiązał do Arystotelesowskiej – ale w wersji Awerroistycznej – koncepcji bytu jako istoty powszechnej (*koinon ti*).

Arabsko-szkotystyczna teoria bytu zaciążyła znacząco na poglądach wielu filozofów nowożytnych i współczesnych, przyczyniając się do ukształtowania „uniwozystycznej ontologii”, będącej kontrprojektem klasycznej metafizyki, opierającej się na teorii analogii bytu.

III. Od metafizyki do ontologii

W ostatnim akapicie artykułu postaramy się bliżej pokazać, w jaki sposób filozofia tomistyczna i arystotelesowska przekształciły się w „metafizykę ogólną, czyli ontologię”, typową dla czasów nowożytnych i współczesności.

Na przestrzeni kilkuset lat (poczynając od wieku XVI) kardynała Tomasza de Vio Kajetana uważano za wielkiego znawcę filozofii tomistycznej. Przedstawię pokrótce poglądy Kajetana na podstawie jego komentarza do Tomaszowego

⁵⁰ E. Iwo-Zieliński, *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Duns Szkota*, Lublin 1980, s. 110.

⁵¹ É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1987, s. 410–411.

⁵² Jan Duns Szkot, *Ordinatio*, distinc. 2, pars 1, quaest. 1–2.

⁵³ „Nec potest dicere quod esse angeli finitet essentiam ejus, quia secundum eos est accidens essentiae, et posterius naturaliter” (tamże).

⁵⁴ Zob. powyżej *esse* jako *accidens essentiae*.

traktatu *De ente et essentia*. Zostało dowiedzione w pierwszej części artykułu, że Akwinata w tym dziele przypisał bytom anielskim złożenie z formy oraz aktu istnienia, które to istnienie jest głównym pryncypium bytowym anioła. Tymczasem Kajetan w komentarzu do *De ente et essentia* stwierdził, że aniołowie ze swej natury są jedynie „samymi przez się formami pozbawionymi materii” (*formae per se sine materia*)⁵⁵.

Kajetan uważał się za tomistę, toteż zwalczał szkotystyczną teorię jednostkowania bytu jako formy zwanej *haecceitas*⁵⁶. W rzeczywistości sam Kajetan tak dalece ulegał doktrynie szkotystycznej, iż zdefiniował byt jako *totum universale* (ta formuła również doskonale przystaje do arabskiej teorii abstrakcji bytu)⁵⁷. Kajetan wypowiadał się na temat istnienia wtedy, gdy cytował poszczególne wypowiedzi Akwinaty, zaś jego własna teoria bytu zdradza tendencje do zacierania różnicy pomiędzy istnieniem a istotą⁵⁸.

W pierwszej połowie wieku XVII w „tomizmie tradycyjnym” pojawił się kolejny autorytet, stawiany obok Kajetana; był nim Jan od św. Tomasza, autor ogromnych kompendiów tradycyjnej myśli tomistycznej *Cursus Thomisticus* oraz *Cursus Theologicus* (wielki 10-tomowy komentarz do *Sumy Teologii* Akwinaty). Dzieła Jana od św. Tomasza były wielokrotnie wydawane, nawet w wieku XX. W odróżnieniu od Kajetana, Jan od św. Tomasza nieustannie podkreśla jako fundamentalną dla tomizmu tezę o realnej różnicy pomiędzy istnieniem a istotą. Z tego właśnie powodu zwalcza filozofię szkotystyczną⁵⁹.

Nie ma wątpliwości co do tego, że jego koncepcja realnej różnicy pomiędzy istnieniem a istotą przystaje bardziej do metafizyki arabskiej niż do oryginalnej myśli św. Tomasza (jej cechą charakterystyczną jest podkreślanie dominującej roli aktu istnienia w bycie). Tymczasem w opinii Jana od św. Tomasza istnienie (*existentia*) nie jest najgłębiej zakorzenione w samej istocie lub naturze bytu, a jest czymś, co „dochodzi do istoty od zewnętrznej przyczyny sprawczej” (*advenit ei ab agente extrinseco*)⁶⁰. Taka teoria istnienia przypomina doktrynę Al-Farabiego i Awicenny.

Jan od św. Tomasza uważał się za tomistę, toteż podkreślał, iż istnienie jest aktem bytu, jednakże nie jest najważniejszym pryncypium bytowym, co jakże

⁵⁵ „[...] illa formae, quae sunt propinquissimae primo principio, sunt formae per sine materia subsistentes [...] et hujusmodi formae sunt intelligentiae” – *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opusculum de ente et essentia commentariis Cajetani*, Romae 1907, c. V, s. 122–123.

⁵⁶ Tamże, c. II, s. 50–51.

⁵⁷ Tamże, c. I, s. 4.

⁵⁸ Tamże, c. V, s. 122–123.

⁵⁹ Joannis a S. Thoma, *Cursus Theologicus*, Parisiis 1883, t. I, disp. IV, art. III, s. 575–584.

⁶⁰ „[...] existentia non habet radicem in ipsa natura, sed praecise advenit ei ab agente extrinseco [...]”, tamże, s. 576.

często uwypuklał św. Tomasz. Zdaniem siedemnastowiecznego komentatora istnienie jest tylko „aktem wtórnym i ostatnim”⁶¹.

Obok szkoły „tomizmu tradycyjnego” na przełomie XVI i XVII wieku powstała jezuicka szkoła filozoficzna, która wydała m.in. Piotra Fonsekę oraz Franciszka Suareza. Założyciel zakonu jezuitów św. Ignacy Loyola zalecił swoim współbraciom, ażeby w teologii postępowali za Akwinatą, w filozofii zaś za Arystotelesem, którego należy interpretować *in via S. Thomae*⁶². Tymczasem jezuici w stopniu największym korzystali ze szkotyzmu. Zgodnie z zaleceniami Dunska Szkota, a pośrednio także filozofów arabskich, Fonseka stwierdził z całą stanowczością, że byt jest istotą abstrakcyjną, ponieważ ze swej natury jest *essentia pura*⁶³.

Relacje pomiędzy istnieniem a istotą Piotr Fonseka objaśniał zgodnie z zaleceniami współczesnych szkotystów, stwierdził bowiem, iż istnienie (*existentia*) jest ostatnim wewnętrznym sposobem bytu (*ultimus eius modus intrinsecus*)⁶⁴. Ponadto pomiędzy istnieniem a istotą (wbrew tomistom) nie zachodzi różnica realna (*existentia creaturarum non distinguitur ab essentia illarum realiter*)⁶⁵.

Spośród filozofów jezuickich, poczynając od końca wieku XVI, wielką popularność zdobył Franciszek Suarez⁶⁶. Filozof ten wyciągnął radykalne wnioski ze szkotystycznej tezy swego mistrza Fonseki o braku realnej różnicy pomiędzy istnieniem a istotą. Otóż, jego zdaniem, każdy byt tak dalece utożsamia się z istnieniem, że zanika w nim wszelka różnica między aktem a możliwością, ponieważ każdy byt jest całkowicie zaktualizowany (*sit omnino in actu*)⁶⁷.

Z tej wypowiedzi Suareza nie wynika bynajmniej, że filozof ten opowiedział się za Tomaszową metafizyką egzystencjalną, w której akt istnienia urealnia istotę, ale się z nią bynajmniej nie zlewa, ponieważ (jak to wcześniej zostało stwierdzone) Suarez pod wpływem Fonseki kategorycznie odrzucił tezę o realnej różnicy pomiędzy istnieniem a istotą (*non distingui in re*)⁶⁸. Gilson w następujący sposób podsumował filozofię bytu Suareza: „Suarezjańska negacja jakiegokolwiek istnienia różnego od istoty jest tylko drugą stroną całkowitej i definitywnej afir-

⁶¹ „[...] esse per se est actus secundus et ultimus [...]”, tamże, s. 601.

⁶² K. Gryżenia, *Arystotelizm i renesans. Filozofia bytu Piotra Fonseki*, Lublin 1995, s. 82.

⁶³ Tamże, s. 109.

⁶⁴ Tamże, s. 118. É. Gilson w swoim dziele *Byt i istota* zaznaczył, że szkotysta Franciszek Antoni z Brindisi zdefiniował istnienie (*existentia*) jako *modus intrinsecus* – *Byt i istota*, Warszawa PAX 2006, s. 102 (przypis 22).

⁶⁵ Kazimierz Gryżenia, *Arystotelizm i renesans*, s. 118.

⁶⁶ Leibniz w wieku lat szesnastu czytał dzieła Suareza niczym romans – zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa PWN 1988, tom II, s. 31.

⁶⁷ „[...] aliquid ens ita actuale in existendo, ut secundum eam rationem sit omnino in actu, et nullo modo in potentia”, por. F. Suarez, *Opera Omnia. Commentaria et disputationes*, Paris, t. 25, 1877, disp. XXX, 18, s. 70.

⁶⁸ „Et sic affirmant hanc sententiam: Existentiam et essentiam non distingui in re ipsa... et hanc sententiam sic explicatum existimo esse omnino veram”, tamże, disp. XXXI, 13, s. 228.

macji istoty, w której nie ma niczego, co nie dałoby się ująć w pojęcia [...]”⁶⁹. Rozwijając myśl Gilsona, można dopowiedzieć, że przez afirmację powszechnej istoty Suarez zwrócił dług wdzięczności, zaciągnięty nie tylko w odniesieniu do Szkota i jego uczniów, ale także wobec arabskich prekursorów szkotyizmu (Al-Farabiego i Awicenny).

Ontologia (czyli nauka o najbardziej powszechnych określeniach bytu) osiemnastowiecznego filozofa niemieckiego Ch. Wolffa stanowi syntezę kilkuset lat rozwoju filozofii scholastycznej w wersji awicenniańsko-szkotyistycznej (włączając szkoły „tomizmu tradycyjnego” i filozofii jezuickiej). Wolff stwierdził bowiem z całą stanowczością, iż wystarczający powód zaistnienia bytu zawiera się w jego zasadach istotowych (*ratio sufficiens in essentialibus continetur*)⁷⁰. Należy więc przyznać rację Gilsonowi, który doszedł do wniosku, że w wolffizmie byt jawi się jako powszechna, czyli oderwana od istnienia, istota⁷¹.

Niezbitym dowodem kontynuowania przez Wolffa tradycji awicenniańsko-szkotyistycznej jest jego definicja bytu. Otóż wedle filozofa niemieckiego, bytem jest to, co jest możliwe (*quod possibile est, ens est*)⁷². Prymat problematyki możliwości bytu nieuchronnie sprowadza metafizykę na grunt esencjalistycznych spekulacji logicznych, z których wynika, że może zaistnieć tylko to, co stanowi wewnętrznie niesprzeczną naturę, a więc wolną od sprzeczności istotę⁷³.

Wolff uważał się też za kontynuatora myśli św. Tomasza z Akwinu, a więc chociażby z tego powodu nie mógł całkowicie pominąć problematyki istnienia bytu. Z analizy wypowiedzi Wolffa wynika jednak, że filozof ten przypisywał Akwinacii poglądy typowe dla wielu generacji „tomistów tradycyjnych” (np. Jana od św. Tomasza).

Skoro Wolff sklasyfikował istotę jako strukturę powszechną (wewnętrznie niesprzeczną), to do jego na wskroś esencjalistycznej ontologii najlepiej pasowała definicja istnienia jako dopełnienia istoty (*Hinc existentiam definitio per complementum possibilitatis*)⁷⁴. Taka koncepcja istnienia jest kontynuacją myśli filozofów arabskich oraz „tomistów tradycyjnych” (zob. teoria istnienia Jana od św. Tomasza).

Metafizyka uprawiana według zaleceń Wolffa wywarła ogromny wpływ na szkołę „tomizmu tradycyjnego” i panowała tam nieomal absolutnie mniej więcej do połowy wieku XX (w przypadku niektórych autorów jeszcze dłużej). Charakterystyczne dla Wolffiańskiej ontologii sprowadzenie bytu do niesprzecz-

⁶⁹ É. Gilson, *Byt i istota*, s. 114–115.

⁷⁰ Cytaty z dzieła Chrystiana Wolffa, *Philosophia Prima sive Ontologia*, Veronae 1789, na podstawie É. Gilsona, *Byt i istota*, przypis 50, s. 129.

⁷¹ É. Gilson, *Byt i istota*, s. 126.

⁷² Wolff, *Philosophia Prima*, w: É. Gilson, wyd. cyt., przyp. 46, s. 127.

⁷³ Tamże, przyp. 45, s. 127.

⁷⁴ Tamże, przyp. 53, s. 131.

nej wewnętrznie istoty ogólnej zachował np. kardynał Desidere Mercier, jeden z czołowych odnowicieli tomizmu na przełomie XIX i XX wieku⁷⁵. Na polskim gruncie do Merciera nawiązywali F. Gabryl i K. Wais, podtrzymujący elementy Wolffiańskie w metafizyce⁷⁶. W późniejszej fazie rozkwitu tomizmu, kiedy pojawiła się już jego odmiana zwana „tomizmem egzystencjalnym”, w tradycyjny esencjalistyczny sposób wykładali metafizykę: S. Adamczyk i – co wielu dziś zaskakuje – S. Swieżawski, który dopiero w późniejszych swoich tekstach (zwłaszcza w: *Święty Tomasz na nowo odczytany*, z 1982 r.) w sposób bardziej zdecydowany odciął się od pozostałości esencjalizmu⁷⁷.

W obszarze filozofii zachodnioeuropejskiej już od przełomu XVI i XVII wieku narastały tendencje próbujące (za Suarezem) pogodzić w metafizyce klasyczną teorię analogii bytowej z heterogenicznym pojęciem jednoznaczności bytu lub wręcz eliminując tę pierwszą na rzecz pojęciowego nieodróżnicowania bycia. Do znaczących filozofów, którzy wyłamali się z metafizyki tomizmu, budując „nową” ontologię fundamentalną, należy M. Heidegger, z jednej strony nawiązujący *explicitie* do wykładni szkotystycznej jednoznaczności bytu, z drugiej zaś *implicitie* do Heglowskiego pierwotnego nieodróżnicowania bytu i niebytu oraz Eckhartowskiego utożsamienia Bycia z Bogiem, sięgającego wstecz neoplatońskiego pojęcia *bycia* Jednego⁷⁸.

⁷⁵ Charakterystycznym przykładem dla potwierdzenia esencjalizmu Merciera jest następująca wypowiedź: „Sama treściowość (*quidditas*), niezależnie od egzystencji, również nadaje się do podwójnego rozważenia: jako byt esencjalny właściwy i jako byt możliwy” – D. Mercier, *Metafizyka ogólna*, Warszawa 1902. Biblioteka Neo-scholastyczna, tom I, s. 34.

⁷⁶ Są one obecne w takich dziełach, jak: F. Gabryl, *Metafizyka ogólna, czyli nauka o bycie*, Kraków 1903; K. Wais, *Ontologia, czyli metafizyka ogólna*, Lwów 1926.

⁷⁷ Tomizm tradycyjny, nawiązujący do ontologii Wolffa, znajdujemy w: S. Adamczyk, *Metafizyka ogólna, czyli ontologia*, Lublin 1960. Jego elementy są też obecne w pierwszym wydaniu dzieła S. Swieżawskiego, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1948. Swieżawski starał się je skorygować w wydaniu drugim z roku 1961, przygotowanym wspólnie z M. Jaworskim.

⁷⁸ Korzystam w tym akapicie z ustaleń S. Blandziego wygłaszanych przezeń na jego seminariach, zob. tegoż: *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s. 197–198.

How Arabian Philosophy Contributed to Transform Metaphysics into Ontology

Key words: *Aristotle, Thomas Aquinas, al-Farabi, Avicenna, Wolff, Suarez, metaphysics, essence, act, matter, existence*

Medieval Arabian metaphysicians of the 10th and 11th centuries (Al-Farabi and Avicenna) identified being conceived as the subject of metaphysics with an essence so thoroughly indeterminate that it was impossible even to contemplate its definition. That was an approach radically different from the essentialist metaphysics of Aristotle, and even more conspicuously it was different from the metaphysics of the act of existence as proposed by Thomas Aquinas, where the process of abstraction was not conducive to identification of being with a concept of utmost generality and inherently unsusceptible to particular determinations. The Arabian concept of the totally indeterminate essence (*esse commune*) had strong influence on Duns Scotus (*ens ut aequivocum* ??) and consequently, through the followers of Duns's metaphysics in the 16th and 17th century on several schools, such as traditional Thomism (Thomas de Vio Cajetan and John of Saint Thomas), Jesuit philosophers (Fonseca and Suarez) and ontology as the 'first philosophy' of Christian Wolff. The fundamental premises of ontology that identifies being with internally consistent indeterminate nature persisted until the second half of the 20th century in contemporary versions of the 'classical Thomism' on the one hand, and in the reconstructions of 'fundamental ontology' meant as a substitute of the classical Platonic and Aristotelian metaphysics, on the other hand.