

Artykuły polemiczne, polemiki

Полемические статьи, полемики

Polemika wokół istnienia – odsłona druga

Полемика вокруг существования – сцена вторая

W numerze 9. Pisma „ΣΟΦΙΑ” opublikowany został tekst dyskusji polemicznej między Danielem Sobotą a Andrzejem L. Zachariaszem, pt. *Polemika wokół istnienia*. Redakcja Pisma dyskusję tę traktowała jako otwartą. Niemniej, do chwili zamknięcia numeru za rok 2012 nikt z osób postronnych do tej polemiki nie dołączył. W odpowiedzi na wyjaśnienia A.L. Zachariasza zawarte w numerze 9, dość obszerny tekst nadesłał D. Sobota. Poniżej publikujemy nadesłany tekst D. Soboty oraz odpowiedź A.L. Zachariasza.

(Redakcja)

Daniel Sobota

Uniwersytet Technologiczno-Przyrodniczy w Bydgoszczy

Od teatru filozofii do filozofii teatru. W odpowiedzi na replikę Andrzeja L. Zachariasza

*От театра философии к философии театра.
В ответ на реплику Анджее Л. Захариашиа*

Przede wszystkim chciałbym podziękować Andrzejowi L. Zachariaszowi za to, że podjął moją propozycję publicznej polemiki i zadał sobie trud wyjaśnień i uzupełnień, o które dopraszała się moja recenzja, a których być może dyskutowana tu książka wcale nie wymaga. Muszę przyznać, że z wielkim zainteresowaniem i ożywieniem przyjąłem jego odpowiedź. Niewątpliwie jej pierwszą zaletą

jest fakt, że nie pozwala ona przygasnąć metafizycznemu pragnieniu stawiania pytań ostatecznych. Daje mu ona bowiem niezbędną pożywkę oraz silną, autentyczną motywację, bez której myślenie filozoficzne zamienia się w odporne, pozbawione życia zestawianie pojęć albo też, odwrotnie, w lekkomyślną zabawę „w filozofię”. Pokarmem dla tego pragnienia jest świadomość braku rozumienia, poczucie sprzeczności, wiedza o własnej niewiedzy, motywacją zaś – chęć upewnienia się, jak faktycznie rzeczy się mają.

O ile podczas pierwszej lektury *Istnienia. Jego momentów i absolutu* czyli w poszukiwaniu przedmiotu *einanologii* wydawało mi się, że coś z niego rozumiem – czego świadectwo dałem w pierwszej części mojego młodzieńczego wystąpienia – o tyle po zapoznaniu się z odpowiedzią profesora Zachariasza i ponownym przeczytaniu jego pracy mam wrażenie, iż rozumiem o wiele mniej, niż myślałem, że rozumiem, iż miejscami właściwie nie rozumiem niczego. To, o czym przeczytałem w książce i w komentarzu Zachariasza, wydaje mi się podobne do spektaklu, który jest dość ładny i poprawny, ale mało przekonujący i daleki od prawdy (*idola theatri*). Być może jednak ocena ta wynika z braku odpowiedniego z mojej strony przygotowania. Dlatego zgadzam się ze słowami mojego Adwersarza, że moje uwagi krytyczne wynikają z nieporozumienia (*Wokół istnienia*, s. 270)¹ i mają w sobie wiele arogancji (tamże, s. 288). Ta ostatnia uderza mnie zwłaszcza, gdy zwracam uwagę na ich styl: brutalny, prowokacyjny, chwilami autorytarny, zarozumiałe i wyniosłe. Inną sprawą jest ich lapidarność. Ograniczając się do dwóch stron, próbują wskazać to, co najbardziej problematyczne. Przede wszystkim jednak można nazwać moją krytykę „arogancką” w warstwie treści, dlatego że, po pierwsze, nie próbując zarysować własnych możliwości rozwiązania wskazanych problemów, ociera się ona o tanie krytykanctwo, po drugie – i jest to powód zasadniczy – czyni swym przeciwnikiem nie tego, co trzeba, przeprowadza bowiem swój atak w kierunku książki, gdy tymczasem właściwym jej adresatem powinna być raczej moja własna jej dezinterpretacja. Dlatego w dalszej części artykułu będę odnosił się nie tyle do rzeczywistej zawartości książki, co bardziej do własnego jej niezrozumienia. Moim zamiarem nie jest wykazywanie sprzeczności i niekonsekwencji w rozumowaniu Zachariasza, co raczej przedstawienie moich zmagania z samym sobą w celu zrozumienia, o czym autor *Istnienia* faktycznie mówi. Również takie podejście nie jest całkowicie wolne od arogancji, jako że przedstawiam w nim swoje błędzenie jak gdyby było ono dla kogokolwiek coś warte. Jednak mam obawy sądzić, że istnieje na świecie ktoś jeszcze, kto podobnie jak ja nie rozumie pracy Zachariasza i ze współczuciem przeczyta o moich wątpliwościach, oczekując tym chętniej na ewentualny komentarz ze strony autora *Istnienia*.

¹ Numery stron podane w nawiasie, poprzedzone tytułem *Wokół istnienia*, odnoszą się do odpowiedzi A.L. Zachariasza zamieszczonej w dziewiątym numerze „ΣΟΦΙΑ”. Zob. A.L. Zachariasz, *Wokół istnienia. Odpowiedź polemiczna Danielowi Sobocie*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 2009, nr 9, s. 269–290.

Heidegger

Opowieść o tym, czego nie rozumiem, chciałbym zacząć od omówienia kilku kwestii natury filozoficzno-historycznej. Po nich przejdę do tematyki filozoficzno-problemowej.

Wyjdźmy może od tego, że *nie rozumiem*, dlaczego zostałem uznany za „wielkiego pasjonatę i strażnika myśli M. Heideggera” (s. 269), owego „mistrza z Heidelbergu” (!) (s. 271, 287), za „heideggerzystę” (s. 273), a nawet za „znawcę Heideggera” (!) (s. 288). Wprawdzie od kilku lat prowadzę intensywne studia nad tekstami Heideggera, czego owocem jest moja dysertacja doktorska, jednak tego rodzaju próby – by użyć sformułowania Zachariasza – „na wszelkie możliwe sposoby wmanipulowania mojego myślenia w koncepcję Heideggera” (s. 281) traktuję jako przysłowiowe „odwracanie kota ogonem”. Powody, dla których wspominam w swojej krytyce o mistrzu z Fryburga, są następujące (zaczynając od tych najbardziej błahych):

1) Powód hermeneutyczny dotyczący tego, kto czyta: faktem jest, że myśl Heideggera jest mi znana najlepiej – co oczywiście nie predestynuje mnie w żadnym razie do bycia jej strażnikiem, heideggerzystą czy tym bardziej znawcą twórczości autora *Sein und Zeit*. Fakt ten powoduje, że próbując zrozumieć, o czym pisze Andrzej Zachariasz, odwołuję się w sposób nieunikniony do tej tradycji myślenia ontologicznego, która jest mi najbliższa. Inny czytelnik, wychowany na przykład w tradycji filozofii analitycznej czy obeznany z myślą pozytywistyczną, będzie czynił odwołania do tego, co jemu najlepiej znane, i pokaże być może, że z tej perspektywy książka ma pewne braki, niewidoczne z innej.

2) Powód hermeneutyczny dotyczący tego, kogo czytają: czytając dowolny tekst, musimy brać pod uwagę nie tylko własne „uprzedzenia”, ale także kontekst, w ramach którego porusza się jego autor. W przypadku pracy Zachariasza, równomiernie rozsiane po całym tekście pojęcia i zwroty dają czytelnikowi uzasadnione podejrzenie, że praca ta pozostaje w nieustannym dialogu z filozofią *Bycia i czasu*. Słowem, jawny i ukryty kontekst myśli Zachariasza współtworzy w sposób istotny – obok myśli Kanta – wczesna myśl Heideggera. „Ślady lektury tekstów Heideggera” (tamże, s. 275 i n.), o którym wspomina sam Zachariasz, to: bycie (*Istnienie*, np. s. 137²), bycie bytu (tamże, np. s. 139), ontologia fundamentalna (tamże, s. 41), istnienie jako egzystencjał (tamże, s. 140, 334), ludzkie jestestwo (tamże, np. s. 351), przytomność (tamże, s. 149), bycie w świecie (tamże), wyróżnienie człowieka jako bytu ze względu na to, że poprzez jego świadomość istnienie dochodzi do świadomości (tamże, s. 369), czy wreszcie zwroty w stylu „bycie jest zawsze byciem bytu” (tamże, s. 136), „bycie

² Umieszczone w nawiasie numery stron, poprzedzone tytułem *Istnienie*, odnoszą się do książki Zachariasza pt. *Istnienie. Jego momenty i absolut czyli w poszukiwaniu przedmiotu einanologii*, Wyd. UR, Rzeszów 2004.

czy też istnienie (...) uległo zagubieniu” (tamże, s. 112). U polskiego czytelnika tego rodzaju pojęcia i zwroty zamieszczone obok siebie – część z nich została po raz pierwszy ukuta przez rodzimych tłumaczy dzieł Heideggera – muszą budzić jednoznaczne skojarzenia z twórczością filozofa z Messkirch.

3) Powód hermeneutyczny dotyczący tego, co się czyta (powód historyczno-filozoficzny): przywołanie myśli Heideggera w kontekście wypowiedzi Andrzeja Zachariasza jest o tyle zasadne, że, czy chcemy tego czy nie, filozofia wczesnego Heideggera obok filozofii wczesnego Wittgensteina w sposób najbardziej przemózny wpłynęła na krajobraz dwudziestowiecznej ontologii. Tak więc przywołanie któregoś z tych dwóch myślicieli, a dałoby się jak sądzę wskazać jeszcze kilku istotnych, nie wynika tylko z arbitralnej decyzji interpretatora, ale narzuca się nieuchronnie każdemu, kto podejmuje problematykę ontologiczną w *związku* z tym, co dzieje się w obrębie filozoficznej kultury jego czasów.

Biorąc to pod uwagę, *rozumiem*, skąd w odpowiedzi Zachariasza tyle emocji zwianych z Heideggerem, *nie rozumiem* jednak, dlaczego moją wypowiedź czyni on orędowniczką myślenia „mistrza z Niemiec”. Nie należę i nigdy nie należałem do prowadzonej przez Heideggera „klasy bytu” (*Wokół istnienia*, s. 275).

Parmenides

Rozpoczęcie dyskusji nad problematyką ontologiczną od przypomnienia myśli Parmenidesa jest całkiem naturalne. Swojego wspomnienia o Parmenidesie nie traktuję jednak ani jako właściwej, ani jako wyczerpującej interpretacji, tym bardziej jako interpretacji danej przez Heideggera. Stanowi ona co najwyżej formę zagajenia, które – gdyby rościło do trafności i zupełności – wymagałoby osobnych analiz. Uważam, że pozostawanie w punkcie wyjścia mojej recenzji przy interpretacji Parmenidejskiego *einai* jako istnienia, które jest „zarazem” „czymś”, jest do pewnego stopnia zasadne, chociaż niekonieczne. Moja wypowiedź miała uchwycić w sposób *dynamiczny* punkt wyjścia zachodniej ontologii, biorąc pod uwagę tkwiącą w niej alternatywę. Innymi słowy, chodziło o ukazanie pewnej możliwości, która, logicznie rzecz biorąc, tkwiła w pytaniu Parmenidesa, ale która nie została przez niego samego rozwinięta, z czym w zasadzie zgadza się Zachariasz, mówiąc o „właściwym istnieniu”, „którego można by się doszukać jeszcze u Parmenidesa” (*Istnienie*, s. 112). Na tle tej „egzystencjalnej”, obieguowej interpretacji myśli filozofa z Elei, która rozpoczyna moją prezentację *einanologii*, lepiej, jak sądzę, zrozumieć – na zasadzie opozycji – wskazaną w dalszej części esencjalistyczną interpretację Zachariasza. Przywołując rozważania Charlesa H. Kahna użyłem trybu przypuszczającego, co mimo wszystko nie zapobiegło postawieniu przeze mnie błędnego twierdzenia, że w klasycznym języku greckim „czasownik *einai* miał pełnić jedynie funkcję orzeczeniową”. Przeciwno temu trzeba powiedzieć: bynajmniej nie „jedynie”, co najwyżej „przede wszystkim”.

Kahnowskiej interpretacji myśli Parmenidesa przyświeca myśl, „iż funkcji orzecznikowej przysługuje zarówno lingwistyczne, jak i filozoficzne pierwszeństwo przed innymi zastosowaniami czasownika, takimi jak użycie egzystencjalne i prawdziwościowe”³. W kwestii znaczenia tego czasownika Kahn optuje za jego werytatywno-duratywną interpretacją. Tą drogą idzie również Zachariasz. Trzeba jednak przyznać, że w odniesieniu do myśli Parmenidesa egzegeza Kahna nie ma charakteru definitywnie rozstrzygającego. Nie wchodząc w szczegóły, wspomnę tylko o najważniejszych jej (samo)ograniczeniach.

1) Kahn odrzuca tezę relatywizmu oraz determinizmu lingwistycznego, mówiąc, że język całkowicie determinuje nasz sposób widzenia świata, a ponieważ ludzie władają różnymi językami, mają różne wizje rzeczywistości. Zdaniem Kahna, to, że w klasycznej grece dominuje orzecznikowe użycie czasownika *einai*, nie przesądza wcale o jego znaczeniu filozoficznym⁴. Teza ta wydaje się tym bardziej słuszna, że grecka filozofia, będąc świadoma poznawczych i moralnych ograniczeń potocznego sposobu bytowania, w tym też mówienia i myślenia, występowała otwarcie przeciwko niemu. Ten punkt widzenia podziela również Parmenides, nakazujący odrzucić nawyk i „bezrozumnie szumiący język”⁵. Zwraca na to uwagę także Zachariasz (*Istnienie*, s. 131).

2) Wprawdzie Kahn pozostaje przy rozróżnieniu orzecznikowego i egzystencjalnego znaczenia czasownika *einai*, dorzucając jeszcze do tego rozróżnienie prawdziwościowe i duratywne, jednak nie waha się zadać pytania, czy takie współczesne klasyfikacje rzeczywiście oddają sprawiedliwość dawnemu językowi greckiemu, czy, przeciwnie, nie jest to „tylko” jego lingwistyczno-filozoficzna interpretacja, która opisuje „jedynie własność struktury powierzchniowej”⁶.

3) O ile w pracach pochodzących z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych Kahn przede wszystkim silnie eksponuje fakt, że używany przez Parmenidesa i Platona czasownik *einai* nie ma sensu egzystencjalnego, lecz w pierwszej kolejności – werytatywno-duratywny, o tyle w późniejszym okresie to stanowisko ulega znacznemu złagodzeniu: „orzekanie, prawdziwość i istnienie – stanowią jedną całość”, „zastosowanie prawdziwościowe sklasyfikować możemy jako szczególny przypadek czasownika egzystencjalnego”, „żadnego z tych pojęć – orzekania, prawdy, istnienia i egzemplifikacji (*instantiation*) – nie sposób adekwatnie wyeksplikować bez odnoszenia się do trzech pozostałych”, a „w wypadku początkowego twierdzenia Parmenidesa: „nie poznasz *tego, co nie jest*” (fragm. B 2.7 DK) sens prawdziwościowy sprawdza się najlepiej, aczkolwiek dla jego argumentacji niezbędne są także i inne znaczenia *einai*, „można więc powiedzieć, że Parmenides

³ Ch.H. Kahn, *Język i ontologia*, tłum. B. Żukowski, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 6.

⁴ Zob. *ibidem*, s. 73.

⁵ G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, PWN, Axis, Warszawa-Poznań 1999, s. 248 (Diels, frag. 7).

⁶ Ch.H. Kahn, *op. cit.*, s. 83, 11.

stworzył metafizyczne pojęcie bytu, łącząc wszystkie aspekty i odcienie greckiego czasownika w jedno pojęcie niezmiennego Faktu bądź Bytu (*Entity*): *to eon, »tego, które jest«*⁷.

Tak czy owak prawdą pozostaje, że Kahn (a za nim Zachariasz) wykląda tezy Parmenidesa, odwołując się przede wszystkim do prawdziwościowego znaczenia czasownika *einai* („Jest tak, jak mówisz (że jest)”). Z powodów czysto filozoficznych interpretacja Kahna wydaje mi się jednak problematyczna.

1) Moją uwagę zwracają ontologiczne założenia, które przyjmuje Kahn u podstaw swojej interpretacji. Jako problematyczne oceniam założenie, że Parmenides, Platon czy Arystoteles szukali rozwiązania tego samego pytania, które stawiał na początku XX wieku Wittgenstein: „jak ustruktrowany musi być świat, jeśli logika i język naukowy mają być możliwe?”⁸. Kahn dostrzega „tożsamość tematu” między filozofią starożytnych Greków i „współczesną ontologiczną tradycją Fregego, wczesnego Wittgensteina i Quine’a”⁹, stwierdzając jednocześnie, „iż bardzo odbiega on [ów temat] od kwestii osobowej egzystencji i kondycji ludzkiej, dominujących w drugiej ze szkół ontologii współczesnej, kojarzonej z nazwiskiem Heideggera”¹⁰. Tym samym interpretacja Kahna, w moim przekonaniu, niepotrzebnie wikła się w dwudziestowieczny spór między dwoma stylami uprawiania filozofii, a co za tym idzie rozumienia rzeczywistości. Wywód Kahna wygląda następująco: najpierw przyjmuje on określone rozumienie istnienia („być to być wartością zmiennej” (W.V.O. Quine))¹¹, następnie stwierdza, że Grecy takiego pojęcia nie posiadali (!), zamiast tego rozumieli czasownik *einai* przez pryzmat współczesnej idei prawdy. Nie o to chodzi przy tym, że lepsza jest interpretacja myśli Parmenidesa autorstwa Heideggera (wbrew sugestiom mojego Oponenta nigdy niczego takiego nie twierdziłem), lecz o to, że w ten sposób w punkcie wyjścia ustawiona interpretacja zamiast starać się dotrzeć do tego, co „rzeczywiście” twierdził myśliciel z Elei, próbuje uzgodnić jego rzekome twierdzenia z postulatami myślenia człowieka współczesnego. W ten sposób egzegeza ta staje się od początku wysoce wątpliwa. To prawda, że nasze rozumienie przeszłości uzależnione jest od tego, jak rozumiemy teraźniejszość i przyszłość, niemniej nie oznacza to przecież prostej implantacji, lecz dialog, podczas którego nasze własne myślenie wystawiamy na próbę krytyki.

2) Kahn odrzuca interpretację egzystencjalną głównej tezy Parmenidesa na rzecz egzegezy werytatywnej. Nie przesadzając w tej chwili o faktycznej słuszności takiej wykładni, wydaje mi się ona raczej przesuwac problem niż go faktycznie rozwiązywać. Wychodząc od wspomnianej tezy Quine’a, Kahn nie znajduje

⁷ *Ibidem*, s. 92, 110, 95, 107.

⁸ Zob. *ibidem*, s. 62, 67, 96.

⁹ *Ibidem*, s. 67.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, s. 56.

w *einai* Parmenidesa pojęcia istnienia, znajduje za to pojęcie prawdy i „rzeczywistości”. W jaki sposób rozumie te ostatnie? Użyte przez Kahna pojęcie rzeczywistości „jako poręczny termin z hermeneutycznego metajęzyka” (!) inspirowane jest ontologią Strawsona¹², jeśli zaś chodzi o rozumienie prawdy, to przypomina ono pojęcie korespondencji między myślą (słowem) i rzeczą¹³. Jak wiadomo, na temat tego, czy Grecy dysponowali korespondencyjną teorią prawdy, toczą się po dziś dzień żywe dyskusje. Dyskusyjne jest również to, czy, czytając w tekstach starożytnych o „prawdziwych rzeczach”, trzeba zakładać prawdę w sensie zgodności wypowiedzi, czy nie należy raczej rozumieć tego w ten sposób, w jaki mówi się o „prawdziwym złocie” czy „prawdziwej miłości”.

3) Nie mogę w tym miejscu wymienić wszystkich problemów, które wiążą się z Kahnowską interpretacją tekstów Parmenidesa i Platona. Wskażę tylko na jeszcze jedną kwestię. Kahn wspomina o tym, że za jego interpretacją znaczenia czasownika *einai* przemawia decyzja Plotyna o wyniesieniu Jedna ponad byt. Zdaniem Kahna wynika to stąd, że autor *Ennead* rozumie byt orzecznikowo. W przypisie Kahn dodaje: „nie chce wszelko sugerować, że o to samo chodzi Platonowi w wyjątkowo zagadkowym fragmencie *Państwa* (ks. VI, 509 B), w którym Sokrates opisuje Dobro jako sytuujące się »ponad bytem (*ousia*), przewyższając go godnością i mocą«”¹⁴. Dlaczego Kahn „nie chce”? Kahn dowodzi, że pojęcie istnienia jako takiego pojawia się dopiero w filozofii postarystotelesowskiej¹⁵. Gdyby więc uznał on, że Platon kierował się tymi samymi względami, co później Plotyn, podważyłby swoją główną tezę, mówiącą, że „pojęcie istnienia jako takie nie odgrywa żadnej jasno określonej roli – nie jest tematyzowane – w ramach ontologicznych spekulacji prowadzonych od Parmenidesa po Arystotelesa”¹⁶. To, że Platon, podkreślając najwyższą „realność” idei Dobra, odrzuca do jego opisu pojęcie bytu, nie oznacza wprawdzie zakwestionowania dominacji zarówno w mowie potocznej, jak i w dyskursie filozoficznym, orzecznikowo-werytatywnego znaczenia czasownika *einai*, jednak uzasadnia przypuszczenie, że Platon dysponuje kategorią istnienia, której nie można wyrazić za pomocą czasownika „być”. Gdyby taka interpretacja była prawdziwa, prowadziłoby to do podważenia rozumowania Kahna, iż „ponieważ dla Platona wiedza wchłonięta jest w ramy dyskursu, a analiza dyskursu dokonuje się w formie orzecznikowej »X jest Y«, problem wiedzy i prawdziwego dyskursu staje się, przynajmniej po części, problemem orzekania: jaka musi być rzeczywistość, jeśli zdania orzecznikowe takie jak »X jest Y« mają być możliwe, i niekiedy prawdziwe?”¹⁷. O tym jednak, że refutacja wykładni Kahna jest zasadniczo dopuszczalna, świadczą

¹² Zob. *ibidem*, s. 92.

¹³ Zob. *ibidem*, s. 71 n.

¹⁴ *Ibidem*, s. 88 (przypis 19).

¹⁵ Zob. *ibidem*, s. 50.

¹⁶ *Ibidem*, s. 111.

¹⁷ *Ibidem*, s. 62.

słowa Platona z *Listu VII*, które mówią o „niedoskonałości mowy”, o tym, że wypowiedź, „składająca się z rzeczowników i czasowników”, pozostaje z dala od „prawdziwej” rzeczywistości¹⁸. Tego typu wypowiedzi sugerują *de facto*, że Platon dysponuje takim pojęciem istnienia, którego nie może zamknąć w komunikacie o strukturze podmiotowo-orzecznikowej. A taką formę przekazu szczególnie upodobał sobie język pisany, na którego świadectwie opiera się Kahn. O tym, czy również Parmenides nie mógł takim pozadyskursywnym pojęciem istnienia dysponować, nie chcę tu przesądzać, albowiem wymagałoby to osobnych, wnikliwych badań. Zgadzam się jednak z Zachariaszem, że nawet jeśli w Parmenidejskim myśleniu o bycie są ślady refleksji nad istnieniem, to jest ono od początku rozumiane jako coś określonego. Tym samym możliwość postawienia pytania o „czyste istnienie” czeka na swoją realizację.

Einanologia: istnienie i jego pojęcie

W celu rozważenia istnienia Zachariasz postuluje stworzenie nowej nauki: einanologii. I tu pojawia się problem. *Nie rozumiem* mianowicie, na ile ta nauka jest rzeczywiście nowa. Sens tego problemu nie leży w tym, czy jest ona faktycznie oryginalna i wyjątkowa – zgadzam się z Zachariaszem, że poszukiwanie tego rodzaju oryginalności w dziedzinie filozofii jest przedsięwzięciem zupełnie jałowym – lecz w tym, w czym tkwi jej istota, na czym polega jej tożsamość, na ile różni się ona od tradycyjnej ontologii. Ponieważ do tej pory – jak twierdzi Zachariasz – kiedy w historii filozofii mówiono o istnieniu, rozpatrywano je jako coś określonego, nie wiadomo, czy i jak w ogóle możliwe jest ujęcie istnienia bez czynienia go jakimś bytem. Rozumiem, że praca Zachariasza próbuje odpowiedzieć na to pytanie. We *Wprowadzeniu do Istnienia* czytamy (s. 15): „Próba teoretycznego ujęcia istnienia, a tym bardziej wprowadzanie nowych pojęć, znajduje swoje uzasadnienie tylko wtedy, gdy samo zadanie możliwe jest do zrealizowania”. Konfrontując to, co Zachariasz faktycznie napisał w całej swojej książce o istnieniu, z tym, co postuluje on o istnieniu i nauce o nim na jej początku (w Części I *Istnienia*), można postawić pytanie o to, na ile udało mu się zrealizować postawione na wstępie zadanie. Podczas próby zrozumienia i oceny sensowności tego przedsięwzięcia, nasunęły mi się następujące wątpliwości.

Swoje uwagi krytyczne zacząłem mianowicie od opinii, że einanologia jest pojęciem pustym. Wynika to stąd, że *nie rozumiem* właściwie o czym jest w tej pracy mowa, że nie znajduję jej „przedmiotowego uzasadnienia” (*Istnienie*, s. 15). *Istnienie i jego momenty* zaczyna się od przypomnienia znanego metafizycznego rozróżnienia na istotę i istnienie, na to, co jest czymś i jego istnienie (tamże, s. 14). „Dotychczasowa refleksja filozoficzna” badała byt przede wszystkim od strony

¹⁸ Zob. Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1987, s. 52 (342a) i n.

jego określoności, zapominając o jego istnieniu. Nawet jeśli pojawia się to pojęcie w horyzoncie zainteresowań dawnych filozofów, rozpatrują oni istnienie jako coś określonego. Tymczasem „istnienie jako takie, czy też samo bycie nie jest w swej tożsamości, w tym, czym jest, w jakikolwiek sposób określone. Jest, należałoby powiedzieć, nieokreślone. Choćby zatem dlatego nie daje się w jakikolwiek sposób różnicować czy też dzielić” (tamże, s. 136), jego ujęcie różni się od ujęcia bytu jako „czegoś” (tamże, s. 97). Na marginesie tylko zauważę, że znajdujący się w tytule pracy „przedmiot” może przyczyniać się do znacznej dezorientacji. Istnienie bowiem nie jest żadnym przedmiotem. A może jednak, biorąc pod uwagę przedstawione w dalszej części tego artykułu wątpliwości, tytuł ten z premedytacją mówi to, co mówi? Trzymając się wstępnych ustaleń, trzeba na razie powiedzieć, że ponieważ istnienie nie jest żadnym bytem, ani tym bardziej przedmiotem, jako „uzupełnienie” ontologii i metafizyki postuluje Zachariasz stworzenie nauki o „samym istnieniu” i jego momentach. Jest nią einanologia. Jej „przedmiotowa” prawomocność zależy od tego, czy uda się jej ująć istnienie, nie czyniąc go od razu czymś określonym.

Czym jest zatem istnienie? Istnienie różni się od „bycia” – chociaż wydaje mi się, że Zachariasz nie zawsze trzyma się tego rozróżnienia konsekwentnie – tym, że „bycie jest zawsze byciem bytu”. Gdyby bycie było tym, co ostateczne, mielibyśmy do czynienia z wielością pierwszych zasad. Zachariasz odrzuca taką możliwość (tamże, s. 138). Dlaczego? Ponieważ poszukuje on tego, co leży „u podstaw”, czegoś najbardziej ogólnego i ostatecznego, czegoś pierwszego w porządku uzasadniania (tamże). Kryteria te spełnia pojęcie istnienia. Jak je rozumieć? „Wszystko cokolwiek »jest«, poza tym, czym »jest«, w swej czystej ogólności czy też abstrakcyjności winno być uznane za tożsame z samym istnieniem. (...) istnienie byłoby uogólnionym ujęciem bycia bytów. To uogólnione bycie. To pojęcie, które zostało ukształtowane, wypowiedziane, wydedukowane z samego pojęcia bycia” (tamże, s. 138 i n.).

Zatrzymajmy się na chwilę przy tym ujęciu istnienia. Istnienie nie jest żadnym odrębnym bytem, żadnym superbytem. To jasne. Nie jest również *byciem* bytu, ponieważ każde bycie, będąc byciem *bytu*, podziela jego określoność, bytowość, jest nawet „tożsame z bytem i jego określonością” (tamże, s. 137). Trudniej na to przystać, ale niech będzie. Jeśli istnienie nie jest tym wszystkim, to czym jest? „Istnienie jest pojęciem metafizycznym. Będąc poza tym, co w jakikolwiek sposób jest fizyczne, tzn. rzeczywiste, konkretne, materialne, ale i duchowe, idealne itp. Prezentuje się zatem poprzez nieskończoność momentów swego przejawiania się. A więc znajduje swoją konkretyzację we wszystkim, cokolwiek jest czymkolwiek i jest jakkolwiek. Jednocześnie tak pojęte istnienie wykracza poza określenia kategoriałne” (tamże, s. 140).

Wbrew temu, czego można by się spodziewać po pracy zatytułowanej *Istnienie*, Zachariasz nie bada istnienia faktycznego, istnienia faktycznie istniejących rzeczy, tego, co jest dane w „porządku bytowania”, lecz istnienie, o ile jest ono

pojęciem. Pozostaje to w pewnej sprzeczności z pierwszymi paragrafami książki Zachariasza, które wprowadzają istnienie na zasadzie opozycji do tego, co w rze- czy określone: „określoność i istnienie wyznaczają zatem pojęcie bytu” (*Istnienie*, s. 14). Określoność wyraża się w treści pojęcia. Istnienie jest przeto takim poję- ciem, którego zawartość pozostaje zupełnie nieokreślona. Nieokreślona – czy to oznacza, że pozbawiona treści?

Istnienie jest pojęciem. Pojęciem *metafizycznym*. Zwróćmy najpierw uwagę na sens przydawki. Czy istnienie jest tematem metafizyki, a einanologia jest toż- sama z metafizyką lub jest jej częścią? W *Istnieniu* Zachariasz odróżnia einanolo- gię od metafizyki, twierdząc, że ta ostatnia dotyczy bytu transcendentnego i dlatego jest „jedną z dziedzin ontologii” (tamże, s. 40). Z jednej strony, nazwanie istnienia czymś metafizycznym jest o tyle zasadne, że istnienie jako takie przekra- cza wszelki jednostkowy byt, dlatego jest czymś absolutnym (tamże, s. 334 i n.), z drugiej strony istnienie nie jest niczym poza swymi momentami, nie istnieje istnienie jako takie poza bytami, „absolutność istnienia to nic innego jak nieskoń- czoność momentów bycia” (tamże). Absolutność istnienia utożsamia Zachariasz z nieskończonością bytów. W jakim jednak sensie byty tworzą nieskończoność? Czy jest to nieskończoność aktualna, czy potencjalna, nieskończoność jako nie- przeliczalność, nieskończoność numeryczna czy jakościowa, czy może jeszcze jakaś inna? Nieskończoność w sensie maksymalnej ogólności pojęcia? Niestety próżno by znaleźć w wywodach Zachariasza precyzyjnego określenia tego pod- stawowego pojęcia.

W szóstej uwadze krytycznej poddałem w wątpliwość stosowanie metafizy- cznej aparatury pojęciowej do opisu istnienia z tego powodu, że język metafizy- ki kształtował się pod wpływem potrzeby nazwania bytu od strony jego esencji. Bynajmniej nie twierdzę za Heideggerem, że język grecki jest bardziej filozoficz- ny niż inne języki. Twierdzę jedynie to, o czym mówi Zachariasz w swojej książ- ce, że mianowicie tak się stało, iż „myśl filozoficzna kształtowała się i swój wyraz znalazła w języku starożytnych Greków. Ten także język wyznaczał pierwotne intuicje i treści związane z pojęciem tego, co było przedmiotem namysłu filozo- ficznego” (tamże, s. 129). Uwagę tę można rozciągnąć także na późniejsze czasy, kiedy filozofia pozostawała pod wpływem innych języków, gromadząc w swoich pojęciach – często bezwiednie – znaczenia niektórych ich słów. Używane dziś przez nas pojęcia niosą w sobie dziedzictwo tych dawnych sposobów uchwytywa- nia rzeczywistości. I nie sposób tego pominąć poprzez proste zadekretowanie, że używa się tego samego pojęcia inaczej niż wcześniej. Nie rozumiem, dlaczego Zachariasz nie widzi w tym żadnych trudności. Używając pojęć metafizycznych z pojęciem istnienia na czele, w sposób niemal nieuchronny nadaje swoim wywo- dom charakter esencjalno-substancjalny, przez co einanologia staje się czymś zupełnie zbędnym, a nawet szkodliwym, bo wprowadza tylko niepotrzebny zamęt.

„Istnienie jest *pojęciem* metafizycznym”. W swojej odpowiedzi Zachariasz podkreśla, że istnienie jest „tylko” i „jedynie” pojęciem. Pojęcie to powstaje na

drodze najdalej idącej generalizacji. Zachariasz mówi również o abstrakcji jako operacji umożliwiającej stworzenie pojęcia istnienia. Różnica między istnieniem a czymkolwiek innym nie ma charakteru jakościowego, ale „raczej wyznaczana jest ogólnością ujęcia »tego, co jest«” (*Istnienie*, s. 39). Czy poza pomyśleniem istnienia jako istnienia (A jest A) można cokolwiek o nim jeszcze pomyśleć i powiedzieć bez sprowadzania go do jakiegokolwiek rzeczy? Nie można, ponieważ „mamy tu do czynienia z sytuacją, w której niejako to, co uniwersalne czy też ogólne wyrażamy poprzez to, co partykularne, szczegółowe” (tamże, s. 141).

I tu pojawia się cały splot problemów, który nie pozwala mi zrozumieć sensu einanologii. Pojęcie istnienia nie ma właściwie żadnej treści, ponieważ, chcąc cokolwiek powiedzieć o istnieniu, od razu czynimy je „czymś” (określonym). W tym punkcie Zachariasz wydaje się zgadzać z Romanem Ingardenem, który istnienie jako takie ujmował zawsze jako istnienie czegoś. Czy jednak ta zbieżność z esencjalistyczną ontologią Ingardena nie czyni rzekomo przeciwstawnego projektu Zachariasza kompletnym nieporozumieniem? Zdaniem Zachariasza czyste istnienie jest tylko najwyższym pojęciem w porządku myślenia, w porządku bytu mamy zaś do czynienia z sytuacją, w której „istnienie po prostu »prezentuje« się poprzez swoje momenty” (*Wokół istnienia*, s. 277), „istnienie zawsze wyrażane jest poprzez to, co określamy pojęciem bytu” (*Istnienie*, s. 40), a to ostatnie jest zawsze czymś określonym. Oznacza to jednak, że zarówno „istnienie jako takie”, jak i „momenty istnienia”, czyli „byty”, którym człowiek, działając, „narzuca właściwe formy realizacji tej [swojej – D.S.] aktywności” (tamże, s. 91), należą do porządku poznawczego „zapośredniczonego w naszej subiektywności” (tamże, s. 92), zaś porządek faktycznego istnienia, które przeciwstawia się jakiegokolwiek określoności, jest nam zupełnie nieznany. Zamiast więc badać czyste istnienie jako pojęcie, tudzież faktyczne istnienie poza świadomością, einanologia zamierza przyrzeć się momentom istnienia, czyli bytom, rozumianym jako „przedmiot działań jestestwa ludzkiego” (tamże, s. 90). Pojęcie momentu istnienia ujmuje Zachariasz analogicznie do momentów bytowych Ingardena, „choć nadaje mu zupełnie inne znaczenie” (tamże, s. 97, przypis 21). Na czym to *inne* znaczenie polega – tego nie wiadomo. W każdym razie ważne jest to, że einanologia nie tyle bada czyste istnienie, co istnienie „przejawiające się” poprzez swoje momenty. Dajmy na to, że pomimo częstokroć pojawiających się w książce Zachariasza zwrotów o tym, że istnienie „wyraża się”, „prezentuje”, „przejawia” poprzez swoje momenty, damy wiarę jego wyjaśnieniom, że istnienie jest tożsame ze swoimi momentami, że *jest* tymi momentami – albowiem „wszystko co jest i także to, jak się prezentuje, jest istnieniem” (*Wokół istnienia*, s. 277) (nie rozumiem jednak wówczas, na czym polega metafizyczność tego pojęcia, skoro metafizyka związana jest z tym, co jest *poza* czymkolwiek) – to i tak niewiadomo, na czym ta *tożsamość* istnienia i jego momentów miałyby polegać. Czy jest to prosta „tożsamość” czy tożsamość numeryczna, czy jeszcze może jakaś inna? Jak może być istnienie tożsame ze swoimi momentami, skoro „czyste istnienie” jest „tylko pojęciem”,

a momenty istnienia „znajdują się” w porządku bytowania? Jeżeli istnienie jest „tylko pojęciem”, to czego momentami są momenty istnienia? Czy relacja tożsamości między samym istnieniem a jego momentami jest relacją prawdziwościową? Wówczas jednak u podstaw teorii istnienia znajdowałoby się werytatywne rozumienie bytu, a więc takie, które rzekomo występuje w klasycznej filozofii greckiej. Zresztą gdyby istnienie było prawdą wchodziłoby w zakres badań teorii poznania, która porusza się w obrębie „kosmosu”, a momenty bytowe tworzą chaos (*Wokół istnienia*, s. 284). Jak możliwa jest wobec tego relacja tożsamości między „czystym istnieniem” jako pojęciem a momentami istnienia jako bytami?

Jeśli czyste istnienie jest co do swej treści zupełnie nieokreślone, to wydaje się, że szansa na jego teoretyczne przybliżenie leży w tym, że jest ono „tylko pojęciem”. Czym jest jednak pojęcie? Czy struktura i geneza pojęć wyrażających momenty istnienia jest taka sama jak struktura i geneza pojęć ukazujących treściowe (substancjalne) aspekty rzeczywistości? Na podstawie tego, co powiedzieliśmy wcześniej o tożsamości istnienia i jego momentów, czyli bytów (*Wokół istnienia*, s. 280), wydaje się, że jest taka sama. Nawet jeśli byłaby inna, to czy oznacza to, że einanologia jako teoria istnienia jest nauką o pojęciu? Czego więc momentami są momenty istnienia, jeśli czystego istnienia nie znajdujemy po stronie przedmiotowej (*Wokół istnienia*, s. 277)? Zachariasz odróżnia porządek podmiotowy od przedmiotowego. „Czyste istnienie” spotykamy na poziomie pojęć, na którym istnienie i jego momenty pozwalają stworzyć system, pewną strukturę, porządek (*Istnienie*, s. 39, 90, 197). Czy temu pojęciu istnienia odpowiada „coś” po stronie przedmiotowej? Zdaniem Zachariasza po stronie przedmiotowej nie ma czegoś takiego, jak „czyste istnienie”, istnienie przejawia się raczej w nieskończoności swoich momentów, tworząc „chaos istnienia” (*Istnienie*, s. 195). Tego chaosu nie da się ująć w pojęcia w sposób adekwatny. Albowiem „reguły myślenia logicznego nie znajdują uzasadnienia w strukturze bytu” (*Wokół istnienia*, s. 284). W czym zatem? Z drugiej strony Zachariasz stwierdza, że „einanologia nie jest, ani tym bardziej nie sprowadza się do analizy pojęć” (tamże, s. 277, przypis 6), że „moment bytowy w porządku myślenia jest w porządku istnienia momentem istnienia, co więcej: jest samym istnieniem” (tamże, s. 278). Czy więc samo istnienie jest „tylko pojęciem”, czy też „czymś” po stronie samego istnienia?

W przytoczonym wcześniej zdaniu mówi Zachariasz, że wszystko, co jest, jest istnieniem, czym sugeruje – w zgodzie z metafizycznym, ale też esencjalistycznym charakterem tego pojęcia – że istnienie jest najwyższym orzecznikiem. Wydaje się, że w ramach zarysowanego na wstępie programu einanologii, trafniej byłoby chyba powiedzieć, że „wszystko, co jest, istnieje”.

Mówiąc, że istnienie „prezentuje się poprzez swoją indywidualność i niepowtarzalność” (*Wokół istnienia*, s. 281), że nie ma jednego istnienia, ale jedynie jego nieskończona różnorodność (*Istnienie*, s. 335), Zachariasz zaciemnia dodatkowo wprowadzoną wcześniej fundamentalną dla sensowności jego dalszych wywodów różnicę między byciem a istnieniem, czyniąc tym samym swój projekt einanologii

zupełnie zbędnym, ponieważ do opisu bycia, *resp.* bytu służy od dawna ontologia. Przyjmując na próbę wyjaśnienia Zachariasza, że nie chodzi o żaden dualizm bytu i istnienia, o żaden metafizyczny fenomenalizm, pytam, o czym właściwie jest einanologia, skoro jej zakres przedmiotowy pokrywa się z ontologią i metafizyką. Nie potrafię na to pytanie odpowiedzieć. Tę samą myśl wyrażam twierdzeniem, że einanologia jest pojęciem pustym. Mówiąc zaś, że nie jest ona niczym nowym, nie mam na myśli tego, że nie jest zbyt oryginalna, lecz to, że nie dosięgając swego „przedmiotu”, stanowi właściwie dość przeciętną kontynuację esencjalistycznego ujęcia bytu, a więc wpisuje się w tę tradycję, którą rzekomo zostawia w tyle.

Autor twierdzi, że poza poszczególnymi momentami istnienia nie ma czegoś takiego w „porządku bytowym”, jak „istnienie w ogóle”, „istnienie czyste”, czy „samo istnienie”. „„Czyste istnienie« to jedynie pojęcie” (*Wokół istnienia*, s. 276, 282). Zdaniem autora *Istnienia* do tego pojęcia dochodzi się drogą generalizacji i abstrakcji. Zachariasz nie wyjaśnia jednak, co rozumie pod tymi pojęciami. Rozumiem, że o tym wszystkim przeczytamy w następnej jego książce, albowiem problem prawdy i poznania nie należy do dziedziny einanologii (tamże, s. 284). Można by jednak zapytać, czy trzymanie się tradycyjnej klasyfikacji wiedzy filozoficznej, która powstała na podstawie esencjalnego rozumienia „istnienia”, jest adekwatne względem jego „nowego” ujęcia nieesencjalnego. Czy, nie czekając na nową książkę Zachariasza, da się jednak coś powiedzieć o relacji między premowanymi operacjami logicznymi a istnieniem jako tematem einanologii? Z jednej strony wydaje się on odrzucać takie myślenie o istnieniu, które respektuje zasady logiki, a więc „myślenie z poprzedzaniem” (*Wokół istnienia*, s. 273), istnienie bowiem wykracza poza określenia kategorialne i jest niedefiniowalne, z drugiej twierdzi, że „transcendentalna teoria istnienia i jego momentów” „byłaby zgodnie z wymogami rozumu teoretycznego, a więc wymogami logiki i w ramach pojęć, które wyznaczają strukturę myślenia teoretycznego, ujęciem tego, co jawi się nam jako przedmiot do poznania w ramach kategorii koniecznych, ale także i wystarczających, a więc także i konstytutywnych” (*Istnienie*, s. 96 i n.). Jeśli trzymać się tej drugiej opcji, to trzeba zauważyć, że w tradycji filozoficznej generalizacja i abstrakcja funkcjonują jako operacje pozwalające poznawać rzeczywistość od strony jej określoności, jej esencji. Platon nazywa swoje idee czymś ogólnym (*koinon*), ogólność jest również cechą charakterystyczną pojęć w myśli Kanta, który, jak mówi Zachariasz, dokonał skrajnej esencjalizacji bytu, Ingarden z kolei widzi w abstrakcji pierwszego i drugiego stopnia drogę do poznania esencjalnie rozumianych sposobów bycia i momentów bytowych. Wydaje się więc, że abstrakcja i generalizacja to procedury silnie związane z myśleniem esencjonalistycznym. Świadomi tego myśliciele próbują dokonać tu odpowiednich rozróżnień. Husserl na przykład odróżnia generalizację od formalizacji, podobnie czyni również Heidegger, który uznaje tzw. wskazówkę formalną za właściwą drogę dostępu do bycia w jego faktyczności, wzorcowym zaś przykładem świadomości, że abstrakcja i uogólnianie poruszają się w ramach porządku esencjalistycznego, że

istnienie nie może być wytworem operacji logicznych, jest neotomizm, który odróżnia abstrakcje od separacji. Ta ostatnia odpowiada za poznanie istnienia czegoś, ta pierwsza z kolei prowadzi do poznania formy rzeczy. Jeśli więc einanologia bada istnienie na drodze uogólniania treści bytu, *resp.* abstrakcji, a więc swego rodzaju opróżniania pojęcia z ich rzeczowej zawartości, to od początku porusza się na dobrze utartych torach myślenia esencjalistycznego. W związku z tym nie może dziwić, że einanologia, odmawiając sobie w punkcie wyjścia dostępu do istnienia, poprzestaje na wyliczeniu znanych z tradycji filozoficznej esencjalistycznych kategorii: podmiotu i przedmiotu, czasu i przestrzeni, natury i kultury, bytu i niebytu, tego, co materialne i niematerialne, przyczyny i celu, możliwości i konieczności itp.

Ów brak bardziej zaawansowanego namysłu nad wyborem adekwatnych do istnienia operacji logicznych jest pokłosiem ogólnie stosunkowo niskiej świadomości metodologicznej, którą prezentują karty *Istnienia*. Całokształt problematyki dostępu do tematu istnienia sprowadza Zachariasz do kilku niewiele znaczących uwag. Autor zastrzega, że nie chce „ujrzeć” czystego istnienia, że woli pozostać na poziomie „samego pojęcia” (*Wokół istnienia*, s. 276). Jeśli jednak istnienie, a wraz z nim einanologia, nie ma być pojęciem pustym, musi mieć jakieś „przedmiotowe uzasadnienie”. Nie wystarczy powiedzieć, że „aby dotrzeć do istnienia, nie jest potrzebna nam żadna »wymyślna« droga. Są nimi tradycyjne drogi, którymi docieramy do bytu: doświadczenie zmysłowe, rozumienie, spekulacja...” (tamże, s. 277), bo w ten sposób stajemy w punkcie wyjścia myślenia esencjalistycznego. Żeby mówienie o istnieniu nabrało zasadności, trzeba pokazać, w jaki sposób dochodzi się do tego pojęcia, wychodząc od tego, co dane jest nam na poziomie świadomości potocznej. W przypadku próby stworzenia nowej nauki kwestie metodologiczne powinny stać na pierwszym miejscu. Wymóg ten dotyczy w pierwszej kolejności nauki o istnieniu. Namysł metodologiczny zapobiegłby, jak sądzę, powtarzaniu, że wiedza o istnieniu jest systemem, teorią, nauką itp. Jeśli bowiem einanologia ma być wiedzą o istnieniu, które nie jest żadnym „czymś”, to nie może podążać tą samą drogą, co tradycyjna wiedza o bycie. Przede wszystkim jednak trzeba pokazać, czy i jak możliwe jest w ogóle uchwycenie czegoś takiego, jak istnienie. Należy udowodnić, że istnienie nie jest tylko wytworem filozoficznej fantazji. Wydaje się bowiem, że na co dzień nie skupiamy się na istnieniu rzeczy, lecz raczej na istniejących rzeczach, na ich użyteczności, pięknie, szkodliwości, na tym, czy są gotowe do działania itp. Zupełnie nie rozumiem na przykład, w jaki sposób od widoku stojącego przede mną drzewa można przejść drogą uogólniania do pojęcia samego istnienia. Czy istnienie jest najwyższym rodzajem?

Nie wydaje mi się bowiem przekonujące twierdzenie, że „istnienie, byt w doświadczeniu poprzez swoją oporność prezentuje się nam w rezultacie naszej aktywnej obecności w bycie” (*Istnienie*, s. 91). Tego rodzaju myślenie o istnieniu w kategoriach oporności wywodzi się od Kartezjusza, znalazło swój wyraz w idealizmie Fichtego, materializmie Destutta de Tracy’ego i spirytualizmie Maine de

Birana, stało się następnie punktem wyjścia filozofii życia Diltheya, by zostać w wieku XX powtórzone między innymi przez Schelera. Co ciekawe, pojęcie to związane jest z kwestią „dowodu na istnienie świata”, który to problem powstał na gruncie epistemologicznego fenomenalizmu. Pojęcie oporu z założenia odnosi się do ludzkiej aktywności, która wyrasta z poruszeń woli. Oznacza to, że doznanie istnienia jako oporu możliwe jest tylko na gruncie doświadczenia istnienia jako woli. Czy pojęcie oporności nie jest koniem trojańskim, który Zachariasz przyjął od przedstawicieli tradycji esencjalistycznej?

Podejrzanie, że Zachariasz przemycił w swym pojęciu istnienia modne w filozofii XIX wieku pojęcie woli, nabiera prawdopodobieństwa, jeśli zwrócimy uwagę na jego koncepcję człowieka. Rozumienia istnienia jako oporu odpowiada dobrze znane tradycji esencjalistycznej rozumienie człowieka jako istoty obdarzonej świadomością i wolą, która, chcąc czegoś, napiera na zewnętrzny świat, odczuwając go jako stawiający opór. Tego rodzaju myślenie o człowieku jako istocie świadomej i posiadającej wolę zostało jednak w filozofii XX wieku wielostronnie podane krytyce, na którą koncepcja Zachariasza pozostaje jakby zupełnie obojętna. Myślenie w kategoriach systemu i maksymalnej ogólności, uprzedmiotawiającej świadomości i woli, mocy i oporu, wszechbycia i wszechistnienia, a także wykluczania (*Istnienie*, s. 335) itp. zostało między innymi rozpoznane jako zbieżne z myśleniem unifikującym i totalizującym, co w praktyce, jak wiadomo, może prowadzić do niebezpiecznych konsekwencji. I nawet jeśli krytyka ta nie jest słuszna i sprawiedliwa – nie chciałbym w tej chwili o tym przesądzać – nie zmienia to faktu, że myślenie w tych kategoriach o istnieniu przynależy do tradycji esencjalistycznej.

O tym, że einanologia Zachariasza nie porzuciła myślenia w kategoriach esencjalnych, co czyni jej realizację czymś zupełnie nieudanym, świadczy na koniec między innymi to, że jej stosunek do tradycji filozoficznej jest zgoła ambiwalentny, by nie powiedzieć, poplątany. Z jednej strony, einanologia odcina się od tradycji filozofii europejskiej, która poza epizodem arabskim jest tradycją esencjalistyczną (*Wokół istnienia*, s. 286), a każdemu, kto twierdzi inaczej, „gratuluje się znajomości historii filozofii” (tamże, s. 278), z drugiej mówi się, że istnieje „cała literatura na temat pojęcia istnienia i pojęć z nim związanych, w tym także próby Heideggera” (tamże, s. 277 i n.), a także, że wiedza o istnieniu nie potrzebuje być od początku stworzona, albowiem ta „nauka już jest” (tamże, s. 280). To jest czy nie jest? – chciałoby się zapytać za Parmenidesem.

Reasumując, trzeba powiedzieć, że einanologia różni się ze swoimi własnymi zamierzeniami. Zamiast dowiedzieć się czegokolwiek o istnieniu, nawet jeśli nie o czystym istnieniu, to przynajmniej o istnieniu w jego różnorodności – poza zasadą określoności, której istnienie się przeciwstawia – mamy oto przed sobą eklektyczne zestawienie dobrze znanych z tradycji filozofii europejskiej tematów, pojęć, problemów i sposobów ich rozwiązania. Dlatego – a wynika to z mojego niezrozumienia, którego powody przedstawiłem wyżej – jestem zmu-

szony pozostać przy moim wcześniejszym twierdzeniu, że einanologia w wydaniu Zachariasza jest pojęciem pustym, zbędnym, a nawet szkodliwym.

Perspektywy wiedzy o istnieniu

Na koniec chciałbym przedstawić w postaci konspektu kilka problemów, które uważam za kluczowe dla powodzenia projektu wiedzy o istnieniu, czy też mówiąc po prostu o bycie jako takim, i zarysować możliwości ich rozwiązania.

1) Przede wszystkim należy postawić pytanie, czy wyjściowe rozróżnienie bytu jako czegoś określonego i istnienia jest w ogóle zasadne, czy poza racjami historyczno-problemowymi znajduje ono również umotywowanie w samej rzeczywistości. Czy istnienie rzeczywiście jest „czymś” różnym od „reszty” bytu, czy też jego treść pokrywa się z jego zawartością esencjalną? Jak wiadomo, różnica między istotą i istnieniem znalazła swój najpełniejszy wyraz w filozofii scholastycznej. Podstawową inspiracją do wprowadzenia tej różnicy była wiara w stworzenie świata przez Boga. Z biegiem czasu ów kontekst stawał się coraz bardziej nieczytelny, mimo to pojęciowa dystynkcja między istotą i istnieniem przetrwała po dziś dzień. Jak wygląda jednak rzeczywistość, gdy zrezygnujemy z tej teologicznej perspektywy, w której byt jawi się jako stworzony? Czy różnica między istotą i istnieniem jest wówczas jeszcze do utrzymania? Czy nie jest to tylko jeden z *idolis theatri*? Czym jest byt jaki taki? Na podstawie czego mamy się o tym przekonać?

2) Odpowiedź na to ostatnie pytanie zależy od podjęcia podstawowych kwestii metodologicznych. Oczywiście nie mogą być one rozstrzygane całkowicie bez związku z badanym tematem, co oznacza w praktyce, że badanie od początku zmuszone jest poruszać się ruchem kolistym. Dokonując jednoczesnej refleksji nad poznaniem „przedmiotu” i „przedmiotem” poznania, badanie zabezpiecza się przed sytuacją, z jednej strony, mówienia o „przedmiocie”, do którego nie wiadomo właściwie jak dotrzeć i który w związku z tym, nie wiadomo, czym jest, z drugiej, przyjmowania w punkcie wyjścia ustalonego wcześniej rozumienia poznania, badania, nauki, pojęć, metod itp., do których następnie dostosowuje się badany przedmiot – niejako bez uwzględniania jego „specyfiki”. *Jeśli* więc na wstępie przyjmuje się, że fakt istnienia czegoś jest radykalnie różny od realnej zawartości danego przedmiotu – co nie oznacza oczywiście, iż można go od przedmiotu oderwać – to należy pamiętać o tym, że ta decyzja nakłada obowiązek przemyślenia na nowo, tj. egzystencjalnej reinterpretacji wszelkich pojęć i schematów myślowych, które pierwotnie używane były w kontekście namysłu nad esencjalną stroną bytu.

3) W tym kontekście jednym z najważniejszych problemów wiedzy o istnieniu jest zagadnienie ewentualnej różnicy między porządkiem faktycznego istnienia i porządkiem istniejącej wiedzy oraz związane z tym pytanie o prawdę i poznanie. Ich badanie musi przebiegać na podstawie „specyfiki” istnienia.

4) W jaki sposób można się przekonać o jego wyjątkowości? Powinna na to wskazywać jakaś sytuacja, doświadczenie, zachowanie, postawa, tudzież взгляд. Czy da się wskazać tego rodzaju „doświadczenie” w przypadku istnienia? Tradycyjne pojęcie „świadomości istnienia”, tudzież nowsze pojęcie „rozumienia bycia”, nie wydają się wystarczające. Tak samo niedostateczne wydaje mi się powoływanie na te lub inne operacje logiczne, podobnie zresztą jak wskazywanie na rzekomo wyróżnione w egzystencji człowieka nastroje *à la* trwoga czy „sytuacje graniczne”. Wszystko to jest albo zbyt schematyczne albo za mało konkretne.

W moim przekonaniu jedną ze współcześnie płodnych dróg otwarcia na tematykę istnienia jest wyjście od problematyki ciała i „technik ciała”. Zgadzam się pod tym względem z Richardem Shustermanem, że jądrem filozofii jest doświadczenie, a jądrem doświadczenia jest ludzkie ciało¹⁹. Ów punkt wyjścia nie oznacza bynajmniej irracjonalizacji myślenia o bycie. Tego rodzaju opozycje, jak racjonalny i irracjonalny, mają sens jedynie na gruncie esencjalnego rozumienia bytu. Z perspektywy intelektu, który opisuje rzeczywistość za pomocą pojęć, powstałych na drodze abstrakcji i generalizacji, wszystko, co wymyka się tym pojęciom, a więc także istnienie, należy uznać za irracjonalne i wykluczyć z idealnego Państwa Filozofii, pozostawić poza bramami Systemu. Jeśliby konsekwentnie trzymać się tej drogi, wówczas, jak sądzę, poza namysłem pozostałaby większa część rzeczywistości.

Przeciwno temu, można by powiedzieć za Nietzschem, że ciało ma swój rozum. Biorąc pod uwagę koncepcję Zachariasza, to odniesienie do ciała w kontekście badań nad istnieniem może wydawać się czymś zupełnie abstrakcyjnym. Jednakże również Zachariasz, mówiąc (za Main de Biranem) o oporze, *implicite* odwołuje się do pewnego doświadczenia cielesnego jako podstawy ujęcia istnienia jako takiego. Temu aktywistyczno-woluntarystycznemu rozumieniu istnienia przeciwstawia się w historii filozofii ujęcie istnienia przez pryzmat cielesnej bierności, pasywności, doznawania (np. u Condillaca, ale też u Levinasa). Czy tego rodzaju cielesne doświadczenia stanowią właściwy punkt wyjścia wiedzy o istnieniu? Czy konieczne jest, aby od samego początku ujmować istnienie jako uwikłane w opozycję czynne-bierne?

To powiązanie refleksji nad istnieniem z pewnym doświadczeniem i techniką ciała znane jest dobrze tradycji dalekiego Wschodu. Pod tym względem Zachód wydaje się pozostawać daleko w tyle, albo traktując przez wieki ciało jako „grób”, „przeszkodę”, „źródło zła”, od którego człowiek jako istota duchowa musi się koniecznie zdystansować, albo współcześnie jako temat biologii oraz źródło przyjemności i wesołego życia. Oczywiście nie wydaje mi się ani zasadne ani potrzebne, aby szukać możliwości prostej implantacji wypracowanych na Wschodzie technik ciała na grunt kultury zachodniej. Ludzkie ciało tak, jak wszystko inne, czym człowiek jest i czym się zajmuje, poddane jest procesowi kulturalizacji.

¹⁹ Zob. R. Shusterman, *Somatoestetyka i „Druga pleć”*. *Pragmatyczne odczytanie arcydzieła feminizmu*, „Teksty drugie” 2008, nr 1–2, s. 173.

Wprawdzie w kulturze Zachodu dominuje myślenie o ciele jako o czymś obcym i wrogim duchowi – czego na przykład bardzo dobrym językowym świadectwem jest nazywanie „ciałami” zjawisk fizycznych – jednak postępujące badania historyczne ukazują, że na marginesie tego dominującego sposobu myślenia również w Europie istniały rozbudowane i subtelne techniki pracy nad ciałem. Tego, czego brakuje, to ciągłości tradycji. Świadomość potrzeby pracy nad ciałem w kontekście aktywności duchowej przejawiała się najmocniej w obrębie religii i sztuki. Filozofia, rozumiana jako „ćwiczenie duchowe”, pozostała pod tym względem jednak dalece obojętna. Dopiero w wieku XX podjęto próby rehabilitacji ciała w obszarze filozofii. W tym względzie pozostaje jeszcze wiele do zrobienia. Dlatego w kontekście pytania o istnienie wydaje mi się tymczasem o wiele bardziej owocne odniesienie nie tyle do toczonej we współczesnej filozofii *refleksji* nad ciałem czy fenomenologii ciała, lecz do tego sposobu *praktykowania* ciała, który pojawił się swego czasu w dziedzinie teatru awangardowego za sprawą działalności Jerzego Grotowskiego. Oczywiście to wskazanie na teatr jako wyróżnioną sytuację doświadczania istnienia z pozycji ciała nie przesądza ani o jego wyjątkowości względem innych sytuacji ani tym bardziej o jego prymacie. Nie wydaje mi się również właściwe proste zapożyczenie ze strony filozofii tego, co zostało wypracowane w zupełnie innym kontekście. Chodzi raczej o pewne inspiracje.

Teatralna i quasi-teatralna działalność Grotowskiego wskazuje na doświadczenie (źródłowego) istnienia, do którego drogą są ćwiczenia fizyczne²⁰. Za ich sprawą istnienie staje się całkowicie obecne: „fizyczne”, „konkretne”, „namacalne” i „organiczne” – co nie oznacza materialne – a przy tym całkowicie „świadome”, „przejaśnione” czy „przezroczyście” – co nie oznacza przeanalizowane i ujęte w pojęciach. Jest to faktyczne – i jak mówi Grotowski – „całkowite” istnienie. Aktor, performer, działający nie próbuje w swym działaniu odgrywać roli, tworzyć pięknej fikcji, imitować postaci, lecz stara się objawić jako istniejący. Szczegóły tego objawienia przedstawia antropologia teatru Eugenio Barby²¹. Z perspektywy w pełni istniejącego ciała jako istniejący jawią się zarówno inni ludzie, jak i przedmioty najbliższego otoczenia. W sytuacji istniejącego ciała wszystko otwiera się w swoim istnieniu jako powiązane ze wszystkim innym. Fala istnienia obejmuje nie tylko to, co dzieje się tu i teraz, ale rozchodzi się w przeszłość – daleko poza istnienie ciała własnego – jak i w przyszłość. W ten sposób ciało własne ulega w swym istnieniu swego rodzaju transgresji, eksplozji i transmisji. Istnienie nie jest tu żadną substancją, istotą, formą, stanowieniem, chaosem itp. lecz otwartością, pytajnością i siecią. To otwieranie istnienia w toku pracy nad ciałem pozwala uniknąć, z jednej strony, schematyzmu i powierzchowności operacji lo-

²⁰ Zob. J. Grotowski, *Ku teatrowi ubogiemu*, Wyd. Instytutu im. J. Grotowskiego, Wrocław 2007.

²¹ Zob. E. Barba, N. Savarese, *Sekretna sztuka aktora. Słownik antropologii teatru*, Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych, Wrocław 2005.

gicznych, z drugiej – nieokreśloności i subiektywności nastrojów i quasi-mistycznych doświadczeń. W przeciwieństwie do tego, techniki pracy nad ciałem dotykają *całego* człowieka, są wolne od schematyzmu, a przy tym mają walor obiektywności, konkretności, są, że tak powiem, namacalnie obecne, w najwyższym stopniu precyzyjne i powtarzalne.

5) W jaki sposób z tych i tym podobnym elementarnych doświadczeń cielesnych może wyłonić się *filozoficzny* namysł nad istnieniem, który nie gubi ani nie zniekształca pierwotnej sytuacji? Jeśli pierwszym zadaniem filozofii jest zwracanie uwagi na istnienie i refleksyjne utrzymywanie go w jego otwartości, to filozofia nie może już więcej ograniczać się do intelektualnej analizy bytu, do tworzenia systemu nauk, do poszukiwania pojęć najbardziej ogólnych itp., lecz musi być samym istnieniem – „namysłem życia nad samym sobą”. Nie w tym rzecz, żeby filozofia była umiejętnym aplikowaniem zasad etycznych, żeby stała na straży porządku moralnego itp., lecz żeby stała się ćwiczeniem w byciu obecnym, umiejętnością istnienia całkowitego. Jej istotę dobrze oddają słowa starego Natorpa: „Filozofia chce być radykalnym aż do korzeni, do tego, co ostatecznie osiągalne, pytającym wstecz n a m y s ł e m . Nie chce zatem wycofywać się z życia, jak gdyby namysł był możliwy tylko z dala od życia, a życie – bez refleksji, lecz mierzy on życie właśnie w jego całości. Całe życie chce być przecież życiem w p r a w d z i e i z n i e j . W ten sposób filozoficzny namysł jest samym życiem, istotnym znamieniem autentycznego życia. Albowiem nie może i nie chce ono istnieć bez prawdy. Nieprawda, czy wręcz wewnętrzna nieprawdziwość, choćby nawet już niepełna prawdziwość jest wycofaniem się z życia (...). Filozofia jest więc n a m y s ł e m , namysłem s a m e g o ż y c i a nad samym sobą”²². Sens takiej postawy pokrywa się z miłością. Nie przypadkiem Grecy nazwali filozofię „umiłowaniem mądrości”, a Platon wskazywał na jej erotyczny charakter. To ostatnie to przecież nic innego jako pasja (do) istnienia.

Czy takie rozumienie filozofii nie zrywa z jej *teoretycznymi* korzeniami? Bynajmniej. Grecka „qewria” znaczy w pierwszej kolejności „oglądanie” i „przyglądanie się”. Nawiązująca do tego znaczenia postawa filozofa określana była mianem „życia teoretycznego”. Zwrotem tym podkreślano pewien życiowy dystans, brak zaangażowania, chłodne przypatrywanie się, duchową wyższość i czystość. Jak wiadomo, po raz pierwszy miał użyć słowa „filozof” Pitagoras, który w ten sposób objaśniał jego znaczenie: „życie jest podobne do święta ludowego (pan»guri); jedni idą na nie, żeby wziąć udział w igrzyskach, inni – żeby handlować, a jeszcze inni, i to najlepsi, jako widzowie; podobnie w życiu, jedni są niewolnikami sławy, inni władzy, inni natomiast są filozofami i szukają prawdy”²³.

²² P. Natorp, *Philosophische Systematik: Vorlesungen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2000, s. 2.

²³ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, PWN, Warszawa 1988, s. 474 i n. Zob. też J. Gajda, *Pitagorejczycy*, WP, Warszawa 1996, s. 27–29.

Filozof wypełnia ludzkie powołanie, kiedy „ogłąda niebiosa” i jest „obserwatorem natury”²⁴. Przyjmując taką postawę, która stanowi swego rodzaju „zatrzymanie” rozpraszających i gubiących tendencji życia, człowiek może brać udział w boskości. Ta ostatnia bowiem jest czystym widzeniem, czystym oglądem. A więc „qewria” nie tylko określa najważniejszą postawę człowieka, ale przede wszystkim określa sposób bycia Boga. Tak rozumiana postawa filozofa i określenie boskości przetrwało – *mutatis mutandis* – niemal do początku XX wieku.

Również i my nie rezygnujemy z „teoretycznego” sensu filozofowania. Jednakże – i w tym kryje się zasadnicza różnica – nasze powoływanie się na teatr dotyczy nie tyle doświadczenia widza, co aktora biorącego udział w widowisku teatralnym (qšatron). „Qewria” oznacza wprawdzie „ogłądanie”, jednak nie tylko w znaczeniu zdystansowanego obserwowania, rozważania, medytowania, lecz także „czynnego” brania udziału w uroczystości, w widowisku, pochód, pielgrzymkę, uczestnictwo w święcie. „Teorią” jest samo to święto, w którym, jak to zauważył Pitagoras, można brać udział na różne *sposoby*: jako aktor, handlarz lub widz. Bycie widzem jest więc tylko jednym ze sposobów uczestnictwa w „teorii”. Innym jest bycie aktorem (čgwnist»j). To greckie określenie aktora nie czyni różni między nim a zapaśnikiem. Filozofia jako wiedza o istnieniu, „wiedza egzystencjalna” byłaby więc „sztuką zapaśniczą życia” (Nietzsche), ćwiczeniem fizycznym, w którym refleksja nie stanowi zerwania, lecz przedłużenie refleksu.

²⁴ Są to określenia Pitagorasa przytoczone przez Arystotelesa w jego *Zachęcie do filozofii* (tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 2010, s. 18 (fig. 18)).