

Artykuły teoretyczne i historyczne

Теоретические и исторические статьи

Andrzej L. Zachariasz

Uniwersytet Rzeszowski

Istnienie i jego pojęcie

Существование и его понятие

1. Uwagi wstępne

Czy istnienie może być przedmiotem poznania teoretycznego? Pytanie to czyniłem przedmiotem namysłu już kilkakrotnie, choć z zasady na marginesie innych kwestii. Niemniej w ostatnim czasie poświęciłem temu pytaniu osobne rozważania. Ich rezultatem był referat wygłoszony na X Polskim Zjeździe Filozoficznym w Poznaniu w 2015 roku¹. Rozważania tam pomieszczone zostały jednak ograniczone wymogami obrad. Nie pozwoliło to na pełne, a w każdym razie wystarczające, uzasadnienie formułowanych tez. Z tych też powodów pozwoliłem sobie powrócić jeszcze raz do postawionego pytania i zagadnienia te jeszcze raz rozważyć. Tym razem chcę nie tylko podkreślić wagę samego pytania, ale także zagadnienie to przedstawić w szerszym kontekście historycznym i wskazać na pozytywny wymiar proponowanego przeze mnie ujęcia.

Nim podejmę próbę odpowiedzi na sformułowane na początku tego tekstu pytanie, wpieryw należałoby rozważyć skąd samo pytanie. Jaka jest jego zasadność? Czyżby istnienie, tak jak każda inna rzeczywistość, nie mogło być przedmiotem poznania teoretycznego? Nie może być przedmiotem badań naukowych? Dlaczego istnienie nie mogłoby być przedmiotem namysłu filozoficznego? Pytania te wydaje się poprzedzać bardziej podstawowa kwestia, a mianowicie: czy istnienie może być w ogóle myślane jako przedmiot? A jeśli tak, to w jakim sensie? Na

¹ Tekst referatu pt. *Czy i jak możliwa jest refleksja nad istnieniem?* został opublikowany w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2016, R. 25, nr 2 (98), s. 529–538.

trudności związane z pojęciowym ujęciem istnienia zwrócił uwagę Immanuel Kant. Zauważył on, że: „»Istnienie« nie jest oczywiście realnym orzeczeniem, tzn. pojęciem czegoś, co może dołączyć się do pojęcia pewnej rzeczy. Jest ono jedynie uznaniem w istnieniu (*Position*) (...)»². W innym miejscu potwierdził ten pozapojęciowy, faktyczny charakter ‘istnienia’, stwierdzając, że wyraża się on w tym: „(...) że myślę o jego przedmiocie jako bezwzględnie danym (przez wyrażenie: on jest)»³. Istnienie zatem tak pojmowane nie daje się sprowadzić do żadnej rzeczy-wistości przedmiotowej i jako takie nie może być pojmowane jako określenie predykatywne ani tym bardziej jako „jakaś” rzecz, jakiś byt, a więc nie może być przedmiotem, jako że nie jest rzeczą, predykatem ani niczym, co byłoby „czymś”, także przedmiotem namysłu. Problem jednak w tym, że mimo iż ‘istnienie’ nie daje się sprowadzić do żadnej rzeczy, przedmiotu czy też bytu, to jest to pojęcie nie tylko potocznie, ale także, czy raczej zwłaszcza, w filozofii powszechnie używane. Co więcej, jest ono także dość często przedmiotem namysłu filozoficznego. Jeśli jednak tak jest, to należałoby co najmniej wyjaśnić: dlaczego tak jest, a przede wszystkim dlaczego czyni je przedmiotem tych rozważań?

Podjmując tę kwestię, zauważę, że samo pojęcie istnienia, tak jak każde inne, nie jest bynajmniej jednoznaczne. Funkcjonuje ono zarówno w różnych kontekstach znaczeniowych, jak i w różnych systemach myślowych, w tym także filozoficznych, nabierając tym samym sobie specyficznych znaczeń i wyrażając różne ujęcia rzeczywistości. Zapewne także trudności, na które wskazał I. Kant, z ‘istnieniem’ jako pojęciem odrębnym od istoty – choć konstytuującym dla myślenia bytu w klasycznej (czytaj: tomistycznej) metafizyce – a także teza o niepoznawalności ‘rzeczy samej’, doprowadziły do porzucenia refleksji filozoficznej nad ‘tym, co jest czymś’, czyli bytem, na rzecz namysłu nad ujmującymi go znaczeniami pojęć.

Przedmiotem namysłu filozofii okazywała się być już nie rzeczywistość, ale wskazujące na nią środki przekazu informacji, czyli znaczenia. Filozofia okazała się być sztuką rozumienia, umiejętnością interpretacji terminów filozoficznych; odpowiedzią na pytanie: jak pojęcia funkcjonują w języku jako formuły filozoficznej komunikacji, co znaczą? Ten sposób myślenia w dwudziestowiecznej filozofii rozpoczęli twórcy Koła Wiedeńskiego, a ich idee kontynuowali przedstawiciele filozofii analitycznej. Odrębną drogę od tzw. logicznej filozofii języka, jako że odwołującą się do przeżycia i intuicji, choć także sprowadzającą się do rozumienia i interpretacji znaczeń, zaproponowali Wilhelm Dilthey i Martin Heidegger. Propozycja ta była także kontynuowana w ramach hermeneutyki czy też, inaczej mówiąc, była kultywowana jako filozofia hermeneutyczna. Można by powiedzieć, że filozofia, co najmniej w swojej intencjonalności, opuściła swoje dotych-

² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przekład R. Ingarden, t. II, PWN, Warszawa 1957, s. 339 (A 598; B 626).

³ *Ibidem*, s. 340 (A 599; B 627).

czasowe domostwo, rzeczywistość, byt, na rzecz znaczeń jako sfery jej myślowego ujęcia.

Moritz Schlick, twórca Koła Wiedeńskiego, jak pisze Leszek Kołakowski, uważał że: „(...) filozofia, jeśli ma prawomocnie istnieć, nie może aspirować do roli teoretycznego wyjaśniania, ale jest zachowaniem, mającym na celu osiągnięcie jasności zdań naukowych”⁴. Przy tym Schlick wypowiedzi filozoficznych nie pojmuję jako twierdzeń teoretycznych, ale sprowadza je do poziomu faktyczności, widząc w nich zachowania prowadzące do jasności sądów⁵. Również Ludwik Wittgenstein twierdził, iż: „Filozofia nie jest żadną z nauk” (4,111), a „Celem filozofii jest logiczne rozjaśnianie myśli. Filozofia nie jest teorią, lecz działalnością”. Podobnie także jak Schlick stwierdzał, że: „Wynikiem filozofii nie są żadne »tezy filozoficzne, lecz jasność tez«” (4,112)⁶. Dla rozważań nad istnieniem oznaczało to, że przedmiotem namysłu nie może być ‘istnienie’ jako stan, ale co najwyżej znaczenie wyrażenia ‘istnienie’. Inaczej mówiąc: rozjaśnienie myśli, która „kryje się” pod pojęciem ‘istnienie’. Za znamioną dla sposobu myślenia tego czasu należy uznać zbieżność nie tylko w sposobie uprawiania filozofii, ale również w podejściu do kwestii ‘istnienia’, jaka zachodzi między filozofami spod znaku pozytywizmu logicznego, a odległą w swoich podstawach filozofią hermeneutyczną W. Diltheya i M. Heideggera. Także przedstawiciele myślenia hermeneutycznego filozofowanie sprowadzali do rozumienia i interpretacji znaczeń i *de facto* eliminowali ‘istnienie’ z namysłu filozofii. Tak więc, W. Dilthey konsekwentnie unika nawet pokrewnego ‘istnieniu’, a w każdym razie funkcjonującego w filozofii niemieckiej, pojęcia bytu (*das Sein*), zastępując go pojęciem życia (*das Leben*), a M. Heidegger tradycyjnie funkcjonującemu pojęciu *das Sein* (byt) nadaje znaczenie ‘bycia’, które jest jednoznaczne z pojęciem ‘życia’ jako bycia w świecie, czy też bycia w życiu. Oznacza to, że filozofia ostatnich dwóch stuleci faktycznie zrezygnowała z namysłu zarówno nad rzeczywistością, bytem, jak i nad ‘istnieniem’ jako momentem bytu, czy też tak jak to pojęcie funkcjonuje w terminologii metafizyki tomistycznej, „czynnikiem” współkonstytuującym łącznie z istotą byt⁷. Czym zatem jest istnienie, czy jedynie momentem rzeczywistości, bytu, czy też samą rzeczywistością a może to byt, sama rzeczywistość jest jedynie momentem istnienia? Jest to fundamentalne pytanie filozofii.

⁴ L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, PWN, Warszawa 1966, s. 196.

⁵ *Ibidem*.

⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przekład B. Wolniewicz, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 27.

⁷ M.A. Krapiec pisze w związku z tym: „W świetle przeprowadzonej analizy widać, że to, co w rzeczy nazywamy „istotą” i „istnieniem”, są to **czynniki** [podkr. moje – A.L.Z.] same w sobie różne, chociaż stanowią razem jeden byt”. M.A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, RW KUL, Lublin 1985, s. 416.

Jeśli jednak tak jest, to czy oznacza to, że odpowiedź na pytanie: czy namysł filozoficzny nad istnieniem jest możliwy? Czy winien sprowadzać się jedynie do analizy i rozjaśniania znaczeń związanych z tym pojęciem? Czy wobec tego nie jest możliwa analiza ‘istnienia’ w jego warstwie przedmiotowej, a więc jako pewnego aktu, stanu, bytu czy wreszcie samej rzeczywistości? Już zatem choćby możliwość uzyskania tych ustaleń pozwala, jak sądzę, na uznanie za zasadne sformułowanego w tytule tego wystąpienia pytania.

2. Parmenides: byt (το ον) jako określoność (οὐσία)

Dość powszechnie przyjmuje się, że na istnienie, jako podstawową kategorię myślenia filozoficznego, wskazał Parmenides, wprowadzając do języka filozofii pojęcie bytu. Przy tym, w języku polskim samo pojęcie bytu pojmuje się jako pochodne od słówka ‘być’. Na analogiczne skojarzenia daje się wskazać także w innych językach. Przykładowo, w łacinie byłoby to pojęcie *esse* – być; w językach współczesnych, np. niemieckim *sein*; francuskim *être*; angielskim *existence*, *to exist*, *to be*; w rosyjskim *быть*. Wszystkie te pojęcia pozostają w jakimś pokrewieństwie znaczeniowym do słów: być, istnieć czy choćby żyć. Problem jednak w tym, że o ile w łacińskiej wersji językowej zasadne wydaje się być nawiązanie do *ens* jako słówka wywodzącego się od *esse* – zwłaszcza w jego znaczeniach zmodyfikowanych tradycją filozofii chrześcijańskiej – to już takim nie jest w wypadku pojęcia bytu w filozofii i języku starożytnej Grecji. Choć należy podkreślić, że tradycja filozofii chrześcijańskiej wpłynęła także na odczytanie znaczenia pojęć i interpretację myśli greckiej. W tym wypadku na odczytanie tez filozofii Parmenidesa. Znalazło to wyraz – co jednocześnie oznaczało potwierdzenie poprawności tego wywodu – włączeniu parmenidejskiego *το ον*, czyli odpowiednika polskiego słowa „coś”, uotożsamionego w filozoficznej terminologii języka polskiego z pojęciem bytu, ze słówkiem *είναι* – czyli „być” (czymś) bądź *εἶναι* – jest (czymś), nadając zarazem temu ostatniemu znaczenie ‘istnienia’. Oznaczało to tym samym nadanie Parmenidejskiemu pojęciu bytu wymiaru egzystencjalnego w znaczeniu: **być bytem** to znaczy **być** czyli **‘istnieć’**. Prowadziło to do odczytania sformułowanych przez Parmenidesa tez na temat bytu w ich wersji egzystencjalnej. Pierwszej, czyli tezy o tożsamości bytu z samym sobą w wersji: **„byt jest i że jest niemożliwe, aby nie istniał”**⁸. Drugiej, czyli tezy o identyczności, czy też tożsamości tak pojętego bytu z myślą, a więc rozumiejąc ją jako potwierdzenie, że: **„byt i myśl są z sobą identyczne”**⁹. Choć dodam, że przy takim odczytaniu

⁸ V. Eleaci – *początki metafizycznego ujmowania rzeczywistości*, 2. Parmenides z Elei, 1. [(Vorsokr. B. 2) Procol. In Tim I345], przekład L. Joachimowicz [w:] *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, wybór tekstów i redakcja J. Legowicz, PWN, Warszawa 1970, s. 82.

⁹ *Ibidem*, 2 [(Vorsokr. B. 5) Clem. Strom. VI 23], przekład L. Joachimowicz [w:] *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, s. 82.

tych tez, należałoby co najmniej zastanowić się jak pogodzić z sobą wynikające z nich konsekwencje. Zauważę bowiem, że jeśli przyjmiemy, że: „byt jest i jest niemożliwe, aby nie istniał”, oraz za zasadną uznamy także tezę, że „byt i myśl są z sobą identyczne”, to wszystko to, co jest pomyślane, jest nie tylko bytem, ale winno istnieć. A zatem pomyślana chimera, postaci mityczne i baśniowe nie tylko są bytami, ale także jako byty powinny istnieć, czy też wręcz istnieją. Oczywiście, aby bronić tego poglądu, można odwoływać się do wybiegu myślowego, ale nie do rzetelnego argumentu merytorycznego, że wprawdzie postaci te nie istnieją realnie, ale istnieją jako myśli w „głowie” myślącego je. Choć jednocześnie, przytaczając ten argument, należałoby być świadomym, że przykładowo myśl, czy też nazwa Afrodyta, to jednak ani nie realna kobieta, ani także istniejąca bogini. To tylko myśl, nazwa, słowo czy też wyraz. Te wprawdzie w tej swej postaci są bytami, ale w tym ich określeniu bynajmniej nie chodzi o nie, ale o rzeczywistość, na którą wskazują. Ta jednak, o ile jest wytworem fantazji, z samego tego faktu nie może istnieć. W konsekwencji rozumowanie to prowadzi do myślowych kalamburów, jeśli nie wręcz do nonsensów. Takie rozumowanie, jak sądzę, nie może być poważnie traktowane jako uzasadnienie tak rozumianych tez.

Oznacza to, że egzystencjalne odczytanie Parmenidejskiego pojęcia bytu, czyli pojmowanie bytu jako tego, co „jest” w znaczeniu „istnieje”, nie tylko nie znajduje uzasadnienia w racjonalnym rozumowaniu, ale także nie wydaje się znajdować potwierdzenia w myśli filozofa z Elei. Sądzę zatem, że dla Parmenidesa być bytem to „być czymś” i w tym sensie – w terminologii języków współczesnych i języka polskiego – wszystko to, „co jest czymś”, właśnie jako „coś”, jest bytem. Inaczej mówiąc: w języku greckim *to ov* to po prostu „coś”. Oznacza to, że greckie „coś” (*to ov*), w tym wypadku, w polskim języku filozoficznym przybrało postać słowa „byt”. Tym samym: *éoti to ov* (jest czymś) czy też *eivai to ov* (być czymś), oznacza, że każdy przedmiot realny czy też pomyślany jest „czymś”, w potwierdzonej tradycją terminologii polskiej „jest bytem”. Nie oznacza to jednak, że wszystko, co jest pomyślane, a może być pomyślane tylko jako „coś”, ‘jest’ czy też ‘istnieje’. W tym sensie bytem jest zarówno człowiek, Bóg chrześcijan czy też inny Bóg, jak i bogowie niezależnie od tego, czy poszczególnym z wymienionych przysługuje istnienie. W związku z tym pojawia się pytanie: jak należałoby rozumieć tezy sformułowane przez Parmenidesa, zarówno tezę o identyczności bytu z samym sobą, jak i tezę o tożsamości bytu i myśli? Aby uniknąć ewentualnych niejasności znaczeniowych pozwolę sobie nadać tejom Parmenidesa wersję słownie nieco rozszerzoną. Pierwsza z tez daje się ująć w sformułowaniu: „**Coś** (*to ov*) **zawsze jest** (*éoti*) **czymś** (*to ov*) i jako takie **nie może nie być czymś** (nie może być niczym)”. Teza druga, czyli teza o tożsamości, czy też identyczności, bytu i myśli, daje się wyrazić w zdaniu: „Wszystko co może być czy też jest pomyślane, może być pomyślane jedynie jako **coś**, i nie jest możliwe pomyślenie **czegokolwiek**, co nie byłoby **czymś**”. Oznacza to, że słówko *eivai* czy też *éoti* należy tu rozumieć nie jako „jest” w znaczeniu pojęcia wyrażającego ‘istnie-

nie', ale jako łącznik między podmiotem a orzecznikiem w zdaniu¹⁰. Inaczej mówiąc, użycie słówka „jest” w zdaniu: „A jest p” bynajmniej nie oznacza ‘istnienia’, ani nie orzeka, że „A istnieje”. Wskazuje jedynie, że „A jest p”, czyli np. stwierdza, że: „Lobot jest postacią literacką”. Należałoby jednocześnie podkreślić, że na ten aspekt wypowiedzi nie tylko w myśli Parmenidesa, ale w całej greckiej filozofii antycznej, a zwłaszcza na znaczenia i funkcję słówek: *εἶναι* czy też *ἔστι* (być, jest, są) i ich funkcję predykatywną, a zarazem prawdziwościową a nie egzystencjalną, zwrócili uwagę znawcy starożytnej greki i filozofowie języka¹¹. Charles H. Kahn w związku z tym stwierdza: „Przed wszystkim kwestie istnienia nigdy nie grają centralnej roli w filozofii starożytnej, jak to ma miejsce w myśli nowożytnej od czasów Descartes’a. Ważne badania Vlastosa i Owena ostrzegły nas przez traktowaniem ontologicznych dociekań Platona i Arystotelesa tak jakby koncentrowały się na zagadnieniu istnienia”¹². Jak stwierdzał Ernst Tugendhat: „Arystoteles (...) jak powszechnie wiadomo, nie posługiwał się pojęciem istnienia”¹³. W swoich rozważaniach orientuje się na słówko „jest” jako łącznik w zdaniu typu: „To S jest P”¹⁴.

Podobnie jak Parmenides, również Platon byt pojmuje przez jego określoność i trwanie w tym określeniu, a więc jako „coś” a nie jako „jest”, czy też inaczej

¹⁰ Zob. co na ten temat piszą m.in.: Charles H. Kahn w tekstach: I. *O czasowniku „być” i pojęciu bytu w Grece*; II. *O terminologii na oznaczenie „kopuli” oraz „istnienia”*; III. *Dlaczego w filozofii greckiej nie pojawia się odrębne pojęcie istnienia?*; IV. *Relatywizm epistemologiczny a grecki projekt ontologii*; V. *Z powrotem do teorii czasownika „być” i pojęcia bytu* [w:] Ch.H. Kahn, *Język i ontologia*, wszystkie teksty z jęz. angielskiego przełożył Bartosz Żukowski, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2008 oraz: E. Tugendhat. I. *Kwestia bycia i jej podstawy językowe*; II. *Istnienie w czasie i w przestrzeni*; III. *O sensie poczwórnego rozróżnienia bycia u Arystotelesa*; IV. *Bycie i Nic* [w:] E. Tugendhat, *Bycie, Prawda, Rozprawy filozoficzne*, przekład J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.

¹¹ Szerzej na ten temat pisałem w książce: A.L. Zachariasz, *Istnienie. Jego momenty i absolut*, Wyd. UR, Rzeszów 2004. Przedstawiany tekst jest próbą rozwinięcia a zarazem skorygowania też zamieszczonych w przywołanej publikacji. W szczególności rozwinięcia interpretacji przez określoność i eliminacji sugestii egzystencjalnych w pojmowaniu bytu u Parmenidesa a także kontynuatorów jego idei, zwłaszcza u Platona i Arystotelesa. Zamieszczone w przywołanej książce wypowiedzi starożytnych myślicieli zostały przytoczone z dostępnych publikacji w języku polskim. Niestety ich wadą – z perspektywy interpretacji proponowanej zarówno w książce, jak i tym tekście – jest tłumaczenie wyrażen grek. ‘εἶναι – być’, ‘ἔστι – jest’ nie jako łączników w zdaniu „X jest p”, ale jako odczasownikowych rzeczowników oznaczających istnienie. Nadaje to wypowiedziom filozofów greckich wymiar wypowiedzi egzystencjalnych.

¹² Ch.H. Kahn, *Byt u Parmenidesa i Platona*, przekład D. Karłowicz, P. Paliwoda, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1992, R. 1, Nr 4, s. 101.

¹³ E. Tugendhat, *Istnienie w czasie i przestrzeni* [w:] idem, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne ...*, s. 75.

¹⁴ Zob. E. Tugendhat, *O sensie poczwórnego rozróżnienia bycia u Arystotelesa. Metafizyka?* [w:] idem, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne ...*, s. 155–164.

mówiąc, przez 'istnienie'. Platon za byt uznaje to, czemu przysługuje pełne określenie, tzn. takie, które w swojej formule nie podlega zmianom, pozostając w stanie jej niezmienności. Być bytem to nie tyle istnieć, ile „być tym, czym 'coś' jest”. Temu określeniu odpowiada Platońskie pojęcie idei, które tenże uznaje za byt w „pełnym tego słowa znaczeniu”. Nie pozwala mu to jednocześnie uznać za odpowiadające w pełni temu pojęciu przedmiotów świata empirycznego, czy też inaczej mówiąc: świata materialnego. Uznaje je za tworzące rzeczywistość pośrednią między bytem a niebytem, a więc co najwyżej za rzeczywistość partycypującą w bycie, czyli w rzeczywistości idei. Przeciwnieństwem bytu dla Platona nie jest zatem niebyt, jako to, co nie istnieje, ale niebyt, jako brak określoności. W *Sofistice* o niebycie Platon pisze: „*το με οντα ε το με ον*”, co należałoby przełożyć na: „to, co nie jest czymkolwiek i nie jest czymś”¹⁵. Niebyt to po prostu „nieokreśloność”, ale nie „nieistnienie”. Podkreślę, że to ostatnie pojęcie, tak jak i pojęcie „istnienia”, nie funkcjonuje w myśli filozofa z Aten.

Platon, inaczej jednak niż Parmenides, rozwiązuje kwestię niebytu. O ile filozof z Elei nie dopuszczał pomyślenia niebytu, jako że wszystko co myślimy, myślimy jako „coś”, a więc jako byt, to Platon, akceptując Parmenidejskie pojęcie bytu dla świata idei jako określenia, samo 'określenie' nie rezerwuje tylko dla tego, co daje się pomyśleć (tj. bytu idealnego, czy też myślanego (*resp.* – mentalnego), ale dopuszcza je także w świecie empirycznym (*resp.* – materialnym). Ten bowiem, o ile jest określony, jest „czymś”, czyli bytem. A zatem, jak wcześniej stwierdziłem, świat empiryczny partycypuje w bycie, czyli w jego określoności, jaką są idee. Tym samym świat empiryczny jest dla Platona złożeniem określoności (*resp.* – bytu) i jej braku, czy raczej nieokreśloności (*το ον ε το με ον*). Stąd też może on stwierdzić, że świat jest pełen zarówno tego, co daje się określić, jak i tego, co nie daje się określić¹⁶.

Już wcześniej przywołałem myśl Tugendhata, w której tenże stwierdzał, że Arystoteles nie posługiwał się pojęciem istnienia. Etienne Gilson natomiast pisze: „Otóż dla Arystotelesa istnieją niewątpliwie tylko substancje, ale też istnienie sprowadza się, jego zdaniem, jedynie do faktu bycia substancją. »Być« oznacza dla niego przede wszystkim »być« czymś, w szczególności zaś i w pełniejszym znaczeniu, oznacza to być jedną z tych rzeczy, które dzięki swej formie same z siebie zawierają rację dostateczną tego, czym są”¹⁷. Przy tym użyte w cytacie pojęcie „istnienia” pełni tutaj funkcję łącznika i oznacza, że to, co jest bytem, każ-

¹⁵ W. Witwicki przetłumaczył to sformułowanie następująco: „jak wyrazić to, co w żaden sposób nie istnieje”. Platon, *Sofista*, przekł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1956, s. 42 (237B). Tłumaczenie to tym samym sugeruje w moim przekonaniu mylnie, że Platon byt pojmuje nie poprzez określoność, a więc jako „coś”, ale poprzez „istnienie”.

¹⁶ Zob. wypowiedź Platona w *Sofistice*. *Ibidem*, 258, XLIII, 258D.

¹⁷ E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1960, s. 68.

dorazowo jest pewną określonością, czyli substancją. Tym samym E. Gilson wypowiedzią tą antycypował stanowisko E. Tugendhata, że dla Arystotelesa „istnienie” nie jest problemem filozoficznym¹⁸, a użycie tego pojęcia jest jedynie łącznikiem wskazującym „na fakt bycia czymś”, w tym wypadku bycia substancją. W każdym razie Arystoteles, podobnie jak Parmenides i Platon, to co w polskim języku filozoficznym określamy jako byt, definiuje nie przez bycie, istnienie (*eivai* czy też *éoti*), ale przez określoność (formę), którą wyraża właśnie pojęciem *to ov* lub też *oúsía* – być czymś¹⁹. Uogólniając dotychczasowe uwagi, należałoby stwierdzić, że filozofowie starożytnej Grecji byli wyznawcami substancjalnego, tzn. definiującego się przez określoność (przez słowo ‘coś’) a nie egzystencjalnego (wyrażanego przez słówko ‘być’) ujęcia bytu.

Pozwalają one nam także przyjąć, że filozofia starożytnych Greków hołdowała zasadzie, że: „**być bytem to być czymś**”. Przy tym podkreślę, aby wyeliminować wszelkie dwuznaczności, jakie mogą pojawić się w związku ze słowem „być”, że słówko „być” nie oznacza tu istnienia, a jedynie występuje w roli łącznika. Oznacza to tym samym, że: słowo ‘byt’ i słowo ‘coś’ są sobie równoznaczne; są to wyrazy synonimiczne.

3. Św. Tomasz z Akwinu: byt (*ens*) jako złożenie istoty (*essentia*) i istnienia (*esse*)

Pojmowanie bytu przez określoność, a więc jako „coś” (*to ov*), uległo jednak zmianie. Nastąpiło to wraz ze zmianami cywilizacyjnymi, jakie dokonały się w kulturach basenu Morza Śródziemnego, choć przede wszystkim w kulturze myślenia filozoficznego. Zmiana dokonała się nie tylko za sprawą spotkania się kultur Grecji i Rzymu, ale przede wszystkim kultur Bliskiego Wschodu z kulturą Grecji. Przy tym, należałoby podkreślić, że dokonało się to nie tylko w drodze wzajemnych wpływów i przekształceń językowych, ale przede wszystkim spotkania filozofii greckiej z kulturą religijną Wschodu – judaizmem i islamem. W wypadku filozofii, a w szczególności rozumienia pojęcia bytu, dokonało się to za

¹⁸ Za zmienną w tym kontekście należałoby uznać wypowiedź polskiego tomisty M.A. Krapca. Pisze on: „Pojęcie bytu wypracowane przez Arystotelesa było nieadekwatne. Arystoteles nie dostrzegł roli istnienia w bycie. Może dlatego, że istnienie jest niepojęciowne, a może dlatego, że żaden z filozofów poprzedzających Arystotelesa nie zwrócił na to uwagi; jego istotne znaczenie uszło zupełnie także uwagi Stagiryty”. M.A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, RW KUL, Lublin 1985, s. 403. Do tej wypowiedzi można by co najwyżej dodać, że to niearystotelesowskie pojęcie bytu nie tyle nie zgadzało się z bytem jako takim, ale raczej z pojęciem bytu wypracowanym przez św. Tomasza z Akwinu i przyjętym za jedynie zasadne w filozofii tomistycznej.

¹⁹ *Ibidem*.

sprawą połączenia greckiego jego rozumienia jako określoności z ideą istnienia zaczerpniętą z judaizmu. Zauważę zatem, że dla Greków istnienie świata, a więc i bytu, w pewnym sensie było oczywiste i niepodlegające kwestionowaniu²⁰. Świat, choćby jako materiał do budowy, istniał zawsze i zawsze będzie istniał. Nawet bogowie greccy nie stwarzali świata z niczego, ale formowali go z pramaterii. Przykładem może być Demiurg Platona. Natomiast dla ludów Bliskiego Wschodu istnienie świata, przynajmniej w przekazie religijnym, nie tylko nie było oczywiste, ale co więcej, ludzie tych kultur uważali, że do zaistnienia świata potrzebna była/jest istota wszechmocna, czyli Bóg. Wyobrażali sobie zatem sytuację, w której nie było nic, a w każdym razie nie było świata, choć byli bogowie czy też Bóg. Te dwie tradycje pojmowania 'tego, co jest czymś' spotkały się w filozofii czasów islamu i chrześcijaństwa w pojęciu bytu. Dokonało się to oczywiście nie w sposób nagły i jednorazowy, ale było rezultatem przenikania się tych dwóch różnych, a nawet przeciwstawnych sposobów myślenia.

Połączenie to w myśli chrześcijańskiej znalazło wyraz w filozofii św. Tomasa z Akwinu; w jego pojęciu bytu (*ens*) jako złożenia istoty (*esentia*) i istnienia (*esse*). Niemniej proces ten dokonywał się przez kilka stuleci i nie bez udziału na tej drodze filozofów kultury łacińskiej oraz myśli arabskiej. Niewątpliwie znacząca rola w tym procesie przypada filozofii św. Augustyna. To właśnie w myśli tego filozofa w kulturze chrześcijańskiej dokonała się pierwsza próba połączenia greckiego pojęcia bytu (*το ον, οντο*), jako określoności (*οὐσία*), z greckim pojęciem istnienia *esse*. Przy tym należałoby zauważyć, iż filozofia św. Augustyna, a więc i pojęcie bytu tego filozofa, osadzone było w myśli Plotyna. Myśliciel ten, podobnie jak Platon, prezentował – używając pojęć współczesnego języka – stanowisko substancjalistyczne (*resp.* – esencjonalistyczne) w rozumieniu bytu. Stąd też trudno byłoby w tym wypadku mówić o wyróżnieniu istnienia jako odrębnej kategorii pojęciowej, jak i realnej od bytu jako określoności, pewnego coś (*το ον, οντο*) czy też substancji (*οὐσία*)²¹. Pozwala to stwierdzić, że filozofia Plotyna w ujęciu bytu nie wykracza poza substancjalne rozwiązania, jakie proponował Platon i jego poprzednicy. Choć myśl św. Augustyna jest głęboko osadzona w filozofii Plotyna, to jednak na kształt formułowanych rozwiązań, a w tym wypadku Boga, pierwszeń-

²⁰ Za znamienne dla myślenia Greków, ale także Rzymian (kultur Zachodu), należałoby uznać, iż w swoim matematycznym ujęciu świata nie posługiwali się zerem „0” jako cyfrą wyrażającą stan braku czegokolwiek, czyli nieistnienia.

²¹ *Enneady* Plotyna w pierwszych wydaniach (w III w n.e.) ukazały się w języku greckim, ale jak pisze polski tłumacz dzieła Plotyna, Adam Krokiewicz: „Zdaje się, że pierwszy łaciński przekład *Ennead* pojawił się już w IV w.; że tłumaczem był retor i gramatyk rzymski Wiktorynus (G. Marius Victorinus), zrazu neoplatonik, a później żarliwy chrześcijanin, i że z jego właśnie tłumaczenia korzystał św. Augustyn. (...) W czasach Odrodzenia, w roku 1492, wydrukowano we Florencji komentowany, łaciński przekład *Ennead*, którego dokonał Marsilio Ficino i który stanowił przez blisko sto lat źródło wiedzy o filozofii Plotyna”. A. Krokiewicz, *Wstęp* [w:] Plotyn, *Enneady*, przekład A. Krokiewicz, PWN, Warszawa 1959, s. XXXII.

stwo przyznaje on Biblii. Nie sposób zatem wykluczyć, że inspiracją dla św. Augustyna w kwestii ‘istnienia’ były słowa Jahwe skierowane do Mojżesza z gorejącego krzewu: „Jestem, który Jestem (*Ehjah aszer Ehjah*). Tak powiesz synom Izraela: Jestem (*Ehjah*) posłał mnie do was” (Księga Wyjścia 3,14–15). W tym sformułowaniu pojawia się nie tylko pojęcie ‘istnienia’, ale i problem ‘istnienia’ jako sposobu bycia Boga-Jahwe. Inaczej mówiąc: użycie słowa „jest, jestem” jest bezpośrednim wskazaniem na ‘istnienie’. Użycie pojęcia ‘istnienie’ znajduje zresztą potwierdzenie w *Wyznaniach* św. Augustyna. Pisze tam o Bogu: „Nie miałeś niczego w rękę, żeby się posłużyć do kształtowania nieba i ziemi. Skąd wziąłbyś tę materię, której nie stworzyłeś, a z której mógłbyś coś zrobić? Cóż bowiem **jest**, jeśli ty **nie jesteś** [podkr. moje – A.L.Z.]” (*Wyznania*, XI, 5. 7). W innym miejscu stwierdzi: „A więc to ty, Panie, uczyniłeś niebo i ziemię, ty, który **jesteś**, bo i one **są** [podkr. moje – A.L.Z.]” (*Wyznania*, XI, 4. 6)²². W tym wypadku słówka „jest” jak i „jesteś” nie pełnią już funkcji łącznika (spójnika) zdaniowego, ani funkcji funktora nazwotwórczego, ale wskazują na egzystencję, na Boga jako istnienie.

Wyekspozowanie ‘istnienia’ jako odrębnego przedmiotu refleksji filozoficznej i odrębnej kategorii filozoficznej jest jednak dziełem i zasługą św. Tomasza z Akwinu. Choć należałoby jednocześnie stwierdzić, że dokonało się to nie bez udziału filozofów arabskich czasów średniowiecza²³. Dodam, że filozofowie arabscy w kwestii istnienia, podobnie jak św. Augustyn w swoich rozwiązaniach, inspirowali się także świętymi księgami wyznawanej religii, a więc także Biblią oraz objawieniem proroka Mahometa, czyli Koranem. Choć w tym wypadku filozoficznych podstaw dla swojej myśli poszukiwali nie u Platona, czy też Plotyna, ale w filozofii Arystotelesa. Znacząca rola przypada tu Al-Farabiemu, który w świecie islamu uchodzi za nauczyciela i drugiego twórcę filozofii arabskiej. Za pierwszego, co należy uznać za znamienne w tym kontekście, uchodzi bowiem sam Arystoteles. Akceptując ustalenia filozofa ze Stagiry w kwestii pojmowania bytu jako „czegoś”, nie znajduje jednak w samej określoności bytu wyjaśnienia jego ‘istnienia’. Zapewne inspirowany religijną ideą stworzenia świata przez Boga, przyjmuje on, iż: „Pierwszy Byt jest przyczyną istnienia wszystkich innych bytów”. I dalej pisze: „Jest absolutnie niemożliwe, aby było jakieś istnienie podobne do Jego istnienia ani też istnienie, podobne stopniem do Jego istnienia, które by mogło do

²² Zob. co pisze na ten temat Etienne Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1953, s. 266 i n.

²³ Etienne Gilson pisze w związku z tym: „Byli już filozofowie, którzy poprzedzili św. Tomasza na drodze tych dociekań. Każdy z nich przyczynił się po trosze do tego, że dotarł on na tej drodze aż tak daleko, zwłaszcza zaś ci, którzy dostrzegli swoiste znaczenie problemu istnienia. Al-Farabi, Al-Ghazali, Awicenna spośród Arabów, Mojżesz Majmonides spośród Żydów – zauważyli już jak wyjątkowe i – jeśli się tak można wyrazić – nadrzędne znaczenie posiada istnienie w stonku do istoty”. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza ...*, s. 59.

Niego należeć lub Go uzupełniać”²⁴. Tym samym uważał on, że wszystkie inne byty, jako określone, są ograniczone a także ich istnienie nie może być doskonałe, a więc i samoistne. Zatem tzw. Byt Pierwszy (*resp.* – Bóg) w całym istnieniu nie ma sobie bytu równego²⁵. Antycypował on przy tym w pewnym sensie rozumowanie Kanta, że ani z samych rzeczy, ani tym bardziej z pojęć rzeczy nie wynika jej realność. Oznaczało to, że świat, rzeczy, czyli byty jako „coś” [określane poprzez substancję (*resp.* – istotę)] i jako takie ograniczone same przez siebie, nie generują swego istnienia. Świat jako wielość bytów określonych, a więc i ograniczonych, sam jest bytem określonym, a więc i przypadkowym, a nie koniecznym. Jako taki nie może być także przyczyną swojego własnego istnienia. Istnienie zatem, nie pochodząc od samych rzeczy, musi, jak sądził, być dołączone z zewnątrz. Do jego zaistnienia potrzebna była siła zewnętrzna, czyli akt stworzenia przez Boga. Bóg zatem mocą swej woli dodał istnienie do rzeczy (*resp.* – świata). Istnienie rzeczy zatem nie jest momentem koniecznym, ale jedynie przypadkowym. Bóg mógł dać światu istnienie, ale nie musiał²⁶. Ideę Al-Farabiego podjął Awicenna²⁷. Kontynuował je także Al-Gazali. Filozof ten w istnieniu wyróżniał dwa jego rodzaje: „(...) to, które należy do bytu dzięki swej własnej istocie oraz to, które należy do bytu z racji innego bytu”²⁸. Pierwsze z nich określił jako przypadłościowe, drugie jako prawdziwe i utożsamiał je z Bogiem²⁹. Idea ta została także, łącznie z terminologią dotyczącą pojmowania modalności samego istnienia, przejęta przez św. Tomasza z Akwinu³⁰.

Filozof ten, nawiązując do substancji (*οὐσία*) Arystotelesa i sprowadzając tę do istoty (*essentia*), wprowadza do ujęcia bytu (*ens*) istnienie (*esse*). Tym samym byt okazywał się być złożeniem dwóch czynników, a zarazem miał nie tylko wymiar esencjalny, ale także egzystencjalny. Przy tym oba, inaczej niż Al-Farabi i Awicenna, uznaje za konstytutywne, a więc i konieczne dla wyjaśnienia tego, czym jest byt. Choć należałoby dodać, że rozróżnienie tych dwóch czynników wiązało się z ustaleniem ich wzajemnej hierarchii, a więc odpowiedzią, który z nich jest pierwszy i podstawowy, określający, a który wtórny i określany. W samym myśleniu tomistycznym kwestia ta bynajmniej nie była jednoznacznie pojmowana. Przez wiele wieków, wzmocniony stanowiskiem Francesco Suareza

²⁴ Al-Farabi, *Państwo doskonałe*, tłum. J. Bielawski [w:] idem, *Państwo doskonałe. Polityka*, PWN, Warszawa 1967, s. 7.

²⁵ Zob. co na ten temat pisze Al-Farabi w: *Rozdział drugi Słowo o tym, że On – Najwyższy nie ma towarzysza*, *ibidem*, s. 8.

²⁶ Zob. co na ten temat pisze E. Gilson. *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza ...*, s. 60.

²⁷ Zob. co na ten temat pisze E. Gilson. *Ibidem*.

²⁸ Al-Gazali, *Nisza światel*, przekład J. Wronecka, PWN, Warszawa 1990, s. 21.

²⁹ *Ibidem*, s. 21.

³⁰ Zob. co na ten temat pisze E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza ...*, s. 60 i n.

(1548–1617) – cieszącego się autorytetem w kręgach filozofów katolickich czasów nowożytnych – dominował pogląd przyznający pierwszeństwo istocie przed istnieniem.

Wiek dwudziesty, za sprawą Jacquesa Maritaina oraz polskiego filozofa Mieczysława A. Krąpca, przyniósł w pojmowaniu bytu, a tym samym relacji między istotą a istnieniem, swoisty przewrót kopernikański. Filozofowie ci, a zwłaszcza M.A. Krąpiec, sformułował pogląd, zgodnie z którym uznawał on pierwszeństwo istnienia przed istotą. Píše on w związku z tym: „Samo pochodzenie wyrazu »byt« od »być« wskazuje na pierwszeństwo egzystencjalnej strony bytu tak w naszym poznaniu, jak i w samym bycie. Rozum bowiem o tyle coś poznaje, o ile to coś istnieje, o ile jest w akcji”³¹. Należałoby w związku z tym podkreślić, że zaprezentowany w przytoczonym cytacie sposób myślenia nie znajduje wprawdzie potwierdzenia w Parmenidejskim ani tym bardziej w Arystotelesowskim rozumieniu bytu ($\tau\omicron$ $\omicron\nu$), ale właśnie w św. Tomasza z Akwinu rozumieniu bytu jako *ens*. Niemniej, określenie bytu przez ‘istnienie’ napotyka właśnie na daleko idące trudności, a przy zaproponowanym jego rozumieniu, w wypadku prób jego ujęcia pojęciowego, być może nawet na trudności nie do usunięcia. Zauważa to zresztą sam M.A. Krąpiec pisząc: „Zresztą, nie ma żadnej nauki w czysto egzystencjalnym aspekcie. Istnienie bowiem można przeżyć, można je dostrzec, ale przeżycia istnienia nie można nikomu przekazać. Wszelkie przekazywanie intelektualnego przeżycia – komunikacja – dokonuje się już za pomocą umownych znaków, a te symbolizują i wiążą się z pojęciami. Metafizyka musiałaby zrezygnować zupełnie z komunikatywności, gdyby nie posługiwała się pojęciem rzeczy”³². Krótko mówiąc: istnienie, tak jak ono jest tu rozumiane, sytuuje się poza dyskursem. Wynika to także i z tego, że ‘istnienie’ pojęte poza „istotą” i odróżnione od „istoty”, a więc od wszelkiej określoności, nie daje się niejako z samej definicji także do niej sprowadzić. Oznacza to, że odwołując się w pojęciu bytu do rozróżnienia istoty i istnienia, nie sposób istnienia pojmować, w porządku bytów świata realnego, jako „czegoś”, czyli jako określonego bytu. Musiałby bowiem być to byt, którego istotą byłoby istnienie, a więc byt pozostający poza wszelkim określeniem. O tak rozumianym bycie można by co najwyżej powiedzieć, jak zauważa M.A. Krąpiec, że: „byt jest bytem”³³. Choć należałoby dodać, że byt taki byłby wewnętrznie sprzeczny, jako że byt którego istotą jest istnienie, choć w analizowanym tu rozumieniu istnienie nie jest czymkolwiek, nie może być pojmowany jako byt, czyli jako „coś”. Inaczej mówiąc: „byt będąc istnieniem jest niczym”. Rozwiązaniem w porządku świata realnego (bytów realnych) mogłoby być przypisanie (czy też utożsamienie istoty z istnieniem) samej istocie istnienia. Oznaczałoby to jednak faktyczne zniesienie postulowanej przez św. Tomasza z Akwinu

³¹ M.A. Krąpiec, *Metafizyka* ..., s. 135.

³² *Ibidem*, s. 136.

³³ *Ibidem*, s. 137.

różnicy między nimi, czyli utożsamienie istnienia z samym bytem. Niemniej, takie rozwiązanie w wypadku filozofii o proveniencji religijnej, czyli przypisanie istnienia każdemu bytowi, rodziło trudności nie tylko natury teoretycznej, ale także teologicznej. Czyniło ono bowiem zbyt częstym odwoływanie się do szczególnego rodzaju bytu, wyłączonego z porządku tzw. bytów naturalnych, którego „istotą byłoby istnienie”, czyli Boga (absolutu), i opowiedzeniem się za rozwiązaniem o charakterze materialistycznym. Aby uniknąć niebezpieczeństwa materializmu neotomiści rezygnują z takiego rozwiązania. Jednocześnie jako teolodzy stanęli oni przed koniecznością sformułowania rozwiązania inspirowanego i zgodnego z wiarą religijną oraz w miarę możliwości spełniającego reguły myślenia teoretycznego. Konsekwencją tych zabiegów była konstrukcja teoretyczna, w której jedynie realnie i koniecznie istnienie zostaje przypisane bytowi pozostającemu wprawdzie poza doświadczeniem, choć w porządku działań kulturowych człowieka jest przedmiotem wiary religijnej. Co więcej, byt ten okazuje się być uzasadnieniem bytów dostępnych w doświadczeniu potocznym, jak i teoretycznym. Neotomiści istnienie utożsamiają zatem z Bogiem (*resp.* – absolutem)³⁴, czy też raczej Boga z istnieniem. Oznaczało to uznanie Boga za byt konieczny, tzn. taki, któremu istnienie przysługuje z istoty i jednocześnie uznanie wszystkich pozostałych form określoności za tzw. byty przypadkowe (*resp.* – przygodne), czyli byty niepełne, ułomne, jako że pozbawione z ich tzw. istoty istnienia. Byty te prezentują się człowiekowi jako istniejące (realne) jedynie na zasadzie udzielanego im przez Boga „aktu” istnienia, czyli podtrzymywania ich w istnieniu „wołą Boga”. Istnienie zatem na zasadzie tzw. partycypacji (koncepcja Zofii Zdybickiej³⁵) zostaje tutaj niejako „dołączone” do właściwej im (tzn. istniejącym przedmiotom) określoności.

Pomijając jednak ewentualne arbitralne założenia (choćby samo rozróżnienie na istotę i istnienie), a także niekonsekwencje, należałoby stwierdzić, że ‘istnienie’ w filozofii europejskiej, jako w pełni autonomiczna i uzasadniona kategoria teoretyczna, pojawiło się dopiero w filozofii św. Tomasza z Akwinu. Można by tu co najwyżej dodać, że uzasadnienie to zachowuje swój walor w obrębie zasad prawomocności (racjonalności) ówczesnego myślenia filozoficznego. Niemniej, poza akcydentalnymi przypadkami, do jakich należałoby zaliczyć zasadę Rene Descartesa *cogito ergo sum*, nie było ono przedmiotem wzmoczonej refleksji w filozofii nowożytnej. Myśl nowożytna już w filozofii Descartesa, a później Benedykta Spinozy i Godfryda W. Leibniza, opowiedziała się za rozwiązaniem substancjal-

³⁴ Mieczysław Gogacz pisze: „Zewnętrzna przyczyną sprawczą istnienia tych bytów, jest istnienie samoistne, które jest Bogiem”. M. Gogacz, *Uwagi wprowadzające* [w:] B. Bejze (red.), *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, Wyd. Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1992, s. 18.

³⁵ Zob. Z. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem i Bogiem*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1992 oraz Z. Zdybicka, *Człowiek i religia* [w:] M.A. Krąpiec (i inni), *Wprowadzenie do filozofii*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1992, s. 382 i n.

nym. Znalazło to wyraz w utożsamianiu substancji z koniecznym i samoistnym sposobem bytowania (*resp.* – istnienia), a więc uznania ducha bądź też materii (Descartes), bądź też abstrakcyjnie pojętej substancji (Spinoza) czy też monad (Leibniz) za byty istniejące same z siebie (*per se*). I. Kant istnienie usytuował wręcz poza obrębem poznania dyskursywnego. I choć, jeśli chodzi o samą możliwość ujęcia pojęciowego istnienia, nie odbiegało ono od stanowiska św. Tomasza z Akwinu, to jednak już poprzez sam fakt wprowadzenia pojęcia „rzeczy samej w sobie” i ograniczenia poznawalności do sfery fenomenalnej rzeczywistości, czynił z istnienia kategorię pozostającą poza uzasadnioną refleksją naukową. O tyle też idee I. Kanta na temat ‘istnienia’ należałoby uznać za regres wobec stanowiska filozofów arabskich i św. Tomasza z Akwinu. Było to potwierdzenie parmenidejsko-platońsko-arystotelesowskiej, a także nowożytnej esencjalistycznej spinozańsko-leibnizjańskiej, wersji refleksji nad bytem. Temu sposobowi myślenia hołdował także Suarezowski neotomizm, jak i odrodzona w drugiej połowie wieku dziewiętnastego neoscholastyka. W ramach tego nurtu w wieku dwudziestym, zwłaszcza w jego drugiej połowie, pojawił się tzw. neotomizm egzystencjalny prezentowany na Zachodzie przez wspomnianych już J. Maritaina i E. Gilsona a w Polsce przez M.A. Krąpca a także Z. Zdybicką.

4. Martin Heidegger a „bycie” jako „życie”

Problem ‘istnienia’ w filozofii nabrał nowego wymiaru wraz z pojawieniem się myśli M. Heideggera, a dokładnie wraz z jego dziełem *Sein und Zeit*. Heideggerowskie pojęcie *das Sein*³⁶, które w jego filozofii najczęściej utożsamiane jest z byciem (*sein* – pojęciem utworzonym od bezokolicznika ‘być’), w znaczeniu żyć, bytować, egzystować, zmieniało dotychczasowe sensory tego, co należałoby określić pojęciem tzw. ontologii fundamentalnej, czy też klasycznej metafizyki. Pojęcie to najczęściej utożsamiano – zwłaszcza poza językiem niemieckim, interpretując je w duchu metafizyki (miało to także miejsce w języku polskim) – z pojęciem istnienia³⁷. W tym ostatnim użyciu, pojęciu temu nadawano charakter

³⁶ Heideggerowskie pojęcie *das Sein* w swoich przekładach, także na język polski, dopracowało się różnych interpretacji i bywa utożsamiane z takimi pojęciami jak: istnienie, byt, bycie, nadając im zarazem sens pojęć ogólnych jak i konkretnych. Z tego względu, że przedmiotem analizy tego tekstu nie jest zasadność rozumienia poszczególnych jego przekładów jak i szersza interpretacja myśli Heideggera, kwestie nie są tu rozpatrywane.

³⁷ Tak tłumaczył pojęcie *das Sein* Janusz Połomski. Zob. M. Heidegger, fragmenty *Sein und Zeit* pt. *Antropologia i ontologia* oraz *Swoistość istnienia ludzkiego*, s. 247–256, a także *Egzystencjalne ujęcie prawdy*, s. 273–293, przekład J. Połomski [w:] *Wybrane teksty z historii filozofii. Filozofia egzystencjalna* (wyboru dokonali: L. Kołakowski, K. Pomian), PWN, Warszawa 1965, s. 273–293.

pojęcia ogólnego, utożsamiając je – analogicznie do pojęcia „bytu jako bytu” (*resp.* – bytem w ogóle)³⁸ – z pojęciem istnienia. Do takiego rozumienia tego pojęcia skłaniała zapewne pisownia słówka *sein* pisanego dużą literą z rodzajnikiem, a więc jako *das Sein*, jak i dotychczasowa tradycja tłumaczenia *das Sein* jako odpowiednika rzeczownika byt. Za tym rozumieniem miała przemawiać także okoliczność, że w późnych swoich publikacjach M. Heidegger wprowadził pojęcie *Seyn*³⁹, co niektórzy interpretatorzy odczytali jako potwierdzenie otwarcia filozofa na kwestię: „czystego, uwolnionego od związków z jakimkolwiek bytem, istnienia (*Seyn*)”⁴⁰. Zauważę w związku z tym, że mimo niejednoznaczności terminologii i wypowiedzi filozofa z Fryburga, zwłaszcza w jej przekładach, trudno byłoby, jak sądzę, dowodzić, że dysponował on metafizyczną kategorią „istnienia czystego”, czy też „istnienia w ogóle”. Trudno byłoby za argument na rzecz tego stanowiska uznać zmianę w pisowni słowa *das Sein* na *das Seyn* litery „i” na „y”, które *notabene* są tak samo czytane⁴¹. Jednocześnie należałoby podkreślić, że mimo iż pyta on o sens bycia (*den Sinn vom Sein*), to jednak bycia (*Sein*) nie odnosi do „bytu w ogóle” (*resp.* – bytu jako bytu) ani także do „istnienia czystego”, ale to bycie odnosi do tego, co jest bytujące (*das Seiende*), a więc do konkretnego bytu. Píše: „*Sein ist jeweils das Sein eines Seienden*”⁴². Wyjaśnienie tej kwestii uznaje on na tyle ważne, iż winno być ono rozważane w pierwszej kolejności, a wszelka ontologia winna to rozjaśnienie traktować jako swoje fundamentalne zadanie⁴³. Przy tym, mimo że M. Heidegger nie nawiązuje do terminologii św. Tomasza z Akwinu, a więc pojęć istoty i istnienia, ani do tzw. realnej między nimi różnicy, to jednak rozróżnienie na to, co jest bytujące (*das Seiende*) i bycie (*das Sein*), jest możliwe na zasadzie zachodzącej między nimi różnicy, którą określa pojęciem tzw. różnicy ontologicznej⁴⁴. Analogicznie więc jak w tomizmie⁴⁵, istnienie i istota to

³⁸ „Byt jako byt”, czy też „byt w ogóle” to podstawowe pojęcie wyznaczające przedmiot rozważań filozofów neotomistycznych. W tym duchu wydaje się także interpretować Heideggerowskie pojęcie *das Sein* M.A. Krapiec. Zob. M.A. Krapiec, *Tomasz z Akwinu. De ente et essentia. O bycie i istocie*, RW KUL, Lublin 1981, s. 87 i n.

³⁹ Zob. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, s. 256, 259 [w:] idem, *Gesamtausgabe*, Band 65, Frankfurt am Main 1989.

⁴⁰ D. Sobota, *Na tropach przedmiotu einanologii. Zarys Andrzeja L. Zachariasza koncepcji istnienia i jej krytyka*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 2009, nr 9, s. 257.

⁴¹ M. Heidegger stwierdza, że bycie (*das Sein*) pisane jako Bycie (*das Seyn*) ma jedynie „anonować, że nie jest to myślenie metafizyczne. Jeśli tak, to wbrew domysłom interpretatorów, nie należałoby tej pisowni nadawać jakiegoś szczególnego znaczenia. Zob. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* ..., s. 256.

⁴² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, s. 9.

⁴³ „Alle Ontologiem mag sie über ein noch so reiches und festverklammertes verfügen, bleibt in Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Absicht, wenn sie nicht zuvor den Sinn vom Sein zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat”. *Ibidem*, s. 11.

⁴⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przekład B. Baran, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 77, 79. Zob. także M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 55 i n.

dwa różne momenty bytu; u M. Heideggera bycie nie jest tu tożsame z bytem. Pisze on: „»Bycie« rzeczywiście nie może być pojmowane jako byt; (...)” i dalej: „(...) »bycie« jest czymś innym od bytu”⁴⁶. Jest to powtórzenie, choć w zmodyfikowanej wersji, tezy św. Tomasza z Akwinu, zgodnie z którą między istotą a istnieniem zachodzi realna różnica, co oznacza, że istnienia nie da się sprowadzić do istoty, a istoty do istnienia. Czym zatem jest bycie (*das Sein*)? M. Heidegger, próbując odpowiedzieć na to pytanie, pozostaje w sytuacji teoretycznie nie tylko trudnej, ale wręcz nierozwiązywalnej. Nie może bowiem sprowadzić bycia do bytu, i tym samym nie może udzielić odpowiedzi przez odwołanie się do istoty i tzw. esencjaliów. W tej sytuacji formułuje koncepcję egzystencjaliów. Te ostatnie mają wyrażać bycie przez jego zapośredniczenie, jakie dokonuje się w odniesieniu się bytu, którym jest *das Dasein*, do swojego własnego bycia.

Egzystencjalia są tymi, przez które wyraża się bycie jestestwa przytomnego (*das Dasein*) a faktycznie człowieka, czyli jego egzystencjalia. Pierwszym, a zarazem podstawowym z nich to „bycie-w-świecie” (*das In-der-Welt-sein*). Inaczej mówiąc, bycie człowieka w świecie. To świat wyznacza horyzont bycia, czy też właściwie współbycia jestestwa przytomnego (*das Dasein*) i innych bytów (*das Seiende*). To wśród nich swoje miejsce znajduje jestestwo, byt szczególny, jakim jest *das Dasein* czyli byt, który w swoim byciu odnosi się do bycia własnego jestestwa. Za szczególny wymiar tego bycia w świecie w wypadku jestestwa ludzkiego Heidegger wydaje się uznawać bycie wobec czasu, inaczej mówiąc: „bycie w horyzoncie czasu”. Czas wyznacza horyzont bycia człowieka w jego przemijaniu. Jest perspektywą indywidualnego życia ludzkiego (losu) i perspektywą jego bycia wobec historii (bycia historycznego).

Oczywiście pozostaje problem bycia bytów „poza jestestwem” jako egzystencją, czyli „bycie bytu spotykanego w otoczeniu” jestestwa. Otoczenie jestestwa to rzeczywistość tego świata, a więc rzeczy, zwierzęta, znaki... Bycie przedmiotów (rzeczy) tego świata, jak sądził M. Heidegger, zawsze prezentuje się przez egzystencjalia, a więc odniesienia bytu przytomnego (jestestwa) do własnego bycia. Inaczej mówiąc, „bycie” wszystkiego, co jest „poza jestestwem”, jest zawsze w swym byciu dla jestestwa zapośredniczone przez jego bycie w świecie; w jego „zatroskaniu” o własne bycie w świecie. W tej też perspektywie człowiek bycie świata rzeczy i zwierząt pojmuje jako środek bycia własnego, jako narzędzia bycia w świecie. Pisał: „*Wir nennen das in Besorgen begegnende Seiende das Zeug*”⁴⁷. Tym samym, bycie „innych bytów” jest tylko o tyle możliwe do ujęcia, o ile jest zapośredniczone w podmiotowości jestestwa, a więc człowieka, a tym samym

⁴⁵ Zob. co na temat różnicy ontologicznej u M. Heideggera pisze M.A. Krąpiec [w:] idem, *Tomasz z Akwinu. De ente et essentia ...*, s. 88.

⁴⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas ...*, s. 6. Zob. także: M. Heidegger, *Sein und Zeit ...*, s. 4.

⁴⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit ...*, s. 68. W języku polskim: „Byt spotkany w zatroskaniu nazywamy narzędziem”. Idem, *Bycie i czas ...*, s. 96.

bycie tego, co jest, podlega subiektywizacji czy też wręcz antropomorfizacji, a w tym wypadku, jako że zostaje ujęte przez jestestwo, które samo definiuje się jako egzystencja, egzystencjalizacji. Należałoby powiedzieć, że bycie bytów świata przedmiotowego, przez sytuowanie ich przez jestestwo jako narzędzi, nabiera wymiaru egzystencjalnego i, jako takie, ich bycie znajduje możliwość wyrazu przez egzystencjalnia. Inaczej mówiąc, przez pojęcia, które wyrażają w codziennym, czy też powszechnym użyciu stany, czy też zachowania człowieka, a więc jego: zaangażowanie w świat, jego troski, choroby, radości, przyjemności, strach i odwagę itp., czyli przez możliwe bycia człowieka w świecie. Uwzględniając ten wymiar myśli Heideggera, należałoby przyjąć, że w pojmowaniu 'istnienia' nie tyle nawiązał on do filozofów arabskich, czy też św. Tomasza z Akwinu, a tym bardziej do Parmenidesa⁴⁸, ale bezpośrednio do filozofii W. Diltheya i jego kategorii życia (*das Leben*). Inaczej mówiąc, bycie (*das Sein*) to życie (*das Leben*) bytu przytomnego (*das Dasein*). Tym samym, jeśli Heidegger twierdzi, że podstawowe w filozofii jest pytanie o „sens bycia”⁴⁹, to pyta o sens bycia człowieka jako jestestwa przytomnego, czyli sens jego życia. Bycie jest tu więc kategorią antropologiczną a nie jako istnienie⁵⁰ sytuujące się w porządku przedmiotowym (*resp.* – obiektywnym) kategoria metafizyczna.

Takie rozumienie bycia, podobnie jak i Diltheyowskie pojęcie życia, ma wymiar hermeneutyczny a nie metafizyczny. Może być zatem przedmiotem sztuki rozumienia (przedmiotem hermeneutyki) czy też poezji, a nie analizy pojęciowej i wyjaśniania teoretycznego (*resp.* – naukowego) czy też metafizyki. M. Heidegger bycia nie uważał także za kategorię wyprowadzoną w drodze spekulacji i uzasadnialną w porządku teoretycznym⁵¹. Raczej sądził, że ze względu na swoją powszechność i oczywistość, bycie nie wymaga teorii (nie wymaga spekulacji), uzasadnienia teoretycznego, a co najwyżej zrozumienia (hermeneutyki). Bycie jako ewentualną kategorię metafizyczną, czyli jako 'istnienie', pojmuje on jako „ostatnie” w porządku dyskursu pojęcie podlegające refleksji teoretycznej (*resp.* – naukowej). Jako takie jest to dla niego, także w perspektywie spekulacji, pojęcie puste i niedefiniowalne; pozostające poza jakimkolwiek teoretycznym wyjaśnieniem. Z tych też powodów spekulacja filozoficzna jest zbyteczna. Bycie Heideggerowskie, tak jak i życie W. Diltheya, nie jest przedmiotem wyjaśniania, ale co najwyżej przeżywania i rozumienia. Dziedziną nie spekulatywną, tj. racjonalnej filozofii, ale odwołującej się do bezpośredniego doświadczenia bycia (wzucia

⁴⁸ Jeśli nawet w swoim przekonaniu nawiązywał do Parmenidesa, to raczej do jego błędnej, choć własnej interpretacji, ale nie do samych tekstów filozofa z Elei. Zob. co na ten temat piszą: Ch.H. Kahn i E. Tugendhat.

⁴⁹ Zob. M. Heidegger, *Sein und Zeit* ..., s. 5.

⁵⁰ M. Heidegger nie przejawiał większego zainteresowania, jeśli wręcz nie był zainteresowany 'istnieniem' jako pojęciem metafizycznym.

⁵¹ Zob. M. Heidegger, *Sein und Zeit, Erstes Kapitel*, §1, s. 4–7.

i przeżycia) hermeneutyki i poezji. Filozofia, ujmując bycie, winna raczej wyrażać „nastroje” niż konstruować „spekulatywne i formalne dowody”. Ten sposób rozumienia miejsca człowieka w świecie, a więc i jego uzasadnienia, wydaje się zatrzymywać na fenomenalnym odczuciu obecności człowieka w istnieniu. Oznaczało to zanegowanie filozofii w jej dotychczasowej formule. Jeśli jednak filozofia jest sztuką myślenia o tym „co jest” i „jak jest”, a także o samym „jest”, to trudno takie rozumowanie uznać za wystarczające, zarówno w porządku tego, co pierwsze w byciu (istnieniu), jak i myślenia o tym, co pierwsze. Choć zarazem należałoby zapytać: czy jednak możliwe jest dotarcie do tego, co pierwsze, w tym wypadku do samego istnienia, sytuującego się poza sposobami zapośredniczenia człowieka w świecie, czyli egzystencjaliami? Jest to jednak także inne pytanie: czy takie pojmowanie istnienia, tzn. przez kategorie ogólne, jest zasadne? Czy nie jest to kolejna, obok istoty, konstrukcja teoretyczna?

5. Istnienie i jego momenty jako przedmiot namysłu (uwagi końcowe)

Obie wskazane propozycje, tj. metafizyczna i fenomenologiczna, praktycznie prowadzą do eliminacji istnienia z refleksji filozoficznej. Pierwsza, ‘istnienie’ czyni przedmiotem teologii, sprowadzając je do istoty Boga. Druga, rezygnując z ‘istnienia’ jako pojęcia ogólnego, sprowadza je do poziomu fenomenalnego, przejawiającego się w stanach egzystencjonalnych jestestwa, czyli bytu ludzkiego. W rezultacie, w pierwszej ‘istnienie’ jest pojęciem, które nie tyle odnosi się do rzeczywistości i mówi o samej rzeczywistości, ile wprowadza dla jej wyjaśnienia konieczność przyjęcia czynnika wobec niej zewnętrzny, transcendentny, który byłby w stanie uzasadnić ją w jej byciu. Zgodnie z tym sposobem myślenia, uważano świat i składające się na niego rzeczy za byty przygodne. Wszystko natomiast, co przygodne, nie może istnieć samo z siebie. Tym samym istnienie przygodne było uzasadnieniem istnienia koniecznego, a konieczne uzasadnieniem istnienia przygodnego. Tak więc Bóg uzasadniał świat, a świat był uzasadnieniem Boga. W konsekwencji oba pozostawały poza uzasadnieniem. W drugiej propozycji ‘istnienie’ zostało utożsamione z byciem jestestwa (*das Dasein*), a dokładniej z odczuciami związanymi z byciem człowieka. Tym samym bycie, istnienie zostaje sprowadzone do poziomu odczuć sposobów przejawiania się własnego jestestwa. Zostaje ono sprowadzone do sfery podświadomych i świadomych przeżyć i emocji (stanów psychicznych). W pierwszym wypadku bycie, istnienie zostaje umieszczone „poza”, a właściwie „ponad” filozofią; w drugim natomiast bycie, istnienie pozostaje „przed” progiem refleksji filozoficznej. W tym stanie rzeczy refleksja nad istnieniem bardziej należy do poezji czy też wręcz życia codziennego, niż sytuuje się w sferze namysłu logicznego. Jednakże oba te sposoby unieważniają racjonalną refleksję o byciu. W obu bowiem istnienie, a więc w pierw-

szej Bóg jako istnienie, w drugiej istnienie jako bycie, pozostaje poza sferą myślenia dyskursywnego.

O zasadności obu tych konkluzji możemy co najwyżej mówić w ramach systemów myślowych, w których zostały sformułowane. Problem jednak w tym, czy same te systemy w proponowanych rozwiązaniach nie napotykają na granice swej zasadności? Być może jest tak, że sytuacja ta jest konsekwencją problematyzacji istnienia już w samych założeniach proponowanych rozwiązań. Uwzględniając tego rodzaju możliwość, w wypadku pierwszego z nich należałoby postawić pytanie o zasadność samego wyróżnienia w bycie dwóch jego momentów składowych, tj. istoty i istnienia. W wypadku drugiego, czy jest tak, że bycie jako istnienie, a więc także w swej ogólności (jako że odnoszące się do aktualnych i możliwych swoich momentów), pozostaje poza konkretnością i nie może być myślane poza tworzącymi go momentami? Jest to pytanie, czy tak pojęte istnienie, choćby w dostępnych człowiekowi do poznania obszarach, nie może być przedmiotem doświadczenia, a więc i poznania dyskursywnego?

Aby podjąć tę kwestię, w pierwszej kolejności należałoby odpowiedzieć czym jest, a właściwie czemu winno odpowiadać istnienie jako pojęcie ogólne? W dalszej kolejności jest to kwestia, w jakiej relacji do pojęcia istnienia pozostaje pojęcie bycia? Najprościej można by na pierwsze z nich odpowiedzieć, że jest to pojęcie, którego znaczenie obejmuje wszystkie rzeczy (*resp.* – byty), które istnieją czy też, inaczej mówiąc, swoim zakresem obejmuje wszystkie byty jako momenty istnienia. Bycie natomiast, należałoby stwierdzić, powtarzając myśl Heideggera, jest zawsze byciem bytu, w każdym jego przejawie. Istnienie zatem, tak jak jest ono tu rozumiane, swoim zakresem obejmuje wszystkie aktualne, jak i możliwe, a nawet minione bycie. Nie wynika jednak z tego, że istnienie jest czymś odrębnym, czy też innym od samych bytów, tak jak i nie wynika, że bycie bytu jest „czymś” różnym czy też autonomicznym od samego bytu. Jeśli bowiem by tak było, to zarówno istnienie, jak i bycie musiałyby być czymś różnym od samego będącego bytu, bądź też samych będących bytów; niejako jego i ich „inno-bytem”. Rzecz w tym, że „bycie” bytu nie jest w niczym różne od samego bytu, a istnienie od aktualnych i możliwych bytów. Pozwala to, w zależności od okoliczności użycia tych pojęć, uwzględniając zakresową ich zasadność, bycie bytem zastąpić pojęciem rzeczy, a pojęcie istnienia rzeczywistością. Oznacza to jednak także, że byt i bycie jest tu strukturą jednolitą, tak jak istnienie i jego momenty. Takie podejście do wyróżnionych pojęć pozwala także uznać za niezasadne, a w każdym razie niemające merytorycznych podstaw, propozycję tomistyczną, jak i Heideggerowską. W wypadku propozycji tomistycznej wyróżnienie dwóch tzw. czynników składowych, tj. istoty i istnienia, jak i tzw. realna różnica między nimi, jest jedynie fikcją teoretyczną, a nie żadnym rozpoznaniem bytu. Pomijając bowiem choćby sam fakt nierozpoznawalności tych dwóch kategorii, należałoby dodać, że trudno jest wskazać na różnicę między istotą a istnieniem, a tym bardziej różnicę realną, między tym, co jest myślane jako „coś”, a tym, co w ogóle nie może być pomy-

ślane jako „coś”⁵², a nawet jako „nie-coś”⁵³. Nieprzekonujące także wydaje się być Heideggerowskie rozróżnienie na byt jako to, co jest bytujące (*Seiende*), i bycie (*Sein*). Różnica ontologiczna między bytem a byciem nie wydaje się być różnicą realną, a jedynie pojęciowym ujęciem rozróżnienia między byciem a bytem. Rozróżnienie to jest jedynie pojęciowym odróżnieniem między uświadamianiem przez jestestwo bytu przez jego określoność, a samą jego obecnością przez tę określoność. Faktycznie pojęcia te pokrywają się. Nie ma bowiem obecności (bycia) bez określoności (bytu) i określoności (bytu) bez obecności (bycia). Te pojęcia są nierozdzielne; należałoby powiedzieć synonimiczne. Służą co najwyżej do wzajemnego wyrażenia (potwierdzania przez siebie): „bytu” jako bycia oraz „bycia” jako bytu. Tak bowiem jak nie ma „niebędących” bytów, tak nie ma „bycia”, które nie byłoby bytem. Inaczej mówiąc: wszystko, co jest bytem, bytuje, i wszystko, co bytuje, jest bytem. Jeśli coś nie bytuje, to nie jest bytem. Może być co najwyżej pojęciem, konstrukcją myślową, której nie odpowiada żaden byt i żadne bycie⁵⁴.

Bycie bytu zatem nie jest niczym odrębnym wobec bytu. Jeśli bowiem bycie byłoby odrębne od bytu, czy też byt byłby pozbawiony bycia, to to „coś” nie byłoby tym „czymś” (po prostu nie mogłoby być, istnieć) i nie sposób byłoby mówić o jego byciu. Oznacza to zarazem, że bycie jako pojęcie ogólne, bądź istnienie jako takie lub też bycie czyste (*resp.* – istnienie czyste), nie znajduje odpowiednika w jakimś bycie ogólnym, który by istniał poza bytującymi bytami. Taki byt ogólny jako „jedno” musiałby bowiem być bytem jednostkowym, poza którym i w ramach którego nie bytowałyby żadne inne byty. Przyjęcie jego różnorodności, a więc wyróżnienie zarówno w nim, jak i poza nim innych bytów, oznaczałoby w porządku teoretycznym, że byłby to byt wewnątrznie sprzeczny. Sprzeczny nie tylko z logiczną możliwością myślenia istnienia bytów wewnątrznie sprzecznych, ale i z wielością i różnorodnością momentów istnienia, jakie prezentuje nam doświadczenie. Rzecz bowiem w tym, że **bycie** w swojej samoprezentacji prezentuje się w każdym swym momencie przez **różnorodność i zmienność**, choć to, co dane w samoprezentacji w aktach myślenia, ujmowane jest przez jedność i trwałość, czyli zawsze jako „coś” (*resp.* – byt). Pokój, w którym piszę ten tekst, po-

⁵² Oczywiście tomiści unikają tej trudności przez sprowadzanie ‘istnienia’ do kolejnej fikcji filozoficznej, choć raczej konstrukcji teologicznej. Jest nią utożsamianie istnienia z pojęciem tzw. aktu, bądź to aktu czystego bądź też aktu Boga. O ile pierwsze pojęcie nie zasługuje na uwagę, jako że akt, o ile pojęcie to miałyby cokolwiek znaczyć, musi być aktem „jakiegoś” podmiotu a nie aktem samym z siebie, to drugie ma charakter pojęcia religijnego i jego zasadność odwołuje się do wiary. Jako taki nie jest zatem przedmiotem tych uwag.

⁵³ Platon wprawdzie twierdził, że rzeczywistość empiryczna łączy w sobie określoność (czyli byt, partycypując w ideach) i nieokreśloność (czyli niebyt). Niebyt jednak także mógł być myślany jako coś, będąc właśnie niecością (*resp.* – brakiem określenia) i o tyle możliwością dookreślenia lub zmiany rzeczywistości empirycznej. Mogła zatem być ujęta przez pojęcia jako braki rzeczywistości aktualnej.

⁵⁴ Przy tym nie należy tu mylić bytu z przedmiotem myśli.

strzegam jako wielość znajdujących się w nim przedmiotów, z których każdy z nich prezentuje się przez różnorodność wyznaczających je cech, właściwości (momentów), a więc postrzegam go przez mnogość, choć myślę go przez całość, przez „jedno” właśnie jako pokój, czyli jako coś. W utartej tradycją terminologii myślę go jako byt. Przy tym sytuacja ta pozwala mi myśleć poprzez jedno, czyli jako coś (*resp.* – byt) także każdy z postrzeganych w tym pokoju elementów jego wyposażenia, a więc znajdujące się w nim biurko, książki, komputer itp. Każdy z tych przedmiotów, jak i pokój, myślę jako jedno, czyli jako całość, jako „coś” a nie jako nieokreśloną mnogość cech, właściwości. Krótko mówiąc: istnienie, choć postrzegane jest przez mnogość, może być myślane zarówno przez to, co jest poszczególne, jak i to, co łączne. Może być myślane – jeśli takie określenie można uznać za sensowne – jako Wszechświat, wszystko, co jest, bądź też wszelkie „Wszechbycie”, czy też „Wszechistnienie” jako jeden byt. Tak pojęte bycie jest niczym innym jak istnieniem ujętym w jedno, tak jak i istnieniem są także poszczególne byty. Wszystkie zatem razem, jak i poszczególne z nich, są zarazem jedynie momentami pojęcia ‘istnienia’. Uwzględniając takie pojmowanie bycia w jego ogólności, a właściwie „istnienia”, trudno byłoby też dowodzić, że nie może być ono przedmiotem refleksji czy też przedmiotem myślenia dyskursywnego, a więc i filozofii. Oznacza to także, że ‘istnienie’ nie jest żadną abstrakcją, ale realizuje się ono każdorazowo przez swoje momenty, czyli byty i właściwe im momenty bytowe. Co najwyżej, w tym kontekście należałoby zapytać: co to znaczy być bytem jako „coś”, czyli bytem odrębnym od innych bytów (innych coś)?

[znaków 62 614]

Существование и его понятие

р е з ю м е

Предметом статьи является попытка ответа на вопрос о возможности определения существования как категории, с которой начинается размышление о том, что такое бытие. В первую очередь автор указывает, что это понятие в античном понимании не использовалось как категория начал философских размышлений. Эту функцию исполняло понятие *то он* (нечто), что традиционно отождествляется с понятием бытия. Существование – это категория, которая в философии появилась благодаря религиозным идеям иудаизма, которые переняло христианство, ислам и арабская философия. Предметом философских исследований в европейской традиции оно стало, прежде всего, благодаря философии св. Фомы Аквинского, неотомизму двадцатого века, а также как категория бытия в философии М. Хайдеггера. По мнению автора текста, существование ощущается как множество и разнообразие моментов, а в порядке мышления представлено как единство (целостность), то есть как нечто (бытие).

ключевые слова: существование; бытие (нечто); онтология; определенность; момент существования

słowa kluczowe: istnienie; byt (coś); ontologia; określoność; moment istnienia

Existence and Its Notion

abstract

The subject of the article is an attempt to answer the question about the possibility to present the existence as the category that is in the base of the reasoning about being. In the first place, the author points out that this concept in ancient thought was not the category underlying the philosophical deliberations. This function performed the term *to on* (something) expressing what we traditionally associate with the notion of being. Existence is a category that appears in philosophy through the ideas of religious Judaism taken over by Christianity and Islam and by Arab philosophy. It has become the subject of philosophical analyzes in European thought due to the philosophy of St. Thomas Aquinas, as well as twentieth-century neotomism and as a category of being in M. Heidegger's philosophy. According to the author of the text, existence in experience is presented by the multiplicity and variety of moments, and in the order of thinking is understood as one (whole), and thus as something (being).

keywords: existence; being (something); ontology; specificity; moment of existence

Bibliografia

- Al-Farabi. 1967. *Państwo doskonałe. Polityka*, przekład Józef Bielawski. Warszawa: PWN.
- Al-Gazali. 1990. *Nisza światel*, przekład Joanna Wronecka. Warszawa: PWN.
- Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, wybór tekstów i redakcja Jan Legowicz. 1970. Warszawa: PWN.
- Gilson Etienne. 1953. *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, przekład Zygmunt Jakimiak. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Gilson Etienne. 1960. *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przekład Jan Rybałt. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Gogacz Mieczysław. 1992. „Uwagi wprowadzające”. W *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, B. Bejze (red.). Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
- Heidegger Martin. 1965. „Egzystencjalne ujęcie prawdy”. W *Wybrane teksty z historii filozofii. Filozofia egzystencjalna*, przekład Janusz Połomski (wyboru dokonali: Leszek Kołakowski, Krzysztof Pomian), 273–293. Warszawa: PWN.
- Heidegger Martin. 1979. *Sein und Zeit*. Tübingen.
- Heidegger Martin. 1989. *Gesamtausgabe*, Band 65. Frankfurt am Main.
- Heidegger Martin. 1994. *Bycie i czas*, przekład Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kahn Charles H. 1992. „Byt u Parmenidesa i Platona”, przekład D. Karłowicz, P. Paliwoda. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 4: 95–116.
- Kahn Charles H. 2008. *Język i ontologia*, przekład Bartosz Żukowski. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kant Immanuel. 1957. *Krytyka czystego rozumu*, przekład Roman Ingarden, tom II. Warszawa: PWN.
- Kołakowski Leszek. 1966. *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*. Warszawa: PWN.
- Krąpiec Mieczysław A. 1981. *Tomasz z Akwinu. De ente et essentia. O bycie i istocie*. Lublin: RW KUL.
- Krąpiec Mieczysław A. 1985. *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Lublin: RW KUL.

- Platon. 1956. *Sofista*, przekład Władysław Witwicki. Warszawa: PWN.
- Plotyn. 1959. *Enneady*, przekład Adam Krokiewicz. Warszawa: PWN.
- Sobota Daniel. 2009. „Na tropach przedmiotu einanologii. Zarys Andrzeja L. Zachariasza koncepcji istnienia i jej krytyka”. *ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich* 9: 256–268.
- Tugendhat Ernst. 1999. *Bycie, Prawda, Rozprawy filozoficzne*, przekład Janusz Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Wittgenstein Ludwig. 1997. *Tractatus logico-philosophicus*, przekład Bogusław Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zachariasz Andrzej L. 2004. *Istnienie. Jego momenty i absolut*. Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Zachariasz Andrzej L. 2016. „Czy i jak możliwa jest refleksja nad istnieniem?”. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 2 (98): 529–538.
- Zdybicka Zofia. 1992. „Człowiek i religia”. W Mieczysław Albert Krąpiec (i inni), *Wprowadzenie do filozofii*. Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Zdybicka Zofia. 1992. *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem i Bogiem*. Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.