

Rola negacji w opisie świata według arystotelesowskiej *Metafizyki*

Jan BIGAJ
Ustrzyki Dolne

ABSTRACT

The notions of ‘being’ and ‘non-being’ have entered philosophical language, forming the basis of ontology and meontology, as the counterparts of the Greek expressions τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν (nominalised forms, affirmative and negative, of the participle of the verb εἶναι). Originally, however, these expressions did not have any objectifying meaning, but played the role of meta-language names, representing the copula εἶναι in all its forms, most generally in its affirmative and negative forms. The copula itself, which in later philosophy took on the existential meaning, had functioned only as a semantically empty connective of predicates. Over time the participle ὄν has been used as a universal name of all predicates.

The above-mentioned expressions became central in Greek philosophical terminology thanks to the debates, initiated by Parmenides, on the role of negation in the description of the world. Parmenides himself proposed a complete excision of negative sentences as describing by elimination, and created a positive-monistic system which abandoned multiplicity, divisibility, and variability. Later philosophers defended negation, fighting back against the paradoxes formulated by the Eleatics and later by the Sophists.

Plato observed that without negation it is impossible to describe the multiplicity of things. He also distinguished a relative negation which does not eliminate anything but makes it possible to confront some things with others. According to the atomists, the divisibility of physical things forces us to accept that they consist of a positive element in the form of an impenetrable body, and of another element lacking any characteristics, i.e. the void. Finally, Aristotle, when analysing the process of change, justified the consistency of the statement that something comes out of ‘not being’ and ‘being’, under the assumption that the former is understood as being actual, and the latter as being potential. In all these conceptions there is nothing non-existent, there are only proposals of how to identify the aspects of reality whose explanation justifies the use of negation.

The affirmative and negative forms of the above expressions have also provoked reflection on the problem of truth and falsity. It has been observed that they are used in everyday language

not only to state an agreement or disagreement with the actual facts of the matter, but also to affirm or deny something.

KEYWORDS

Aristotle, Parmenides, being, non-being, predicate, object, change, possibility, truth, falsity, assertion

W opisie świata, który podlega zmianom, stosuje się w języku negację. Jej funkcja budzi jednak wątpliwości. Jeśli przyjąć — co się wydaje naturalne — że eliminuje ona to, do czego jest dołączana, to o tym czymś zanegowanym nie mamy prawa już nic mówić. To doprowadziło pierwszych filozofów greckich do postulatu eliminacji z języka w ogóle form negatywnych. Taką szokującą tezę postawił Parmenides, a jej obrony i uzasadniania podjęła się szkoła eleacka. Wykorzystali to sofisci, co doprowadziło do paradoksalnych konsekwencji.

W rozumowaniach o charakterze ogólnym stosowano wyrażenie w postaci τὸ μὴ ὄν, obejmujące wszelkie przypadki przeczenia. Później przypisano temu wyrażeniu mylnie funkcję desygnującą pewien obiekt: „niebyt”. Negacja wymaga oczywiście drugiego członu: tego, co się neguje. Określając najogólniej wszelką możliwą do zanegowania pozytywność, Grecy używali wyrażenia τὸ ὄν, które również uległo hipostatyzacji przez podstawienie tu „bytu” jako przedmiotu rozumianego kolektywnie lub dystrybucywnie. Dokładna analiza wykaże, że obydwie greckie formuły mają głównie sens metajęzykowy: obejmują ogół form czasownika εἶναι bądź jego orzeczniki. Czasownik ten nie ma znaczenia egzystencjalnego, jak jego zbliżone odpowiedniki w innych językach, np. łacińskie *esse* czy polskie „być”, lecz pełni rolę pustej znaczeniowo spójki służącej do konstrukcji predykatów. Podobnie jego imiesłów — czy to w formie pozytywnej (τὸ ὄν), czy negatywnej (τὸ μὴ ὄν) — nie oznacza niczego ze świata przedmiotowego, lecz ma udział w opisie tego świata, wchodząc w skład wyrażen orzecznikowych.

Większość filozofów, wbrew eleatom, uznawała konieczność wystąpienia w tym opisie form negatywnych, wzięła je więc w obronę. Platon wykazywał prawomocność negacji względnej i podkreślał jej znaczenie przy wyjaśnianiu pluralizmu rzeczy zmysłowych. Według atomistów podzielność rzeczy fizycznych zmusza do przyjęcia ich złożoności z elementu pozytywnego w postaci nieprzenikliwego ciała oraz czynnika, któremu trzeba odmówić wszelkich cech, tj. pustki. Wreszcie Arystoteles uzasadniał niesprzeczność twierdzenia, że coś powstaje z „nie-będącego” i „będącego”, przy założeniu, że pierwsze rozumie się jako bycie aktualne, drugie zaś — potencjalne. We wszystkich tych koncepcjach nie ma teorii czegoś nieistniejącego, są tylko propozycje wskazania takich aspektów rzeczywistości, w których wyjaśnianiu uzasadnione jest stosowanie negacji.

Negatywne i pozytywne formy czasownika εἶναι służą też do stwierdzania fałszu i prawdy, przy czym jeśli są stosowane wewnątrz zdań, ocena zależy od treści tych zdań, zgodnej lub niezgodnej z rzeczywistym stanem. Postawione natomiast na początku, i tu wyakcentowane, mają sens odrzucania lub potwierdzania (asercji).

ELEACI: ELIMINACJA „NIE-BĘDĄCEGO” I WYŁĄCZNOŚĆ „BĘDĄCEGO”¹

Filozofowie greccy jako pewnik przyjmowali, że będące może powstawać tylko z będącego. Nie dopuszczali więc żadnego pojawiania się *ex nihilo*. Posługując się późniejszą terminologią łacińską (nawiązującą do występującej w biologii zasady *omne vivum e vivo*), można by o poglądzie Greków ukuć analogiczne powiedzenie: *omne ens ex ente*. Niemal w formie przysłowia przytoczono w *Metafizyce*, w księdze Z, tezę: „Nic — powiadają — nie powstanie, jeśli nic wcześniej nie było”². Jest to jakby odwrotność i dopełnienie zasady, że nic w przyrodzie nie ginie. Nie ginie, tylko przemienia się w coś innego. Łącząc obydwie reguły, można stwierdzić: nie ma w świecie absolutnego powstawania i ginięcia, a jedynie przekształcanie czegoś w coś. Mędracy greccy przystąpili też u samych początków refleksji filozoficznej do poszukiwania podstawowej substancji, na bazie której dokonuje się to przekształcanie. Księga A informuje nas o tym:

Znakomita większość pionierów umiłowania mądrości zakładała u początków wszystkiego jedynie jakiś rodzaj tworzywa³. Z czego wszelkie będące czymś rzeczy są złożone, z czego na początku powstają i w co się na koniec obracają, a sama ta substancja trwa, tylko naszym doznaniom przedstawia się raz tak, raz inaczej, to — twierdzą — „są pierwiastki i pierwociny rzeczy”. Wynika im stąd, że nie ma właściwie powstawania ani unicestwiania, jako że ta jakaś istność stale się utrzymuje⁴.

¹ Nie będę tu rekonstruował poglądów Parmenidesa i innych starożytnych filozofów na podstawie innych fragmentów poza tymi, jakie przechowane są w arystotelesowskiej *Metafizyce* (raz tylko przytoczę zdanie Simplikiosa o poglądach Gorgiasza, ale ono także ma w *Metafizyce* swój odpowiednik).

² ARYSTOTELES, *Metafizyka* Z 8, 1032b 30–31: ὥστε, καθάπερ λέγεται, ἀδύνατον γενέσθαι εἰ μηδὲν προὔπαρχει.

³ Nie ma tu mowy o jakiejś nieokreślonej „materii” (ὕλη) jako jednym wyróżnionym w rzeczywistości czynnikiem „przyczynowym”, ale o wszelkim czynnikiem podstawowym „w postaci materiału” (ἐν ὕλης εἶδει), tj. jako tworzywa rzeczy lub składu, o który można zapytać: „z czego?”.

⁴ ARYSTOTELES, *Metafizyka* A 3, 983b 6–13: ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθίρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενοῦσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχείον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίνεσθαι οὐθέν οἰονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως αἰεὶ σωζομένης.

Niektórzy jednak poszli dalej, negując wszelką zmianę:

Ponieważ, wypowiedziawszy magiczne JEDNO, jakby popadli w szaleństwo na ten temat, a mówiąc: „Jedno jest nieruchome”, tzn. w sensie całej natury, nie tylko przeczą powstawaniu i ginięciu (bo to nic nowego i oryginalnego), ale w ogóle wszelkiej zmianie, i to jest ich myśl oryginalna. Nikomu z głoszących, że „wszystko jest jednością”, nie udało się ująć ściśle takiego tłumaczenia poza Parmenidesem⁵.

Jak fundamentalny aksjomat wygłosił Parmenides twierdzenie dające się zinterpretować jako reguła stosowania negacji lub pierwsze sformułowanie zasady niesprzeczności. Mamy je przytoczone w księdze N *Metafizyki*: „Bo przenigdy to nie przemoże, żeby były nie-będące”⁶. Może to wyrażać tyle, że jeśli się coś stwierdzi, nie można temu zaprzeczać, albo że określenia negatywne nie mają zastosowania w przedmiotowej rzeczywistości. Mędrzec z Elei wyprowadził z tego radykalny wniosek, że może być tylko jedno: „będące” (τὸ ἓόν, w dialekcie attyckim τὸ ὄν). W jednej z aporii księgi B czytamy:

Jakże może być więcej rzeczy będących niż jedna? Przecież niczego poza będącym nie ma, tak że musi wynikać, zgodnie z rozumowaniem Parmenidesa, że wszystko, co będące, jest jednym, mianowicie „będącym”⁷.

Przypomina to twierdzenie Gottloba Fregego, że jest tylko jeden przedmiot wszystkich zdań prawdziwych: prawda. Oczywiście szczegółowa treść zdań jest różna, a jedność oznacza stwierdzanie zawsze tak samo rzeczywistego stanu rzeczy. Od różnic w treści logik z Jeny mógł ze swego formalnego punktu widzenia abstrahować. Podobnym tokiem myśli — jak się zdaje — idąc, Parmenides podciągnął wszystko, co się „będącym” określa, pod jedność „bycia”, czyli pozytywności, mimo że w konkretnych przypadkach chodzi każdorazowo o bycie czym innym. Byłaby to, tak samo jak Fregowska, jedność logiczna. Epigoni jednak zaczęli ją rozumieć materialnie, na co zwraca się uwagę w *Metafizyce*:

⁵ ARYSTOTELES, *Metafizyka* A 3, 984a 29 — b 3: ἀλλ' ἐνοιί γε τῶν ἐν λεγόντων, ὡσπερ ἠττηθέντες ὑπὸ ταύτης τῆς ζητήσεως, τὸ ἐν ἀκίνητόν φασι εἶναι καὶ τὴν φύσιν ὅλην οὐ μόνον κατὰ γένεσιν καὶ φθοράν (τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖόν τε καὶ πάντες ὁμολόγησαν) ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἄλλην μεταβολὴν πάσαν· καὶ τοῦτο αὐτῶν ἰδίον ἐστίν. τῶν μὲν οὖν ἐν φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν οὐδενὶ συνέβη τὴν τοιαύτην συνιδεῖν αἰτίαν πλήν ἐι ἄρα Παρμενίδη.

⁶ ARYSTOTELES, *Metafizyka* N 2, 1089a 3–4: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἓόντα.

⁷ ARYSTOTELES, *Metafizyka* B 4, 1001a 32 — b 1: πῶς ἔσται πλείω ἐνὸς τὰ ὄντα; τὸ γὰρ ἕτερον τοῦ ὄντος οὐκ ἐστίν, ὥστε κατὰ τὸν Παρμενίδου συμβαίνειν ἀνάγκη λόγον, ἐν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ὄν.

Parmenides miał ujmować „jedno” pojęciowo, Melissos — materiałowo, toteż tamten miał je dodatkowo za ograniczone, ten za nieograniczone⁸.

Rozumowanie Parmenidesa, jak nas dokładniej informuje księga A, miało przebiegać mniej więcej w ten sposób:

Parmenides bowiem [...] jakoś tak zdaje się wnioskować, że skoro poza będącym nic nie-będącym nie ma prawa być, to musi się być tylko jednym, „będącym”, i niczym poza tym. A zmuszony liczyć się ze zjawiskami, i przyjmując ostatecznie jedność pojęciową a zmysłową wielość, znów zakłada dwa czynniki wyjaśniające, czyli dwojakie pierwociny: ciepło i zimno [...], z tego pierwsze ustawia po stronie „będącego”, drugie — „nie-będącego”⁹.

Czyżby więc eleata w zetknięciu z rzeczywistością zmuszony był uczynić ustępstwo na rzecz negatywnego „nie-będącego” i zawiesić swój wyspekulowany absolutny monizm pozytywno-bytowy, dyktowany tamtą bezwzględną — jak się zdawało — regułą? Niekoniecznie. Jeśli zimno „ustawił po stronie «nie-będącego»”, to odmówił mu bycia, uznając ciepło za jedyną realność, tak jak ci, którzy zło traktują jedynie jak brak dobra, nie przyznając mu pozytywnego bytu. W konsekwencji Parmenides, odrzuciwszy „nie-będące” i sprowadziwszy wszystko do jednego, mianowicie do „będącego”, zaprzeczył wszelkiej zmianie. Poza „będącym” mogłoby się być tylko „nie-będącym”, tym się zaś *ex definitione* być nie może, i jako początek zmian to, co jest „nie-będącym”, musi być wyeliminowane. W tej sytuacji jednak i zmiana nie będzie mieć podstaw, skoro w samym pojęciu zmiany zakłada się stan uprzedniego „nie-bycia”: rezultatu zmiany wszak wcześniej nie było!

Przeniesienie owego monistycznego wniosku wziętego literalnie poza sferę logiczno-pojęciową i zastosowanie go do świata fizycznego kazało wykluczyć wielość, różnorodność, podzielność i zmienność. A przecież taki to, pluralistyczny, zróżnicowany, dystrybuowalny, wariabilny obraz świata przedstawiają nam zmysły. Zaufawszy czystemu rozumowaniu, należało ten obraz uznać za złudzenie — wykazywaniu tego właśnie wiele trudu poświęcili eleaci. Pamiętamy słynne paradoksy Zenona, ten z Achillesem i żółwiem czy lecącą strzałą, skierowane przeciw ruchowi. Podobnie poczynił sobie on z wielością i złożonością. Jedna z aporii księgi B relacjonuje jego rozumowanie sprawiające wrażenie zbijania twierdzenia o niepodzielności „Jednego” z odwoływaniem się do określenia

⁸ ARYSTOTELES, *Metafizyka* A 5, 986b 18–21: Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἄπτεσθαι, Μελίσσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην, διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον ὁ δ' ἀπειρόν φησιν εἶναι αὐτό.

⁹ ARYSTOTELES, *Metafizyka* A 5, 986b 27 — 987a 2: Παρμενίδης δὲ [...] ἔοικέ που λέγειν παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἔν οἴεται εἶναι, τὸ ὄν καὶ ἄλλο οὐθὲν. [...] ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις [...] δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τιθῆσι, θερμὸν καὶ ψυχρὸν, [...] τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὄν τὸ θερμὸν τάττει θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν.

„będący”, stosowanego do rzeczy mierzalnych i cielesnych, w których dodawanie lub odejmowanie powoduje zwiększanie lub zmniejszanie, czyli rodzaj zmian:

Gdyby Jedno samo było niepodzielne, to zgodnie z pewnikiem Zenona nie można by było w ogóle „być” czymś, nie należy bowiem do „będących” — powiada — coś, co nie powoduje zwiększania czy zmniejszania przez dodawanie bądź odejmowanie, przyjmując oczywiście, że „będącym” jest będące wielkością, a jak wielkością, to charakteru cielesnego, wszak to ze wszech miar „będące”¹⁰.

Wyglądałoby, jakby Zenon negował niepodzielność Jedna. A tymczasem autor tej relacji dodaje: „Zwodnicze to jego rozumowanie, i może być coś niepodzielnego”¹¹. Właściwy sens wyводу eleaty jest taki: jeśli się utożsamia „będące” z niepodzielnym, trzeba będzie uznawany za „będące” ciałom przestrzennym odmówić podzielności. Wyprowadzenie takiego oto wniosku chciał Zenon swoim typowym dla siebie przewrotnym rozumowaniem wymusić. Pośrednio doprowadzał do paradoksu wielość rzeczy zmysłowych. Tak właśnie interpretuje Simplikios zaczerpniętą skądinąd¹², ale identyczną jak ta z *Metafizyki* informację, kiedy stwierdza: „Zenon właściwie nie argumentował, aby zaprzeczyć byciu Jednego, lecz by uzmysłowić trudności, jakie powstają z założenia wielu bytów” (BLANDZI 1992: 119).

Swoją monistyczną koncepcją Jedno-bycia, a następnie wywodzonymi stąd paradoksami eleaci zaszokowali wszystkich, budząc niebywały ferment umysłowy. Ktokolwiek po nich podejmował próby wyjaśniania świata, musiał się uporać z ich wnioskami. Wielu myślicieli, sprowokowanych rozumowaniem Parmenidesa i paradoksalnymi konsekwencjami tegoż, przystąpiło do obrony świata zmysłowego, z pomocą rozumowania starając się rozprawić z główną przyczyną trudności — z eliminacją owego „nie-będącego”. Informuje nas o tym w bogatym zakresie przypisywana Arystotelesowi *Metafizyka*.

Zanim jednak przystąpimy do przeglądu tych stanowisk, musimy dać niezbędne objaśnienia filologiczne stosowanej tu terminologii „bycia” i „nie-bycia”. Co filozofowie greccy mieli na myśli, mówiąc o czymś, co tu określiłem jako „nie-będące” i „będące”? A potraktowałem te określenia jak odpowiedniki greckich τὸ μὴ ὄν i τὸ ὄν (w jońskim dialekcie, którym posługiwał się Parmenides — ἑὸν), oddawanych dziś nagminnie przez „niebyt” i „byt”, co — w moim przekonaniu — stanowi źródło nieporozumień.

¹⁰ ARYSTOTELES, *Metafizyka* B 4, 1001b 7–11: εἰ ἀδιαίρετον αὐτὸ τὸ ἓν, κατὰ μὲν τὸ Ζήνωνος ἀξίωμα οὐδὲν ἄν εἴη ὃ γὰρ μήτε προστιθέμενον μήτε ἀφαιρούμενον ποιεῖ μείζον μηδὲ ἔλαττον, οὐ φησιν εἶναι τοῦτο τῶν ὄντων, ὡς δῆλον ὅτι ὄντος μεγέθους τοῦ ὄντος, καὶ εἰ μέγεθος, σωματικόν τοῦτο γὰρ πάντη ὄν.

¹¹ ARYSTOTELES, *Metafizyka* B 4, 1001b 14: οὗτος θεωρεῖ φορτικῶς, καὶ ἐνδέχεται εἶναι ἀδιαίρετόν τι.

¹² SIMPLIKIOS, *In Phys. comm.*, cyt. za: FRITZ 1978: 99.

NIEPRZEDMIOTOWE ROZUMIENIE „BĘDĄCEGO” I „NIE-BĘDĄCEGO”

Wyrażenie τὸ ὄν, jedno z najważniejszych w greckim języku filozoficznym, jest urzeczownikowionym przez rodzajnik τὸ imiesłowem ὄν od czasownika εἶναι, mającego w języku polskim zbliżony odpowiednik w słowie „być”. I odpowiednio τὸ μὴ ὄν, z imiesłowem ὄν zanegowanym partykulą μὴ, przedstawia negatywne *oppositum* pozytywnego wyrażenia τὸ ὄν. Wszystko przeto, co da się powiedzieć o tym ostatnim, można odnieść do pierwszego, z uwzględnieniem tylko negatywności: „Wielorako wszak i «nie-będące» (τὸ μὴ ὄν), skoro tak też z «będącym» (τὸ ὄν)”¹³.

Zauważyć należy, że imiesłów ὄν to fenomen języka greckiego, którego dokładny odpowiednik, ze wszystkimi jego funkcjami, trudno znaleźć w jakimkolwiek innym języku. W powszechnym użyciu w języku potocznym, wprowadzany w różne struktury składniowe, przez filozofów wykorzystany został do spekulacji semantycznych związanych z pozytywnym i negatywnym opisem świata. Wzbogacił tu terminologię i ułatwił formułowanie ogólnych twierdzeń. Mówcom zaś i sofistom dostarczył narzędzia przekonywania, nieraz epatowania oraz wprawiania w zakłopotanie słuchaczy w nie zawsze w uczciwych celach prowadzonych przez nich wywodach. Ze słowem tym mieli potem problemy wykształceni na literaturze greckiej myśliciele z kręgu języka łacińskiego, poszukujący w swojej mowie wyrażenia równoważnego. Seneka np. skarży się Lucyliuszowi:

Jeszcze większy wytkniesz Rzymianom niedostatek, kiedy się dowiesz, że jest jednosylabowy wyraz, którego w żaden sposób nie umiem przelożyć. Jaki, spytasz? τὸ ὄν¹⁴.

I z wielkimi oporami proponuje *quod est*. Zwrot ten trzeba istotnie ocenić jako nieodpowiedni ze względu na egzystencjalny sens czasownika *est* i przedmiotowy zaimka *quod*. W końcu ukuto neologizm *ens*, źródło hipostaz, które zaciążyły nad spekulacjami wieków późniejszych, a przeniesione zostały wraz z przekładami do terminologii filozoficznej innych języków, inspirując dziedzinę rozważań określaną nawiązującym do pierwotnego źródłosłowu mianem ontologii, czyli po polsku „naukę o bycie”. Naturalną rzeczą było pojawienie się przeciwnej hipostazy: „niebytu”, i odpowiednio dziedziny spekulacji na jej temat, meontologii.

Podkreśliśmy jednak stanowczo, że podstawowy termin τὸ ὄν i jego negacja τὸ μὴ ὄν nie wykazują treści przedmiotowych. W dziele *Metafizyka* w każdym

¹³ ARYSTOTELES, *Metafizyka* N 2, 1089a 15–16: πολλαχῶς γὰρ καὶ τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ καὶ τὸ ὄν.

¹⁴ SENEKA, *Ad Lucilium Epistulae Morales* 58, 4: „Magis damnabis angustias Romanas, si scieris unam syllabam esse quam mutare non possum. Quae sit haec quaeris? τὸ ὄν”.

razie, w którym dopatrzone się fundamentalnego wykładu ontologii, wyrażenia te nie mają znaczeń, jakie przywykliśmy wiązać z terminem „byt” po dwóch tysiącach lat spekulacji ontologicznych, zapoczątkowanych na gruncie rzymskim, a kontynuowanych w świecie kultur: islamskiej i chrześcijańskiej. Nie ma więc także żadnej koncepcji ani teorii „bytu”, żadnej ontologii tam, gdzie zwykło się jej upatrywać. W języku Arystotelesa rzeczownikowe τὸ ὄν nie oznacza żadnych obiektów, tak samo jak jego źródłowy czasownik εἶναι nie oznacza istnienia, jak się powszechnie przyjmuje, czyniąc je podstawą ontologii. Chociaż stosowane do opisu świata, bezpośrednio słowa te niczego ze świata przedmiotowego nie desygnują, z czego filozof grecki zdaje sobie sprawę, prowadząc refleksję nad własnym językiem:

Ani „być”, ani „nie być” nie jest oznaczeniem czegoś przedmiotowego, i ani trochę nie można mówić o samoistnym „będącym”, bo samo ono to jest nic, a wyraża tylko pewne połączenie, którego bez elementów łączonych nie da się pojęciowo uchwycić¹⁵.

Można to odczytać jako ostrzeżenie przed tworzeniem hipostaz: bytu, istnienia, niebytu, nicości. Myśl autora *Hermeneutyki* uwydatnił Otto Apelt:

Arystoteles już dawno przenikliwie zauważył, iż pojęcie bycia w najogólniejszym znaczeniu jest całkowicie wyprane z przedmiotowości [...] zdaje on sobie sprawę i oznajmia nam wyraźnie, iż samemu wyrażeniu ὄν nie odpowiada żaden przedmiot¹⁶.

Pomimo urzeczownikowienia z pomocą rodzajnika, τὸ ὄν pozostaje formą czasownikową. Wykorzystuje się je przy omawianiu problematyki związanej ze stosowaniem czasownika εἶναι, którego ono jest imiesłowem, i wszystko, co się wypowiada z jego zastosowaniem, może być, i bardzo często bywa, wyrażane także z pomocą innych form tego samego czasownika, tj. bezokolicznika lub form osobowych. Ono okazuje się tylko wygodniejsze w użyciu: ma postać krótszą (jedna dwugłoskowa sylaba) i — co ważniejsze — posiada możliwość deklinacyjnej fleksji (można powiedzieć np. τοῦ ὄντος, τῷ ὄντι). Jak zauważył Apelt:

¹⁵ ARYSTOTELES, *Hermeneutyka* 16b 22 n.: οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐστι τοῦ πράγματος οὐδ' ἂν τὸ ὄν εἴπῃς αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ψιλὸν αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδὲν ἐστι, προσσημαίνει δὲ σύνθεσιν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι.

¹⁶ „Aristoteles dagegen ist offenbar schon ziemlich frühzeitig zu der klaren Einsicht eingedrungen, dass der Begriff des Seins an sich in seiner allgemeinsten Bedeutung ein ganz kahler und gegenstandsloser sei. [...] Er weiss und sagt es uns deutlich, dass das ὄν rein für sich genommen überhaupt keinen korrespondierenden Gegenstand habe” (APELT 1891: 110–111). Cytaty w przekładzie autora niniejszego artykułu.

[Teksty] pokazują jasno, że ὄν jest łącznikowym ἔστι. [...] Wynika z nich, że wyrażenie τὸ ὄν ani nie oznacza, ani nie jest niczym innym, jak tylko sprowadzonym do prostszej i poręczniejszej formy τὸ εἶναι i τὸ ἔστι¹⁷.

Forma τὸ ὄν była istotnie „poręczniejsza” od innych z kręgu tego samego *verbum*, kiedy się chciało coś powiedzieć na tematy związane z tym czasownikiem. Rodzajnik *neutrum* τὸ w języku greckim mógł wprowadzić w każde wyrażenie uczynić nazwę metafizyczną, pełniąc rolę jakby cudzysłowu, uniwersalnego funktora nazwotwórczego, ale zamiast operować wyrażeniami τὸ εἶναι, τὸ ἔστι, τὸ ἦν itp., które brzmią dość sztucznie w roli nazw, sprawniej dawał się stosować bardziej naturalny urzeczownikowiony imiesłów τὸ ὄν, pozwalający wypowiedzieć to samo, co tamte.

Przechodzenie w trakcie rozumowań z ὄν na εἶναι, jak i z μὴ ὄν na μὴ εἶναι, i na odwrót, spotykamy w tekstach nagminnie. Stanowi to zresztą regułę: te same myśli wyrażane bywają raz z użyciem jednej, raz drugiej formy, a dodatkowo jeszcze włączane bywają formy osobowe. I tak: w księdze Δ, choć na początku postawiono problem rozumienia τὸ ὄν, w trakcie rozważań operuje się innymi formami tego czasownika, głównie bezokolicznikiem, mówiąc wręcz o „rozumieniu τὸ εἶναι”: „«Będące» ma zastosowanie w mowie po pierwsze [...], po drugie [...]. Ile zastosowań w mowie, tyle znaczeń «być»”¹⁸.

W jednym z fragmentów jako znaczenia τὸ ὄν podaje się τὸ εἶναι i τὸ ἔστιν, również w formie negatywnej τὸ μὴ εἶναι: „Nadto «być» i «jest» oznacza, że to prawda, a «nie być», że nieprawda”¹⁹. Autor księgi N stawia pytanie z zastosowaniem imiesłowów μὴ ὄν i ὄν: „Z jakiego to «nie-będącego» w połączeniu z «będącym» te «będące»?”. A ewentualności rozpatruje już, stosując bezokolicznik μὴ εἶναι: „I tak: «nie człowiekiem» oznacza «nie-bycie tym»” itd.²⁰ Przykłady można by mnożyć.

Podkreślmy, że wymienione wyrażenia w greckim języku filozoficznym nie wyznaczały i nie zakreślały właściwego sobie tylko przedmiotu rozważań, jak to ma miejsce w przypadku „bytu” i „niebytu”. Nie ma więc jakiejś samodzielnej teorii τὸ ὄν (jak się zakłada w przypadku jego mniemanego odpowiednika: „byt”), tak samo jak τὸ μὴ ὄν („niebyt”). W ogóle nie podejmuje się tematu „będącego” dla niego samego, tylko temat „być”, i przy tej sposobności znajduje

¹⁷ „Denn auch hier zeigt sich deutlich das ὄν als das ἔστι der Kopula. [...] Zugleich geht es aus ihnen hervor, dass der Ausdruck τὸ ὄν nichts anderes besagt und ist, als das nur auf leichter zu handhabende grammatische Form gebrachte τὸ εἶναι oder τὸ ἔστι” (APELT 1891: 115–116).

¹⁸ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Δ 7 1017a 7 23–24: τὸ ὄν λέγεται τὸ μὲν [...] τὸ δὲ [...] ὁσαυτῶς γὰρ λέγεται τοσαυταυτῶς τὸ εἶναι σημαίνει.

¹⁹ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Δ 7, 1017a 7 31–32: ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστι ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθές ἀλλὰ ψεῦδος.

²⁰ ARYSTOTELES, *Metafizyka* N 2, 1089a 14–17: ἐκ ποίου μὴ ὄντος καὶ ὄντος τὰ ὄντα; [...] καὶ τὸ μὲν μὴ ἀνθρώπων σημαίνει τὸ μὴ εἶναι τοδί κτλ.

zastosowanie jedna z jego form: *participium*, bez której zawsze można się obejść, zastępując ją innymi formami tego samego czasownika.

Wątpiących jeszcze odsyłam do słownika filozoficznego perypatetyków, czyli do księgi Δ *Metafizyki*, gdzie w haśle 7 omawia się wyrażenie $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$. Śledźmy objaśnienia pod tym hasłem, a znajdziemy tylko różne sposoby użycia słowa $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$. I to chcę podkreślić: objaśnienia z użyciem różnych form tego słowa nie są środkiem do wydobycia immanentnych znaczeń określenia $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$, jak mógłby ktoś chcieć bronić samodzielności tego określenia, lecz prezentują po prostu czasownik $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ w jego rozmaitych funkcjach! Tamto tytułowe określenie reprezentuje tylko ten czasownik, nie wykracza poza jego formy, nic innego samo nie oznacza. Można by wręcz przyjąć, że urzeczownikowiona postać *participium* $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$ pełni funkcję nazwy metajęzykowej, której desygnatami są inne formy tegoż czasownika. W związku jednak z dominującą rolą predykatów przy tym czasowniku (o czym niżej), przy zupełnie bezkonotacyjnym, synkategorematicznym charakterze jego samego, pole denotacji owego imiesłowu przenosi się właśnie na predykaty.

W *Metafizyce* natomiast nie prowadzi się rozważań nad bytem i niebytem, czyli nie ma w niej tradycyjnie rozumianej ontologii ani przeciwstawnej jej meontologii.

ORZECZNIKOWOŚĆ „BĘDĄCEGO” I „NIE-BĘDĄCEGO”

A skoro imiesłów doprowadził nas do czasownika, poświęćmy temu czasownikowi trochę uwagi, żeby się przekonać, do jakiego to rodzaju problematyki był on przez filozofów tak szeroko wykorzystywany. Przy rozlicznych funkcjach, jakie spełniało $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ w języku greckim, wybija się na czoło funkcja predykatywna. Spotykamy je więc w roli łącznika zdań podmiotowo-orzecznikowych, o czym przypomina słownik Δ w pierwszym z wyróżnionych znaczeń „będącego” określonym jako $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\theta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ („«będące» na zasadzie «przysługiwania»”): „«To jest tym» znaczy, że «temu to przysługuje»²¹ [np.], że budowniczemu przypadło «być muzykiem», a muzykowi «być budowniczym»²².

A zatem to, czemu coś przysługuje, jest będącym tym właśnie, co się o nim orzeka. W tekście używa się dativu $\tau\tilde{\omega}\ \acute{o}\nu\tau\iota$, co potwierdza zasygnalizowaną wyżej przydatność deklinowalnej formy imiesłowu: $\beta\epsilon\delta\acute{\alpha}\kappa\epsilon\mu\ \tau\tilde{\omega}\ \acute{o}\nu\tau\iota$ czymś przysługuje to, czym jest. Forma ta pozwala je także traktować jak przydawkę do podmiotu, którego charakterystykę daje orzecznik. Tak samo jak

²¹ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Δ 7, 1017a 12–13: $\tau\acute{o}\ \gamma\alpha\rho\ \tau\acute{o}\delta\epsilon\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota\ \tau\acute{o}\delta\epsilon\ \sigma\eta\mu\alpha\iota\upsilon\epsilon\iota\ \tau\acute{o}\ \sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\theta\eta\kappa\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota\ \tau\tilde{\omega}\delta\epsilon\ \tau\acute{o}\delta\epsilon$.

²² ARYSTOTELES, *Metafizyka* Δ 7, 1017a 11–12: $\acute{o}\tau\iota\ \sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\theta\eta\kappa\epsilon\ \tau\tilde{\omega}\ \omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\omicron\ \mu\omicron\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\omega}\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota\ \eta\ \tau\tilde{\omega}\ \mu\omicron\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\omega}\ \omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\omicron$.

orzeczniki pozytywne, podmiotowi mogą przysługiwać orzeczniki zaprzeczone, co nie przeszkadza, że to, co on wyraża, samo pozostaje pozytywne: „A o «byciu nie-białym» mówimy w tym sensie, że to, czemu to przysługuje, tym jest”²³. Zaprzeczone zdanie orzecznikowe zamiast formy: „X nie jest białe” przyjmuje postać: „X jest «nie-białe»”. Nie odmawia się więc czegoś odnośnemu obiektowi, lecz przyznaje mu coś negatywnego, negacja nie dotyczy spójki, tylko predykatu. Z tej racji nie można też rozpatrywać wyizolowanej formuły w postaci ogólnej $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ jako samodzielnego określenia czegoś, co się zwykło rozumieć jako abstrakcyjny „niebyt”, gdyż partykuła przecząca $\mu\eta$ ma być odniesiona do domyślnego orzecznika („będące nie tym a tym”, „nie takim” *etc.*).

Wyrażany przez podmiot zdania orzekającego obiekt określany jest jako „będący” ($\acute{\omicron}\nu$), ale nie w sensie istnienia, lecz jako podmiot orzekania. Przyznaje mu się określenie $\acute{\omicron}\nu$ tylko ze względu na predykat, bez którego samo to określenie jest znaczeniowo puste. Musimy bowiem pamiętać, że język grecki tym się wyróżnia spośród innych, iż nacisk położony jest w spójce na predykat, nie na podmiot²⁴. Bardziej więc niż łączenie podmiotu i orzecznika jako dwóch równorzędnych członów przypada jej funkcja konstruowania orzeczenia dla podmiotu, choćby przez dostarczanie form koniugacyjnych²⁵ tam, gdzie predykat nie ma postaci czasownika. Sam jednak, wypreparowany ze zdania, a przede wszystkim pozbawiony predykatu czasownik $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ nie ma żadnej treści. Dotyczy to oczywiście także jego imiesłowu $\acute{\omicron}\nu$. Apelt stwierdza:

Samo w sobie $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ nic nie znaczy, dopiero w ramach wypowiedzi zdaniowej uzyskuje znaczenie. [...] Samo „będące” jest więc tylko pustą, białą kartą, na której trzeba dopiero coś napisać, żeby nabrało znaczenia. Samo przez się ani nie wyraża istnienia, ani nie określa istoty [...]. Jest to tylko $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ zdania, kopula, która sama w sobie pusta, dopiero dzięki orzecznikowi wypełnia się znaczeniem. Znaczeniowo jest niczym; dopiero „bycie tym a tym” nadaje jej znaczenie²⁶.

²³ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Δ 18–19: οὕτω δὲ λέγεται καὶ τὸ μὴ λευκὸν εἶναι, ὅτι ᾧ συμβέβηκεν, ἐκεῖνο ἔστιν.

²⁴ „Wypowiadając samo słowo «jest», oczekujemy natychmiast dopowiedzenia «co» jest lub «czym» jest. W tej swojej niesamodzielnosci wykazuje ono swoista «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” (BIGAJ 2000: 18).

²⁵ „Greckie $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ 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 czasowniki” (BIGAJ 2000: 19). Por. BIGAJ 1998: 157–168.

²⁶ „[...] das $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ für sich besagt nichts, erst durch die Verbindung mit dem Ausgesagten erhält es seine Bedeutung. [...] Das «Seiende» ist also für sich genommen noch gar nichts weiter als ein leeres weisses Blatt, auf das erst etwas geschrieben werden muss, wenn es Bedeutung bekommen soll. Es ist für sich genommen weder Ausdruck des *Daseins* noch Bezeich-

Kiedy więc prowadzi się rozważania z pomocą wyizolowanych form tego czasownika, to z reguły z dołączonym w domyśle przynajmniej ogólnym pojęciem predykatu, który staje się ostatecznie przedmiotem tych rozważań. O takim to „byciu” wypreparowanym ze zdania, rozpatrywanym w abstrakcji od podmiotu, mowa jest w słowniku Δ w drugim punkcie hasła $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$, jako o $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ („«będącym» wziętym «samodzielnie»”). I wtedy rozpada się ono na typy tzw. kategorii, które są po prostu klasami orzeczników.

„Bycie” wzięte samodzielnie pojmuje się na tyle sposobów, ile jest typów kategorii, ile bowiem wyrażen orzekających, tyle znaczeń bycia. Jeśli więc mamy wśród orzeczników oznaczające: czym jest, jakie, ile tego, w jakiej relacji, co czyni, czego doznaje, gdzie jest i kiedy, to przy każdym z nich „bycie” ma tę samą rolę²⁷.

W kategoriach arystotelesowskich nie mamy więc do czynienia z podziałem rzeczywistości, tylko wyrażen językowych. Przypomina o tym Apelt: „Arystoteles w $\acute{o}\nu$ swoich kategorii nie ma przed oczyma nic innego, tylko spójkę”²⁸.

Nie ma też w głównych partiach przypisywanej Arystotelesowi *Metafizyki*²⁹ wyraz $\acute{o}\nu$ tego znaczenia, jakie mu przyznaje chcąc nawiązywać do greckiego filozofa ontologia nowożytna (m.in. inspirowana kantyzmem), mianowicie znaczenia: „przedmiot” (*Gegenstand*). Tak np. Paul Natorp rozumie słynne wyrażenie $\acute{o}\nu\ \eta\ \acute{o}\nu$ z Γ 1:

Ten najwyższy, jako że najpowszechniejszy i najbardziej abstrakcyjny przedmiot, jak się dowiadujemy z Γ 1, to podstawowe pojęcie „przedmiotu w ogóle”, jak możemy w prawie dokładnie kantowskiej terminologii oddać arystotelesowskie $\acute{o}\nu\ \eta\ \acute{o}\nu$ ³⁰.

Podobnie Jan Łukasiewicz, przełożywszy owo otwierające księgę Γ zdanie: „Jest jakaś nauka, która bada byt, o ile jest bytem, i jego cechy istotne”, opatruje je

nung des Wesens, der οὐσία. [...] es ist das ἐστὶ des Urteils, die Kopula, die an sich leer, erst durch das Prädikat ihre Füllung erhält. Das ἐστὶ für sich ist nichts; erst das So-sein d. i. das Prädikat giebt ihm seine Bedeutung” (APELT 1891: 112).

²⁷ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Δ 7, 1017a 22–27: $\kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \delta\epsilon\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \acute{o}\sigma\alpha\pi\epsilon\rho\ \sigma\eta\mu\alpha\iota\upsilon\epsilon\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \sigma\chi\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\iota\alpha\varsigma\ \acute{o}\sigma\alpha\chi\omega\varsigma\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota,\ \tau\omicron\sigma\alpha\upsilon\tau\alpha\chi\omega\varsigma\ \tau\acute{o}\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \sigma\eta\mu\alpha\iota\upsilon\epsilon\iota.\ \acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\ \acute{o}\nu\ \tau\omega\upsilon\ \kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\upsilon\ \tau\acute{\alpha}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \sigma\eta\mu\alpha\iota\upsilon\epsilon\iota,\ \tau\acute{\alpha}\ \delta\epsilon\ \pi\omicron\iota\omicron\upsilon\upsilon,\ \tau\acute{\alpha}\ \delta\epsilon\ \pi\omicron\sigma\acute{o}\nu,\ \tau\acute{\alpha}\ \delta\epsilon\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota,\ \tau\acute{\alpha}\ \delta\epsilon\ \pi\omicron\iota\epsilon\iota\upsilon\ \eta\ \acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\upsilon,\ \tau\acute{\alpha}\ \delta\epsilon\ \pi\omicron\upsilon\delta,\ \tau\acute{\alpha}\ \delta\epsilon\ \pi\acute{o}\tau\epsilon,\ \acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\sigma\tau\omega\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\upsilon\ \tau\acute{o}\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}\ \sigma\eta\mu\alpha\iota\upsilon\epsilon\iota.$

²⁸ „[...] dass Aristoteles mit dem $\acute{o}\nu$ seiner Kategorien nichts anderes vorgeschwebt hat als die Kopula” (APELT 1891: 113).

²⁹ Inaczej rzecz się może przedstawiać w interpolacjach późniejszych, jakie zawdzięczamy redaktorom tekstu, który zanim doszedł do nas w obecnej formie, przeszedł sensacyjną wręcz historię. Por. BIGAJ 2004: 145–146.

³⁰ „Dieser höchste, weil allgemeinste und abstracteste Gegenstand ist aber, wie wir Γ 1 erfahren, der Grundbegriff vom «Gegenstand überhaupt», wie wir fast im kantischen Ausdruck das aristotelische $\acute{o}\nu\ \eta\ \acute{o}\nu$ wiedergeben dürften” (NATORP 1888: 39).

uwagą: „Trudno było sformułować jaśniej pojęcie nauki o przedmiotach w ogóle”³¹. Deklaruje też jednoznacznie przedmiotowe rozumienie samego τὸ ὄν:

To, co Arystoteles nazywa bytem, τὸ ὄν, a na oznaczenie czego używają scholastyki wyrażenia *ens*, jest to to samo, co ja rozumiem przez przedmiot. [...] *Ens* scholastyków znaczy zatem tyle, co *aliquid*, „coś”, i jest pojęciem najwyższym, *summum genus*. Wszystkie te cechy zawiera i pojęcie przedmiotu. Pierwsza filozofia Arystotelesa jako nauka o bycie w ogóle nie byłaby zatem niczym innym, jak tylko nauką o przedmiotach w ogóle (ŁUKASIEWICZ 1961: 53).

Otóż w opozycji do tak rozumianej przedmiotowości stoi orzecznikowość i to ona decyduje o semantyce greckiego wyrażenia. Dlatego i formułę ὄν ἢ ὄν rozumieć należy nie przedmiotowo — jak chcą Natorp i Łukasiewicz, i właściwie ogół uczonych — jako „byt o ile jest bytem”, lecz orzecznikowo: „będące [czymś] jako czymś będące” lub bardziej abstrakcyjnie, z zastąpieniem imiesłowu inną formą tego samego czasownika: „orzekające «być» (*resp.* «jest») w jego funkcji orzekającej”. I w tym rozumieniu rodzaj dociekań, o jakich mówi pierwsze zdanie księgi Γ, to analizy form zdaniowych ze stałą logiczną „jest”, stanowiące podstawę np. sylogistyki. Funkcję nazwy uniwersalnej można by wyrażeniu τὸ ὄν przyznać, ale z zastrzeżeniem, że „przedmiotami”, które ono obejmuje, są orzeczniki, nie substancjalne obiekty. Albowiem wszelkie nazwy, zgodnie z refleksją myślicieli greckich nad własnym językiem, oznaczają predykaty, co uwidacznia np. zdanie: „Przed wszystkim oczywiście, że prawdziwe jest samo to, iż nazwa wyraża bycie lub niebycie tym a tym”³².

W końcowych słowach mamy wyraźnie podkreślony orzecznikowy charakter czasownika εἶναι: „bycie tym a tym” (εἶναι τοῦτι). Jako funkcję zasadniczą nazw

³¹ Por. ŁUKASIEWICZ 1961: 62, przyp. 19.

³² ARYSTOTELES, *Metafizyka* Γ 4, 1006a 29–31: πρῶτον μὲν οὖν διήλον ὡς τοῦτο γ' αὐτὸ ἀληθές, ὅτι σημαίνει τὸ ὄνομα τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τοῦτι. Zauważmy, że niektórzy uczeni źle zrozumieli to zdanie. Na przykład Łukasiewicz tłumaczy je błędnie: „Naprzód więc to przynajmniej jest prawdą oczywiście, że wyrazy «być» i «nie być» mają określone znaczenie” (ŁUKASIEWICZ 1987: 77). Uczony odnosi więc τὸ ὄνομα (które oddaje słowem „wyrząd” do τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι („bycie lub nie-bycie”), że to jest ta „nazwa” (ὄνομα), o którą chodzi. Owszem, rodzajnik τὸ czyni z wyrażenia nazwę, ale — zgodnie z ujęciem Łukasiewicza — powinien by być użyty dwa razy, musiałoby chodzić o dwie nazwy: τὸ εἶναι („bycie”) i τὸ μὴ εἶναι („nie-bycie”). W rzeczywistości tutaj rodzajnikiem τὸ poprzedzone jest całe długie wyrażenie: τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τοῦτι („bycie lub nie-bycie tym a tym”), z podkreśleniem orzecznikowego charakteru czasownika εἶναι (τοῦτι — „tym” [*sc.* być], nie „to” [*sc.* znaczenie]). Pewnym usprawiedliwieniem dla Łukasiewicza może być fakt, że ten sam sens przyjmuje np. angielski tłumacz Hugh M.A. Tredennick: „that the term 'to be' or 'not to be' has a definite meaning” (nb. przypomina się Hamletowskie: „to be or not to be”). Ponieważ przekład Tredennicka ukazał się w 1933 roku, a książka Łukasiewicza w 1910 roku, o wpływie angielskiego tłumacza na polskiego filozofa nie może być mowy. Być może w uczonych kręgach na początku XX stulecia takie rozumienie funkcjonowało powszechnie. Rozumienie ewidentnie błędne, o czym przesądza choćby następujący zaraz przykład, że nazwa „człowiek” wyraża bycie żywym dwunogim.

odczuwali zatem Grecy orzekanie, np. „człowiek” to tyle, co „bycie człowiekiem”, „biały” — „bycie białym” „starszy” — „bycie starszym”, nie desygnowanie, tj. obejmowanie klas obiektów: ludzi, przedmiotów białych, istot pozostających w relacji starszeństwa. Orzecznikami bywają zresztą nie tylko nazwy, ale np. okoliczniki, jak: bycie w sali, bycie dzisiaj rano itp. Wyraz ὄν wzięty samodzielnie pełni zatem rolę określenia obejmującego wszelkie predykaty (również negatywne). W tej sytuacji mógłby nawet sam funkcjonować jako najogólniejsza nazwa-orzecznik („bycie będącym”): ὁ κατηγορεῖται καθόλου μάλιστα πάντων.

W OBRONIE „NIE-BĘDĄCEGO” PRZY WYJAŚNIANIU „BĘDĄCEGO”

Rozróżnienie bycia wedle kategorii pozwalało podważyć eleacki monizm. Mimo odrzucenia „nie-będącego”, pozostaje bowiem wielość „będącego”.

Skoro „będącym” jest się na wiele sposobów (bo i istotą, i jakim, i jak wielkim, i czymś w innym typie kategorii), to w jakim sensie jednym będzie wszystko, co będące, jeśli się wykluczy „nie-będące”? Czy w sensie istot, czy własności [...]. A wykluczone, żeby był jakiś jeden czynnik, który by sprawiał, żeby z będącego to było tym, tamto takim, inne tak wielkim, jeszcze inne w takim to miejscu³³.

Wielość kategorii rozciąga się także na „nie-będące”: „«Nie-człowiek» oznacza niebycie tym, «nie-proste» — niebycie takim, «nie-trzyłokciowe» — niebycie tak wielkim”³⁴. „Na tyle więc przypadków (πτώσεις), ile jest kategorii, mówić można o «nie-będącym»”³⁵, co powinni uwzględnić ci, którzy przeprowadzają jakiekolwiek rozumowania dotyczące negacji, również te skłaniające do jej odrzucenia.

A dopuszczenie orzeczników negatywnych pomagało rozprawić się z dylematami wyprowadzanymi z reguły odrzucającej „nie-bycie”. Orzecznikowość uprawniała do stosowania pozytywnego łącznika „jest”. Zwraca się na to uwagę w wielu miejscach *Metafizyki*: „Toteż i o «nie-będącym» mówimy «jest nie-będącym»”³⁶. „Jak nie mówimy po prostu «będące» stosując określenia ja-

³³ ARYSTOTELES, *Metafizyka* N 2, 1089a 7–15: εἰ τὸ ὄν πολλαχῶς (τὸ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαν σημαίνει, τὸ δ' ὅτι ποιόν, τὸ δ' ὅτι ποσόν, καὶ τὰς ἄλλας δὴ κατηγορίας), ποιὸν οὖν τὰ ὄντα πάντα ἐν, εἰ μὴ τὸ μὴ ὄν ἔσται; ὅτερον αἰ οὐσίαι, ἢ τὰ πάθη [...] ἀδύνατον τὸ μὲν μίαν φύσιν τινὰ γενομένην αἰτίαν εἶναι τοῦ τοῦ ὄντος τὸ μὲν τότε εἶναι τὸ δὲ τοιόνδε τὸ δὲ τοσόνδε τὸ δὲ ποῦ.

³⁴ ARYSTOTELES, *Metafizyka* N 2, 1089a 16–18: καὶ τὸ μὲν μὴ ἄνθρωπος σημαίνει τὸ μὴ εἶναι τοδί, τὸ δὲ μὴ εὐθὺ τὸ μὴ εἶναι τοιονδί, τὸ δὲ τρίπηχυ τὸ μὴ εἶναι τοσονδί.

³⁵ ARYSTOTELES, *Metafizyka* N 2, 1089a, 27–28: τὸ μὲν κατὰ τὰς πτώσεις μὴ ὄν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίας λέγεται.

³⁶ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Γ 2, 1003b 10: διὸ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φαμεν.

kości, ilości, przemieszczania się, tak samo «nie-białe», «nie-proste», bo i tu mówimy «jest», np. «jest nie-białym»³⁷. Okazywało się, że można uznać „bycie” nie-będącym bez popadania w sprzeczność. „Jak o «nie-będącym» wywodzą niektórzy³⁸ pokretnie, że «jest nie-będące», to owszem, ale nie «jest» po prostu, tylko «jest nie-będącym»³⁹. Również bowiem sofisci, jak Gorgiasz, polemizując z eleatami, starali się przekonywać o prawomocności „bycia nie-będącym”, ale ograniczali się właściwie tylko do tożsamościowego rozumienia spójki, wykazując, że „nie-będące” jest „nie-będącym”, tak samo jak „będące” jest „będącym”. Wyprowadzali stąd wniosek o równoprawności zdań wykluczających się, a w konsekwencji o nieobowiązywaniu zasady sprzeczności. Otóż ze stwierdzeń Arystotelesa wynika, że sprzeczność zachodziłaby wtedy, gdyby się twierdziło, że coś jest i zarazem nie jest np. białe, tzn. że przysługują mu wykluczające się predykaty. Natomiast w samym przyznaniu predykatu negatywnego nie ma sprzeczności.

Wielu zaczęło też bronić prawomocności „nie-będącego” po to, żeby zachować możliwość opisu wielości, różnorodności, zmienności. Platonicy przyznają więc, że musielibyśmy uznać za jedno wszystko, co będące, gdybyśmy się nie uporali z tamtą regułą Parmenidesa, a tymczasem konieczne jest przyjęcie czegoś poza „będącym” dla uzasadnienia wielości.

Wyszło im [sc. platonikom], że wszystko będące będzie jednym, mianowicie samym „będącym”, jeśli się sobie nie poradzi i nie rozprawi się z tą sentencją Parmenidesa: *Przenigdy to nie przemoże, żeby nie-będące «były»*; a zachodzi potrzeba wykazania, że jest «nie-będące», tym bowiem sposobem te «będące» będą z będącego i z czegoś jeszcze, jeśli ma ich być wiele⁴⁰.

To „coś jeszcze”, poza „będącym”, to oczywiście „nie-będące”. A zatem, zdaniem Platona i jego zwolenników, „nie-będącemu” przypada ważna rola w opisie rzeczywistości jako dopełnieniu „będącego”, dlatego wymaga ono apologii, wbrew Parmenidejskiemu maksymalizmowi pozytywno-bytowemu, jeśli się chce ocalić wielość. Platon wiele trudu włożył w wykazywanie, że można mówić o nie-byciu względnym, w relacji do czegoś innego: że coś nie jest tym a tym, mimo że samo pozostaje ze wszech miar będące. Mnóstwo takich wykluczeń

³⁷ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Λ 1, 1069a 21–24: ἄμα δὲ οὐδ' ὄντα ὡς εἰπεῖν ἀπλῶς ταῦτα (sc. τὸ ποιόν, τὸ ποσόν), ἀλλὰ ποιότητες καὶ κινήσεις, ἢ καὶ τὸ οὐ λευκὸν καὶ οὐκ εὐθὺ λέγομεν γοῦν εἶναι καὶ ταῦτα, οἷον ἔστιν οὐ λευκόν.

³⁸ Wygląda to na aluzję do Gorgiasza.

³⁹ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Z 4, 1030a 25–26: ὥσπερ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος λογικῶς φασὶ τινες εἶναι τὸ μὴ ὄν, οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ μὴ ὄν.

⁴⁰ ARYSTOTELES, *Metafizyka* N 2, 1089a 1–6: ἔδοξε γὰρ αὐτοῖς πάντ' ἔσεσθαι ἐν τὰ ὄντα, αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μὴ τις λύσει καὶ ὁμόσε βαδιεῖται τῷ Παρμενίδου λόγῳ «οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα», ἀλλ' ἀνάγκην εἶναι τὸ μὴ ὄν δεῖξαι ὅτι ἔστιν οὕτω γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος καὶ ἄλλου τινὸς τα ὄντα ἔσεσθαι, εἰ πολλὰ ἔστιν.

przez względną negację możemy stosować do każdej rzeczy, nie naruszając jej własnego bycia. A później, wprowadziwszy racjonalnie naczelną zasadę Jedna-Dobra, Platon był zmuszony uzupełnić ją zasadą odpowiedzialną za wielość i zło, i uznał za taką nieograniczoną Diadę. Monizm okazał się w wyjaśnianiu rzeczywistości niewystarczający.

Jeśli jednak uwzględnić kategoryalną wielorakość „będącego”, pojawią się problemy związane z proponowanym przez platoników pochodzeniem wielości z „nie-będącego”, które także różnicuje się wedle kategorii, tak samo jak „będące”. Nie można tych określeń stosować zbiorczo, na równi dla wszystkich przypadków:

Z jakiej kategorii „nie-będącego” i „będącego” te „będące”? Wielorakie bowiem i „nie-będące”, skoro takie „będące”. Wszak „nie-człowiek” oznacza niebycie tym, „nie-proste” — niebycie takim etc. [...] Z jakiej więc kategorii „będącego” i „nie-będącego” ma być wielość rzeczy?⁴¹

Z innej strony podchodząc do rzeczy, mianowicie od podstawowych materiałowych składników, w obronie różnorodności fenomenów wbrew monizmowi eleatów, apologii „nie-będącego” podjęli się atomiści:

Leukippos z kolei oraz jego zwolennik Demokryt twierdzą, że elementami są „pełne” i „próżne”, określając je jako „będące” i „nie-będące”: pierwsze, wypełnione, a tym samym nieprzenikliwe — „będące”, drugie, puste — „nie-będące”. Z tej racji — powiadają — to, co „będące”, wcale nie bardziej jest, aniżeli „nie-będące”, a ciało stałe nie w większym stopniu niż próżna przestrzeń⁴².

W tym ujęciu nie tylko zakwestionowane zostaje twierdzenie o niemożności bycia „nie-będącego”, ale staje się ono jedną z dwóch podstawowych zasad tłumaczących całą różnorodność świata. Odpowiednie relacje między „będącym”, czyli nieprzenikliwymi ciałami, a „nie-będącym”, tj. przenikalną pustką, tłumaczą całe bogactwo fenomenów zmysłowych. Skażona egzystencjalnymi lękami wyobrażenia może podsuwać pod demokrytejską „nie-będącą” próżnię otchłani nicości, jest to jednak całkiem niegroźna, wręcz przyjazna fizyczna przestrzeń, nazwana (w reakcji na eleatyzm!) „nie-będącą” ze względu na brak określeń właściwych temu, co się w niej znajduje. Nie jest to więc niebyt egzystencjalny, lecz proste predykatywne nie-bycie tym czy tym, takim, tak wielkim itd.

⁴¹ ARYSTOTELES, *Metafizyka* N 2, 1089a 15–17: ἔπειτα ἐκ ποίου μὴ ὄντος καὶ ὄντος τὰ ὄντα; πολλαχῶς γὰρ καὶ τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ καὶ τὸ ὄν. καὶ τὸ μὲν μὴ ἄνθρωπος σημαίνει τὸ μὴ εἶναι τοδί, τὸ δὲ μὴ εὐθὺ τὸ μὴ εἶναι τοιονδί [...]. ἐκ ποίου οὖν ὄντος καὶ μὴ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα.

⁴² ARYSTOTELES, *Metafizyka* A 4, 985b 4–9: Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἐταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλήρες καὶ τὸ κενὸν εἶναι φασί, λέγοντες τὸ μὲν ὄν, τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλήρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενὸν τὸ μὴ ὄν. διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι φασίν, ὅτι οὐδὲ τοῦ κενοῦ τὸ σῶμα.

Ponadto owa „próżnia” została tu wprowadzona nie jako jedna absolutna przestrzeń, ale w rozdrobnieniu na poszczególne ciała, stwarzając warunek ich podzielności. Jest ona przemieszana z nieprzenikliwą, a tym samym niepodzielną „pełnią”, tj. z „atomami”. Tym samym współlistnieją ze sobą zgodnie: „nie-będące” i „będące”, co podważa eleacki aksjomat o ich wykluczaniu się.

Obserwacja świata każe przyjąć występowanie w nim stanów przeciwnych. Przeciwnieństwa były też przedmiotem szczególnego zainteresowania i analiz filozofów greckich, począwszy od legendarnego Pitagorasa. Zestawiano je w pary, z których jeden ciąg, o charakterze negatywnym, obejmował „braki” (στερησεις): „z pojęć przeciwstawnych ciąg drugi przedstawia braki”⁴³, i dawał się podciągnąć pod „nie-będące” (τὸ μὴ ὄν), podczas gdy człony pozytywne przedstawiały postaci „będącego” (τὸ ὄν): „i wszystko się sprowadza do «będące — nie-będące» i «jedno — wiele»⁴⁴. A każdy ze stanów przeciwnych powstaje z tego samego.

To skłoniło Anaksagorasa, tak jak i Demokryta, do przyjęcia na początku stanu zmieszania przeciwnieństw: tego, co czymś jest, i tego, co tym nie jest. Raz krócej stanowisko to jest referowane w Λ 2, a relację tę przytoczę niżej przy temacie „bycia możliwego”, innym razem, trochę obszerniej, w Γ 5. Chodziło o koncepcję przemieszania wszystkiego, a więc i „będącego” z „nie-będącym”, gdzie to drugie współuczestniczy w zmianie, neutralizowane niejako przez pierwsze, aby nie zachodziło to niedopuszczalne powstawanie z czystego negatywnego „nie-będącego”. Księga Γ tak to przedstawia:

Taki pogląd wynikał z trudności, jakie nastroczały dane zmysłowe, mianowicie z obserwacji zachodzących sprzeczności i przeciwnieństw, które powstają z tego samego. A że nie-będące nie może być powoływane do bycia, zachodzi wcześniejszy stan bycia jednym i drugim. Dlatego to uznał Anaksagoras zmieszanie wszystkiego w świecie, a tak samo Demokryt, bo i on przyjął występowanie w dowolnym fragmencie rzeczy pustki i wypełnienia, drugiego jako będącego, pierwszej — nie-będącej⁴⁵.

Przyznając im częściowo rację, Arystoteles znalazł jednak inne rozwiązanie. Trudność ma być rozwiązana z pomocą teorii bycia możliwościowego i aktualnego, której perypatetycy nieraz chwytają się jak deski ratunkowej.

⁴³ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Γ 2, 1004b 27: τῶν ἐναντίων ἡ ἑτέρα συστοιχία στέρησις.

⁴⁴ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Γ 2, 1004b 27–28: καὶ πάντα ἀνάγεται εἰς τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν καὶ εἰς ἓν καὶ πλῆθος.

⁴⁵ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Γ 5, 1009a 22–36: ἐλήλυθε δὲ τοῖς διαποροῦσιν αὕτη ἡ δόξα ἐκ τῶν αἰσθητῶν, ἡ μὲν τοῦ ἅμα τὰς ἀντιφάσεις καὶ τὰναντία ὑπάρχειν ὁρᾶσιν ἐκ ταύτου γιγνώμενα τὰναντία. εἰ οὖν μὴ ἐνδέχεται γίγνεσθαι τὸ μὴ ὄν, προὔπηρχεν ὁμοίως τὸ πρᾶγμα ἅμφω ὄν, ὥσπερ καὶ Ἀναξαγόρας μεμίχθαι πᾶν ἐν παντί φησι καὶ Δημόκριτος· καὶ γὰρ οὗτος τὸ κενὸν καὶ τὸ πλήρες ὁμοίως καθ' ὅτιον ὑπάρχειν μέρος, καίτοι τὸ μὲν ὄν τούτων εἶναι τὸ δὲ μὴ ὄν.

ZASTĄPIENIE „NIE-BYCIA” „BYCIEM MOŻNOŚCIOWYM”

Czytamy w kontynuacji przytoczonego fragmentu:

Albowiem określenie „będące” stosuje się w dwojakim znaczeniu, tak, że jest pewien sposób dopuszczający powstawanie z „nie-będącego”, gdy inny tego nie dopuszcza, i o tym samym możemy powiedzieć zarazem, że jest „będącym” i „nie-będącym”, choć nie na ten sam sposób. Może być mianowicie to samo w postaciach przeciwnych, ale w możliwości, nie aktualnie⁴⁶.

Aby uniknąć kłopotliwego stawiania negacji na początku opisu zmian, a zarazem zachować trafiającą do przekonania zasadę, że wszelkie powstawanie musi być poprzedzone „będącym”, Arystoteles wprowadził przemyślnie pojęcie bycia możliwościowego (δυνάμει ὄν). Owszem, nowe powstaje z tego, czym „jest” (ściślej, czym „było”), tyle że w możliwości (δυνάμει), choć aktualnie (ἐνεργεία) jeszcze „nie jest”. Tak nam to wyjaśniono w księdze Λ:

„Będące” rozumie się dwojako, a stąd cokolwiek się zmienia, przechodzi z będącego w możliwości w będące aktualnie, np. z możliwego białego w białe zrealizowane, a podobnie ze zwiększaniem i zmniejszaniem się. Toteż nie jest tak, żeby przytrafiało się okazjonalnie powstawanie z nie-będącego, tylko zawsze zachodzi z będącego, tyle że z będącego możliwościowo, chociaż aktualnie nie-będącego⁴⁷.

Pogląd taki miał zainicjować podobno już Demokryt, uznając, że pierwotna mieszanina, o której mówili Anaksymander i Empedokles, była potencjalnie wszystkim.

I to jest to „jedno” Anaksagorasa (bo lepiej tak powiedzieć niż „wszystko razem”), i „zmieszanie” według Empedoklesa oraz Anaksymandra, a także, jak to mówi Demokryt, „było wszystkim w możliwości, choć nie aktualnie”⁴⁸.

⁴⁶ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Γ 5, 1009a 32–36: τὸ γὰρ ὄν λέγεται διχῶς, ὥστ' ἔστιν ὄν τρόπον ἐνδέχεται γίγνεσθαι τι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἔστι δ' ὄν οὐ, καὶ ἅμα τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ ὄν καὶ μὴ ὄν, ἀλλ' οὐ κατὰ ταῦτό [ὄν]. δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταῦτό εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ' οὐ.

⁴⁷ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Λ 2, 1069b 15–20: ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν, οἷον ἐκ λευκοῦ δυνάμει εἰς τὸ ἐνεργείᾳ λευκόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπ' αὐξήσεως καὶ φθίσεως. ὥστ' οὐ μόνον κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ.

⁴⁸ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Λ 2, 1069b 21–23: καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ Αναξαγόρου ἓν — βέλτιον γὰρ ἢ «ὅμου πάντα» — καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου, καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν «ἦν ὅμῳ πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὐ». Przy sposobności zwróćmy uwagę na orzecznikowość ὅμου πάντα w wypowiedzi Demokryta: nie: „wszystko było razem w możliwości”, jak ma ogół tłumaczeń, a co jest bez sensu, lecz: „to <razem> (<jedno>) było wszystkim w możliwości” (chodzi zapewne o ową „pramieszanię”, z której mogło powstać coś dowolnego).

Z wypowiedzi tych wynika, że u podstaw rozróżnienia bycia w możliwości i bycia w akcie leży eleacki monizm wyłącznego „bycia” (ὄν), odziewający się od bycia zanegowanego („nie-bycia”), i w konsekwencji negujący zmianę. Jeśliby nowe powstawało z czegoś, czym przedtem nie było (ze swego braku), to pozytywne („będące”) powstawałoby z negatywnego („nie-będącego”), a przed czymś takim umysł się wzdraga⁴⁹.

Stanowisko to opierało się na rozumowaniu: „Będące nie może powstawać z nie-będącego, a takie powstawanie musiałoby mieć miejsce, gdyby zachodziły rzeczywiste zmiany. Ergo: zmiany są tylko pozorne”. Realistyczny umysł Arystotelesa nie mógł na to przystać, zmiany są realne. Żeby zaradzić paradoksalnej konkluzji, która wydawała się logicznie poprawna, zastosował właśnie to, wymyślone — być może — wcześniej przez Demokryta, rozróżnienie dwóch sposobów rozumienia „bycia”. Można było postawić pytanie: „O jakie niebycie chodzi?”: „Staje problem, z jakiego to «niebycia» jest powstawanie: bo trojako można «nie być»; jeśli coś właśnie jest w możliwości *etc.*”⁵⁰. Nie dowiadujemy się z tego szczerkowego urywku szczergółowo o tych trzech rozumieniach τὸ μὴ ὄν, ale znaczenie możliwościowe jest jasno wyodrębnione.

W *Metafizyce* cała jedna księga (Θ) poświęcona jest „możności” (δύναμις). Czytamy tam m.in.: „Nieraz coś jest w możliwości, a mówi się: «nie jest». A mówi się tak dlatego, że nie jest aktualnie”⁵¹. Oddaje to pomysł Arystotelesa rozwiązania Parmenidesowego dylematu, jak „będące” mogłoby powstać z „nie-będącego”. Otóż Stagiryta godzi się z sugestią eleaty, że wchodzi w rachubę tylko „będące”, tyle że będące w możliwości. Chytrze unika też w ten sposób sprzeniewierzenia się zasadzie niesprzeczności: „nie-będące” jest „będącym”, ale w innym sensie.

Pojęcie bycia potencjalnego wykorzystywali potem perypatetycy przy rozwiązywaniu rozmaitych problemów, potencjalność kojarząc z czynnikiem materiałowym. Analiza zmiany z uwzględnieniem tego pojęcia przeprowadzana jest na łamach *Metafizyki* wielokrotnie. Przy powstawaniu mamy do czynienia z początkową nieobecnością (ἀπουσία), która przechodzi w obecność (ὄνεια). To są dwa przeciwieństwa (ἀντικείμενα), odpowiadające „nie-będącemu” (τὸ μὴ ὄν) i „będącemu” (τὸ ὄν), z których pierwsze jest brakiem (στέρησις) drugiego. Otóż powstawanie nie zachodzi bezpośrednio z „nie-będącego”, czyli z „braku”, co odpowiada Parmenidejskiemu warunkowi. Zmiana dokonuje się na pewnym podłożu (ὑποκείμενον, ὕλη), z którego może powstać coś określonego lub coś temu przeciwnego. Ono dopuszcza każdy z dwóch stanów przeciwnych, mogąc się stać tym lub owym, bez wzajemnej zależności między tymi stanami. Zamiast

⁴⁹ Por. BIGAJ 2005: 402–403.

⁵⁰ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Λ 2, 1069b 26–28: ἀπορήσειε δ' ἂν τις ἐκ ποίου μὴ ὄντος ἢ γένεσις; τριχῶς γὰρ τὸ μὴ ὄν· εἰ δὴ τι ἔστι δύναμις κτλ.

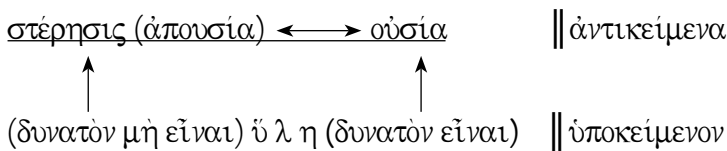
⁵¹ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Θ 4, 1047b 1–2: τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἔνια δύναμις ἔστιν οὐκ ἔστι δὲ, ὅτι οὐκ ἐνεργεῖα ἔστιν.

więc wyprowadzać jedno przeciwieństwo z drugiego wprost, czyni się to za pośrednictwem podłoża.

Nie musimy zatem mówić, że coś nowego powstaje ze swego braku, czyli własnego zaprzeczenia, lecz pozytywnie, ze swego stanu możliwościowego. Typowym rodzajem takiego podłoża jest materiał, z którego zbudowane są obiekty fizyczne materialno-przestrzenne. Pojęcie podłoża można jednak uogólnić, podkreślając właśnie jego aspekt potencjalny. Chcąc dać opis zmian uogólniony, a niedotknięty Parmenidesowym paradoksem, trzeba abstrahować od fizycznych cech owego podłoża, uwydatniając jego potencjalność. Abstrakcja substratu, którego wyróżnikiem staje się możliwość, pozwoliła perypatetykom uniknąć trudności w opisie zmian. Owo „podłoże”, chociaż nazywane ὕλη, to zatem nie jakaś zhipostazowana „materia”, lecz tyle, co potencjalne stany przeciwne: bycie czymś i niebycie tym. Oto jak, wedle księgi Z, ujmuje to perypatetycki wykładawca, zrównując ὕλη z δυνατόν („podłoże” to „możliwość”):

Cokolwiek powstaje, czy to w sposób naturalny czy sztuczny, posiada element materiałowy. Coś takiego ma bowiem możliwość być i nie być. A taka możliwość to dla każdego przypadku właśnie czynnik materiałowy⁵².

Koncepcję tę można przedstawić schematem:



I w końcu „to staje się zaktualizowanym, czego podłoże było w możliwości”⁵³. To znaczenie możliwościowe w opozycji do zaktualizowanego omówiono w słowniku Δ na miejscu czwartym, wprowadzając je następująco:

Ponadto wyrażenie „być” (τὸ εἶναι), tak jak i „będące” (τὸ ὄν) może być wypowiedziane w sensie stanu możliwościowego (δυνάμει) i zrealizowanego (ἐντελεχείᾳ) rzeczy, o których się to powiedziało⁵⁴.

Podanych jest kilka przykładów takich stanów — np. kiedy mówimy, że ktoś jest „widzący” (ὄρων εἶναι φαμεν), możemy mieć na myśli albo że aktualnie wi-

⁵² ARYSTOTELES, *Metafizyka* Z 7, 1032a 20–23: ἅπαντα δὲ τὰ γιγνόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην δυνατόν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἢ ἐν ἐκάστῳ ὕλη.

⁵³ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Λ 2, 1069b 33: ἐκεῖνο ἐγένετο ἐνεργείᾳ οὗ ἢ ὕλη ἢν δυνάμει.

⁵⁴ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Δ 7, 1017a 36 — b 2: ἐτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὄν τὸ μὲν δυνάμει ῥητὸν, τὸ δ' ἐντελεχείᾳ τῶν εἰρημένων.

dzi, albo że może widzieć. Dwa inne przykłady nie podają wprost czasownika εἶναι, tylko inne z takąż dwoistością znaczeń, a więc bezokolicznik ἐπίστασθαι: „znać”, w sensie: mieć wiedzę aktualną lub też potencjalną, oraz imiesłów ἡρεμοῦν: „nieporuszające się”, „pozostające w spokoju”, z objaśnieniem: „zarówno to, czemu już spokój przysługuje, jak i to, co dopiero może być spokojne”⁵⁵. W przykładzie tym należy się domyślać czasownika εἶναι albo w formie ἔστυν, albo ὄν („jest” lub „będące”), uzupełniającego *participium* ἡρεμοῦν („niewzruszone”), gdyż inaczej przykład byłby nie na temat.

Wyraźnie już wraca forma εἶναι w przykładach z formami rzeczownikowymi, oznaczającymi obiekty, czyli, jak je autor nazywa, οὐσίαι („istoty”). Mówimy, że „jest” Hermes w kamieniu, półprosta w prostej, choć w obu przypadkach potencjalnie, w sensie, że można je stamtąd wydobyć. Podobnie mówimy „to jest zboże”, choć jeszcze nie jest dojrzałe. Moglibyśmy takie przykłady mnożyć: wskazując na żołądź, mówimy to jest dąb, choć drzewem jest dopiero w możności. W przykładach tych mógłby ktoś upatrywać przedmiotowości, bo przecież mówimy o rzeczach: kamieniach, roślinach. Jest to jednak funkcja orzecznikowa, kiedy się twierdzi, z zastosowaniem imiesłowu ὄν, o danym głazie: „będący posągami”, o żołądźci: „będąca dębem”, o zielonym łanie oziminy: „będący pszenicą” — oczywiście za każdym razem potencjalnie, a potem w ten sam sposób już o gotowym posągu, wyrosniętym drzewie, dojrzałej pszenicy.

Nie można zaprzeczyć, że rozważania są prowadzone nad funkcjami i znaczeniami słów, nie nad charakterystyką obiektów. To czasownik εἶναι we wszystkich swoich formach, również w formie imiesłowu ὄν, może mieć te dwa znaczenia. Jak w tym zdaniu, w którym użyto *participium*, a trzeba je rozwinąć w *verbum finitum*: „Sądzą, że mówią «jest», a mówią właściwie «nie jest»”⁵⁶. Wyróżnienie bycia możnościowego pozwala uniknąć takich nieporozumień.

CZASOWNIK „BYĆ” I JEGO NEGACJA A PRAWDA I FAŁSZ

Mówi się, z powołaniem się na arystotelesowską *Metafizykę*, o „prawdzie” jako jednej z postaci „bytu”, traktując ją tym samym jak pewną realność. Podobnie jest z „fałszem” jako „niebytem”. Czytamy w księdze N i o takich, którzy wyprowadzając wszystko, co „będące”, z „będącego” i „nie-będącego”, pod to ostatnie podstawiają fałsz traktowany jakby przedmiotowo:

Z jakiegóż to będącego i nie-będącego wszystko, co „będące”? Dopuszcza się coś fałszywego, i taką to istotność nazywa się „nie-będącym”, z którego obok „będącego” wielość „będą-

⁵⁵ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Δ 7, 1017b 5–6: καὶ τὸ ἡρεμοῦν καὶ ὃ ἤδη ὑπάρχει ἡρεμία καὶ τὸ δυνάμενον ἡρεμεῖν.

⁵⁶ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Γ 4, 1007b 27–28: οἰόμενοι τὸ ὄν λέγειν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσιν.

cych”. Dlatego to twierdzi się, że trzeba założyć coś fałszywego. Jak — bywa — mierniczy podają długość jednej stopy, gdy takiej nie ma⁵⁷.

Autor jednak nie akceptuje takiego stanowiska: „Niedopuszczalne wszakże, żeby tak się rzeczy miały. Takiego założenia nie przyjmuje się w sylogizmie, ani z takiego «nie-będącego» nie ma powstawania i ginięcia”⁵⁸.

Owszem, nieraz jest mowa w *Metafizyce* o prawdzie i fałszu, ale nie jak o urzeczowionych abstrakcjach, lecz zastosowaniach czasownika εἶναι. Jedną z czterech wyszczególnionych w słowniku Δ pod hasłem τὸ ὄν funkcji tego czasownika jest stwierdzanie prawdy i fałszu: „Ponadto słowo «być», jak i «jest» oznacza, że to prawda, a «nie być», że to nie prawda, lecz fałsz, jednak przy stwierdzeniu i zaprzeczaniu”⁵⁹.

Odruchowo budzi nasz sprzeciw takie kojarzenie bycia z prawdą. Dziwne to doprawdy, żeby „jest” miało znaczyć „prawda”, kiedy mogę powiedzieć np. w srode „dzisiaj jest wtorek”, a „nie jest”, żeby znaczyło „nieprawda”, gdy mówię: „4 nie jest większe od 5”. Będziemy musieli to wyjaśnić.

Nie ma tu — jak widać — terminu τὸ ὄν, lecz formy τὸ εἶναι i τὸ ἔστι, a rozpatrywane są ich sposoby użycia w pewnym szczególnym rozumieniu. Kiedy w księdze E, w wykazie⁶⁰ rozpoczynającym rozdział 2, następuje odwołanie się do tego miejsca Δ 7, tam już zostają wprowadzone formy τὸ ὄν i τὸ μὴ ὄν: „potraktowane samodzielnie τὸ ὄν rozumie się wielorako, a to [...] po drugie jako «prawdziwe», a w zaprzeczeniu (τὸ μὴ ὄν), jako «fałszywe»”⁶¹.

Mamy więc i negację τὸ μὴ ὄν, tzw. „niebyt”, jako fałsz! Sens wypowiedzi jest tu jednak inny niż w przywołanym miejscu Δ 7. Tam nie zrównywało się określić τὸ ὄν i ἀληθές oraz τὸ μὴ ὄν i ψεῦδος, jak tu z pomocą ὄς. Temat prawdy i fałszu podjęty zostaje w ostatnim, czwartym, rozdziale tejże księgi, nadal konsekwentnie z zastosowaniem τὸ ὄν i τὸ μὴ ὄν, ale z uwzględnieniem zastrzeżenia, jakie wyżej podnieśliśmy, że formy twierdząca i przecząca nie przekładają się bezpośrednio na prawdziwość i fałszywość:

A „będące” jako „prawdziwe”, „nie-będące” zaś jako „fałszywe” jest wtedy, gdy zachodzi łączenie i rozdzielanie, a ogólnie — wedle rozdysponowania sprzeczności. No bo prawda ma

⁵⁷ ARYSTOTELES, *Metafizyka* N 2, 1089a 19–24: ἐκ ποίου οὖν ὄντος καὶ μὴ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα; βούλεται μὲν δὴ τὸ ψεῦδος καὶ ταύτην τὴν φύσιν λέγειν τὸ οὐκ ὄν, ἐξ οὗ καὶ τοῦ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα διὸ καὶ ἐλέγετο ὅτι δεῖ ψεῦδος τι ὑποθέσθαι, ὡσπερ καὶ οἱ γεωμέτραι τὸ ποδιαίαν εἶναι τὴν μὴ ποδιαίαν.

⁵⁸ ARYSTOTELES, *Metafizyka* N 2, 1089a 24–27: ἀδύνατον δὲ ταῦθ' οὕτως ἔχειν οὔτε γὰρ οἱ γεωμέτραι ψεῦδος οὐδὲν ὑποτίθενται, οὐ γὰρ ἐν τῶ συλλογισμῶ ἡ πρότασις, οὔτε ἐκ τοῦ οὕτω μὴ ὄντος τὰ ὄντα γίγνεται οὔτε φθείρεται.

⁵⁹ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Δ 7, 1017a 31–33.

⁶⁰ Powszechna jest w nauce opinia, że wykaz został wprowadzony przez późniejszego redaktora.

⁶¹ ARYSTOTELES, *Metafizyka* E 2, 1026a 33–35.

twierdzenie dla zgodności, negację zaś dla niezgodności, natomiast fałsz — sprzeczność z tamtym przeciwstawieniem⁶².

Zgodność i niezgodność, o jakich tu mowa, to odniesienie do sytuacji rzeczywistych (τὰ πράγματα). Okazuje się, że prawdziwość i fałszywość nie mogą być w prosty sposób rozdysponowane między „bycie” i „nie-bycie”, „będące” — wszak może wyrażać sytuację fałszywą, a „nie-będące” — prawdziwą. Zwraca się też na to uwagę w Θ 10, rozdziale⁶³ poświęconym także tematowi prawdy i fałszu:

W odniesieniu zatem do tego, co może się mieć tak lub przeciwnie, ten sam sąd i ta sama wypowiedź mogą być prawdziwe i fałszywe: raz może się stwierdzać prawdziwość, raz fałsz. Jeśli jednak chodzi o rzeczy, które nie mogą się mieć inaczej, to nie ma o nich raz prawdy, a kiedy indziej fałszu, lecz te same wypowiedzi są o nich zawsze prawdziwe albo zawsze fałszywe⁶⁴.

Myśl tę samą zilustrowano przykładami pod hasłem τὸ ψεῦδος w Δ 29:

Sytuację przedstawia się fałszywie [...], kiedy się np. mówi, że średnica jest wymierna, albo że ty siedzisz; pierwsze jest stale fałszywe, drugie — czasami; w ten sposób jedno i drugie jest „nie-będącym”⁶⁵.

Relację między formą gramatyczną zdania, twierdzącą lub przeczącą, a jego wartością logiczną jasno rysuje ustęp z księgi Γ 7 (1011b 26–29), gdzie podano definicję prawdy i fałszu, przygotowującą sformułowanie zasady wyłączonego środka, a to z kolei — obronę zasady sprzeczności:

τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι ἀληθές, ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται· ἀλλ’ οὔτε τὸ ὄν λέγεται μὴ εἶναι ἢ εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὄν.

⁶² ARYSTOTELES, *Metafizyka* E 4, 1027b 18–23: τὸ δὲ ὡς ἀληθές ὄν, καὶ μὴ ὄν ὡς ψεῦδος, ἐπειδὴ παρὰ σύνθεσιν ἐστὶ καὶ διαίρεσιν, τὸ δὲ σύνολον περὶ μερισμῶν ἀντιφάσεως· τὸ μὲν γὰρ ἀληθές τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῶν συγκειμένων ἔχει τὴν δ’ ἀπόφασιν ἐπὶ τῶν διηρημένων, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν.

⁶³ Rozdziale, który — zdaniem uczonych — także jest dziełem redaktora. Rozdziały E 2 i Θ 10 mogły być zredagowane z ocalałych okruczków zniszczonego hasła ἀληθεια („prawda”) ze słownika Δ , którego przedostatnim zachowanym hasłem jest ψεῦδος („fałsz”).

⁶⁴ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Θ 10, 1051b 13–15: περὶ μὲν οὖν τὰ ἐνδεχόμενα [ἐναντία εἶναι] ἢ αὐτὴ γίγνεται ψευδῆς καὶ ἀληθῆς δόξα καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός, καὶ ἐνδέχεται ὅτε μὲν ἀληθεύειν ὅτε δὲ ψεύδεσθαι. περὶ δὲ τὰ ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν οὐ γίγνεται ὅτε μὲν ἀληθές ὅτε δὲ ψεῦδος, ἀλλ’ αἰεὶ ταῦτά ἀληθῆ καὶ ψευδῆ.

⁶⁵ ARYSTOTELES, *Metafizyka* Δ 29, 1024b -22: τὸ ψεῦδος λέγεται [...] ὡς πᾶν ψεῦδος [...] ὡς περὶ λέγεται τὸ τὴν διάμετρον εἶναι σύμμετρον ἢ τὸ σὲ καθῆσθαι· τούτων γὰρ ψεῦδος τὸ μὲν αἰεὶ τὸ δὲ ποτέ· οὕτω γὰρ οὐκ ὄντα ταῦτα.

Tekst jest dla nas tym bardziej interesujący, że występują w nim wyrażenia: τὸ ὄν i jego negacja τὸ μὴ ὄν, które kuszą przekładem „byt” i „niebyt”. Pokusie uległ Tadeusz Żeleźnik, tłumacząc:

Otóż stwierdzać, że byt nie jest i że nie-byt jest, to jest fałsz, a stwierdzać, że byt jest i że nie-byt nie jest, to jest prawda. Toteż mówiący, że coś jest albo że nie jest, będzie się wypowiadał bądź prawdziwie, bądź fałszywie. W przeciwnym bowiem razie nie będzie mówił, że byt jest ani że byt nie jest, ani przeciwnie, że tamto nie jest albo to jest (ARYSTOTELES 1998: 207).

Pytam: kto oprócz garstki filozofów stwierdza coś o bycie lub niebycie? A wywód dotyczy rozumienia prawdy i fałszu, które interesuje każdego, nie tylko filozofa. Sens wypowiedzi bez owego filozoficznego wymysłu: „byt”, przedstawia się jasno, jak to starałem się wyrazić, tłumacząc:

Twierdzenie, że nie jest tak, jak jest, albo jest tak, jak nie jest to fałsz. A twierdzenie, że jest tak, jak jest, albo nie jest tak, jak nie jest — to prawda. A więc wypowiadający zdanie twierdzące lub przeczące albo mówi prawdę, albo mija się z prawdą. O tym, że jest tak a tak, nie powiemy: „jest albo nie jest”, tak samo o tym, że nie jest tak a tak.

ZASTOSOWANIE SŁOWA „BYĆ” I JEGO NEGACJI DO ASERCJI I ODRZUCANIA

Wróćmy jednak do tego miejsca, od którego wyszliśmy, tj. do Δ 7, wzbogaceni o przekonanie, że nie jest tak, żeby pozytywne formy czasownika εἶναι, w tym forma τὸ ὄν, były przyporządkowane tylko prawdzie, a fałszowi — formy zaprzeczone. Prawda i fałsz, o jakich tu mowa, to nie prawdziwość czy fałszywość sądu, bo przecież zdania twierdzące (z „jest”) mogą być fałszywe, a przeczące (z „nie jest”) — prawdziwe. Co więc miał na myśli autor hasła τὸ ὄν, rozwijając trzecie ze „znaczeń”: wyrażanie prawdy?

Może pomogą nam podane przykłady: mamy dwa z Sokratesem i jeden z wy-miernością. Uderza w tych przykładach, że zastosowana spójka ἔστι wysunięta jest na początek (William D. Ross określa to jako *emphatic position*), czego w przekładzie nie da się oddać inaczej, jak przez zaakcentowanie:

— ἔστι Σωκράτης μουσικός, ὅτι ἀληθές τοῦτο: „«jest Sokrates muzykiem», że to prawda”;

— ἔστι Σωκράτης οὐ λευκός, ὅτι ἀληθές: „«jest Sokrates nie-biały», że to prawda”;

— οὐκ ἔστιν ἡ διάμετρος σύμμετρος, ὅτι ψεῦδος: „«nie jest średnica wymierna», że to fałsz”.

W tym ostatnim przypadku Hermann Bonitz, idąc za Aleksandrem z Afrodyzji, wstawił lekcję σύμμετρος („wymierne”), w miejsce przekazanej przez rękopisy

ἄσόμετρος („niewymierny”). Przepisywacze odnieśli ocenę fałszu do treści wypowiedzi, rozumiejąc, że fałszywe może być tylko zdanie: „średnica nie jest niewymierna”. Tymczasem ocena fałszywości utożsamiona zostaje z samą formułą negacji: „nie jest tak» (οὐκ ἔστιν) to tyle samo, co «nieprawdą jest» (ψεῦδος)”, niezależnie od wartości logicznej zdania opatrzonego taką oceną, której znaczenie pozostaje w każdym przypadku takie samo. Nie ma więc potrzeby kruszyć kopii o to, czy ma być σόμετρος, czy ἄσόμετρος. Autor mógł zresztą podać obydwa warianty, co się przepisywaczom wydało dziwne, i jeden opuścili.

Podobnie jest ze zdaniem o Sokratesie „nie-białym”. Jak nam wiadomo, Sokrates nie był Murzynem, zestawienie „Sokrates nie-biały” (οὐ λευκός) zdaje się więc głosić fałsz, a tymczasem ocena końcowa brzmi: „prawda!”. Niektórzy próbują wobec tego zamiast „biały” wprowadzać „błady”. Niepotrzebnie, znaczenie „to prawda” jest bowiem związane z ἔστι („jest”) niezależnie od wartości logicznej zdania „Sokrates jest nie-biały”. Ktoś, kto zapewnia, że jest tak, jak mówi zdanie, nadaje słowu „jest” znaczenie „naprawdę”, choćby zapewniał *de facto* o nieprawdzie.

Chodzi zatem o takie sytuacje, kiedy mówimy „tak jest” (οὕτως ἔστι), żeby potwierdzić faktyczny stan rzeczy, czyli zapewnić o prawdziwości przedstawiającego ten stan sądu. Byłaby to funkcja asercji (logicy mają na asercję specjalny symbol ||; przestrzegają też, żeby nie mylić asercji z przyznawaniem wartości logicznej). Autor wysunął słówko ἔστι na czoło, celem zaakcentowania: „j e s t!”. Ktoś, kto je wypowiada, chce w ten sposób zapewnić, że tak jest naprawdę (ὅτι ἀληθές τοῦτο). Jak widać, nie ma znaczenia, jaki jest stan faktyczny, ważne jest, jaki sens nadaje słowu „jest” (ἔστι) wypowiadający je, który chce dać potwierdzenie lub zapewnić o prawdziwości. Niekoniecznie zresztą zgodnie z własnym przekonaniem. Logicy mówią o asercji jako o „własności sądów przeżywanymi z przekonaniem”. Można by jednak to określenie poszerzyć i uznać asercję za własność sądów wyrażanych jako te, co do których jest się przekonany, czyli mających sprawiać wrażenie przeżywanymi z przekonaniem. Brałoby się pod uwagę tylko fakt wyrażania potwierdzenia, czyli intencję zapewniania (niekiedy z zamiarem wprowadzenia w błąd).

Z zapewnianiem o fałszu jest analogicznie. Ktoś przekonuje: „nie jest tak!” (οὐκ ἔστι), w sensie: „to fałsz!”. Na przykład „stwierdzenie «nie jest średnica wymierna»” zapewnia o fałszywości zdania „średnica jest wymierna” czy wręcz o wewnętrznej sprzeczności zestawienia: „średnica wymierna”, co nie jest równoznaczne z wypowiadaniem zdania fałszywego. Sensu nie zmieniałaby użyta przez niego formuła οὐκ ἔστι, gdyby zapewniał, że „nie jest średnica niewymierna” (byli tacy, którzy uparcie w to wierzyli, mimo nieskuteczności wszelkich prób jej wymierzenia, a zresztą ktoś mógł dla siebie wiadomych celów taką tezę głosić). Mielibyśmy tu więc do czynienia z przeciwieństwem asercji. Łukasiewicz wprowadził do symboliki logicznej znak odrzucania, pisany || (znak asercji || odwrócony o 180°).

Mamy więc w jednym z punktów pod hasłem τὸ ὄν klarownie wyłożony jeden ze sposobów stosowania czasownika ἔστω („jest”): na potwierdzanie (zapewnianie) i — z negacją — na odrzucanie. I ani raz przy tym nie pada samo określenie ὄν, choć takie było hasło, lecz cztery razy ἔστω(ν) i dwa razy εἶναι, na początku w postaci nazw metafizycznych, utworzonych za pomocą rodzajnika τὸ: τὸ εἶναι, τὸ ἔστω, τὸ μὴ εἶναι. Czy można jeszcze mieć wątpliwości co do rozumienia „bytu jako prawdy”, a „nie-bytu jako fałszu” w tekście *Metafizyki*? Nie ma tu ani śladu czegoś ze świata pozajęzykowego, choćby tak abstrakcyjnego, jak „prawda” — „fałsz”. Mamy do czynienia z wypowiedziami na temat „prawdy” i „fałszu” jako wartości logicznych lub asercji i odrzucania.

*

Z całości naszych analiz wynika, że rozważania przypisywanej Arystotelesowi *Metafizyki* uznawane za podstawę ontologii, *resp.* meontologii, których przedmiotem miałyby być „byt” i „niebyt”, dotyczą spraw języka, w tym kwestii prawomocnego opisu z jego pomocą świata, należą zatem w pierwszym rzędzie do semantyki i metodologii, obiektywnej rzeczywistości dotyczą zaś tylko pośrednio, wtórnie. Wynika z nich m.in., że w opisywanym i wyjaśnianym świecie nie ma negatywności, należy ona tylko do języka. Metafizyka stworzyła wiele hipostaz: „istnienie”, „substancja”, „przypadłość”, „przyczyna”, „materia”, „forma”, „możność”, „akt”. Należą do nich także „byt” i „niebyt”, „prawda” i „fałsz”. Przeprowadzona wyżej analiza tekstów źródłowych pozwala jednak uwolnić się od tych ostatnich, przynajmniej w zakresie treści tych tekstów.

BIBLIOGRAFIA

- APELT, Otto (1891): Die Kategorienlehre des Aristoteles. [W:] Otto APELT: *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*. Lipsk: B.G. Teubner, 101–216.
- ARISTOTELES (1960): *Aristotelis Opera*. Olof GIGON, Immanuel BEKKER (red.). Berlin: De Gruyter Verlag.
- ARISTOTLE (1933–1935): *The Metaphysics. With an English Translation*, 2 t. Przeł. Hugh M.A. Tredennick. London: W. Heinemann (wyd. 2: Cambridge 1945).
- ARYSTOTELES (1983): *Metafizyka*. Przeł. Kazimierz Leśniak. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe.
- ARYSTOTELES (1998): *Metafizyka*. Oprac. Mieczysław A. Krąpiec, Andrzej Maryniarczyk. Przeł. Tadeusz Żeleźnik, t. 1. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- BIGAJ, Jan (1998): Filozoficzne i niefilozoficzne znaczenia rzeczownika οὐσία. *Studia Classica et Neolatina* 3, 157–168.
- BIGAJ, Jan (2000): Zależność esencjalnego i egzystencjalnego rozumienia bytu od orzecnikowego lub podmiotowego użycia spójki zdaniowej. *Przegląd Filozoficzny* 4, 17–24.
- BIGAJ, Jan (2004): *Zrozumieć metafizykę*, t. 1, cz. 1: *Bibliofilska kompilacja*. Toruń: Wydawnictwo Rolewski.

- BIGAJ, Jan (2005): *Zrozumieć metafizykę*, t. 1, cz. 2: *Elementy składowe i ich pochodzenie. Księgi centralne*. Toruń: Wydawnictwo Rolewski.
- BLANDZI, Seweryn (1992): *Henologia, meontologia, dialektyka*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.
- FRITZ, Kurt, von (1978): *Schriften zur griechischen Logik*, t. 1. Stuttgart: Frommann Verlag.
- ŁUKASIEWICZ, Jan (1961): Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny. [W:] Jan ŁUKASIEWICZ: *Z zagadnień logiki i filozofii*. Wyb. i oprac.. Jerzy Śłupecki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 9–62.
- ŁUKASIEWICZ, Jan (1987): *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*. Oprac. Jan Woleński, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- NATORP, Paul (1888): Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik I. *Philosophische Monatshefte* 24, 37–65 oraz 540–574.
- SENEKA, Lucjusz Anneusz (Młodszy) (1965): *L. Annaei Senecae Ad Lucilium Epistulae Morales*. Leighton D. REYNOLDS (red.). Oxford: Oxford University Press.