

## Artykuły polemiczne, polemiki

*Полемические статьи, полемики*

### Polemika wokół istnienia

*Пolemика вокруг существования*

Dnia 21 lutego 2005 roku mgr Daniel Sobota przesłał pocztą elektroniczną na adres prof. Andrzeja L. Zachariasza tekst pt. *Na tropach przedmiotu einanologii. Andrzeja L. Zachariasza koncepcja istnienia*. W związku z tym, że w roku 2005 była organizowana V Konferencja Filozofów Krajów Słowiańskich (2–5 VI 2005), na temat *Filozofia w kulturach narodów słowiańskich*, powstała propozycja zorganizowania panelu nawiązującego do tematu przysłanego tekstu. Ostatecznie zostały zorganizowane dwa panele. Pierwszy z nich był poświęcony filozofii recentywistycznej J. Bańki. Przedmiotem drugiego były refleksje na tematy ontologiczne, których podstawę stanowiły tezy książki A.L. Zachariasza *Istnienie. Jego momenty i absolut czyli w poszukiwaniu przedmiotu einanologii* (wydanej w roku 2004), przedstawione przez D. Sobotę.

Pełny tekst toczonych dyskusji miał być publikowany w jednym z kolejnych numerów Pisma „ΣΟΦΙΑ”. Dnia 25 listopada 2005 roku na adres mailowy Redakcji mgr D. Sobota przesłał tekst celem publikacji pt. *Na tropach przedmiotu einanologii. Zarys Andrzeja L. Zachariasza koncepcji istnienia i jej krytyka*.

Organizatorom konferencji, mimo przedłużanych terminów, nie udało się jednak skompletować wszystkich tekstów prezentujących przebieg dyskusji. Redakcja ograniczyła się więc do zaprezentowania sprawozdań. Z panelu poświęconego istnieniu opublikowane zostało, w numerze 6. Pisma, sprawozdanie dra Włodzimierza Zięby, który był zarazem moderatorem tego panelu<sup>1</sup>.

Ze względu na polemiczność, a przede wszystkim wartość merytoryczną, Redakcja Pisma postanowiła tekst mgra D. Soboty opublikować jako recenzję książki w jednym z kolejnych numerów Pisma. Jednakże autor e-mailem zaproponował prof. A.L. Zachariaszowi inną formułę publikacji, a mianowicie pole-

<sup>1</sup> Zob. W. Zięba, *Spór o „Istnienie”. Refleksje wokół einanologii i jej przedmiotu*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 2006, nr 6, s. 368–375.

mikę między nim a autorem książki. Propozycja została przyjęta. Możliwość publikacji polemiki pojawiła się w niniejszym numerze.

Należy zaznaczyć, że w swej drugiej wersji tekstu D. Sobota wprowadził zmiany. Dotyczyły one zarówno formy wypowiedzi, jak i treści wcześniej postawionych zarzutów oraz uzupełnienia przypisów. Dokonał także ich modyfikacji poprzez inną strukturalizację oraz pominął jeden ze sformułowanych w pierwszej wersji tekstu zarzut, dodając do wersji drugiej trzy inne. Poniżej drukujemy drugi tekst polemiczny mgra Daniela Soboty i odpowiedź prof. Andrzeja L. Zachariasza na sformułowane zarzuty. Ze względu na wagę poruszonych kwestii i ich ogólniejszy wymiar niż tylko tezy sformułowane w książce, jej autor, w swojej odpowiedzi, przytaczając możliwie szeroko wypowiedzi swego adwersarza, odnosi się także do zarzutów sformułowanych w pierwszym z nadesłanych tekstów.

Dyskusję tę traktujemy jako otwartą, zarówno dla jej aktualnych uczestników jak i tych, którzy zgłoszą potrzebę wypowiedzi na problemy wyznaczone jej przedmiotem. Zapraszamy.

(Redakcja)

## Daniel Sobota

Akademia Techniczno-Rolnicza w Bydgoszczy

# Na tropach przedmiotu einanologii. Zarys Andrzeja L. Zachariasza koncepcji istnienia i jej krytyka

*На путях исследования эинанологии.*

*Очерк концепции Анджеса Л. Захариаши о существовании  
и её критика*

## Wstęp

Znane z Platońskiego *Sofisty* aporie, jakie wiążą się ze znaczeniem pojęcia „bytujaący” („*to ontos*”), oraz pierwsze próby ich rozwiązania poprzez określenie tego znaczenia jako „czegoś” (*ti*), wynikają z przyjęcia wcześniejszego rozstrzygnięcia dotyczącego tego, że coś takiego jak byt w ogóle może być (*to on esti*). Owo pierwotne rozstrzygnięcie znajduje się zaś w pytaniu: czy istnienie jest czy

nie jest? Czy o istnieniu można w ogóle zasadnie powiedzieć, że jest? Ów problem – problem czystego istnienia (*einai*) – po raz pierwszy w dziejach odsoniła sławna odpowiedź Parmenidesa, wskazująca, że „być”, istnienie (*einai*) jest, bo nie może nie być, „być” bowiem jest, a nic (*meden*) nie jest. Niestety odsoniła na krótko. Zadeklarowawszy bowiem, że istnienie jest i jako takie musi być czymś, umiejscowiła je na tej samej płaszczyźnie, co każde coś, które jakoś jest, przez co pozwoliła samemu istnieniu wymknąć się spod problematyzującej pracy rozumu. To prawda, że istnienie jest przez Parmenidesa wyróżnione jako jedno, ciągłe, całe, niezmienne, wieczne, trwałe, niezmysłowe i doskonałe, niemniej zasada tych określeń, mianowicie że istnienie w ogóle jest, uniemożliwia próbę ujęcia istnienia w jego istnieniowości, zamiast tego wskazuje na konieczność badania istnienia w jego określoności, w jego wyróżnionych przejawach. Być może owo utożsamienie bycia z byciem czymś wynika z presupozycji języka starogreckiego, w którym czasownik *einai* miał pełnić jedynie funkcję orzeczeniową (*einai ti*)<sup>2</sup>. Biorąc rzecz ściśle – a nie jest to tylko wymóg poprawności metodologicznej – istnienie (*einai*) nie jest (bytem, *to on*), albowiem stanowi „podstawę”, „warunek” wszelkiego rozumienia „jest”. Wyprzedzając zatem każde „jest”, samo nie może być (czymś). Podobnie z tego też powodu Tomaszowe pojęcie *esse* jako tożsame z najwyższym bytem (*ens*) – Bogiem – wchodzi w zakres krytyki myślenia onto-teo-logicznego<sup>3</sup>.

Odnowienie starożytnej dyskusji wokół problemu istnienia wiek XX zawdzięcza pracom Heideggera, których wewnętrzna logika rozwoju wskazuje wysiłek dotarcia do coraz głębszych warstw ontologicznych. Wychodząc od pytania o sens bycia bytu jawiącego się w horyzoncie codziennych praktyk ludzkiego jestestwa, przechodzi do pytania o to, czym jest to, co pozwala w ogóle otworzyć ów horyzont, a kończy na kwestii czystego, uwolnionego od związków z jakimkolwiek bytem, istnienia (*Sein*). Ta ostatnia faza jego twórczości wiąże się ze zwrotem myślenia ontologicznego ku problematyce języka. Prymat analizy języka w obszarze badań ontologicznych pozwala, mimo jaskrawych różnic, dostrzec zbieżność myślenia Heideggerowskiego z szerokim prądem XX-wiecznej filozofii analitycznej. Także współczesna filozofia francuska (Merleau-Ponty, Levinas, Derrida) zagadnienia ontologiczno-metafizyczne umieszcza w bliskim sąsiedztwie analiz fenomenu mowy, znaku i pisma. Stąd

---

<sup>2</sup> Por. na ten temat: Ch.H. Kahn, *The verb „Be” in Ancient Greek*, Dordrecht 1973; *Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1976, nr 58, 323–334; A. Gawroński, *Tomizm egzystencjalny wobec nowych badań lingwistyczno-filozoficznych*, „Studia Philosophiae Christianae” 1987, nr 2, s. 25–43; E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, PAX, Warszawa 1963; *Lingwistyka i filozofia*, tłum. H. Rosner, PAX, Warszawa 1975; S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka*, IFiS PAN, Warszawa 1992.

<sup>3</sup> Por. M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki [w:] Drogi Heideggera*, „Principia”, Kraków 1998, XX, s. 165–184.

rodzi się pytanie: czy podjęcie problemu istnienia jest nierozzerwalnie związane z problematyką języka, czy też można istnienie rozpatrywać w innym kontekście problemowym? Jeśli tak, to w jakim? Czym jest samo czyste istnienie? Jeśli nie może być czymś, to czy jest niczym?

## Pojęcie einanologii

Temu pytaniu podstawowemu poświęcona jest praca Andrzeja L. Zachariasza pt. *Istnienie. Jego momenty i absolut czyli w poszukiwaniu przedmiotu einanologii*<sup>4</sup>. Celem niniejszego artykułu jest prezentacja głównych tez pracy Zachariasza oraz wskazanie najważniejszych punktów spornych zaproponowanej przez niego koncepcji.

Swoje rozważania rozpoczyna autor od rozróżnienia tego, że coś jest czymś, i tego, że coś w ogóle jest. W zależności od tego, na którym aspekcie bycia skupimy swoje wysiłki poznawcze, otrzymamy dwie różne zakresowo dziedziny wiedzy: albo naukę o byciu-czymś (*to on*), ontologię, albo naukę o byciu-że (*einai*), a więc einanologię. Einanologia jest nazwą dla nowego kierunku poszukiwań, który wiedzie do odsłonięcia dotąd zakrytego obszaru czystego istnienia. Pojęcie istnienia jest szersze i bardziej ogólne niż pojęcia bytu.

Tak szeroko rozumiany zakres pojęcia istnienia nie powinien jednak unie możliwiać filozoficznego namysłu, wręcz przeciwnie – powinien go stymulować, albowiem na możliwości i konieczności nieustannego poszerzania obszaru problemowego polega – zdaniem Zachariasza – dzianie się filozofii. Myślenie filozoficzne ma charakter anateliczny (s. 16). Anatelizm to stanowisko, które realizuje się poprzez formułowanie szerszych niż dotychczas teorii rzeczywistości. Zakłada on wynikającą z wielości konkurujących z sobą systemów relatywność rezultatów poznawczych. Relatywność nie oznacza relatywizmu, w którym każdy dyskurs ma taką samą wartość jak każdy inny. Relatywność systemów zakłada pewną hierarchię. Stąd anatelizm stanowi raczej relatywizm poznawczy. Jednocześnie ów relatywizm jest określany jako transcendentalny, dlatego że każdy z systemów operuje pojęciami dla siebie najogólniejszymi, ostatecznymi i konstytuującymi. Przekraczanie dotychczasowych wyników następuje przez doświadczenie i namysł „nad tym, co konstytuuje się podmiotowi jako przedmiot do poznania” (s. 16). Transcendentalizm poznania filozoficznego oznacza

---

<sup>4</sup> A.L. Zachariasz, *Istnienie. Jego momenty i absolut czyli w poszukiwaniu przedmiotu einanologii*, wyd. UR, Rzeszów 2004. Praca składa się z siedemnastu rozpraw, które zostały ułożone w cztery części. Całość poprzedza czterostronicowe *Wprowadzenie*, w którym autor objaśnia własny sposób podejścia do zagadnień filozoficznych oraz prezentuje kluczowe dla podejmowanej problematyki terminy. Pojawiające się w dalszej części artykułu numery stron w nawiasach pochodzą z powyższej pracy.

sięganie po takie pojęcia, które przekraczają zakresy pojęć podstawowych aktualnych systemów, przez co żaden z nich nie może rościć pretensji do absolutności. Transcendentalizm jest z istoty anateliczny. Pojęcie istnienia, zrazu puste, ma zostać w ramach relacji podmiotowo-przedmiotowej skonkretyzowane. Zanim to nastąpi, należy zastanowić się nad możliwością wiedzy o istnieniu. Temu służy część I pt. *Teoria bytu jako filozofia zasad pierwszych*.

Istnienie jest pojęciem najszerszym, ponad które przy obecnym stanie wiedzy – stwierdza autor – nie możemy wykroczyć. Byt jest zawsze dany jako jakiś, jako byt czegoś, natomiast istnienie poprzedza wszelką określoność. Czy więc proponowana tu teoria istnienia, einanologia jest w ogóle możliwa? Czy pojęcie istnienia nie jest na tyle ogólne i szerokie, a przy tym puste, że wymyka się nawet wstępnemu uchwyceniu, nie mówiąc już o systematycznym badaniu? Jest to sposób pytania Kanta. Często dziś powtarzane postmodernistyczne slogany obwieszają śmierć myślenia metafizycznego, a więc również wszelkich teorii bytu. Nie można jednak – stwierdza Zachariasz – odmawiać metafizyce istnienia, skoro istnieje. Należy raczej zastanowić się nad statusem jej prawomocności. „Tu możemy jedynie stwierdzić, iż ten każdorazowo jest wyznaczany strukturą przejawiania się istnienia zarówno w jego wymiarze przedmiotowym, jak i podmiotowym” (s. 90). Człowiek jako podmiot działania „kontaktuje się” z istnieniem poprzez jego uprzedmiotowienie. Aktywność człowieka napotyka na „oporność momentów przejawiania się istnienia. Relacja poznawcza nadaje relatywny status samemu poznaniu” (s. 90). „Przedmiotem wszelkiego działania jest każdorazowo istnienie, które w swoich momentach jest takie, jakim uobecnia się poprzez subiektywność jestestwa, którego jest przedmiotem doświadczenia” (s. 91). Znaczy to, że w działaniu człowiek ma do czynienia z poznaniem bytu, „który jako przedmiot jego poznania jest zapośredniczony w naszej subiektywności” (s. 92). Stąd nie możemy dotrzeć do istnienia takiego, jakim ono jest samo w sobie. Nie przeczy to jednak możliwości względnie adekwatnego ujęcia istnienia. Tę adekwatność zapewnia struktura transcendentalna przejawiania się istnienia jako pewnego przedmiotu dla działającego (poznającego) konkretnego podmiotu. Tę strukturę budują kategorie, które w ramach einanologii mają zostać przedstawione. A zatem einanologia jest możliwa. Jest ona nauką, która pyta o to, co ostateczne, „co pozostaje u podstaw rzeczywistości jako przedmiotu aktualnych i możliwych działań człowieka” (s. 95). Einanologia „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 wystarczających, a więc także i konstytutywnych” (s. 96). „Transcendentalizm zatem jako teoria fundamentalna to pojęcie istnienia i jego momentów” (s. 97).

Einanologia jest pojęciem szerszym niż ontologia, ontologia z kolei jest pojęciem szerszym niż metafizyka. Jak wyglądają relacje między einanologią, on-

tologią i metafizyką? Einanologia to „namysł nad istnieniem” (s. 37). Istnienie jest szersze od każdego, nawet wyróżnionego bytu. Istnienie przekracza również bycie, które zawsze przejawia się jako bycie bytów. Tym ostatnim zajmuje się ontologia. Bada ona – mówiąc językiem Heideggera – bytość (Seiendheit). Bytość to przejaw istnienia. Einanologia zaś, abstrahując od bytu jako czegoś określonego, próbuje ująć samo bycie (*Sein*). Teoria istnienia to teoria samego bycia. Z kolei poznanie metafizyczne dotyczy przede wszystkim przekraczającego świat empiryczny bytu boskiego. Tak pojęta metafizyka jest jedną z dziedzin ontologii (s. 40). Zarówno ontologia, jak i metafizyka badają coś, o ile to coś istnieje. Dlatego też einanologia wyprzedza pozostałe nauki, stanowiąc dla nich fundament. Można by w związku z tym określić einanologię jako ontologię fundamentalną. Tak pojęta ontologia fundamentalna wyznacza obszar czystego bycia, który rozpatrywany ze względu na swoje momenty, a więc określoność, można analizować i klasyfikować, tworząc w ten sposób różne dziedziny bycia jako zagadnienia ontologii regionalnych. Na ewentualne rozszczenie pierwszeństwa ze strony teorii poznania Zachariasz odpowiada, że ta bada poznanie już istniejące i jako takie będące jednym ze sposobów istnienia. Dlatego z wyżej opisanych względów trzeba przyznać einanologii miano filozofii pierwszej.

Ażebym pokazać potrzebę i wyjątkowość einanologii, Zachariasz sięga po przykłady teorii bytu uprawianej w ciągu ostatnich dwustu lat. Przywołuje pozytywizm, neotomizm, ontologię kategorialną N. Hartmanna, H. Bergsona filozofię trwania, ontologię fenomenologiczną R. Ingardena, recentywizm J. Bańki, ontologię egzystencjalną M. Heideggera, Witkacego monadologię. Wszystkie te teorie nie chwytają istnienia w jego „że”, lecz skupiają się głównie na jego „co”. Wynika to z wcześniejszych historycznie rozstrzygnięć ontologicznych.

Dlatego też część II zatytułowaną *Istnienie i jego momenty* rozpoczyna autor od przypomnienia, jak w kulturze zachodniej powstała i rozwijała się teoria bytu ujmowanego w jego określoności. Tym bowiem, co bezpośrednio dane działającemu podmiotowi, jest zawsze jakiś określony przejaw istnienia, nie zaś czyste istnienie. Omówienia Zachariasza mają charakter historyczno-systematyczny. Przy okazji przedstawiania filozofii Parmenidesa filozof z Lublina stwierdza, że w przypadku badań teoretycznych wysiłek dotarcia do sensów i znaczeń słów „niewiele wydaje się wyjaśniać w funkcjonowaniu samych pojęć w myśli filozoficznej. A więc także w ich funkcji wyjaśniania i rozumienia bytu” (s. 105). Zamiast tego skupia się on na badaniu ich dziejowych przeobrażeń.

Jak wiadomo, wraz z Parmenidesem następuje odkrycie problematyki ontologicznej. To otwarcie jest jednocześnie zamknięciem, bo ogranicza wysiłki poznawcze do badania nie czystego bycia, ale bycia bytu w jego określoności. „Bycie czy też właśnie istnienie (...) uległo zagubieniu” (s. 112). „Można by zatem stwierdzić, że późniejsza filozofia nie tylko nie wydobyła z parmenidejskich tez o bycie samego pojęcia istnienia czy też „bycia”, ale wręcz zrezygnowała nawet z intuicji tego pojęcia, na rzecz pojmowania bytu jako „czegoś”, na

rzecz jego ujęcia poprzez określoność” (s. 113). Od starożytności do czasów nowożytnych pojmowano istnienie jako istotę i substancję, a więc jako coś trwałego. I choć w pojęciu substancji odróżniano bycie-czymś od bycia-że, to jednak samo to bycie-że było myślane jako bycie-czymś. Dopiero Kant był tym filozofem, który podważył substancjalny sposób myślenia o bycie. Oddzielił on istotę od istnienia, nie sprowadzając jednak (jak św. Tomasz) istnienia do konkretnego wyróżnionego bytu. Z drugiej jednak strony zachował on – zdaniem Zachariasza – resztki pojęcia substancji w rzeczy samej w sobie. Podobnie jak wcześniejsi myśliciele pojmował on bycie w jego określoności, a ponieważ rzecz sama w sobie nie jest możliwa do jakiegokolwiek określenia, nazywał on to czyste istnienie niczym. Tym samym byt jako określoność sprowadził do obszaru czystego rozumu. Ontologia jako teoria bytu zostaje utożsamiona z krytyką czystego rozumu, w jej zaś obrębie zwłaszcza z logiką transcendentalną. Stąd w późniejszych teoriach bytu ontologia zostaje połączona z ideą logiki, zrazu transcendentalnej, później formalnej, stając się w końcu analizą języka jako zawartości treści pojęć, tzn. czystą onto-logią esencjalną. Hegel jest pierwszym, który zwrócił uwagę na czyste bycie. Drogę do czystego bycia starał się zbudować również Heidegger, który jednak naprzód je zsubiektywizował, a następnie zirrationalizował (s. 133 i n.).

### Istnienie i jego momenty

Czy jednak rzeczywiście nie można ująć pojęciowo bycia (istnienia)? Czym jest bycie samo? Bycie jest byciem bytu. Jest ono bytością. Jest ono tożsame z bytem jako to, przez co byt jest bytem. Każdy byt jest swym byciem. Ale samo bycie nie jest zasadą pierwszą, a więc tym, co wspólne wszystkim bytom. Dlatego, że wtedy byłoby tyle zasad pierwszych, ile bytów (s. 138). Tą zasadą i podstawą jest istnienie. „Wszystko cokolwiek „jest”, poza tym, czym „jest”, w swej czystej ogólności czy też abstrakcyjności winno być uznane za tożsame z samym istnieniem” (s. 138). Jest ono pierwszą i ostateczną zasadą tego, co jest. Jest „uogólnionym pojęciem bycia bytów”. To uogólnione bycie. Istnienie jest „pojęciową zasadą pojęciowego wyjaśniania rzeczywistości”. „Tak rozumiane istnienie jest pojęciem metafizycznym (...) Jednocześnie tak pojęte istnienie wykracza poza określenia kategorialne. Nie znajduje bowiem ono swego uzasadnienia, jak i swego ograniczenia w żadnym pojęciu poza nim samym. W tym sensie istnienie jest pojęciem granicznym (...) Jest transcendensem myślenia o bycie” (s. 140). Ponieważ istnienie jest pojęciem najogólniejszym, pozostaje niedefiniowalne. „Odpowiedź na pytanie o to: czym jest „istnienie”, o ile to jest pojęte jako *transcendens*, nie jest możliwa” (s. 141). Z drugiej strony jakoś

o istnieniu mówimy i myślimy. Czynimy tak – mówi Zachariasz – ze względu na jego konkretyzację. Te są dane doświadczającemu podmiotowi.

Istnienie jawi się, przejawia poprzez swoje momenty, których zasadą jest różnicowanie. Być czymś to przede wszystkim różnić się od czego innego. Różnica konstytuuje tożsamość. Najbardziej fundamentalną różnicą w obszarze przejawiania się istnienia jest relacja podmiotowo-przedmiotowa. Relacja ta dochodzi do świadomości w aktywności człowieka. „Aktywność jestestwa ludzkiego zatem czy też właściwe mu dyspozycje wyznaczają czy też nakreślają granice pojmowania istnienia w jego określoności” (s. 149). W zależności od sposobu obchodzenia się z opornością istnienia – bądź to przez doświadczenie, bądź to przez namysł – mamy dwa rodzaje bytów: empiryczny lub metafizyczny (*resp.* idealny). Każde coś w obrębie relacji podmiotowo-przedmiotowej możemy ujmować jako całość złożoną z części (np. drzewo, które ma liście) lub jako jedną z części składających się na całość (np. liście, które ma drzewo). Czy takie ujęcie bycia nie skazuje go na pastwę ludzkiej subiektywności i arbitralności? Jest to pytanie „o warunki możliwości teoretycznego ujęcia oporności jako przedmiotu działania, w tym przypadku przedmiotu poznania” (s. 151). Zachariasz wyróżnia dwa takie warunki: transcendentny i immanentny. Pierwszy określa byt od strony całości. Bycie-czymś oznacza przynależenie do pewnego porządku, który ma charakter esencjalny. Jednostka jest jednostką poprzez udział w pierwotniejszej ogólności swojego gatunku. Drugi warunek określa bycie od strony części. Całość jest budowana ze środka różnorodności elementów. „Byt jako nieskończoność momentów przejawiania się, byłby niczym innym jak wielością tego rodzaju układów, w których elementy same byłyby układami, a te elementami układów kolejnych” (s. 155). Między układami zachodziłaby stała wymiana i wzajemne oddziaływanie. Poza układami nie ma żadnej niezmiennej struktury.

Jeżeli różnicę określimy jako zasadę przejawiania się istnienia, to tożsamość poszczególnych bytów jest określana poprzez ich inność względem innych bytów. To, co inne od bytu, to niebyt. Czym jest jednak niebyt? Jak wygląda sprawa niebytu, nicości, nieistnienia i nieokreślenia? Ażeby odpowiedzieć na te pytania, autor nawiązuje do początków myśli ontologicznej, a więc Parmenidesa i Platona. Pierwszy określa niebyt jako niemożliwą do pomyślenia nieokreśloność, drugi jako różnicę i zmienność wewnątrz bytu. Zdaniem Zachariasza „niebyt to ograniczoność momentu istnienia poprzez inne momenty bytowe, poprzez to, czym pewien moment istnienia nie jest, a czym jest inny” (s. 177). Niebyt to ograniczoność zewnętrzna, a więc wewnątrz bytu pewna nieokreśloność, wskazująca na to, czym dany byt nie jest, choć może być. Ta możliwość bycia pojęta jako nieokreśloność stanowi o zmienności rzeczywistości. Niebyt jest zatem dopełnieniem momentów istnienia. Absolutyzacja takiej nieokreśloności byłaby tożsama z pojęciem nicości. Tak rozumiana nicość byłaby czystym stawaniem się i jako taka byłaby „warunkiem nowości czy też niepowtarzalności kreacji



istnienia w jego określoności” (s. 178). Jednocześnie nicość częstokroć określana była jako całkowita pustka, jako moment istnienia, w którym poza samą nicością, nic nie jest czymś. Nicość jest tym, w czym zostaje zanegowana jakakolwiek określoność. W tym znaczeniu nicość byłaby tożsama z istnieniem (s. 173). Czy da się zejść jeszcze „niżej” i pomyśleć nieistnienie jako zaprzeczenie istnienia? Pytanie to wiąże się z problemem tzw. negatywnych stanów rzeczy. Zachariasz twierdzi, że takowych nie ma, a samo nieistnienie jest pojęciem sprzecznym.

Różnorodność momentów istnienia można pojmować bądź jako pewien porządek, racjonalny układ, kosmos bądź też jako chaos. Między jednym a drugim ujęciem biegań dzieje filozofii. Na początku świat był określany jako porządek, którego uniwersum myśli jest pełnym odwzorowaniem. Z biegiem czasu ten związek myśli i bytu uległ coraz większemu rozluźnieniu, aż po ostateczne zerwanie w myśli Kanta (zjawisko-rzecz sama w sobie). Jednocześnie wraz z tym zerwaniem nasilają się tendencje dynamizujące i historyzujące ujęcie bytu (Herder, Hegel, Nietzsche, Bergson, fizyka XX wieku). Ostatecznie byt staje się różnią i kłaczem, a porządek zamienia się w chaos. Jak wobec takich tendencji można jeszcze próbować uprawiać ontologię rozumianą jako kategoryzacja przejawów istnienia?

Albowiem że można, tego dowodzi rozprawa IX pt. *Momenty przejawiania się istnienia i ich ujęcie w strukturze pojęć transcendentalnych*. Pierwszym przejawem istnienia, jaki poznającemu jest dany, to on sam. Świadomość i samoświadomość jest tym, co pierwsze w porządku istnienia i poznania. *Cogito ergo sum*. „Stwierdzenie bycia świadomym jako momentu istnienia jest zarazem stwierdzeniem samego istnienia” (s. 198). Tym samym głosi Zachariasz ontyczno-ontologiczny prymat świadomości. Świadomość jest „warunkiem możliwości ujęcia różnorodności momentów istnienia” (s. 199). Możliwość uznania w bycie warunkuje rozróżnienie momentów istnienia i ich wzajemne relacje. To, co jawi się w naszym działaniu, możemy ująć jako pewien porządek. Ten ostatni opisują i konstytuują formy myślenia, czyli kategorie. Kategorie najbardziej ogólne i konstytutywne nazywa autor transcendentalnymi. W celu ich zestawienia Zachariasz nawiązuje do rozwiązań dobrze znanych w tradycji, przede wszystkim ujęcia kantowskiego. Ze względu na sposób ujęcia rzeczywistości przez podmiot, możemy wyróżnić byt empiryczny oraz byt myślowy (np. metafizyczny, matematyczny, intencjonalny, prawa). Ich sposób bycia da się opisać za pomocą czterech rodzajów kategorii: ilości, jakości, stosunku i modalności. Obok nich Zachariasz dodaje kategorię powinności, określającą świat człowieka. Najbardziej podstawowym pojęciem dla przejawów istnienia jest określoność (różnorodność), która jest tożsama z byciem czymkolwiek. To ostatnie to oporność samego istnienia.

W części III pt. *Byt empiryczny i sposoby jego istnienia* autor próbuje uchwycić ten przejaw istnienia, który jawi się nam w doświadczeniu. Są to byty

zmysłowe oraz kultura. Doświadczenie może być różne np. mistyczne, pojawia się jednak pytanie, na ile można w doświadczeniu dotrzeć do przedmiotu transcendentnego. Na ile doświadczenie pozwala uznać coś w istnieniu? Tym samym zostaje ponownie przywołany „spór o istnienie świata”. Włączając się weń twórco, wychodzi Zachariasz od faktu działania człowieka. Działanie zakłada kogoś, kto działa, oraz pewien opór. Oporność to istnienie. „Można by zatem stwierdzić, że istnienie tego, co zewnętrzne wobec podmiotowości jestestwa ludzkiego, znajduje swoje potwierdzenie w oporności tego, co zewnętrzne wobec tej subiektywności i co jako takie jest w jej ramach odczuwane i uświadamiane. Oporność wyznacza tu realność świata przedmiotowego” (s. 235), „(...) tyle rzeczywistości przedmiotowej, ile oporności” (s. 238). Świat istnieje realnie, ponieważ w najmniejszym naszym działaniu natrafiamy na jego opór. Na tym polega rozwiązanie sporu.

Podstawowym przejawem istnienia jest byt fizyczny. Każdy byt fizyczny pokazuje się w czasie i przestrzeni. Te ostatnie można ujmować przynajmniej na cztery sposoby. Przestrzeń i czas: 1) istnieją oddzielnie od materii (jak u Newtona); 2) to formy zmysłowości (jak u Kanta); 3) istnieją jako formy materii (jak u Arystotelesa); 4) jako formy matematyczne. Zachariasz omawia je kolejno. Nie tylko zresztą byt fizyczny istnieje w czasie i przestrzeni. Analogicznie do bytów fizycznych także byty inmaterialne, czyli twory kulturowe, znaczenia, mają swoją własną formę czasu i przestrzeni. Znaczeniem nazywa Zachariasz „uświadomione zrozumienie oporności tego, co jawi się działającemu podmiotowi jako pewna rzeczywistość” (s. 262). Formą znaczenia jest wartość, która wyznacza obszar działalności kulturowej. Za pomocą pojęć przestrzeni i czasu nie tylko można opisywać intensywność znaczeń, ale same te pojęcia są pewnymi znaczeniami w obszarze praktyk kulturowych np. przestrzeń i czas magiczny. Nadto rozumienie przestrzeni wywołuje zamkniętość lub otwartość kultury.

Innym – obok lub ponad bytem empirycznym – przejawem istnienia jest byt metafizyczny. Jego omówieniu poświęcona jest część IV pracy. Byt metafizyczny jest uzasadnieniem i podstawą bytu empirycznego; „spełnia formułę racji dostatecznej” (s. 300). Tak ujętym bytem zajmuje się metafizyka, która jest „spełnieniem wysiłku intelektualnego nakierowanego na poznanie „tego, co pierwsze”. Tym samym metafizyka jest nie tylko rozwinięciem idei początkowych systemu, ale wręcz winna być ich możliwym rozwiązaniem, i co więcej, w sposób ostateczny, a więc można by powiedzieć, absolutny, jego dopełnieniem i uzasadnieniem. Jest prawdą systemu o tym, co nie tylko w nim pierwsze, ale także i ostateczne” (s. 299). Mimo że byt metafizyczny jest najwyższą racją bycia bytów, sam odnajduje swe uzasadnienie w porządku pewnego systemu filozoficznego. „Oznacza to, że nie tylko w myśleniu o rzeczywistości empirycznej i jej ujęciu pojęciowym, ale również i w uzasadnieniu, nie możemy wyjść poza system. System zatem każdorazowo wyznacza granice zasadności

formułowanych sądów, a więc także i zasadność prawd” (s. 307). Wyrażenie to przywołuje ideę relatywizmu filozoficznego.

Rozumienie bytu metafizycznego jako tego, co absolutne, uległo w ciągu dziejów charakterystycznym przemianom. W starożytności dominowało określenie absolutu jako skończonej doskonałości. Absolut był zasadą istnienia świata, czy może lepiej powiedzieć zasadą jego uporządkowania. Był on określonością, z której wszystkie inne byty czerpały swoją określoność. Samo istnienie zdawało się być oczywistością. Świat istniał zawsze, a porządek w nim zapewniała równie odwieczna absolutna struktura. Pytanie jednak, jak pogodzić doskonały, niezmienny absolut ze światem materialnym, zmiennym i zróżnicowanym. Problem ten przybrał na znaczeniu wraz z utożsamieniem absolutu z Bogiem judeochrześcijańskim. Bóg stał się bytem nie tylko doskonałym, ale – i na tym polegała zmiana w stosunku do wcześniejszych wyobrażeń – bytem nieskończonym. Tak rozumiany absolut objawia się w stającym się tzn. nieograniczonym świecie. Nieskończoność absolutu była niekiedy utożsamiana z nieograniczonością przyrody (Bruno). Nieskończony Bóg ingeruje w świat w sposób wolny, aczkolwiek w pełni racjonalny (Kartezjusz, Spinoza, Leibniz). U Kanta nieskończoność zostaje sprowadzona do warunku doświadczenia. Nieskończoność jest ideą przekraczania każdorazowego stanu wiedzy. Nieskończoność oznacza możliwość nieograniczonego stawania się tego, co rozumne, ku absolutnej pełni. Tę ideę przejmuje Hegel. Stawanie czyni immanentnym procesem absolutu. Wychodząc poza te określenia i abstrahując od modelu absolutnego podmiotu i jego samopoznawania, Zachariasz proponuje ideę absolutu jako nieskończonego stawania się, jako nieskończoną różnorodność przejawów istnienia. Stwierdza, że absolutem jest istnienie. Istnienie to transcendens. A ten z kolei nazywa egzystencjałem. „Istnienie w swym wymiarze absolutnym to nieskończona relatywizacja jego określoności, dążenie do różnorodności” (s. 335).

Filozoficzne myślenie o absolutcie jest czymś innym niż empatyczne myślenie religii. Tę ostatnią nazywa autor zdyscyplinowaną ekspresją sfery instynktowno-emocjonalno-uczuciowej (s. 340). Inaczej filozofia. Ta jest ekspresją sfery intelektualnej.

Ostatnia siedemnasta rozprawa poświęcona jest człowiekowi jako bytowi metafizycznemu. Tożsamość człowieka rozumiana była różnie: jako tożsamość ciała, przynależność do rodu, tożsamość dzieł i czynów, wreszcie jako niematerialna osobowa dusza. Pojęcie tej ostatniej wiąże się z istnieniem wiecznej wiedzy. Tak jest u Platona, Augustyna, Kartezjusza, Kanta i Husserla. Zdaniem Zachariasza, pojęcie człowieka jako duszy ma moc obowiązującą w ramach ontologii esencjalistycznych. Sam autor proponuje, by zamiast o duszy mówić o świadomości. Dzięki świadomości człowieka samo istnienie dochodzi do świadomości. „Człowiek jako świadomość istnienia. Już ten moment wyróżnia go w sposób zasadniczy wobec wszelkich bytów (...) jest on ponad tym, co jest fizyczne. Jest on bytem metafizycznym” (s. 369). Pytanie „kim jest człowiek?”

jako pytanie o wyróżniony, bo samoświadomy przejaw istnienia, pozostaje więc pytaniem zasadniczym.

### Uwagi krytyczne

Praca Andrzeja L. Zachariasza swoim rozmachem i ogromem podejmowanych tematów i problemów, erudycją, biegłością i konsekwencją prowadzonych analiz, wolą i odwagą docierania na skraj możliwości poznawczych rozumu filozoficznego, przejrzystością języka i porządkiem omówień musi sprawiać pozytywne wrażenie. Niemniej tym bardziej należy zwrócić uwagę na kilka najbardziej problematycznych kwestii.

Po pierwsze, einanologia jako teoria istnienia okazuje się być pojęciem pustym, stąd jednak terminem niepotrzebnym, a nawet szkodliwym. Pustym, ponieważ jej „przedmiot” nie może być dostępny takim, jakim jest sam w sobie, jako istnienie w istnieniowości, lecz zawsze tylko poprzez własne przejawy. Czy rzeczywiście nie można dotrzeć do czystego istnienia inaczej niż poprzez jego przejawy, czy jest to jedyna dostępna droga, tego autor nie udowadnia. Być może zbyt wczesnie wyciągnął przypuszczenie, że istnienie da się ujrzeć jedynie z perspektywy jego przejawów. Niewiadomo wszak w jakiej relacji istnienia pozostają przejawy istnienia do czystego istnienia. Trochę tak jakby *Krytykę czystego rozumu* nazwać teorią rzeczy samej w sobie, ponieważ jednak nie mamy dostępu do rzeczy samej w sobie, musimy zadowolić się badaniem jej przejawów. *Krytyka czystego rozumu*, tzn. teoria rzeczy samej w sobie, byłaby w praktyce teorią zjawiska. Wszak zjawiskiem, jako byciem bytów, tradycyjnie zajmuje się ontologia. Przez to einanologia staje się pojęciem zbytecznym. Ponieważ jednak powstaje pozór, jakoby poprzez nową teorię można było sięgnąć niższych warstw ontologicznych niż dotychczas, pojęcie einanologii zaczyna być nie tylko zbyteczne, ale również szkodliwe. *De facto* rozważania Zachariasza nie wychodzą poza ramy tradycyjnej ontologii i metafizyki.

Po drugie, wydaje się, że autor *Poznania teoretycznego* zbyt gładko potraktował kwestię statusu prawomocności teorii istnienia. Jak jest ona możliwa? Zachariasz odpowiada, że legitymizują ją struktura przejawiania się istnienia zarówno na poziomie przedmiotowym, jak i podmiotowym. Ta struktura ma charakter transcendentalny. Tworzą ją kategorie, które ujawnia einanologia. Einanologia jest możliwa na podstawie własnych założeń. Prowadzi to do znanego pytania o możliwość teorii transcendentalnej?

Po trzecie, einanologia poprzez zatrzymywanie się przy przejawach istnienia nie tylko nie realizuje swoich zamiarów, ale staje się wręcz ich zaprzeczeniem. Albowiem w zamyśle autora teoria istnienia ma być próbą „określenia” istnienia niezależnie od nomenklatury esencjalistycznej. Autor stwierdza, że najbardziej

konsekwentny rozdział istnienia w jego istnieniowości oraz istnienia w jego określoności dokonał w XVIII wieku Kant (rzecz sama w sobie – zjawisko). *Krytyka czystego rozumu* jest wzorcowym przykładem ontologii esencjalistycznej. Kant nie tylko dowiódł, że z istoty (treści pojęcia) nie wynika istnienie, ale – twierdzi Zachariasz – pokazał, iż istnienie samo w sobie jest niepoznawalne. Co więcej, istnienie czegoś w jego określoności zależy od aktywności poznawczej podmiotu. Być znaczy być uznanym, ustanowionym. Wydaje się więc, że proponowany tu zamiar ujęcia istnienia w jego „że” będzie szedł zupełnie przeciwną drogą do transcendentalizmu. Jednak możliwość takiej drogi nie zostaje nawet zarysowana. Wręcz przeciwnie. Autor nazywa swoją naukę transcendentalną, mówi o jej transcendentalnej prawomocności, kategorie, które proponuje, pochodzą wprost z *Logiki transcendentalnej*, zaś działanie *cogito* czyni miarodajnym dla tego, co i jak może być. Można by powiedzieć, że żaden inny filozof nie jest tak silnie obecny w pracy Zachariasza jak właśnie Kant.

Po czwarte, wynika stąd, że autor nie przekroczył tradycyjnego rozumienia istnienia jako trwałej obecności. Nie tylko istnienie, które zresztą jest nam w sobie niedostępne, ale również jego przejaw, czyli bycie bytów, rozumie Zachariasz jako coś obecnego, przedstawialnego, opanowanego i manipulowalnego. Tym samym w równym stopniu co we wcześniejsze ontologie trafia w jego einanologię Heideggera krytyka tzw. metafizyki obecności. Jej ostrze skierowane jest przeciwko koncepcji istnienia jako czegoś przedstawialnego, przede wszystkim z racji jej technokratycznych i totalitarnych reperkusji. Istnienie – zdaniem Zachariasza – jawi się jako coś jednego, co się przejawia i jako takie – już zróżnicowane – opiera działającej woli, stanowi przedmiot dla świadomego podmiotu, jest podstawą, zasadą, uogólnieniem, absolutem.

Po piąte, tak rozumiane pojęcie bycia, jako czegoś obecnego, koresponduje z przestarzałym widzeniem człowieka jako istoty samoświadomej i mającej wolę. Istnienie to oporność nie-Ja wobec naporu samostanowiącego świadomego Ja.

Po szóste, rozumienie bycia jako obecności nie daje szans na wyjście poza metafizyczną aparaturę pojęciową. Koresponduje to z przekonaniem o zbędności wysiłku docierania do pierwotnych sensów słów. Wszak na tym polega między innymi doniosłość krytycznych uwag Heideggera pod adresem metafizyki, że zwrócił uwagę na jej język i nieuniknione konotacje, jakie niesie jego bezrefleksyjne przyjmowanie w ramach prób badania tego, co pierwsze. Poruszanie się w obrębie takich dualizmów pojęciowych, jak podmiot-przedmiot, świadomość-byt, forma-materia, część-całość, istnienie-przejaw, podstawa-pochodne, bycie-czymś-bycie-że, jedno-wiele, trwale-zmienne, kultura-natura itp., uniemożliwia wyjście poza dotychczasowe schematy myślowe i interpretacyjne.

Po siódme, brak odniesienia do języka pozostawia niejasną kwestię wzajemnych relacji einanologii i logiki, *resp.* ontologii.

Po ósme, ową schematyczność pojęciową widać szczególnie jaskrawo przy okazji analiz historycznych. Trzeba z przykrością przyznać, że swoją wnikliwością i głębią pozostają one na poziomie ogólnie przyjętych, obiegowych szablonów interpretacyjnych. Interpretacje, które na kartach *Istnienia* się pojawiają i częstokroć powtarzają, nie wnoszą niczego nowego do wizerunku dziejów filozofii. Na etapie wyprowadzania wniosków takie szablonowe trzymanie się tego, co znane, skutkuje pojawianiem się ocen powierzchownych, przez co często zgoła nieuzasadnionych i niesprawiedliwych.

Po dziewiąte, pozostawanie przy wierzchniej warstwie historii filozofii wpływa zasadniczo na wybór przedstawianych autorów. Głównymi bohaterami omówień historycznych Zachariasza są: Parmenides, Platon, Kartezjusz, Kant i Hegel. Stwierdzić przy tym należy brak najnowszej literatury przedmiotu (co by się przydało choćby dla celów dydaktycznych). Uderzająca jest zwłaszcza nieobecność współczesnych autorów. Trochę tak jakby wiek XIX dysponował ostatnim słowem w sprawie bycia czy istnienia. Inny problem, że wiele pomysłów, rozwiązań, zwrotów i pojęć, które Zachariasz przedstawia, mimo że wystąpiły już w tradycji, pozostaje bez odpowiednich, czytelnych odesłań np. „bycie uległo zagubieniu” (s. 112).

Idąc tym tropem, należy wskazać nieobecność rozwiązań zaproponowanych właśnie przez Heideggera. Kilka skąpych uwag na temat ontologii egzystencjalnej, które pojawiają się w książce Zachariasza, razi swoją powierzchownością. Czytamy np., że „ontologia fundamentalna okazuje się zatem formułą wyrażania nastrojów, gadania, ciekawości czy też upadania, rzucania itp. A więc stanów subiektywności jestestwa ludzkiego. Tym samym Heidegger odebrał filozoficznemu namysłowi nad bytem i jego próbie pojęciowego wyrazu status teorii, sprowadzając go do sfery wyrażania nastrojów, uczuć i emocji. Pogrzyżył myślenie filozoficzne w tym, co „prywatne” i irracjonalne (...)” (s. 71).

Reasumując: ani pytanie o istnienie, ani odpowiedź udzielona przez Zachariasza nie zapowiadają filozoficznej rewolucji. Być może nie o to wcale chodzi. Wszak niezmordowana wola zapytywania o to, co pierwsze, i zmierzający ku temu przemarsz milionów myśli wydepcze w końcu drogę do prawdy.

**Andrzej L. Zachariasz**

Uniwersytet Rzeszowski

**Wokół istnienia. Odpowiedź polemiczna Danielowi Sobocie***Вокруг существования. Poleмический ответ Даниэлю Собо́те***Co znaczy być filozofem?**

Po przeczytaniu tekstu Daniela Soboty mam wrażenie, iż jest on wielkim pasjonatem i strażnikiem myśli M. Heideggera. Takie podejście pozwala mu zapewne postrzegać wszelką inną myśl w perspektywie jej zgodności lub niezgodności z tezami mistrza. Jest to zrozumiałe, i to nie tylko w perspektywie fana i idola, ale także głębiej zakorzonego polskiego myślenia filozoficznego. Daje się ono ująć w formułę: „W Polsce być filozofem wielkim to zrozumieć to, co wymyślili np. Niemcy, Anglicy czy też Francuzi”. Stąd też polskie filozofowanie to kolejne próby zrozumienia tego, co powiedział św. Tomasz, Descartes czy też Kant, Heidegger a ostatnio Rorty bądź też Derrida. Nie oznacza to, bym tego rodzaju badań nie doceniał a ich autorów lekceważył. Przeciwnie. Cenię zarówno samych tych myślicieli, jak i autorów, którzy o nich piszą i przybliżają ich myśl polskiej kulturze intelektualnej. Problem jednak w tym, że na tym filozofowanie się nie kończy, a dodam, nawet nie zaczyna. Jest to bowiem jedynie interpretacja, a chwała rozumowi, jeśli nie jest to tylko transplantacja myśli, a wzbogacona translacja.

Można by więc, nawiązując do powyższej wypowiedzi, zapytać: co znaczy być filozofem? Czy należy być za wszelką cenę oryginalnym, nie uwzględniać tego, co powiedzieli inni? Być może tak, i że są tak genialni ludzie, którzy potrafią „uprawiać myśl na pustyni”. Uważam jednak, iż „dobra myśl” może wyrosnąć tylko na dobrym gruncie i w konkurencji z innymi poglądami. Z takiej sytuacji są jedynie dwa wyjścia, używając przerośni: albo zostanie zagłuszona przez inne, byle nie chwasty, albo je przerośnie. O tym jednak z zasady nie decyduje czas obecny lecz przyszłość, czas, w którym myśl musi bronić się sama, bez pomocy „ogrodnika i jego pomocników”. Wartość tego, co piszę, zawsze więc zostawiam ocenie przyszłości, choć bynajmniej nie liczę – pouczony losem innych, którzy próbowali wykraczać poza schematy wyznaczone przez przedstawicieli narodów myślicieli – na los szczególnie łaskawy.

Czy w filozofii należy być oryginalnym? Myślę, że filozofowanie dla samej oryginalności jest nie tylko błędną, ale wręcz zgubną drogą. Należy kierować się drogą prawdy, kroczyć po ścieżce, która jest wyznaczana dbałością o możliwie

najlepsze aktualne rozeznanie rzeczywistości, dążąc do celu, jakim jest jej pełne rozpoznanie. Cel, który stoi przed filozofami jest jedynie idea, której realizacja wydaje się szybciej od nas uciekać, niż my się do niej zbliżamy. Droga wyznaczana jest jednak nie tylko samym celem, ale i możliwościami tego, kto po niej kroczy. Czy to miałyby oznaczać, że nie możemy korzystać ze wsparcia innych, a zwłaszcza towarzyszy filozoficznej niedoli? Wsparciem w wędrówce filozofa są myśli tych, którzy byli przed nim i w pewnym sensie wykuli kolejne stopnie i przetrzucili mosty nad rozpadlinami, po których dane jest nam kroczyć. Choćby z tych względów nigdy nie dbałem o oryginalność za wszelką cenę, a już na pewno o oryginalność dla niej samej. W swoich tekstach korzystam więc z przemyśleń innych, m.in.: Parmenidesa, Platona, św. Augustyna, Descartesa, Kanta, Hegla, Heideggera, oddając im przy tym należną wdzięczność. Inną jednak kwestią jest to, czy zawsze, wedle innych, czynię to poprawnie. Jest to wszakże problem wiedzy każdego autora, przeczytanych przez niego lektur i przede wszystkim przyjętej interpretacji. Jest więc tak, że formułowane przeze mnie interpretacje nie są zawsze zgodne z obiegowymi poglądami na pewne kwestie. Ich ewentualną niepoprawność jestem jednak w stanie skorygować w obliczu argumentów mających pokrycie w faktach, bądź też wskazujących na brak konsekwencji w myśleniu. Problem co najwyżej w tym, że nie zawsze jesteśmy w stanie na „te” fakty wskazać, a przywołując je, powołujemy się na ich interpretacje. Argumentem za ich zasadnością, a zwłaszcza jedynym i decydującym, nie jest dla mnie stwierdzenie ujęte w formułę, że: tak „pisze”, „sądzi” lub „powiedział” Heidegger czy też inny aktualny idol kolejnego pokolenia. Tego rodzaju argumentów lekceważyć jednak nie zamierzam. Niemniej, staram się zawsze rozważyć ich merytoryczną zawartość.

Jeśli więc nie chodzi o to, by „dołożyć komuś za wszelką cenę”, a mam nadzieję, że mój szanowny adwersarz podziela, przynajmniej w części, to stanowisko, to można przejść do bardziej szczegółowego rozważenia zawartej w nadesłanym tekście treści, a w szczególności sformułowanych wobec mojego filozofowania zarzutów.

Nim jednak przejdę do szczegółów, chciałbym podkreślić, że autor, poza pewnymi nieporozumieniami, które są zapewne wynikiem niezbyt precyzyjnego wyrażenia moich myśli, bardzo szczegółowo i w zasadzie poprawnie przedstawił moje stanowisko. Kontrowersje pojawiają się w momencie podejmowania interpretacji i nie zawsze, przynajmniej w moim przekonaniu, zasadnego komentarza oraz formułowanego na ich podstawie zarzutu. Podkreślę, że to nie moje stanowisko, ale właśnie odmienne podejście, które prezentuje D. Sobota i wynikające z niego nieporozumienia w wypadku rozumienia nie tylko mojej myśli, ale także choćby Parmenidesa, stanowią w dużej części podstawę formułowanych przez niego zarzutów.



## Co myślał Parmenides, Platon i inni filozofowie?

Na to pytanie nie jestem w stanie odpowiedzieć. Być może, że – przykładowo – Heidegger wiedział, co myśleli filozofowie będący już „po drugiej stronie”. Niestety takich zdolności, które pozwalałyby mi wnikać w świadomość innych, zwłaszcza w sytuacji braku bezpośredniego kontaktu z nimi, nie posiadam. Mogę tylko powiedzieć, co myślę na temat tego, co pozostawili inni swoim dorobkiem filozoficznym. W formułowaniu zaś interpretacji kieruję się sympatią wobec interpretowanej myśli, a przede wszystkim dążeniem do możliwie poprawnego jej rozumienia, w szczególności bez narażania wypowiedzi innych na zbędny zarzut wewnętrznej sprzeczności.

### Jak nie rozumiem wypowiedzi Parmenidesa?

Niestety, dla zwolenników mistrza z Heidelbergu moja odpowiedź na to pytanie zupełnie inaczej brzmi, niż to miałyby dla nich wynikać z jego tekstów, a także rozumienia zaproponowanego przez Sobotę. Dla Parmenidesa to wprawdzie obecnie żaden problem, ale dla mnie i mego adwersarza to kwestia zasadnicza. Nie bez powodu Sobota zaczyna swój wywód od przypomnienia – w jego przekonaniu poprawnego – rozumienia Parmenidesa. Dodam, że moje rozumienie Parmenidesa jest nie tylko niezgodne z Heideggerem, ale w dużej części z aktualnymi, poheideggerowskimi interpretacjami metafizycznej tradycji filozofii starożytnej. Te interpretacje przydały parmenidejskiemu pojęciu bytu, i nie tylko, bowiem właściwie całej myśli starożytnych Greków, wymiar egzystencjalny. Nie oznacza to jednak, że tym samym twierdzą, iż europejska tradycyjna metafizyka nie miała przed Heideggerem swego „wątku egzystencjalnego”. Wynikał on m.in. w jakiejś mierze z filozofii św. Augustyna, filozofii arabskiej i myśli św. Tomasza z Akwinu. Wątek egzystencjalny w tych wypadkach był jednak inspirowany nie tyle tezami samego Parmenidesa, co religijnymi ideami chrześcijaństwa i islamu, ideą kreacji *ex nihilo*, powołania do istnienia. Nie był on jednak w myśli europejskiej, a tym bardziej w myśli starożytnej, poglądem dominującym. Dominowało bowiem rozumienie bytu wg klasycznej filozofii starożytnej, tj.: Parmenidesa, Platona i Arystotelesa. Heidegger w tym wypadku nie dokonał żadnego „nowego” odsłonięcia istnienia u Parmenidesa. Przybił jedynie „pieczęć” na własnym, fałszywym świadectwie o myśli Parmenidesa. Nie miejsce tu jednak, by przytaczać wszelkie możliwe argumenty za taką czy inną tezą. W miarę możliwości uczyniłem to w książce. Ograniczę się więc jedynie do koniecznych ustaleń.

Wedle interpretacji, którą o ile dobrze zrozumiałem, podziela także Sobota, Parmenides mówiąc o bycie mówi o istnieniu, a nawet o „czystym istnieniu”<sup>1</sup>. Problem „czystego istnienia” – jak pisze Sobota – myśl Parmenidesa „odstłoniła na krótko. Zadeklarowawszy bowiem, że istnienie jest i jako takie jest czymś, umiejscawia je na tej samej płaszczyźnie co każde coś, które jakoś jest, co pozwala istnieniu wymknąć się (...)”. Być może, że to istnienie gdzieś uciekło, a może go w ogóle tam nie było? W moim odczuciu Sobota (nie będę utrzymywał, że za swoim mistrzem) co najmniej sugeruje, że Parmenides już w kolejnym kroku swego rozumowania popełnia błąd. Być może, że tak. Nie będę przeczył, że takiego błędu nie popełnił, lecz jest on możliwy jedynie przy założeniu, że Parmenides faktycznie mówi o istnieniu, a tym bardziej o „czystym istnieniu”. Błąd ten jednak czyni wypowiedź Parmenidesa nielogiczną. Mówi on bowiem o „istnieniu”, a nawet „czystym istnieniu” a zarazem to „istnienie” sprowadza do pewnej określoności, do „czegoś”. Więcej, temu „istnieniu czystemu” jako „coś” przypisuje tenże Parmenides szereg dodatkowych określeń. Jak pisze Sobota: „(...) istnienie jest przez Parmenidesa wyróżnione jako jedno, ciągle, całe, niezmiennie, wieczne, trwałe, niezmysłowe i doskonałe (...)”. Dodam, że istnieniu temu Parmenides nadaje wręcz kształt kuli. Należy jednak przyznać, że Sobota jest świadomy „napiętrzonych” w takim rozumieniu wypowiedzi Parmenidesa niedorzeczności. Próbuje więc bronić, może nie tyle mędrca z Elei, ile jego niemieckiego interpretatora, pisząc, że „(...) nie jest to tylko wymóg poprawności metodologicznej – istnienie (*einai*) nie jest (bytem, *to on*), albowiem stanowi »podstawę«, »warunek« wszelkiego rozumienia »jest«”. Być może tak, lecz skąd o tym się dowiedzieć? Parmenidesa nie sposób już zapytać, a z tego, co po nim zostało i na co powołuje się Sobota, nic takiego nie wynika.

Za nieporozumienie w związku z wcześniejszymi wywodami mojego adwersarza muszę uznać zdanie zamieszczone w drugiej wersji nadesłanego przez niego tekstu, w którym stwierdza: „Być może owo utożsamienie bycia z byciem czymś wynika z presupozycji języka starogreckiego, w którym czasownik *einai* miał pełnić jedynie funkcję orzecznikową (*einai ti*)”. Tym zdaniem Sobota przeczy swoim wcześniejszym wywodom, iż *einai* miałyby być odpowiednikiem, czy też wyrażać istnienie jako takie, czy też nawet „czyste istnienie”. W tym wypadku, *einai* w funkcji łącznika czyni wypowiedź prawdziwą lub fałszywą, („jest takie” lub „nie jest takie”), a więc jest potwierdzeniem wypowiedzi w jej

---

<sup>1</sup> Zainteresowanego Czytelnika analizami językowymi greckiego pojęcia *einai*, a także znaczeniami związanymi z tym pojęciem w kulturze greckiej także i tego okresu, odsyłam do prac Ch.H. Kahna. Dla tych uwag istotne są zwłaszcza rozprawy pt. *O czasowniku „być” i pojęciu bytu w Grece; O terminologii na oznaczenie „kopuli” oraz „istnienia”, oraz Dłaczego w filozofii greckiej nie pojawia się odrębne pojęcie istnienia*. W języku polskim prace tego autora ukazały się w zbiorze *Język i ontologia*, przekład B. Żukowski, Wydawnictwo Marek Derewcki, Białystok 2008, s. 116.

werytatywnej funkcji. Nie rozumiem na jakiej zasadzie w przypisie 1 pojawia się odwołanie do Ch.H. Kahna. Oba artykuły Kahna, na które Sobota się powołuje, w całości i szczegółach przeczą wywodom Heideggera. Mówi już o tym sam tytuł drugiego z nich: *Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy (Dlaczego w filozofii greckiej nie pojawia się odrębne pojęcie istnienia)*. Czy przypis, który Sobota wprowadził, ma służyć jakiejś mistyfikacji? Być może chciał przez to stwierdzić, że Parmenides Heideggera nie posługiwał się językiem starogreckim i w związku z tym wywody Kahna pod adresem Parmenidesa starogreckiego, ale i Platona oraz Arystotelesa nie są aktualne. Jest to możliwe, ale w tym wypadku mówimy o dwóch różnych osobach i dwóch różnych filozofach.

W drugim zdaniu dopisanym do pierwszego akapitu Sobota stwierdza: „Wyprzedzając zatem każde »jest«, samo nie może być (czymś)”. Zdanie w drugiej swej części bardzo zasadne, choć niezgodne z wcześniejszymi jego wywodami. Sobota potwierdza więc tym samym mój wywód, ale jedynie w tej części, iż: „jest” nie może być „czymś”, czyli nie może być pojmowane jako byt. Podkreślę, choć po prawdzie jest to zbyt czułe, jako: „byt odrębny”. Istnienie bowiem jest zawsze byciem czegoś i z tym czymś jest tożsame. Nic tu niczego, w sensie następstwa realnego, tj. czasowego czy też sprawczego, nie poprzedza. Nie poprzedza także w sensie logicznym. „Jest” nie poprzedza „czegoś”, a „coś” nie poprzedza „jest”. Myślenie „z poprzedzaniem” jest możliwe tylko w wypadku wyróżnienia w byciu esencji i egzystencji, albo co najmniej – jak wydaje się to mieć miejsce w propozycji Soboty (i Heideggera) – bytu i bycia.

Nie wiem, co w tym kontekście chce powiedzieć Sobota poprzez stwierdzenie, że „Podobnie z tego też powodu Tomaszowe pojęcie *esse* jako tożsame z najwyższym bytem (*ens*) – Bogiem – wchodzi w zakres krytyki myślenia onto-teo-logicznego”. Jeśli bowiem połączyć to zdanie z uprzednio cytowanym to pozostaje z nim w sprzeczności. W poprzednim zdaniu bowiem napisał, że: „»jest«, samo nie może być (czymś)”, czyli nie może być „bytem”, a w drugim, że – „jest” (*esse*) – jest Bogiem. Czyżby w rozumieniu Soboty – jak wynika z drugiej części zdania – Bóg nie był bytem? O ile wiem, Bóg w ujęciu św. Tomasza jest bytem, ale być może, że heideggerzystów obowiązuje myślenie „onto-teo-logiczne”.

Egzystencjalna interpretacja pojęcia bytu Parmenidesa rodzi także kolejne trudności w rozumieniu jego myśli. Do nich należy w pierwszej kolejności kwestia rozumienia tezy o identyczności myśli i bytu. Zgodnie bowiem z tezą, iż „myśl i byt są z sobą tożsame”, w wypadku jej interpretacji egzystencjalnej, wszystko, co jest pomyślane, istnieje. Oznaczałoby to, że Parmenides utrzymywał, iż istnieją wszelkie twory fantazji, a więc przykładowo nimfy, krasnale i inne pomyślane dziwy. Być może, że tak twierdził, lecz trudno zakładać, by sądził, iż wystarczy coś pomyśleć, aby to zaistniało. W takie opowieści nie wie-

rzą nawet dzieci. Trudno wymagać, aby studenci nie tylko filozofii, ale także innych kierunków studiów, tego rodzaju fantasmagorie traktowali poważnie. Prezentowanie takiego pojmowania Parmenidesa jest jednoznaczne z ośmieszeniem filozofa i filozofii.

Na marginesie tej wypowiedzi przyznam, że przed laty sam tak wykladałem Parmenidesa, dokonując przy okazji ekwilibrystycznych łamańców, aby przekonać studentów, że ten mędrzec, którego cenę szczególnie, nie mógł być aż tak niemądry, by pleść takie dyrdymały.

### Jak rozumiem wypowiedzi Parmenidesa?

W rozumieniu wypowiedzi Parmenidesa opowiadam się za tzw. werytatywno-duratywną interpretacją *einai*, a więc w jego funkcji potwierdzania w ujęciu bytu drogi prawdy oraz jego stabilności<sup>2</sup>. W tym ostatnim wypadku potwierdzenia jego trwania i przeciwstawiania się stawaniu w jego pojmowaniu jako przepływowi. Tym samym słówko „jest” funkcjonuje jako łącznik potwierdzający, że będąc na drodze prawdy, stwierdzamy, iż jest właśnie tak jak orzekamy i, co więcej, stan tego co jest „tak, jak jest” jest niezmienny. Jednocześnie uwzględniając sytuację, że wypowiedź Parmenidesa w literaturze przedmiotu funkcjonuje w różnych swych translatorskich ujęciach, a więc i w różnych formułach – zważywszy, że każde tłumaczenie tekstów Parmenidesa jest odczytywaniem „na nowo” zawartych w nich znaczeń – w swoich wywodach przyjmuję zasadę wyrażenia jej sensu w możliwie logicznej i prawdopodobnej formule. Jeśli więc droga prawdy jest drogą potwierdzenia „że jest”, dodajmy, że „coś jest”, to droga fałszu znaczy „że coś nie jest”. Mówić zatem prawdę to orzekać, że „coś jest takie, jakie jest, a mówić fałsz, to mówić, że coś jest takie jakie nie jest. Albowiem – dodaje Parmenides – nie poznasz tego, co nie jest (...) [τό μή εόν – w znaczeniu „nie jest tak oto”, czy też – nie jest czymś – A.L.Z.] i nie wysłowisz”<sup>3</sup>. W formule skróconej tezę o tożsamości bytu z samym sobą można by wyrazić słowami: **Być bytem to być czymś, być niebytem, to nie być czymś.**

Przy takim rozumieniu parmenidesowskiego pojęcia bytu zrozumiałą i logicznie zasadną jest także teza o identyczności bytu i myśli, zgodnie z którą „myśl i byt są z sobą identyczne (tożsame)”. Wszystko więc, co jest przedmiotem myśli, jest bytem. W tym wypadku sformułowanie to znaczy: **wszystko to,**

<sup>2</sup> Por. na ten temat Ch.H. Kahn, *Dlaczego w filozofii greckiej nie pojawia się odrębne pojęcie istnienia* [w:] idem, *Język i ontologia*, s. 60 i n.

<sup>3</sup> Ch.H. Kahn pisze: „(...) w wypadku filozoficznego zastosowania czasownika, najbardziej fundamentalnym znaczeniem *einai*, użytego samodzielnie (bez orzeczników), jest nie „istnieć”, lecz „być tak oto”, zachodzić lub „być prawdą”. Ch.H. Kahn, *O czasowniku „być” i pojęciu bytu w grece* [w:] idem, *Język i ontologia*, s. 16.

**co pomyślisz, możesz pomyśleć jedynie jako „coś”.** Można by dodać: nawet jeśli chcesz pomyśleć niebył, możesz go pomyśleć jedynie jako „coś”. Obie tezy są wobec siebie koherentne i to bez potrzeby uciekania się do prestidigitatorskich zabiegów.

Moje rozumienie parmenidesowskiego pojęcia bytu jest zatem zasadniczo różne od tego, które zaprezentował mój adwersarz. Akceptacja jego propozycji może oznaczać tylko jedno: terminowanie u Heideggera w klasie bytu może wieść jedynie na manowce fantazji filozoficznej. Czy proponowane przeze mnie w książce i w tej wypowiedzi rozumienie jest zasadne? Sądzę, że tak, bowiem jego zasadność oparta jest na dość szczegółowych i kompetentnych analizach językoznawczych i filozoficznych, a przede wszystkim w sposób logiczny, a więc i sensowny, wykląda przedstawianą myśl. Czy moja propozycja jest oryginalna? Mnie satysfakcjonuje, gdyż w ramach przeprowadzonego wywodu, rozumienie pojęcia bytu kroczy drogą prawdy, a nie fałszu.

### Odpowiedzi na uwagi oponenta

Po tych uwagach dotyczących rozumienia wypowiedzi Parmenidesa przejdę do uwag krytycznych inicjatora polemiki. Muszę jednak stwierdzić, że tak jak pierwsza z nich, także i pozostałe wynikają z niezrozumienia krytykowanego stanowiska bądź też są wyrazem oceny poglądów filozoficznych z perspektywy opiekuna pracy magisterskiej, a w najlepszym wypadku recenzenta doktoratu. Dobrze byłoby jednak, aby opiekun dysponował potrzebną „po temu” wiedzą.

**W pierwszej uwadze krytycznej** Sobota pisze, że einanologia jest „pojęciem pustym, (...) niepotrzebnym, a nawet szkodliwym”. Zapewne tak byłoby, gdyby autor terminu i krytykowanego poglądu myślał tak, jak zostało przedstawione w wypowiedzi krytycznej. Po pierwsze, Sobota zdaje się twierdzić, że ja uważam, iż istnienie jest jakimś bytem, co więcej „czystym bytem”, który miałby być gdzieś „pod” lub „poza” zwykłym bytem i do którego należałoby dotrzeć. Zarzuca mi, że zbyt wcześnie wyciągnąłem wniosek, że „istnienie da się ujrzyć jedynie z perspektywy jego przejawów. Niewiadomo wszak w jakiej relacji istnienia pozostają przejawy istnienia do czystego istnienia”. Odpowiadając stwierdzę, że na szczęście dla mnie nie jest tak jak Sobota napisał. Choć mogę przyznać, że tekst książki nie jest wolny od pewnych, nieprecyzyjnych sformułowań, które wbrew intencjom autora mogą budzić tego rodzaju niepoprawne skojarzenia. Dziś wiem, że zwłaszcza w wypadku analiz istnienia, wynikło to z mojej nadmiernej ostrożności przed sformułowaniami zbyt odbiegającymi od dotychczasowych ujęć tego pojęcia, w tym niestety także jakichś śladów po

lekturze tekstów Heideggera. Ma to także i dobrą stronę, bo krytycy mają punkt zaczepienia.

Przypomnę, że istnienie, jako tzw. „czyste istnienie”, nie jest w moich wywodach pojmowane jako byt. W moim rozumieniu: „być bytem, to być czymś”, a zatem istnieć na zasadzie *omnis determinatio est negatio* w pewnej określoności, czyli wobec innych bytów. Przy takim pojmowaniu bytu, jakie prezentuję w książce, mówienie o „czystym istnieniu jako bycie” byłoby jednoznaczne z posługiwaniem się pojęciem wewnętrznym sprzecznym, coś w rodzaju, a nawet więcej jak „drewniane żelazo”. Jeśli zatem czyste istnienie byłoby pojmowane jako byt obejmujący wszystko co jest, to musiałby to być byt pozostający poza określonością<sup>4</sup>. Określoność zakłada bowiem „pewne ograniczenie”, a w tradycyjnej metafizyce: esencjalność, jakąś formę. Tak pojęte istnienie, jak proponuje Sobota, musiałoby być „czymś”, a więc bytem wśród innych bytów. W tym wypadku „momentem istnienia wśród innych momentów istnienia” czy też „istnieniem jako bytem czystym wśród innych istnień jako bytów czystych”. Prowodzi to jedynie do piętzenia sprzeczności i nieporozumień. Należy więc zgodzić się, że „czyste istnienie” nie jest bytem. Jeśli ktokolwiek jednak twierdzi, że jest bytem, to niezależnie czy był to św. Tomasz z Akwinu czy też – jak sugerował mój oponent na początku swej wypowiedzi za Heideggerem – Parmenides, formułuje, przynajmniej w moim przekonaniu, pojęcia sprzeczne<sup>5</sup>.

Czym zatem jest tzw. „czyste istnienie”, bo przecież tego pojęcia, tak jak i pojęcia „istnienie”, używam? Podkreślam, „czyste istnienie” to jedynie pojęcie, choć dodam: pojęcie szczególne, bo transcendentalne, tzw. *transcendens*. W tym wypadku, w porządku myślenia o bycie nieprzekraczalne, choć zarazem dla jego ujęcia konieczne i konstytutywne. Drogę dotarcia do tak rozumianego istnienia jako pojęcia pokazałem. Jest nią abstrakcja pojęcia istnienia z doświadczenia świadomości istnienia i danej w doświadczeniu świadomości oporności zewnętrznych wobec niej momentów istnienia. Nie twierdzą natomiast, a w każdym razie nie miałem zamiaru „ujrzeć istnienia czystego”. Chyba że samo pojęcie, a właściwie jego znaczenie. Ale to jest dane w aktach rozumienia. Mam nadzieję, że mój adwersarz również je jakoś rozumie. Jeżeli jednak chce on ko-

<sup>4</sup> Tak pojęte „czyste istnienie” bliższe jest pojęciu „nic-cości” jako „nie byciu czymś”, niż pojęciu bytu jako określoności (*resp.* – cości).

<sup>5</sup> Tak rozumiane pojęcie „czystego istnienia” jest synonimiczne z pojęciem „istnienia w ogóle”. Określenie „czyste” ma na celu jedynie podkreślenie, że w tym swoim użyciu jest to termin „możliwie ogólny”, niesprowadzalny do określenia żadnego ze swoich momentów, czyli bytów i samo nie jest bytem. Choć te w swojej nieskończoności mogą zostać uznane za wypełniające jego zakres i treść. Uwzględniając ten jego status, pojęcie „czystego istnienia” należy odróżnić od np. pojęcia „czystego rozumu teoretycznego”. To drugie pojęcie w swojej „czystości”, a więc ogólności, jest nie tylko ograniczone, ale zarazem wskazuje na pewne ustrukturalizowanie określonego przez nie bytu, jakim ewentualnie miałby być „rozum poznania teoretycznego”. Strukturą w tym wypadku jest choćby *mathesis universalis*.

niecznie „ujrzeć” czyste istnienie jako byt czy też „bycie w ogóle” (*resp.* – *Seyn*) to życzę mu powodzenia. Być może medytacje, odwoływanie się do doświadczeń mistycznych czy też bardziej nowoczesnych metod osiągania tego rodzaju stanów są sposobem na zrealizowanie tego celu. Osobiście jednak nie uznaję ich za właściwe środki osiągania wiedzy filozoficznej.

Sobota pisze, że „niewiadomo (...) w jakiej relacji istnienia pozostają przejawy istnienia do czystego istnienia”. Przy tym rozumieniu, a więc w porządku „myślenia o bycie”, czyli na poziomie pojęć, jest to relacja między „tym, co szczególne, czy też konkretne, a tym co ogólne”. Sądzę jednak, że w tym pytaniu chodzi o coś więcej, a mianowicie nie tylko o porządek „myślenia o bycie”, ale i o sam „porządek istnienia”. Jest to zatem pytanie „o momenty istnienia” i samo istnienie. Już z wcześniejszej mojej wypowiedzi wynika, że nie ma na poziomie bytu czegoś takiego jak „jakieś istnienie w ogóle”, gdyż nie ma także „bytu w ogóle”. „Być bytem to każdorazowo być tym, czym jest coś”. **Istnienie po prostu „prezentuje” się poprzez swoje momenty.** I tu, to nieszczęsne słowo „prezentuje się”, czy też „przedstawia”, a nawet „przejawia się”. Zdaję sobie i zdawałem sprawę, kiedy pisałem książkę, z niejednoznaczności, a właściwie wieloznaczności tego pojęcia. Wszystkie te pojęcia bowiem „sugerują”, że poza bytami jako momentami istnienia miałyby istnieć „jakieś ogólne istnienie”. Jeśli jednak ktoś tak myśli, to oświadczam, że nie. Stwierdzam: **wszystko, co jest i także to, jak się prezentuje, jest istnieniem.** W tym sensie, poza istnieniem – powiem paradoksalnie – nie istnieje żadne istnienie. Choć jednocześnie to istnienie „dane” jest nam poprzez nieskończoność swoich momentów przejawiania się. W tym sensie, aby dotrzeć do istnienia, nie jest potrzebna nam żadna „wymyślna” droga. Są nimi tradycyjne drogi, którymi docieramy do bytu: doświadczenie zmysłowe, rozumienie, spekulacja...

Podkreślam: nie ma tu żadnego pojęcia „rzeczy samej w sobie”, i to nie tylko w porządku istnienia, ale i w porządku myślenia o bycie. Stąd przywołanie przez Sobotę *Krytyki czystego rozumu* mija się tu z celem.

Powracając do samego pojęcia einanologii, muszę przyznać, że gdybym myślał tak jak pisze Sobota, to einanologia nie byłaby możliwa i jako pojęcie byłaby terminem pustym, a także wewnętrznie sprzecznym. Tak jak spreczne jest zaproponowane przez mojego oponenta rozumienie tzw. czystego bytu. W tym też sensie einanologia byłaby szkodliwa. Na szczęście tak nie jest. Jej przedmiotowi nie przeczy natomiast samo pojęcie „czystego istnienia”. Pojęcie to bowiem nie tyle jest przedmiotem einanologii<sup>6</sup>, ile rezultatem rozważań o istnieniu tak jak to prezentuje się w sposobach swego pojawiania się. Czy rozważania o istnieniu są puste? W moim przekonaniu przeczy temu cała literatura na temat pojęcia istnienia i pojęć z nim związanych, w tym także próby

---

<sup>6</sup> Einanologia nie jest ani tym bardziej nie sprowadza się do analizy pojęć. Choć nie wyklucza posługiwania się tą metodą, choćby w celu ustaleń terminologicznych.

Heideggera. Tym pojęciem bowiem określam wszystkie rozważania nad istnieniem. Inną natomiast kwestią jest to, że zaproponowana przeze mnie problematyka i ujęcie istnienia odbiega od innych. Nie oznacza to jednak, że okoliczność ta chroni je od prób rozumienia w dotychczasowych schematach. Do tych schematów należy także myślenie o „tym, co jest” w kategoriach warstw ontologicznych, czy też warstw bytów. Jest to dalszy ciąg myślenia po Platonie i Arystotelesie, a także myślenia Heideggera. Czy ja gdziekolwiek mówię o warstwach istnienia i obiecuję sięganie do „niższych warstw ontologicznych niż dotychczas”? Przecież cała idea istnienia prezentującego się w momentach istnienia jako bytach i właściwych im momentach bytowych jest zaprzeczeniem warstw w jego pojmowaniu. Moment bytowy w porządku myślenia jest w porządku istnienia momentem istnienia, co więcej: jest samym istnieniem. Najprościej mówiąc: to, na co teraz patrzy każdy z nas, jest istnieniem, które prezentuje się „każdemu z nas” w jednym z momentów swej nieskończonej różnorodności; a w myśleniu każdego z nas (i mam nadzieję: w myśleniu każdego innego) jest ujmowane jako byt”. Sobota pisze również, że: „*De facto* rozważania Zachariasza nie wychodzą poza ramy tradycyjnej ontologii i metafizyki”. Pisałem już wyżej, że celem filozofii, przynajmniej dla mnie, nie jest oryginalność, ale kroczenie drogą prawdy. A czy wychodzą? Jeśli ktokolwiek twierdzi, że w dotychczasowych dziejach filozofii europejskiej tak pojmowano istnienie i byt, to gratuluję mu znajomości historii filozofii.

**W zarzucie drugim pierwszego z przysyłanych tekstów, który w drugiej jego wersji widnieje jako trzeci,** Sobota pisze: „*einanologia* poprzez zatrzymanie się przy przejawach istnienia nie tylko nie realizuje swoich zamiarów, ale staje się wręcz ich zaprzeczeniem”. A to dlaczego? Z tego, co czytam w kolejnych zdaniach mojego oponenta, wynika, przynajmniej dla mnie, że u podstaw jego sądów pozostaje totalne nieporozumienie, a raczej niezrozumienie, o co w tym wszystkim chodzi. Sobota wydaje się mi podpowiadać, że istnienie powinienem przedstawiać poprzez esencjalia. Nic bardziej mylnego. Jedną ze szczególnie mocno eksponowanych w mojej książce *Istnienie. Jego momenty i absolut...* jest teza odrzucająca ideę tzw. podwojonej struktury bytu, czyli koncepcji, zgodnie z którą poza fenomenalnym miałyby istnieć jeszcze esencjalny jego wymiar. Jest to koncepcja, na której opiera się cała stara metafizyka od Platona i Arystotelesa, i jakby wynikało z rozumienia mojego adwersarza (a sądzę, że w tym wypadku zupełnie zasadnie) po Heideggera<sup>7</sup>. W proponowanym przeze mnie ujęciu nic takiego nie ma miejsca. Po prostu w tym ujęciu nie ma żadnych esencji, a jeśli by nawet były, to nie byłyby niczym innym jak momentami istnienia. Ich ujęcie wówczas poprzez istnienie byłoby bardziej pierwotne i ogólne niż przez ewentualne esencjalia. *Einanologia* przecież ma ujmo-

<sup>7</sup> Należy przyznać, że Heidegger podejmował próby wyjścia poza ten schemat myślowy.



wać, „to, co jest” przez pojęcia transcendentalne, tzn. graniczne w swej ogólności dla przedstawianej rzeczywistości jako przedmiotu poznania. Myślę jednak, że Sobotą kierują dobre intencje i chciałby mi „jakoś pomóc”. Jednakże jego propozycja mija się z tokiem mojego wyводу.

Moje odwołanie się do Kanta akurat w tym wypadku nie ma charakteru pozytywnego, a raczej negatywny. Wskazuje ono, że Kant, funkcjonując w swoim filozofowaniu właśnie w esencjalistycznej tradycji myślenia, wykazuje, że przy takim pojmowaniu bytu, jakie prezentuje autor *Krytyk...*, istnienie pozostaje poza możliwością pojęciowego wyrazu. I tylko tyle.

Należy przyznać, że z transcendentaliami jest faktyczny problem. Jak bowiem stwierdza Sobota, choćby z tego względu, że z jednej strony podzielam stanowisko Kanta w sprawie istnienia, a z drugiej chcę mówić o istnieniu, powinienem iść: „zupełnie przeciwną drogą do transcendentalizmu”. Ja nie tylko odwołuję się do terminologii Kanta, w tym wypadku transcendentalnych pojęć, ale także: „nazywam swoją naukę transcendentalną”. Wygląda na to, że dla Soboty ten sposób myślenia to nic innego jak poplątanie z pomieszaniem. Czy można to rozplątać? Myślę, że tak. Należy tylko stosować właściwą miarę.

**Po pierwsze:** transcendentalia to nie tylko pojęcia Kanta. Pojęcia te znała także scholastyka. W obu wypadkach mają one jednak inny status, zarówno bytowy, jak i teoretyczny. W pierwszym wypadku są to pojęcia metafizyczne; w drugim poznawcze o charakterze apriorycznym. W proponowanym przeze mnie ujęciu transcendentalia nie mają ani statusu metafizycznego – nie pojmują np. istnienia jako bytu, ani nawet nie zakładam istnienia bytów transcendentalnych (co najwyżej transcendentalnych wobec pewnych układów) – ani także apriorycznego. Nie zakładam bowiem struktury esencjalnej na jakimkolwiek poziomie momentów istnienia, a zatem także i myśli, a więc apriorycznej struktury myśli. Kant esencjalizm przeniósł z bytu przedmiotowego na byt podmiotowy, na świadomość poznającego podmiotu. W obu wypadkach tego rodzaju struktury uznaję za wyraz fantazji filozoficznej. Czym zatem są transcendentalia w proponowanym przeze mnie rozumieniu? Są: **a)** pojęciami granicznymi w porządku myślenia o rzeczywistości jako o przedmiocie poznania filozoficznego, tzn. takimi pojęciami, które w swojej ogólności, przy aktualnym stanie wiedzy, nie wydają się możliwe do przekroczenia (na marginesie: jedyny problem dla filozofa, by takie pojęcia formułować i ujmować w nie rzeczywistość); **b)** są pojęciami, które rzeczywistość jako przedmiot poznania ujmują poprzez to, co dla jej zaistnienia jako tej rzeczywistości jest konieczne; **c)** pozwalają na ujęcie rzeczywistości jako pewnego momentu istnienia ze względu na to, co dla jej określoności w tym jak się prezentuje poprzez swoje momenty bytowe, konstytutywne.

**Po drugie:** status pojęć transcendentalnych, ich transcendentalność wywodzę nie tylko z aktualnego stanu wiedzy teoretycznej, ale zakładam, wraz z rozwojem poznania, ich zmienność. Nie są to zatem z założenia kategorie sztywne,

ale zmienne a więc także relatywne. Ich absolutność ogranicza się jedynie do systemu myślowego, w ramach którego zostały sformułowane. Oznacza to, iż zadaniem czy też celem filozofa winno być formułowanie systemu, który konsumuje dotychczasowe (najlepiej wszystkie) systemy dotyczące określonej rzeczywistości jako przedmiotu poznania.

**Po trzecie:** tak określony transcendentalizm istnienie w jego ogólności (które prezentuje się, a właściwie należałoby powiedzieć: jest tożsame z nieskończoną różnorodnością) ujmuje poprzez dostępne poznającemu podmiotowi momenty (momenty istnienia, czyli byty), a te ostatnie poprzez właściwe dla ich określoności momenty bytowe.

**Po czwarte:** Sobota pisze, że: „kategorie, które proponuje pochodzą wprost z *Logiki transcendentalnej* (...)”. Mam nadzieję, że ma na myśli ich przedstawienie enumeratywne, a nie ich status teoretyczny. To przecież można łatwo sprawdzić. Wystarczy z uwagą przeczytać w mojej książce *Rozprawę dziewiątą* pt. *Momenty przejawiania się istnienia i ich ujęcie w strukturze pojęć transcendentalnych* (s. 197–223) i porównać z kategoriami intelektu z *Krytyki czystego rozumu* Kanta. Są tam zarówno kategorie, które funkcjonują u Kanta i Arystotelesa (pkt. 5), ale także inne. Czyżby Sobota wymagał ode mnie, abym całą naukę „od początku stworzył”? Zapewniam, to nie jest możliwe, choćby z tego względu, że nauka już jest. Co najwyżej, dziś mógłbym powiedzieć, że można by to lepiej zrobić, niż zrobiłem. Pisząc książkę kilka lat temu, wówczas pewne idee dopiero pojawiały się w moim myśleniu. Niekiedy przekraczały poziom wstępnych intuicji. Wszystko jednak jest jeszcze przed nami.

Co do Kanta, przyznaję oponentowi rację. Ten filozof jest mi szczególnie bliski. Sądzę, że jego myśl nie została dotychczas spożytkowana zarówno w jej warstwie negatywnej, jak i pozytywnej. Wiele w tym względzie jest do zrobienia.

Powracając do stawianych zarzutów, w **drugiej wersji tekstu** mojego adwersarza **drugą uwagę krytyczną** formułuje on pod adresem innej mojej pracy pt. *Poznanie teoretyczne. Jego konstytucja i status*. Pierwsze wydanie tej książki miało miejsce w roku 1990, a zacząłem ją pisać pod koniec lat siedemdziesiątych. Nie formułowałem wówczas koncepcji einanologii, a także idea filozofii jako transcendentalizmu nie jest w niej eksponowana. Miłe jednak, że już w tej pracy Sobota dostrzegł te idee. Problem transcendentalizmu jako idei poznania filozoficznego szerzej przedstawiam w kolejnej książce pod tytułem *Teoria poznania jako relatywistyczna koncepcja prawdy teoretycznej*, która winna ukazać się wiosną 2011 roku. Kwestie w niej zawarte mogą być przedmiotem ewentualnie innej dyskusji. Rozumiem jednak, że Sobota wiąże moje rozważania z *Poznania teoretycznego* z tezami einanologii zaproponowanej w *Istnieniu*...

Mam nadzieję, że w jakiejś mierze na sformułowany drugi zarzut drugiej wersji tekstu Soboty odpowiedziałem, odpowiadając na zarzut drugi z tekstu pierwszego. Muszę jednak przyznać, że podejmuje on problem transcendentali-

zmu w innym jego wymiarze, a mianowicie jego zasadności, czy też prawomocności teoretycznej (oponent używa terminu „legitymizacji”). Jest to niewątpliwie kwestia szersza niż sposób, w jaki przedstawiłem w książce *Istnienie....* W tej wypowiedzi pozwolę sobie jedynie stwierdzić, że nie akceptuję tezy, zgodnie z którą dałoby się wyróżnić poza indywidualną i różnorodną rzeczywistością momentów istnienia, sfery istnienia ogólnego, która jednocześnie miałaby istnieć transcendentnie wobec różnorodności momentów istnienia. Transcendentalizmu bowiem nie rozumiem – używając sformułowań tradycyjnej metafizyki – jako „sposobu istnienia”, ale jako sposób obowiązywania pojęć wobec ujmowanej w nich rzeczywistości stanowiącej przedmiot poznania teoretycznego. Transcendentalizm, tak jak jest on tutaj rozumiany, jest równie prosty jak formułowana w książce teoria istnienia (einanologia). Transcendentaliami są wszystkie pojęcia, które w ujęciu przedmiotu ze względu na to, co konieczne i konstytutywne, ale także tylko wystarczające dla jego określenia, są w swej ogólności nieprzekraczalne. Takim pojęciem dla „tego, co jest”, jest pojęcie istnienia.

**W zarzucie czwartym** Sobota twierdzi, że: „autor nie przekroczył tradycyjnego rozumienia istnienia jako trwałej obecności”. Jeśli miałbym dopatrywać się jakiegoś sensu w tym zdaniu pod adresem mojego stanowiska, to wobec dalszej części jego wypowiedzi pozostaję bezradny. Na marginesie: istnienie – tak jak ono jest rozumiane w omawianej książce i nie tylko – nie może być pojmowane niejako z definicji jako trwała obecność, chociażby dlatego, że jest nieskończoną różnorodnością, i to nie tylko w swej aktualności, ale przeszłości i przyszłości. Co więcej, w nieskończonej możliwości swojego przejawiania się. W tym sensie prezentuje się każdorazowo poprzez swoją indywidualność i niepowtarzalność.

Nawiązując do dalszej wypowiedzi Soboty, nie rozumiem jak z prezentowanego przeze mnie rozumienia istnienia, czy tym bardziej „bycia”, miałoby wynikać manipulowanie tymi pojęciami, czy też tendencje technokratyczne i totalitaryzm? Przeciwnie, konsekwencją istnienia pojmowanego poprzez nieskończoność różnorodnych i niesprowadzalnych do siebie momentów nie jest kosmos, a raczej chaos. Ten natomiast implikuje absolutny anarchizm, jeśli już nie przystać na stwierdzenie, iż w wypadku społeczeństwa może on oznaczać co najmniej radykalny liberalizm.

Być może, że byłoby tak jak pisze Sobota, gdyby pojęciom używanym przeze mnie nadać sens, jaki nadaje tym pojęciom Heidegger. Pojęcia mają jednak to do siebie, że zawsze znaczą w ramach pewnego systemu znaczeń. Mam natomiast wrażenie, że Sobota nie jest w stanie wyjść poza heideggerzenie. Stąd też próbuje na wszelkie możliwe sposoby wmanipulować moje myślenie w koncepcję Heideggera. Przy całym szacunku dla myśli Heideggera, nie podzielam jego koncepcji myślenia o istnieniu i obce są mi próby określenia „istnienia w jego

istnieniowości”<sup>8</sup>, czy też ustalania „istotowości bycia, lub też istnienia”, czy też wreszcie ustalania różnicy między „byciem a bytem”, jak i innych zabiegów mających na celu wykazanie „tajemniczości” istnienia. Czy zatem jest sens jeszcze raz powtarzać, że istnienie jako tzw. czyste istnienie jest tylko pojęciem, które wyznacza horyzont naszego myślenia i nie jest żadnym „odrębnym bytem”, dla którego należałoby poszukiwać jakiegokolwiek istoty? Był jako moment istnienia „w swej konkretności zawiera się w swoim byciu” (*Istnienie...*, s. 137). Uwzględniając ten status bycia, należałoby stwierdzić, że „nie ma istnienia poza bytem (*resp.* – bytami, momentami istnienia) i bytu poza byciem, czyli jego istnieniem). Jest tu zatem próba uwzględnienia perspektywy indywidualnej, każdego bytu z osobna, ale także – uwzględniając bycie każdego bytu – całościowej perspektywy jako nieskończonej różnorodności momentów istnienia, czy też tzw. wszechbycia bądź jak kto woli: wszechistnienia. W czym tu zatem manipulacja, technokracja i totalitaryzm? Jeśli miałbym zareagować poważnie na posądzenie mnie o tego rodzaju praktyki, to jakoś nieodparcie, w zestawieniu z filozofią Heideggera, nasuwa mi się właśnie nazwisko tego filozofa. Te kwestie jednak nie interesują mnie w tym kontekście.

Sobota zarzuca mi także, iż moje: „Pojęcie bytu jako czegoś obecnego koresponduje z przestarzałym widzeniem człowieka jako istoty samoświadomej”. Czyżby „nowoczesne” widzenie człowieka polegało na pojmowaniu go jedynie jako istoty nieświadomej? **Zarzut** ten w tekście publikowanym został sformułowany jako **piąty**, w którym pojęcie „przestarzałości” mojego pojmowania człowieka Sobota rozszerzył (w porównaniu do wersji pierwszej tekstu) o sformułowanie: „istoty samoświadomej i mającej wolę”. Czyżby awatary opanowały już filozofię? Awatary ani świadomości ani własnej „woli” nie posiadają. Na marginesie zauważę jedynie, że wolę pojęcie świadomości niż przytomności, bo mam wrażenie, że krowa na pastwisku to jestestwo przytomne, choć być może niedysponujące świadomością swej przytomności. Póki co, nie odmawiając człowiekowi przytomności, w tym także uczuć, emocji i podświadomości, chciałbym go widzieć także jako istotę świadomą i nie pozbawioną woli.

**W zarzucie szóstym Sobota formułuje tezę**, że: „rozumienie bycia jako obecności nie daje szans na wyjście poza metafizyczną aparaturę pojęciową”. Być może, że nie daje, ale co to ma wspólnego z niewłaściwością tej aparatury? Ten zarzut może obowiązywać jedynie odnośnie systemu, w którym został sformułowany. Zarzut ten można by uznać za zasadny wobec innych ujęć, gdyby sam system dało się uznać za zasadny. Myślenie, na które Sobota się powołuje – o czym zapewne już wie – w samym punkcie wyjścia należy uznać za wadliwe. Jeśli przez filozofię rozumieć racjonalizację rzeczywistości, to myślenie to oferuje jej irracjonalizację. W tym względzie muszę stwierdzić, że bardziej zasadną

<sup>8</sup> Używam terminów z wypowiedzi Soboty.

koncepcję bytu – a w każdym razie niewykłającą się w tak daleko idące sprzeczności i zaczerpniętą z urojeń i sztuczek prestidigitatorskich, o których E. Tugendhat (w tym wypadku fachowiec a nie amator) napisał: „(...) przy których człowiek zadaje sobie pytanie, czy sam Heidegger rzeczywiście nie zdawał sobie sprawy z szachrajstwa”<sup>9</sup> – jest neotomistyczna koncepcja bytu, wprawdzie metafizyczna, ale spełniająca wymogi logiki i rzetelności myślenia.

Sobota zarzuca mi, że niby moje stanowisko: „Koresponduje (...) z przekonaniem o zbędności wysiłku docierania do pierwotnych sensów słów”. Cóż mogę powiedzieć na tak sformułowany zarzut w kontekście filozofii Heideggera? Chyba tylko tyle: Opatrzności, chroń mnie, bym nie myślał na sposób mistrza mojego adwersarza, zwłaszcza tak jak ten to uczynił w wypadku pojmowania bytu przez Parmenidesa. Zarzut ten, w odczuciu mego oponenta, ma jednak szerszy i głębszy wymiar. Niemniej, dla mnie to jednak nie jest zarzut, a jedynie potwierdzenie mojego poglądu. Sobota wydaje się sądzić, zresztą za Heideggerem, że język, a w tym wypadku język grecki, wiąże sobą „jakąś ukrytą wiedzę bytu”, którą należałoby wydobyć poprzez analizę ich znaczeń. Analizy te dałyby nam wówczas pierwotną i tę „prawdziwą”, a być może i ostateczną wiedzę bytu. W tym myśleniu swe źródło miały, zakrawające na obsesję, analizy pojęć greckich i sprowadzenie filozofii do hermeneutyki. Dla mnie takie myślenie jest przejawem naiwności, jeśli nie wręcz myślenia magicznego.

Niewątpliwie język wiąże sobą wiedzę, gdyż znajduje ona wyraz w pojęciach. Nie jest to jednak żadna wiedza tajemna o „bycie, czy też byciu jako takim”. Pojęcia, którymi posługiwali się myśliciele starożytni, a więc pojęcia greckie, wyrażały tylko wiedzę o pewnym „coś”. Były one uwikłane w myślenie kultury, w której funkcjonowały. Dlaczego te pojęcia miałyby być lepsze od pojęć filozoficznych formułowanych w jakimkolwiek późniejszym czasie? Rzeczywistości nie zrozumiemy, nie rozpoznamy jej poprzez analizę pojęć „z przeszłości”, ale poprzez namysł nad nią w całości możliwie aktualnej wiedzy, jaką dysponujemy.

Nie rezygnuję jednakże i z takiej możliwości, lecz rezerwuję ją przede wszystkim do ustaleń o charakterze historycznym. Inną natomiast kwestią jest to, że w tego rodzaju analizach staram się posiłkować wiedzą językoznawców, a w tym wypadku znawców języka greckiego i filozofii greckiej. Przykłady takich analiz znaleźć można nie tylko w książce *Istnienie...*, ale również w innych moich pracach. Jest to zapewne metoda szczególnie przydatna w badaniach historycznych, choć nie sposób twierdzić, że niezawodna. W wypadku rozważań teoretycznych ma ona dla mnie charakter metody pomocniczej. Stąd też nie traktuję jej jako jedynego zasadnego sposobu uzasadniania formułowanych sądów.

---

<sup>9</sup> E. Tugendhat, *Heideggera pytanie o bycie* [w:] idem, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, przekład J. Sidorek, Warszawa 1999, s. 147.

Mój oponent twierdzi, że używanie takich pojęć jak np.: „podmiot – przedmiot”, „świadomość – byt”, „część – całość”, „podstawowe – pochodne” itp., „uniemożliwia wyjście poza dotychczasowe schematy myślowe i interpretacyjne”. Mógłbym zapytać: po co wychodzić z jednych, żeby popadać w inne? I to gorsze, gdyż nacechowane subiektywizmem podszytym emocjonalizmem, niejednokrotnie niewolnych od aksjologii narodowej, żeby nie powiedzieć nacjonalistycznej. Właśnie z samej tej terminologii wynika irracjonalizacja myślenia filozoficznego. Na marginesie: Sobota trochę przesadził z tym przeciwstawianiem przeze mnie pewnych pojęć. Nie używam jako przeciwstawnych choćby takich pojęć jak „byt i świadomość”, gdyż zgodnie z całością wyводу „świadomość to dla mnie też byt”, czy też moment istnienia. Wbrew uwadze Soboty, traktującej tę kwestię jako jedną z wielu, dla mnie jest to kwestia zasadnicza.

Nawiasem mówiąc, żeby wyjść poza schematy interpretacyjne, niech martwią się ci, których celem życiowym jest ustalenie, co myślał mistrz Martin czy też jego towarzysz rozmowy Karl, po wypiciu trzeciego kieliszka Burgunda, rozprawiając nad związkami Aryjczyków z kobietami Narodu Wybranego. Mnie w tym wypadku wystarczy, że rozmówcy nie uzgodnili wspólnego stanowiska.

Wygląda na to, że dyskusja ta zaczyna mnie już męczyć. Niemniej, w imię prawdy należy kroczyć dalej drogą dialogu.

**W zarzucie siódmym** wersji publikowanej Sobota pisze, że „(...) brak odniesienia do języka pozostawia niejasną kwestię wzajemnych relacji einanologii i logiki, *resp.* ontologii”. Relacja einanologii (powiedzmy: teorii istnienia), ale także ontologii, metafizyki, a nawet samej teorii prawdy do logiki, to w każdym przypadku kwestia zasadnicza. Nie sposób bowiem mówić o filozofii jako racjonalizacji rzeczywistości, a tym bardziej jakimkolwiek myśleniu teoretycznym, negując zasadność logiki, a tym samym nie określając jej statusu ontologicznego i zasadności teoretycznej. Niemniej, z całości dotychczasowych wywodów, a tym bardziej z książki *Istnienie. Jego momenty i absolut*, wynika, że kwestia logiki to zagadnienie wobec teorii istnienia i bytu szczegółowe. W moim rozumieniu tej kwestii, choćby ze względu na przyjęte rozstrzygnięcia na poziomie rozważań o istnieniu i jego momentach, należy ona do teorii prawdy, czy też mówiąc ogólniej: teorii poznania. Nie może być przedmiotem ontologii, gdyż – jak wynika z dotychczasowych ustaleń – nie pojmuję istnienia w jego ogólności jako kosmosu. Bliższy jestem, jak sygnalizowałem, koncepcji – pojmując go poprzez „nieskończoną różnorodność momentów” – rozumienia go jako chaos, czy też chaosmos<sup>10</sup>. Tym samym reguły myślenia logicznego nie znajdują uzasadnienia w strukturze bytu. Inaczej mówiąc, prawa logiczne nie są, tak jak je rozumiem, prawami bytu. Logikę natomiast pojmuję jako reguły myślenia

---

<sup>10</sup> Por. rozprawa siódma książki *Istnienie. Jego momenty i absolut...*, pt. *Różnorodność momentów a kosmos i chaos istnienia*, s. 180–196.

i pojmowania rzeczywistości ukonstytuowane w realizacji aktywności bytu ludzkiego, czyli w działaniach. Szczególne miejsce, jeśli chodzi o myślenie i ujmowanie rzeczywistości, wyznaczają reguły konstytuujące się w tzw. działaniach poznawczych. One także pozostają u podstaw tego, co określam pojęciem rozumu teoretycznego, a tym samym wyznaczają pojęcie logiki w ścisłym jej sensie. Kwestię statusu logiki podejmowałem w innych publikacjach<sup>11</sup>. Jeśli chodzi o zasadność terminu ontologia, to w moim przekonaniu znajduje on uzasadnienie w odniesieniu do arystotelesowskiej koncepcji i do tych wszystkich, które akceptują zasadność parmenidejskiej tezy o tożsamości bytu i myśli. Nie wydaje mi się natomiast, choćby kierując się brzytwą Okhama, za zasadne wprowadzanie terminu onto-teo-logika<sup>12</sup>.

**W zarzutach ósmym i dziewiątym** Sobota powtarza częściowo to, co napisał w zarzucie szóstym, doprecyzowując swoje pretensje pod moim adresem. Odpowiem krótko: *Istnienie. Jego momenty i absolut* to nie historia filozofii, a tym bardziej praca doktorska. Jeśli bym podejmował się przedstawienia poglądów jakiegoś filozofa, to książka ta nie miałaby takiego charakteru, jaki ma. Czy czytając *Krytykę czystego rozumu* pytamy Kanta, czy wiernie i dokładnie zanalizował stanowisko Arystotelesa w kwestii kategorii, a Descartesa w kwestii *Cogito*? I Newtona rozumienie czasu i przestrzeni? Oczywiście, że nie i nikt nie pyta i to nie dlatego, że Kant jest wielki, lecz dlatego, że jego dzieła mają charakter teoretyczny. Przytoczone w mojej książce poglądy historyczne są jedynie tłem, czy też ilustracją prezentowanego stanowiska. Gdybym wikłał się w szczegółowe analizy i interpretacje, książka stałaby się nie tylko nudna, ale i nieczytelna. Czy jednak zaprezentowane interpretacje nie wnoszą nic nowego? Pozwolę sobie mieć odmienne zdanie, niż Sobota. Dla przekonania się, że jest to odmienna nie tylko interpretacja, ale wręcz propozycja teoretyczna, nie trzeba nawet czytać książki, bowiem wskazują na to choćby te wywody.

Sobota pisze, że moje oceny są niesprawiedliwe. Zapewne chodzi o Heideggera. No cóż, mogę jedynie powiedzieć, że z wyznawcami dyskusja jest nie tylko trudna, ale wręcz niemożliwa. Podejmując dyskusję, mam jednak wielką nadzieję, że mój oponent reaguje na argumenty, a nie ogranicza się jedynie do formułowania zarzutów wedle szablonu przyjętego dla recenzji prac doktor-

---

<sup>11</sup> O kwestii tej pisałem wielokrotnie. Zagadnienie to szczególnie uznawałem za ważne dla uzasadnienia myślenia teoretycznego, w tym także dla filozofii. W dotychczasowych publikacjach problem ten najpełniej i całościowo został przedstawiony w artykule pt. *Rozum teoretyczny i jego ontologia*, „Antropos. Prace Instytutu Filozofii UMCS”, Zbiór 1, S. Jedynek, S. Symotiuk, T. Szkołut (red.), Lublin 1999, s. 103–110. O kwestii tej szerzej piszę w książce: *Teoria poznania jako relatywistyczna koncepcja prawdy teoretycznej*.

<sup>12</sup> Tego rodzaju pojęcia to nic niemówiące zbitki pojęciowe, które filozofowie z Todtนาberg służą do „czarowania”, jeśli nie wręcz do „zaciemniania” rzeczywistości jako przedmiotu namysłu filozoficznego.

skich. Choć i tam należy zarzut uzasadnić, bowiem nakazuje tego elementarna przyzwoitość. Słowami, zwłaszcza niemającymi uzasadnienia, nie można rzucać tak sobie. Są niemniej groźne od kamieni. Sobota pisze również, że: „Uderzająca jest zwłaszcza nieobecność współczesnych autorów. Trochę to tak jakby wiek XIX dysponował ostatnim słowem w sprawie bycia czy istnienia”. Ja powiem więcej, także wiek XIX niewiele miał do powiedzenia na temat „bycia czy istnienia”<sup>13</sup>. To tylko śladowe myśli, które możliwe są do odczytania, między innymi przez filozofię Heideggera. Tradycja filozofii europejskiej, a faktycznie tylko taka jest, poza arabskim epizodem, to tradycja esencjalistyczna. Jeśli pojawiały się w niej wątki egzystencjalne w myśli islamskiej i chrześcijańskiej, to nie one zdecydowały o charakterze tego myślenia. Powtórzę to jeszcze raz: także filozofia grecka nie tylko nie stworzyła takiej tradycji, ale nie знаła pojęcia istnienia, a zwłaszcza już tzw. „istnienia w ogóle”, czy tym bardziej „czystego istnienia”. Wolę w tym wypadku podeprzeć się opinią znawcy przedmiotu niż Heideggera. Wspominany przeze mnie Kahn napisał: „Co jest prawdą w odniesieniu do Arystotelesa, jest *a fortiori* prawdą w odniesieniu do Parmenidesa i Platona. Toteż, miast dalej dokumentować nieobecność istnienia jako takiego, zajmę się bardziej konstruktywnym zadaniem zdefiniowania kluczowego pojęcia, jakie faktycznie zawładnęło sposobem postrzegania bytu w klasycznej ontologii greckiej”<sup>14</sup>. Sobota pisze, że: „Idąc tym tropem – tzn. niedoceniając przeze mnie, wedle Soboty, tej bogatej tradycji rozważań nad istnieniem [A.L.Z.] – należy wskazać nieobecność rozwiązań zaproponowanych przez Heideggera”. Myślę, że w kontekście dotychczasowych ustaleń, przynajmniej w jakimś stopniu mój adwersarz rozumie dlaczego nie eksponowałem nadmiernie ustaleń Heideggera jako znawcy języka greckiego. Nie zadawała mi także zaproponowane przez niego rozumienie pojęcia bycia (*das Sein*). Jeśli natomiast uznałbym propozycję Heideggera za zasadną, to po co miałbym formułować własne rozumienie istnienia? Mój adwersarz pisał wyżej: „o uderzającej nieobecności współczesnych autorów”. Autorzy współcześni to w przygniatającej większości komentatorzy Heideggera. Ale czy można uznać za zadawalające kopie i interpretacje, skoro nie zadawała nas oryginał? Tych najlepszych i oryginalnych, tzn. neotomistów, w miarę potrzeby uwzględniłem. Niemniej, jest to z gruntu rzeczy inne niż proponowane przeze mnie rozumienie bytu, a tym bardziej istnienia.

Z tego co Sobota pisze wnioskuję, iż nie jest on zorientowany w dyskusjach, jakie toczyły się w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, a także dzie-

---

<sup>13</sup> Neoscholastycy tego czasu mówili o bycie, prezentując tzw. esencjalistyczną interpretację myśli św. Tomasza z Akwinu i nawet w tej problematyce byli swoistego rodzaju wyjątkiem na mapie ówczesnej filozofii. Egzystencjalna interpretacja bytu u św. Tomasza to kwestia filozofii E. Gilsona i M.A. Krapca (ale to już wiek dwudziesty).

<sup>14</sup> Ch.H. Kahn, *Dlaczego w filozofii greckiej...*, s. 58.



więćdziesiątych minionego wieku na temat heideggerowskiego *Sein*<sup>15</sup> i tłumaczenia tego pojęcia na język polski. Powszechnie tłumaczono i używano pojęcia „bycie”, a nie pojęcia „istnienie”. Co więcej, próby używania pojęcia „istnienie” w wypadku Heideggera uznawano za nieporozumienie, a nawet nierozumienie filozofii mistrza z Heidelbergu. Nie wiem zatem skąd naraz wśród polskich heideggerzystów, jak wynikałoby ze stwierdzeń Soboty, zapanowała miłość do pojęcia „istnienie”. Wszak pojęcie to powszechnie przekładano na język polski jako „bycie”. Rzecz w tym, że nie jest to tylko kwestia innych słów czy wyrazów, ale przypisywanych im znaczeń. W omawianym tu wypadku istnienie jako pojęcie ma zupełnie inny wymiar i status niż heideggerowskie pojęcie bycia. Sądzę, że Heidegger nie tylko wyróżniając, ale i odróżniając byt i bycie, pisząc o „różnicy bytu i bycia”, czy też „prawdzie bycia, która istoczy się”, czy też o „odkrywaniu sensu bycia”, faktycznie pozostaje w swoim myśleniu na poziomie tradycyjnej metafizyki podwojonego bytu, zastępując jedynie jego wymiar esencjalny terminologią egzystencjalną. Bycie dla Heideggera jest ukrytą stroną bytu, którą dopiero trzeba wydobyć czy też ująć (faktycznie przeżyć) w jej istoczeniu się. O niczym takim nie można mówić w wypadku używanego przeze mnie pojęcia „istnienia jako transcendensu” i „istnienia jako momentów”, czyli bytów. Te tożsame są ze swoim byciem i poprzez swoje bycie są samym istnieniem. Bycie to, czyli istnienie w swej konkretności, prezentuje się w całej swej okazałości, oczywiście na tyle na ile, przy aktualnych możliwościach podmiotu, można je postrzegać.

Powracając natomiast do tradycji pojęcia istnienia, stwierdzę, że Heidegger w wypadku istnienia tak naprawdę niczego nie odnawiał ani nie przywracał filozofii. Sobota pisze: „Odnowienie starożytnej dyskusji wokół problemu istnienia wiek XX zawdzięcza pracom Heideggera, (...)”. Jakiej „starożytnej dyskusji wokół problemu istnienia”? Heidegger przywracać, a tym bardziej „odnawiać” za bardzo nie miał „czego”, zwłaszcza w znaczeniu, które nadał temu pojęciu. To być może rzadki przypadek, lecz bywa również tak, że niekiedy brak wiedzy, a nawet błąd, czy też przypisanie słowu nowego znaczenia wsparte fantazją poetycką jest zacychem wielkiej myśli. Sądzę, że ten ostatni przypadek miał miejsce u Heideggera. Uświadomił on w szczególny sposób poprzez pojęcie *das Sein*

---

<sup>15</sup> Myślę, że te same problemy pojawiają się w wypadku wprowadzonego w późnych pracach Heideggera pojęcia *Sein*. Cezary Wodziński pojęcie to tłumaczy także jako bycie. Pisze: „Wrz z byciem znika również różnica ontologiczna” (*Mit dem Sein verschwindet auch die ontologische Differenz*). C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994, s. 396. Nawiązując natomiast do zdania ze *Wstępu* tekstu Soboty, w którym *Sein* tłumaczy on jako **istnienie**, powiedziałbym, że w kontekście myśli Heideggera, pojęcie to raczej należałoby tłumaczyć jako „bycie w ogóle”, czy też: „bycie jako takie”. O pojęciu „tak rozumianego bycia Sobota pisze, iż jest ono „uwolnione od związków z jakimkolwiek bytem”. Można by zatem zapytać: jeśli nie jest tylko pojęciem, to czym jest, jeśli nie jest czymkolwiek (*resp.* – bytem)? Czyżby jeszcze jedną metaforą służącą do zaklania rzeczywistości?

(bycia) problem istnienia i trudności związane z tym pojęciem. Rozwiązał go także na swój sposób. Propozycji tej jednak, między innymi na wynikającą z niej irracjonalizację istnienia, nie mogę uznać za spełniającą wymogi myślenia teoretycznego.

Sobota zarzuca mi także, że napisałem, iż Heidegger: „Pograżył myślenie filozoficzne w tym, co prywatne i irracjonalne”. Czyżby mój oponent na serio utrzymywał, że Heidegger sformułował racjonalną teorię istnienia i bytu? Jeśli tak, to na czym ten racjonalizm miałby polegać? Heidegger nie stworzył nie tylko teorii istnienia, ale i nawet teorii bytu. Zakładam przy tym, że pojęcie „teoria” Sobota rozumie jako formułę wyrażania myśli w poznaniu spełniającym wymogi teoretyczności. Wracając do pytania o Heideggera: dlaczego nie stworzył? Odpowiedź jest następująca: ponieważ takiej teorii nie chciał, a nawet nie zamierzał tworzyć. Nie poszedł drogą racjonalizacji bycia, a tym bardziej istnienia. Poszedł drogą jego „udomowienia”, czy też „obłaskawienia” poprzez mediatyzację emocjonalno-przeżyciową. Sobota uznaje się za znawcę Heideggera, więc pytam czyje są słowa: „Bycie jestestwa jest troską. Obejmuje ono sobą faktyczność (rzucanie), egzystencję (projekt) i upadanie”, moje czy Heideggera? Czyżby Sobota twierdził, że takie pojęcia jak „zatroskanie”, „zew troski”, „zew sumienia”, „bycie winnym” itp., to wysublimowana aparatura pojęciowa „rozumu teoretycznego”? Dla mnie to język poetycki głęboko uwikłany w empatyczno-przeżyciowej stronie jestestwa ludzkiego. Pomijając jednak „teoretyczność” myślenia Heideggera, można by co najwyżej stwierdzić, że całe życie tworzył pewną filozoficzno-literacką wizję bytu i jego bycia, która z biegiem czasu zmieniała się wręcz w propozycję poetyckiego uprawiania filozofii.

Na zakończenie swych uwag krytycznych Sobota pisze, że uwagi zawarte w *Istnieniu...* na temat „ontologii egzystencjalnej” rażą go „swoją powierzchownością”. Mnie natomiast nie tyle razi arogancja mego adwersarza (ta chyba obecnie jest modna), co braki w jego wykształceniu filozoficznym.

**W zarzucie siódmym** z pierwszej wersji nadesłanego tekstu, który w wersji drugiej w całości został pominięty przez Sobotę, a którego sformułowania uważam za daleko idące i nieobojętne dla prezentacji jego wypowiedzi, stwierdza, że książka *Istnienie...* nic nie wnosi, gdyż „z jednej strony zdaje się, że autor odpowiada na wszystkie postawione w swej pracy pytania, nie pozostawiając żadnych kwestii otwartych (nie pokazuje możliwości badań, nie tworzy metody, która pozwalałaby otwierać nowe zagadnienia); z drugiej – większość przeprowadzonych tu badań ma charakter systematyzująco-porównawczy, tak że nie do końca wiadomo, jakie właściwie stanowisko reprezentuje sam autor”. W tym wypadku pozostaje mi jedynie przywołać myśl Hegla. Niewątpliwie idealną sytuacją dla filozofa byłaby taka, w której czytelnicy, na wzór uczniów Sokratesa, podążaliby za myślą autora. Niestety sam autor *Nauki logiki* do takich słuchaczy i czytelników nie miał szczęścia. „Przeciwnie – jak pisze – co do mnie,

to zbyt częstymi i zbyt gwałtownymi okazywali się tacy przeciwnicy, którzy nie byli zdolni do tej prostej refleksji, że w ich wtrącaniu się i zarzutach zawarte są kategorie, które są przesłankami i same wymagają krytyki, zanim się z nich robi użytek”<sup>16</sup>. Jeśli jednak nie chcą podążać, albo też nie mogą podążać drogą myślenia autora, to należy im w miarę możliwości pomóc, i to nie po to, aby ich przekonać, bo to chyba wysiłek daremny, ale przynajmniej wskazać kierunek, w którym podążał autor. Podejmę zatem tę próbę raz jeszcze.

Myślę, że samym powyższym stwierdzeniem Sobota wskazał zarówno na możliwości badań jak i na metodę, która pozwala otwierać nowe zagadnienia. Jest nią przede wszystkim sama idea transcendentalizmu, która definiuje się poprzez przekraczanie każdorazowych ograniczeń dotychczasowego myślenia, przez możliwość tworzenia, w oparciu o każdorazowo aktualny stan wiedzy, pojęć pozwalających na szersze ujęcie rzeczywistości jako przedmiotu poznania. Poprzez tworzenie nowych pojęć otwieramy tym samym „nowe zagadnienia” i wyznaczamy szersze horyzonty myślowe. Drogą dochodzenia do tych pojęć jest między innymi prowadzenie badań o charakterze systematyczno-porównawczym, wspartych namysłem a nawet spekulacją intelektualną. Zgadza się, że tego rodzaju badania prowadzą nie tylko do prostych i jednoznacznych konkluzji, ale niejednokrotnie wskazują na relatywność ustaleń a nawet ich niejednoznaczność. Z biegiem czasu coraz bardziej przekonuję się, że w filozofii nie zawsze są możliwe proste i ostateczne rozwiązania. Sądzę, że takich rozwiązań w wymiarze absolutnym nie ma. Jeśli można o takich mówić, to jedynie w wymiarze określonego systemu myślowego, a więc wobec tego, co rości sobie pretensje do uniwersalności i absolutności, partykularnych. W *Istnieniu* przedstawiłem ujęcie problematyki, o której w tradycyjnym myśleniu mówi się jako o ontologicznej. Zostały zaproponowane pojęcia, metoda ujmowania i pojęciowego przedstawiania rzeczywistości będącej przedmiotem poznania. Można się z nią zgadzać lub nie, formułować wobec niej zarzuty bądź też dostrzegać w niej momenty pozytywne, ale nie sposób twierdzić, że jej nie ma.

Sobota pisze, że: „o wiele bardziej inspirujące byłoby zdecydowane opowiedzenie się za jakimś ujęciem”. On takie ujęcie zna. Jest nim filozofia Heideggera. Rozumiem. Jest to dziedziczna choroba i tradycja polskiego myślenia filozoficznego. Tylko nieliczni się przed nią ustrzegli. Ja opowiadam się za sobą samym, tzn. za drogą, po której podążam swoją myślą. Sobota twierdzi, że „(...) odpowiedź udzielona przez Zachariasza nie zapowiada filozoficznej rewolucji”. To dobrze, bo wygląda na to, że przeżyję. Poza tym przyznam, że Sobota jest nad wyraz wobec mnie łaskawy, cóż to bowiem wobec oskarżenia o demoralizację młodzieży i wyzwania do wypicia cykuty. Można by to przecież zrobić, w imię choćby tego, abym więcej nie „szkodził”.

<sup>16</sup> G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, przekład A. Landman, Warszawa 1967, s. 27.

Życzę mojemu oponentowi, by jego myśl „wydeptała w końcu drogę do prawdy”. Dodam, że to „droga jest wszystkim, cel jest jedynie jej końcem”. Nigdy jednak jej nie wydeptamy, jeśli nie będziemy deptać.

post scriptum

Przyznam, że mam uczucie „pewnej dozy niejasności”. Z właściwości pliku wynika bowiem, że obok oficjalnego, używając języka mojego adwersarza, jest jeszcze autor z drugiej „warstwy bytowej”. Ten jednak niech zostanie naszą tajemnicą, chyba że jego Nick ujawni autor oficjalny i rzeczywisty, ten z pierwszej i jedynej warstwy istnienia.

ALZ