

Jan Bigaj

Zależność esencjalnego i egzystencjalnego rozumienia bytu od orzecznikowego lub podmiotowego użycia spójki zdaniowej

U podstaw filozofii teoretycznej Greków legło niepozorne słówko εἶναι, które się od wieków najspokojniej przekłada na inne języki słowami: „esse”, „być”, „sein”, „être”, „to be” itd, nie widząc w tym żadnego problemu, w przekonaniu, że są to jego dokładne odpowiedniki: tutaj „być”, tam εἶναι — to przecież to samo! Często jednak to, co się wydaje oczywiste, w rzeczywistości ma się inaczej. Wnikliwa analiza tekstów greckich pokazuje, że słowo to nie ma w większości innych języków swojego ścisłego odpowiednika.

Powszechnie znany jest fakt braku równoważnych wyrażen dla dwóch pochodnych od niego rzeczowników: τὸ ὄν i ἡ οὐσία, słów dla filozofii greckiej o wyjątkowym znaczeniu. Ubolewali nad tym filozofowie rzymscy: Seneka i Augustyn¹, zmuszeni posługiwać się neologizmami, słowami sztucznie wyprowadzonymi z *esse*: *ens* i *essentia*, które nie tylko raziły zmysł estetyczny tych wytrawnych stylistów, ale nie dawały im, jako rzetelnym myślicielom, możliwości precyzyjnego i wiernego wyrażania we własnym języku myśli greckich autorów. Nie zdawali sobie jednak sprawy, że i samo *esse* spełnia w łacinie niezupełnie tę samą rolę, co w grece εἶναι, że więc przekład żadnego zdania z tym słowem nie odzwierciedla dokładnie sensu oryginału, a refleksja filozoficzna nad samym łącznikiem musi iść innymi torami.

Gdyby więc w związanych z tymi słowami zagadnieniach chcieć twórczo nawiązać do myśli greckiej, należałoby, zamiast mechanicznie przenosić jej osiągnięcia, w każdym z języków budować od podstaw analogiczną filozofię, prowadząc refleksję nad funkcjonującym w niej czasownikiem, który uznaje się za odpowiednik greckiego εἶναι. Można wszelako zasadnie podejrzewać, że nie zawsze byłyby to paralelne rodzaje filozofowania i wyniki ich byłyby odmienne. Przesądzą o tym pewne subtelne rozbieżności między tymi pozornymi równoważnikami w różnych językach. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że peł-

¹ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 58, 4; Augustinus, *De civitate Dei*, XII, 2.

nią one dokładnie taką samą funkcję łącznika, pełnią ją jednak cokolwiek inaczej, co w konsekwencji prowadzi do bardzo głębokich różnic.

Mamy w językach grupy indoeuropejskiej jakąś postać czasownika „być”, który służy do budowy zdań podmiotowo-orzecznikowych o schemacie „*A jest B*”. Typ ten nie ogranicza się do zdań kategoriycznych, w których istotną rolę spełniają relacje zakresowe i kwantyfikacja. Bliższa obserwacja formuł językowych pokazuje, jak bardzo jakościowo odmienne mogą być zdania podpadające pod ten schemat. Odpowiedzialność za ową wieloznaczność zwykło się zrzucać na samą spójkę, która — nie wiadomo dlaczego — raz przybiera znaczenie należenia do, kiedy indziej równości, identyczności, nawet istnienia.

Cytowany przez H. Scholza, H. Weyl, zżyma się na filozofię, że nie zaprowadziła w tej sprawie porządku, trzymając się zbyt kurczowo języka: „Groteskowe pomieszczenie łącznika z istnieniem i równością, to jeden z najsmutniejszych przejawów zależności spekulacji filozoficznych od przypadkowych form językowych”². Mimo sarkastycznego tonu tej wypowiedzi, zawiera ona słuszne spostrzeżenie: spekulacje filozoficzne są istotnie uzależnione od form językowych, nie są przeprowadzane bez ich pośrednictwa jakimś aktem czystej świadomości. Na całej filozofii greckiej wycisnął swe piętno język, a stworzona przez nią ontologia jest tylko rezultatem starań o właściwe operowanie spójką *ἐστι*.

Podstawowym faktem jest tutaj całkowita niesamodzielność znaczeniowa i funkcjonalna tej spójki, której skądinąd logicy przypisują funkcję autonomicznego operatora. Słowo to nie ma jednak żadnego własnego znaczenia. Wypowiadając samo słowo „jest”, oczekujemy natychmiast dopowiedzenia „co” jest lub „czym” jest. W tej swojej niesamodzielnosci wykazuje ono swoistą „skłonność”, niby siłę ciężenia, przeważającą ku jednej ze stron zdania: podmiotowej lub orzecznikowej, i w zależności od tego nabiera bardziej sensu ontologiczno-egzystencjalnego lub prawdziwościowo-esencjalnego. W odczuciu mówiących językiem greckim dominował aspekt drugi, w językach nowożytnych — pierwszy, i na tym się zasadza niesprowadzalność łącznika *εἶναι* do pełniących pozornie tę samą funkcję słów w innych językach. To co się tamtym przede wszystkim nasuwało, gdy słyszeli samo słowo „jest”, to była chęć dowiedzenia się „czym jest”, na drugim zaś planie pozostawało „co”; inaczej niż u nas, gdy wiążąc z czasownikiem „być” znaczenie istnienia, skłonni jesteśmy pytać najpierw „co jest”, a ewentualnie dopiero potem — „czym?”. Konsekwencje tego okazują się nader ważne.

Ta niepozorna z początku różnica w akcentowaniu jednej ze stron spójki „być”, przynależenia do części podmiotowej lub orzecznikowej, o doniosłych później konsekwencjach, zaznacza się już wyraźnie między filozofami greckimi a całą późniejszą filozofią aż po nasze czasy, w kwestii słynnych perypatetycznych „kategorii”. Ci, którzy ten podział wprowadzili, mieli na uwadze tylko

² H. Scholz, *Zarys historii logiki*, Warszawa 1965, s. 75.

uporządkowanie orzeczników, które rozpatrywali abstrahując zasadniczo od podmiotu. Zauważono, że nie można po prostu używać słówka ἐστὶ samodzielnie, ale zawsze w połączeniu z różnymi innymi wyrażeniami, i dlatego to „będące” (τὸ ὄν) rozpada się od razu na będące „czymś”, „jakims”, „gdzieś”, „w relacji do” itd., które to typy zestawiono w końcu w wykaz dziesięciu tzw. kategorii bycia.

Greckie εἶναι nie było pierwotnie odczuwane nawet jako samodzielne słowo, spełniając właściwie tylko funkcję fleksyjną jak końcówka w odmianie, która przekształcała pewne części mowy, zwłaszcza nieodmienne (przyimki, przysłówki) w czasowniki³. Przeszedłszy zaś z biegiem czasu w kopułę, czyli przejmując w miejsce funkcji morfologicznej — syntaktyczną, słówko to, choć już bardziej samodzielne, nie wyrażało nadal niczego, na czym umysł mógłby skupić uwagę jako na treści. Na tę jego pustkę znaczeniową zwraca uwagę O. Apelt w swej pracy na temat Arystotelesowskich kategorii:

„Εἶναι samo w sobie nic nie znaczy, dopiero w ramach wypowiedzi zdaniowej uzyskuje znaczenie. Rozkładając zdanie na pojęcia podstawowe (podmiot i orzecznik) można je z dowolnym z nich łączyć lub rozdzielać, a znaczenie ich nie ulegnie zmianie. Samo «będące» jest więc tylko pustą, białą kartą, na której trzeba dopiero coś napisać, żeby nabrało znaczenia. Samo przez się ani nie wyraża istnienia (*Dasein*), ani nie określa istoty (*Wesen*, οὐσία). [...] 'Εστὶ to łącznik zdania, kopula, sama w sobie pusta, która dopiero dzięki orzecznikowi wypełnia się znaczeniem. Znaczeniowo ἐστὶ jest niczym; dopiero bycie czymś [*das So-sein*] (tzn. orzecznik) nadaje mu znaczenie. Τὸ ὄν, z jakim mamy do czynienia w kategoriach, to nic innego niż uogólnione w pojęcie wskazanie tego bycia czymś (*So-sein*), czyli po prostu kopula”⁴.

Kluczem do zrozumienia Arystotelesowskich kategorii jest więc fakt, że greckie ὄν reprezentuje tylko treściowo pusty łącznik, który trzeba dopiero odnieść do jednej z pozostałych składowych zdania, jeżeli chce się z niej uzyskać wyrażenie znaczące. Dopiero odniesienie bądź do podmiotu, bądź do orzecznika nadaje jej sens istnienia (*Dasein*) lub istoty (*Wesen*), i autor trafnie przytacza w tym kontekście obydwa te pojęcia, niesłusznie jednak eliminuje je zaraz z samodzielnie wziętej spójki, pozostawiając wszelako przy niej orzecznikowe „bycie takim to a takim” (*So-sein*). Przecież to właśnie orzecznik, którego się ona domaga w języku greckim, kieruje ją w stronę istoty (οὐσία, *Wesen*), nadając jej to znaczenie, tak jak podmiot — w innych językach — znaczenie istnienia.

³ Rozważam ten problem obszerniej, zajmując się też niefilozoficznymi sensami wyrazu οὐσία, które m.in. wyrażają: własność, władzę, majątek, współtobcowanie: np. stosunek płciowy. Zob. J. Bigaj, *Filozoficzne i niefilozoficzne znaczenia rzeczownika οὐσία*, „Studia Classica et Neolatina”, III (*Cognoscere causas*), 1998, s. 157-168.

⁴ O. Apelt, *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, w: *Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie*, Leipzig 1891, s. 112 (tłum. J. Bigaj).

W późniejszej refleksji filozoficznej wykaz kategorii przekształcił się w podział tego, co istnieje, właśnie skutkiem przyznania przewagi stronie podmiotowej. Przesunięcie w spójce „jest” akcentu z orzecznika na podmiot okazało się brzemienne w skutki, doprowadziło bowiem do powstania — by tak rzec — „obiektywnej” wersji ontologii (*Dingontologie*). Tò òv, jako znominalizowana forma εἶναι τι, stawszy się z orzecznikowej spójki „bytem”, czyli uniwersalną kategorią obejmującą wszelkie obiekty, rozpadło się na dziesięć typów, w które miało się dać ująć wszystko, cokolwiek istnieje. Wykaz orzeczników awansował do podziału rzeczywistości. Zaczęto się zastanawiać, jaki jest status ontologiczny takich „odmian bytu”, jak jakości, działania, relacje. Szczególne miejsce w tych spekulacjach zajęło metafizyczne pojęcie „substancji” (*ens per se*), w którym, od Boecjusza poprzez scholastykę, jeden aspekt znaczeniowy Arystotelewskiej δεύτερη οὐσία zdominował inne.

Tak samo jak proste òv, również słynną formułę òv ἢ òv, spotykaną w *Metafizyce*, należy rozpatrywać w powiązaniu ze zdaniem orzekającym, nie interpretując jej w sensie obiektywo-egzystencjalnym, jak się powszechnie czyni. To szeroko dyskutowane, jedno z najważniejszych w *Metafizyce* wyrażenie, którym Arystoteles określa główny przedmiot umiejętności filozofa, odnosi się także tylko do spójki zdaniowej, którą filozof powinien umiejętnie operować wyjaśniając bytowe indywiduum jako ἑκαστον. Dlatego wprowadzające zdania księgi Γ są błędnie tłumaczone w następujący sposób: „Jest taka wiedza, która rozważa byt jako byt (òv ἢ òv) oraz to, co przysługuje mu w sposób istotny. I nie utożsamia się ona z żadną z tak zwanych nauk szczegółowych. Żadna inna bowiem poza nią nie rozpatruje w ogólności bytu jako bytu, lecz wyodrębniając jakąś jego dziedzinę, rozważa to, co przysługuje mu w danym aspekcie”⁵. Z tego przekładu wynika, że przedmiotem filozofa miałoby być to wszystko, co istnieje, rozpatrywane w aspekcie jego istnienia, albo inaczej: świat jako taki. Przy tak szerokim rozumieniu bytu (òv), pojęcie to staje się jednak zupełnie pozbawione treści i żadna charakterystyka przedmiotów z jego pomocą (ἢ òvτα) nie jest możliwa⁶.

Arystoteles nie stawiał przed filozofami jako głównego zadania tego rodzaju dociekań, które imputuje późniejsza metafizyka. Pod rzeczoną formułą nie kryje się żaden rodzaj przedmiotu, ani jako rzeczywistość wzięta kompleksowo, jako ogół obiektów, ani tym bardziej jako jeden jakiś obiekt⁷, nie odnosi się ona

⁵ Arystoteles, *Metafizyka* Γ 1, 1003 a 21-27, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M.A. Krapiec i A. Maryniarczyk, t. I, Lublin 1996, s. 150.

⁶ Dlatego trafna jest uwaga G. Rodiera: „Nie wahajmy się wysnuć stąd wniosku, że metafizyka polega na spekulacji nad terminem pozbawionym sensu” (G. Rodier, *Quelques remarques sur la conception aristotélicienne de la substance*, „Année Philosophique” 20, 1909, s. 1 [tłum. i podkr. J.B]).

⁷ Jak daleko można się posunąć w przedmiotowej interpretacji tej formuły, świadczyć może utożsamienie przez niektórych komentatorów oznaczanej nią rzekomo przedmiotu z Bo-

do niczego z realnego świata, tylko do języka. Wiedza, o której tu Stagiryta mówi, jest zupełnie innej natury, albowiem badać „będące jako będące”, to określać coś orzecznikowo jako „będące czymś” (εἶναι τι), a nie podmiotowo, że „coś istnieje” (ἄπλῶς), czyli znaczy po prostu prowadzić badania ogólne, związane ze stałą logiczną, jaką stanowi spójka „jest” oraz występującymi z nią terminami, a nie zajmować się istnieniem w ogóle.

Przytoczony ustęp ma w rzeczywistości następujący sens: „Możliwa jest taka metoda badawcza, w której to, że «coś jest czymś» (τὸ ὄν) rozpatruje się pod kątem tego «jest» (ἦ ὄν), biorąc pod uwagę tylko to, co z tym związane. Jest ona różna od wszelkich takich metod, gdzie formułuje się sądy szczegółowe, nie ujmując «bycia czymś» ogólnie (καθόλου περὶ τοῦ ὄντος) od strony tego „być” (ἦ ὄν), tylko wydzielając sobie z tego pewną dziedzinę, rozpatruje się z nią związane własności”. W przekładzie tym wyrażenie ὄν ἦ ὄν zostało, zgodnie z duchem języka i opartej na nim filozofii greckiej, ograniczone do reprezentowania spójki ἐστὶ w jej orzecznikowej roli, a pozbawione narzuconego mu później znaczenia egzystencjalnego.

Podobnie rzecz się ma z „bytem” Parmenidesa, do którego nawiązuje metafizyka jako swego początku, a który nie oznacza rzeczy istniejących. Podciągając spekulacje eleatów pod tak rozumianą problematykę ontologiczną, musieliśmy ich tezy w konfrontacji z rzeczywistością uznać za ewidentnie fałszywe: że byt jest jeden, nieruchomy, niezmienny, wieczny, jednorodny, nie podpadający pod zmysły. Takie stwierdzenia pozostają przecież w oczywistej sprzeczności z doświadczeniem, jeżeli przez „byt” rozumieć najogólniejszą kategorię, nazwę uniwersalną, której desygnatom przysługuje atrybut istnienia. Tymczasem Parmenides, zajmując się „będącym”, nie zwracał uwagi na istnienie ani nie rozpatrywał pojęcia τὸ ἓν pod kątem jego konotacji i denotacji, lecz dociekał ogólnie, czym są rzeczy, tzn. jakie jest to, co stanowi ich naturę (φύσις). I to do tej natury, czyli istoty odnosiły się tamte atrybuty, do której na drodze rozumowej doszedł, jako do prawdy.

Wychodząc od prostej zasady tożsamości, czuł się zmuszony stwierdzić, że „być czymś”, to „być tym, czym się jest”. Ponieważ zaś nie można być „nie-czymś”, „nie-jakims” itp., tylko zawsze trzeba pozostawać „czymś”, „jakims”, zatem „będące” jest niezmiennie, pozostaje zawsze tylko „będące”. Idąc dalej w tych swoich rozważaniach nad rzeczywistością, zgłębiając jej istotę, uznał Parmenides nie tylko wieczność i niezmienną naturę, ale także homogeniczność i spójność, a w końcu jedność, w przeciwieństwie do percypowanej zmysłami „warstwy” wielości zjawiskowej. Takie były konsekwencje orzecznikowego rozumienia „bytu”, właściwego językowi greckiemu.

W niektórych zdaniach na temat „bycia”, jakie znajdujemy w ocalałych fragmentach twórcy szkoły eleackiej, podmiot bywa pominięty. Na przykład w jednym z najbardziej znanych fragmentów οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆναι μὴ εἶναι⁸, czasownik εἶναι pozostaje bez podmiotu, co uszło uwagi komentatorów i tłumaczy, oddają je bowiem, na przykład w języku polskim, następująco: „Bo nigdy nie da się wykazać, że niebyt jest”⁹ (gdzie „niebyt” potraktowano jako podmiot, a słowo „jest” zastosowano w znaczeniu „istnieje”), albo: „Nigdy bowiem nie da się udowodnić, że to, co istnieje, nie istnieje”¹⁰ (tutaj już *explicite* nadaje się zdaniu sens egzystencjalny).

Tymczasem użyty w składni *accusativus cum infinitivo* zaprzeczony wyraz μὴ εἶναι nie jest wcale podmiotem do εἶναι, za jaki go w tych przekładach uznano, tylko orzecznikiem. Wobec tego to, czego się — w myśl tej sentencji — nie da wykazać, to nie „istnienie niebytu” (o istnieniu nie ma tu w ogóle mowy!), lecz „bycie nie będącym [czymś]”. Nic nie może więc, na przykład, być nie-białym, nie-człowiekiem itp. Właściwy sens tej wypowiedzi zbliża ją zatem do poglądu Bergsona oraz niektórych logików współczesnych, zgodnie z którymi predykaty negatywne nie należą do języka przedmiotowego, a więc nie mogą służyć do opisywania świata. O czymś takim zdaje się także mówić inne stwierdzenie *Metafizyki*, referujące pogląd Parmenidesa: „Uznał, że «nie będące» jako przeciwieństwo «będącego» jest niczym” (παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐδὲν ἄξιόν εἶναι)¹¹.

Podobnie orzecznikowy charakter ma czasownik γίγνεσθαι („stawać się” tym czy owym, takim czy innym), którym Platon proponuje zastąpić słowo εἶναι w odniesieniu do zmysłowego świata stawania się. A wielu chciałoby tu widzieć „powstawanie” jako po prostu „zaistnienie”; nawet tak doskonały tłumacz, jak W. Witwicki, kiedy pisze np.: „Wy rozróżniacie jako coś oddzielne: powstawanie (γίγνεσθαι) i istnienie (οὐσίαν)”, zamiast mówić o „stawaniu się” czymś i „byciu” tym¹².

Również w koncepcji bycia możliwościowego i aktualnego trzeba widzieć przede wszystkim aspekt orzecznikowy: coś jest czymś w możliwości i tym aktualnie. Zwraca na to uwagę Apelt w cytowanej pracy¹³. Nie liczą się jednak z tym przeważnie tłumacze i komentatorzy tekstów antycznych, interpretując możliwość i akt jako odrębne sposoby istnienia: potencjalnego i aktualnego. I stąd

⁸ Arystoteles, *Metafizyka* N 2, 1089 a 4.

⁹ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, dz. cyt., t. II, s. 335.

¹⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 370.

¹¹ Arystoteles, *Metafizyka*, A 5, 986 b 29 (tłum. J. Bigaj).

¹² Platon, *Sofista*, 248 A. Witwicki tłumaczy οὐσία raz jako „istota”, raz jako „istnienie”, w obydwu przypadkach traktując je *simpliciter*, podczas gdy w οὐσία, która jest znominalizowaną formą orzecznikowego „jest”, chodzi zasadniczo o bycie czymś, a nie o istnienie czegoś.

¹³ O. Apelt, *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, dz. cyt., s. 129.

powstają niekiedy nieporozumienia. Weźmy przykład z księgi *Λ Metafizyki*¹⁴. Mówi się tam o poglądach kilku filozofów, Anaksagorasa, Empedoklesa, Anaksymandra i Demokryta, na temat pierwotnego stanu rzeczy jako mieszaniny. I przy tej okazji spotykamy dziwny komentarz, ale dziwny tylko w przekładach: „zamiast twierdzić, że «wszystko było razem» [...] lepiej jest powiedzieć: «wszystko było razem potencjalnie, ale nie aktualnie»”¹⁵; albo w innej wersji: „wszystko było razem: było w możliwości, nie zaś w akcie”¹⁶. Na ile znamy poglądy tych filozofów, nic nie wskazuje na to, żeby trafniejsza była tego rodzaju możliwościowa interpretacja ich pierwotnego tworzywa: mieszaniny wszystkiego. Przy tym rozumieniu trzeba byłoby przyjąć jakiś stan poprzedzający owo zmieszanie, gdzie wszystko dopiero „mogło” być razem, ale jeszcze nie było. To raczej nie oddaje poglądów tamtych myślicieli, którzy owo „wszystko razem” stawiali jako aktualne — na początku. Subtelność ta wyjaśnia się dopiero wtedy, gdy uprzytomnimy sobie, że w przytoczonym zdaniu, referującym ich poglądy, słowo „wszystko” (πάντα) trzeba rozumieć jako orzecznik, a nie podmiot, i że wobec tego tłumacze popełnili błąd. Właściwy przekład powinien brzmieć: „Lepiej jest powiedzieć, że owszem było ono na raz wszystkim, ale w możliwości, nie aktualnie”. Nie należy więc tłumaczyć: „wszystko było razem w możliwości, nie w akcie”, ale dokładniej: „owo razem (pierwotne zmieszanie) jest możliwościowo wszystkim, czyli może być/stać się wszystkim”.

Owo zmieszane tworzywo było wszystkim możliwościowo, tzn. że — według wymienionych myślicieli — mogło stać się czymkolwiek, przybrać dowolną postać, zawartą w nim *implicite*. Ten sens harmonizuje doskonale z kontekstem, w którym zresztą pojawia się i czasownik γίγνεσθαι i to właśnie w sensie orzecznikowym. Poprzedzający tamte uwagi ustęp brzmi: „W zmianie musi brać udział tworzywo, które może stać się jednym lub drugim z przeciwieństw, a skoro być «czymś» można na dwa sposoby, wszystko zmienia się z będącego czymś w możliwości w będące tym aktualnie [...]”.

Z przytoczonych przykładów widać, jakie znaczenie dla zrozumienia i interpretacji greckich tekstów filozoficznych ma właściwe przyporządkowanie słówka „jest” podmiotowi lub orzecznikowi. Dotyczy to zarówno pojedynczych, szczegółowych twierdzeń, jak i obszernych teorii. Wydaje się, że cała np. filozofia przedarystotelesowska musi być pod tym kątem przeinterpretowana¹⁷. Istotę jej streszcza, jak się powiada w *Metafizyce*, „stałe na nowo podejmowany i stale dyskutowany” problem: τί τὸ ὄν, τοῦτο ἐστὶ τίς ἢ οὐσία. Po wszechnie się uważa, że jest to pytanie o naturę bytu: „czym jest byt?” i substancji: „czym jest substancja?”, wyrażające chęć zrozumienia, na czym polega

¹⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, *Λ* 2 1069 b 21-23.

¹⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, dz. cyt., s. 303.

¹⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, dz. cyt., t. II, s. 200.

¹⁷ Podejmuję taką próbę w artykule *Poszukiwanie istoty rzeczy przed Arystotelesem*, „Heksis” 1999, nr 3/4, s. 108-131.

„bycie bytem i bycie substancją”. Miałoby tu chodzić o analizę samoistnych pojęć $\delta\upsilon$ i $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\tau\eta\varsigma$. Tak np. rozumie je Heidegger, który uważa je za podstawę tzw. „metafizyki”.

Komentujący te pojęcia filozofowie, nie umieją patrzeć na nie inaczej, jak na terminy oznaczające i dlatego przytoczone pytania rozumieją bądź jako pytania o ich zakres, bądź o konotację. Tymczasem podstawowy problem esencjalny, z jakim w wymienionym powyżej pytaniu Arystotelesa przede wszystkim mamy do czynienia, polega na dociekanii istoty danej rzeczy ($\epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$), szukaniu prawdy o niej. Te istotne, a niezwykle subtelne niuanse w rozumieniu spójki „jest” i zdań z jej pomocą budowanych, dadzą się bardzo dobrze uchwycić na gruncie języka polskiego, w którym orzecznik ma zastrzeżony, odrębny przypadek, mianowicie narzędnik. Tę wyższość języka polskiego nad innymi dostrzegają takie autorytety naukowe, jak P.T. Geach i G.E.M. Anscombe¹⁸.

Essentialism and existentialism as determined by the subject function and the predicate function of the sentential copula

Greek ontological thought could not be adequately imported to the Occident through translation because of the structural differences separating occidental languages from the Greek arose at exactly those points which were fundamental for the Greek thought. The key concepts of *to on* and *ousia* were derived by nominalization from the predicative sentential copula and inspired an ontology of the essentialist type, giving occasion to the search for a hidden truth in the world and in the things that it contained. In Latin and other modern languages the copula is more closely connected with the subject than with the predicate. It consequently connotes existence and supports an existential ontology that is satisfied with a quasi-superficial description of the world. As a result, what has been considered a continuation of the classical Greek thought for the past twenty centuries must be put to doubt.

¹⁸ G.E.M. Anscombe, P.T. Geach, *Three Philosophers*, Oxford 1961, s. 76.