

- Pochodzenie słowa „byt” i „substancja”
- Zdroworozsądkowe rozumienie bytu
- Filozoficzne rozumienie bytu
 - Byt jako przedmiot metafizyki
 - Rozumienie bytu jako bytu
 - Byt a metafizyka Księgi Wyjścia
 - Byt analogiczny
 - Byt i jego właściwości (transcendentalia)
 - Struktura bytu
 - Hierarchia bytów
 - Byt intencjonalny
- Charakterystyczne poglądy w historii rozumienia bytu
 - Byt w rozumieniu Parmenidesa
 - Byt w filozofii Platona
 - Byt w rozumieniu Arystotelesa
 - Byt w interpretacji Jana Dunsza Szkota
 - Byt w ujęciu W. Ockhama
 - Byt w rozumieniu Suareza
 - Byt w interpretacji Kartezjusza
 - Byt-przedmiot w filozofii Kanta
 - Byt wg Hegla
 - Byt w egzystencjalizmie
 - Byt w filozofii analitycznej

BYT (gr. τὸ ὄν [to on]; οὐσία [ousía]; łac. ens — konkretna, jednostkowa rzecz istniejąca) — w znaczeniu potocznym: coś, co jest, istnieje; także zbiór wszystkich rzeczy, czyli rzeczywistość; ponadto — życie, warunki kulturowo-materialne.

Pochodzenie słowa „byt” i „substancja”. Nie jest rzeczą łatwą znaleźć w językach narodowych odpowiedni termin dla oddania sensu gr. słowa „τὸ ὄν” czy „οὐσία”. Utało się wprowadzić przekonanie, że łac. słowa „ens” i „substantia” są odpowiednikami gr. terminu „τὸ ὄν” i „οὐσία”, choć nie wszyscy zawsze je podzielali. Początkowo terminy οὐσία i τὸ ὄν były traktowane jako synonimy słowa „byt”. Począwszy od Arystotelesa słowo „οὐσία” zdominowało język metafizyki i oznacza „τὸ ὄν” czyli b. pojęty jako przedmiot właściwy dla metafizyki.

O niejasności znaczeniowej słowa „οὐσία” zaświadcza Platon w *Kratylosie*. W dialogu tym sugeruje, że termin „οὐσία” jest nazwą tajemniczą i obcą (τὰ ξενικὰ ὀνόματα [ta kseniká onómata]). Słowami Sokratesa wyraża, że to, co „my [Grecy] teraz nazywamy οὐσία (istota), inni zwą ἐσσία — [essía] (centrum), a jeszcze inni ὠσία (podparcie). Co do pierwszego z tych dwu określeń, jest sensowne nazywanie istoty rzeczy Ἑστία — [hestía], bo i my przecież mówimy o czymś, co ma udział w istocie rzeczy, ἔστιν — [estin] (jest)” (*Cra.*, 401 C — E). Wg Platona „τὸ ὄν” — „οὐσία” może oznaczać „to, co rzeczywiste”, „to, co jest w świecie stałe, wieczne i niezmienne (substrat)”, „istotę”, a także „przyczynę”.

Seneka zwraca uwagę na trudność trafnego tłum. gr. terminów „τὸ ὄν” i „οὐσία” przez łac. słowo „substantia”. Chodziło bowiem o to, że gr. słowo „οὐσία” może pochodzić zarówno od „εἶναι” [éinai], jak i od „ὑπόστασις” [hypóstasis], podobnie jak łac. termin „substantia” wyprowadzany jest od czasownika „subsistere” lub od „substare”, oznaczającego podmiot zdolny do samodzielnego istnienia lub substrat materialny. Można spotkać się także z sugestią, że łac. termin „substantia” jest tłum. gr. terminu „στάσις” [stasis], oznaczającego „czyn” i „działanie”, a także „trwałość”. Trudno jednak ustalić, czy ów „czyn”, przez który dokonuje się proces stawania, oznacza στοχασμός [stochasmós], czyli dążenie do celu, a więc przyczynowanie, czy już osiągnięty stan (cel) dążenia, a więc „stan substancjalny” — περὶ οὐσίας [perí ousías], co Kwintyliian tłum. jako „constitutio (status) coniecturalis” lub po prostu „substantia”. Z czasem porzucono praktykę wyprowadzania słowa „substancja” od gr. „στάσις” i pozostano przy terminie „οὐσία” jako źródłowym (Kwintyliian, *Prooemium*, I 21).

Łac. termin „substantia” nie od razu zdomował się w filozofii. Z początku zastępowany był przez termin „essentia”, a także „materia”. Świadczy o tym fakt, że Cycero w tłum. platońskiego *Timajosa* używa terminu „materia” jako odpowiednika słowa „οὐσία”. Najstarszym łac. ekwiwalentem terminu „οὐσία” były słowa „essentia” i „queentia”.

Termin „substantia” został prawdopodobnie wprowadzony do filozofii przez Senekę jako tłumaczenie gr. „ὑπόστασις” na oznaczenie czegoś, co jest „rzeczywiste” — „materialno-cielesne”, co „realne” w odróżnieniu od czegoś, co jest „zmiennie”, „czasowe” i „pozorne”. Nic więc dziwnego, że substancjami nazywano rzeczy czasowe, zmiennie i materialne. O nich to mówi się, że egzystują. O rzeczach zaś stałych i niezmiennych mówi się, że są, i określa się je jako hipostazy. Kwintyliian używa terminu „substancja” także dla określenia „zawartości idei”, „treści nauki” czy „podstawowego elementu w złożeniu”. Stąd kiedy pisze, że „quae de ipsa rhetorices substantia quaeruntur tractabimus” (tamże, I 21), używa słowa „substancja” na określenie treści retoryki. Kiedy indziej zaś słowem „substantia” oznacza ciało (σῶμα [soma]) lub rzecz (πρᾶγμα [pragma]). U Cyncerona i Seneki termin „substancja” oznacza także naturę (φύσις [physis]). Z kolei Marius Victorinus i Augustyn słowo „substantia” traktują jako przekład na łac. pierwszej z dziesięciu kategorii. Obok tego terminu posługują się także słowem „essentia” jako odpowiednikiem gr. wyrażenia „οὐσία”. Podobnie Boecjusz, przy komentowaniu pierwszej kategorii Arystotelesa używa terminu „substantia”, ale opatruje go komentarzem, w którym zauważa, że w sensie ścisłym słowo „substantia” jest przekładem gr. terminu „ὑπόστασις”, oznaczającego „rzecz jednostkową”. Zaznacza przy tym, że termin „οὐσία” oznacza istotę, i powinien być przekładany przez łac. słowo „essentia” (*Liber de duabus naturis et una persona*, PL 64, 1334). Boecjusz używa też terminu „subsistentia” jako równoważnika wyrażenia „esse per se”, a jako gr. odpowiednik tego słowa wskazuje termin „οὐσίωσις” [ousíōsis], który z kolei w wiekach średnich będzie zastąpiony słowem „ὑπόστασις”. Do rozumienia substancji jako substratu powracają wspomniani wyżej Victorinus, Augustyn oraz Boecjusz i przywracają na nowo to zapomniane znaczenie poprzez upowszechnienie takich wyrażení, jak: „substare”, „subsistere”, „subesse”.

Substancja, pol. odpowiednik łac. terminu „substantia”, ma obok potoczne-
go (np. mienie, majątek czy własność), także filozoficzne i techniczne znaczenie.
Filozoficzne znaczenie słowa „substancja” oddawane jest najczęściej przez ter-
min „byt” lub zapożyczone z łac. słowo „substancja”, techniczne zaś znaczenie
słowa „substancja” to tyle, co „budulec”, „związek chemiczny”, a także „stan
ciała”, „materiał”. Należy zauważyć, że u podstaw formowania się w języku
pol. filozoficznego znaczenia słowa „substancja” spotykamy dwa trendy inter-
pretacyjne: jeden determinujący rozumienie tego słowa jako „czegoś, co leży
u podstaw”, czyli substratu, tworzonego od czasownika „sub-stare” lub „ac-
-cidere” („stać u postaw” lub „przypadać”), oraz drugi, wiążący ten termin
z „tym, co rzeczywiście istnieje”. Nic więc dziwnego, że termin ten będzie cza-
sami tłumaczony jako „jestestwo”, „osoba”, „stan”, „bytność”, „istność”, a także
jako „istota”, „podstawa” czy „natura”. Przywołany kontekst znaczeniowy ter-
minu „τὸ ὄν — „οὐσία” (b. — substancja) od samego początku wskazuje na to,
co rzeczywiście bytuje.

Zdroworoządkowe rozumienie bytu. B. jest to, co konkretnie istnieje
jako ostatecznie zdeterminowana treść, będąca „tym oto” konkretem: Adamem,
kotem, rośliną, jakimś pierwiastkiem, związkiem chemicznym. I nie dlatego
dany konkret nazywamy b., że zawiera w sobie „tę oto” konkretną treść
(Jana), lecz dlatego, że rzeczywiście w sobie istnieje w formie odpowiedniego
konkretu lub całego zbioru konkretów. Ale istnienie Adama nie jest istnieniem
Ewy, róży, żelaza. Każdy z tych b. posiada swe własne, dostosowane do swej
natury — podmiotu — proporcjonalne istnienie. Nie ma zatem jakiejś wspólnej,
jednoznacznej dla wszystkich „natury bytu”, lecz jest rzeczywistość b., dlatego
że każda jednostkowa natura — istota, odrębna od innych, istnieje swoim, sobie
tylko właściwym istnieniem. Jak nie można zredukować treści jednego b. do
drugiego (nie można zredukować treści bytu Ewy do treści Adama czy drzewa),
tak nie można zredukować i utożsamiać istnienia jednego b. do drugiego
(istnienia Adama, z istnieniem Ewy, psa, drzewa). Istnienie każdego b. jest
związane tylko z jego treścią, jest dla tej treści jedyne, jest tej treści aktem.
Gdy Adam, Ewa, pies, drzewo to istnienie utraci — tym samym przestaje być
b. realnym. Rzeczywistym b. jest zatem coś, co jest zdeterminowaną w sobie
treścią, zarazem taką treścią, która aktualnie istnieje.

Jawi się zatem w konkretnie istniejących b. swoiste złożenie, czyli nietoż-
samość czynników konstytuujących b.: to, „że jest — istnieje”, i to „czym jest”
(Adamem, drzewem, minerałem, myślą). Czy złożenie to jest realne, czy jest
tylko następstwem i wytworem naszego poznania? Czy w samej rzeczy nie jest
tym samym konkretna treść realna b. i te same rzeczy istnienie? W tym samym kon-
kretnie istniejącym bycie nie mogą się realnie utożsamiać istota i istnienie tego b.,
bowiem następstwem takiego utożsamienia byłby szereg absurdów: musiałaby
istnieć wspólna wszystkiemu, równa, niezłożona „natura” bytowa — albo jedno
wspólne wszystkim istnienie. I jeden, i drugi przypadek ukazywałby monizm
bytowy, co stoi w sprzeczności ze spontanicznie dostrzeganym pluralizmem by-
towym i nieredukowalnością wszystkich b. Zatem w jednym b. jego konkretna
istota (treść) i istnienie nie są realnie tym samym, a więc realnie się różnią. Coś
konkretnie jest b., jest rzeczywistością dlatego, że występują w nim zespolone
wewnętrznie (jak możliwość i akt) te dwa czynniki: istota konkretna i jej istnienie,

powiązane ze sobą realną relacją, która pojawia się w każdym b. niekoniecznym, tj. relacją transcendentálną. Zatem być b. jako rzeczywistym, czyli b. jako istniejącym konkretnie (być jako być) znaczy: być w sobie określoną, zdeterminowaną naturą, która we właściwy sobie sposób istnieje.

Fakt istnienia b. jest dla człowieka oczywisty do tego stopnia, że nie budzi żadnego pytania, czy coś, co jest bytem doświadczanym w naszym poznaniu, jest rzeczywiste. Po prostu doświadczamy rzeczywistość, czyli b. jako istniejący. Uwagę skupiamy raczej na tym, czym ów istniejący b. jest sam w sobie. Doprowadziło to w dziejach myśli filozoficznej do pomijania w poznaniu i analizie bytowej samego aktu istnienia, a skupieniu się na treści. I to właśnie spowodowało oderwanie się filozoficznego wyjaśniania od rzeczywistości, przy równoczesnym podkreślaniu treściowego uposażenia b. Stało się to przyczyną porzucenia i zagubienia metafizyki (wyjaśniającej rzeczywistość jako istniejącą) na rzecz ontologii i logiki poznania. Dlatego na początku wyjaśnień filozoficznych należy wyakcentować akt istnienia b. jako czynnika decydującego o rzeczywistości. Chociaż dokonuje się to spontanicznie i natychmiastowo, to jednak można spontaniczny proces poznania istnienia b. „spowolnić” i poddać refleksji ujaśniającej rzeczywistość jako istniejącą, stanowiącą przedmiot metafizycznego poznania.

Filozoficzne rozumienie bytu. W wyodrębnianiu b. jako przedmiotu metafizycznego poznania można dostrzec złożony proces, który nazwano „separacją”, ze względu na konieczność dojrzenia (lecz nie utożsamienia) konstytutywnych elementów bytowych. Cały proces poznawczy determinowania przedmiotu metafizycznego poznania jest złożony, gdyż człowiek interioryzuje, przyswajając sobie na wewnętrzną własność, istniejący na zewnątrz siebie świat rzeczy i osób. Proces ten, stanowiący ciągłość, ma swą zróżnicowaną funkcję w postaci poznania zmysłowego (widzenie, słyszenie, czucie dotykowe, smakowanie, wąchanie, wyobraźnia, pamięć) i związanego z nim poznania intelektualnego, skierowanego ku rozumieniu samej rzeczy (widząc np. kształty i kolory — rozumiemy i wiemy, że poznajemy psa). Intelektualne poznanie przebiega także przez odpowiednie struktury i akty poznania, a więc przez pojęcia, sądy i rozumowania. Poznając człowieka czy psa, tworzymy sobie o tym przedmiocie poznania odpowiednie pojęcia o cechach ogólnych, koniecznych, stałych, i — poprzez wytworzenie pojęcia — rozumiemy poznawany przedmiot.

Dokładniejsze poznanie uzyskujemy przez nasze sądy, w których „składamy” lub „rozkładamy” (sądy pozytywne lub negatywne) pojęcia, łącząc je w jeden akt poznawczy (więc poznając człowieka — Jana — dostrzegamy i wypowiadamy to w sądzie: „Jan jest dwunogiem”); są to sądy orzecznikowe, poprzez które coraz pełniej poznajemy przedmiot, albowiem o Janie orzekamy różne orzeczniki: „dwunóg”, „student” itp. Owe sądy pozwalają nam lepiej poznać strukturę przedmiotu poznania i zarazem „sprawdzić” tenże poznawczy proces, bowiem w sądach wiążemy (czyli orzekamy) orzecznik z podmiotem, a więc dostrzegamy jakieś cechy w przedmiocie i świadomie je utożsamiamy (aspektywnie) z podmiotem (lub negujemy ich tożsamość w sądach negatywnych). Zarazem dostrzegamy, że sądy te są zgodne lub niezgodne z samą rzeczą, co znaczy, że sądy te są prawdziwe lub fałszywe.

Rozumowanie i wnioskowanie jest operacją poznawczą na sądach. Ale wszystkie trzy struktury intelektualnopoznawcze (pojęcia, sądy, rozumowania) są jednym procesem intelektualnopoznawczym człowieka. Szczytową formą poznania są sądy, które są nośnikami prawdy. W normalnym biegu rzeczy posługujemy się sądami orzecznikowymi, złożonymi z podmiotu „S” (subiectum), łącznika zdaniowego „jest” „e” (est) i orzecznika „P” (praedicatum) — co symbolizujemy „S e P”. Orzeczniki zdaniowe pełnią funkcję wiedzotwórczą, bowiem informują nas o nowych cechach poznawanego przedmiotu.

W całym tym procesie poznawania rzeczywistości nie dostrzegano roli sądów specjalnych, zw. dziś sądami egzystencjalnymi. Czym one są? Jeśli sądy orzecznikowe pozwalają na głębsze poznanie treści przedmiotu, to sądy egzystencjalne dotyczą samego faktu istnienia tego przedmiotu — b. Jeśli sądy orzecznikowe wskazują na to, jaka jest struktura rzeczy, to sądy egzystencjalne są aktem poznawczym afirmującym akt istnienia, wskazującym, że dany b. aktualnie istnieje. Ogromna waga sądów egzystencjalnych (symbolizowanych ogólnie: „A — istnieje”) płynie stąd, że poprzez nie wiemy i uświadamiamy sobie, iż nie znajdujemy się w świecie nierealnym, ale w rzeczywistości aktualnie istniejącej. Sądy egzystencjalne nie są redukowalne do sądów orzecznikowych, ponieważ wskazują one na inny aspekt rzeczywistości. One to stwierdzają, że jakiś b. konkretny istnieje aktualnie, nie informując o tym, jaka jest struktura tego konkretnego b. Akt istnienia rzeczy i jego poznanie nie ujawnia przez to samo treści tej rzeczy, chociaż akt istnienia jest czynnikiem konstytuującym samą rzeczywistość poznawanych treści. Czynniono wprawdzie próby zredukowania sądów egzystencjalnych do sądów orzecznikowych, jednak próby te nie są udane, jak nie może być udana redukcja aktu istnienia do jej bytowej treści: to, że „byt istnieje” i to, „czym on jest” — są to sprawy różne, do siebie nieredukowalne. Zatem przez sądy egzystencjalne stwierdzamy (afirmujemy świadomie) fakt istnienia rzeczywistości.

Jest sprawa doniosłą, by u progu uprawiania filozofii stwierdzić, w pełni świadomie, fakt istnienia b.; stwierdzić w sądach egzystencjalnych, w których formalnie i wprost dokonujemy aktu poznania b., a nie domniemujemy jedynie to istnienie, jak np. w takim sądzie (pozornie egzystencjalnym): „Jan śpi”. Sąd o spaniu Jana (Jan jest śpiący) domniemywa istnienia Jana, lecz nie stwierdza wprost faktu istnienia Jana. Domniemanie o istnieniu Jana na podstawie wypowiedzianego sądu o jego spaniu jest słuszne, lecz jest zabiegiem złożonym, stwierdzającym bezpośrednio treść bytu Jana; treścią stwierdzaną jest sen — spanie Jana. Trzeba dokonać swoistego rozumowania: „jeśli śpi — to istnieje”. Nie jest to jednak równoważne z formalnym stwierdzeniem wprost aktu istnienia b. (Jana). W filozoficznej analizie b. jest konieczne stwierdzenie formalne i wprost istnienia b. — rzeczywistości, by rzeczywistość tę, jako właśnie realnie istniejącą — sprawdzalnie wyjaśniać. Faktem jest, że wiele systemów filozoficznych nie zaczyna swych wyjaśnień od stwierdzenia istnienia wyjaśnianych bytów, lecz od poznawczej (zmysłowej lub intelektualnej formy poznawczej) przesłanki-zasady, na podstawie której (jak Kartezjusz na „cogito”) konstruuje jakiś system, mający w rezultacie doprowadzić do stwierdzenia istnienia świata, wokół którego to istnienia, „istnieje” rzekomy „spór o istnienie”.

W starożytnej klasycznej Grecji, np. u Arystotelesa, rozumienie faktu istnienia było związane nie tyle z istnieniem poszczególnej rzeczy, ile całego kosmo-

su i świata podksiężycowego. Istnienie odwieczne świata jawiło się gr. myślicielom jako konieczne, wobec odwiecznego kolistego ruchu „niebios”. Dlatego świat cały istnieje dla nich „zawsze”, natomiast konkretne rzeczy, zwł. w świecie podksiężycowym — powstają, giną i zmieniają się. Stąd istnienie rzeczy nie mogło stanowić zainteresowania filozofii. Problemem było powstawanie, niszczenie i ruch b. w odwiecznie istniejącym świecie. Arystoteles — w takim kontekście — nie na istnienie skierował swą uwagę, ale na formę, jako na rację tożsamości b. i jego jedności.

Doświadczenie historycznofilozoficzne, ukazujące nieudane próby wyjaśniania rzeczywistości wówczas, gdy nie uwzględniały faktu istnienia b. i stwierdzenia poznawczego rzeczywistości jako właśnie istniejącej, zmusza do postawienia pierwszego pytania o sam fakt istnienia rzeczywistości — o sam byt jako byt (jako realnie istniejący).

Byt jako przedmiot metafizyki. Proces wyodrębniania b. jako przedmiotu metafizyki w metafizyce realistycznej nosi nazwę separacji (metafizycznej). Separacja ta jest procesem złożonym, w którym możemy wyróżnić trzy podstawowe etapy.

1. Na pierwszym etapie wyodrębniania przedmiotu metafizyki stwierdzamy fakt istnienia b., np. Adam istnieje, Maria istnieje, ten oto pies istnieje, moja myśl istnieje. W sądach egzystencjalnych stwierdzamy (afirmujemy) fakt istnienia świata, w postaci istniejących konkretów: Adama, Marii, psa, myśli.

2. Pytając o rację, powód (czynnik konstytuujący) bytowania rzeczywistości — wypowiadamy sądy negatywne orzecznikowe o afirmowanej rzeczywistości Adama, Marii, psa (bycie Adamem, Marią, psem nie konstytuuje samej rzeczywistości). Separujemy zatem, czyli oddzielamy tożsamość treści stwierdzonego konkretnego od jego istnienia. Adam, Maria, pies, myśl — nie jest istnieniem stwierdzonym w sądzie egzystencjalnym, gdyby bowiem tym samym było być Adamem, Marią, co istnieć — to wtedy „być bytem”, „być rzeczywistością” znaczyłoby „być Adamem”. Tymczasem to nie jest prawdą, gdyż poza Adamem — bytem, są jeszcze inne treści istniejące — byty, nie będące Adamem, tylko czymś innym istniejącym. Zatem, bycie b., nie wyczerpuje się w Adamie przez to, że Adam jest Adamem, bo prócz Adama istnieją rzeczywiście b. inne — Maria, pies, drzewo, myśl itd. Akt intelektualnej separacji (czyli intelektualnego rozdzielenia), będący dostrzeżeniem niemożliwości utożsamienia istnienia z jego konkretną treścią, dlatego że istnieją jeszcze inne treści będące realnie istniejącymi b. — jest aktem poznawczym doniosłym, decydującym o rozumieniu b. realnie istniejącego. Bytowości b., czyli jego rzeczywistości, nie można upatrywać jedynie w jego treści, gdyż istnieją inne b., a ich istnienie nie wyczerpuje się w jednym b., ale każdy b. o różnej treści bytowej istnieje na swój sposób, proporcjonalny do własnej treści.

3. Dochodzimy do trzeciego momentu poznawczego stwierdzenia, do „ujrzenia”, że b. jest wszystko to, co jest konkretną, w sobie zdeterminowaną treścią (Adam, Maria, pies, ten oto dąb, ta oto róża, metal, myśl), która istnieje w sposób proporcjonalny dla siebie i poprzez ten akt istnienia znajduje się w porządku realnie bytowym; poprzez swe istnienie (proporcjonalne tylko dla siebie) jest rzeczywistością, jest bytem. Być bytem, to być istniejącą treścią.

Rozumienie bytu jako bytu. Zespół procesów intelektualnopoznawczych, zw. separacją, dotyczących rozumienia b., znajduje zwieńczenie w sądzie o tożsamości relacyjnej. Ludzkie poznanie staje się świadome i załączkowo zreflektowane w sądzie. Być bytem jako bytem znaczy: być jakąkolwiek konkretną, w sobie zdeterminowaną treścią (konkretną, jednostkową istotą) jako istniejącą. Zarówno treść b. jest istotnie przyporządkowana do istnienia, jak i istnienie jest aktem urzeczywistniającym treść-istotę jednostkową. W b. realnym nie ma nigdy jednej tylko strony esencjalnej lub egzystencjalnej — lecz zawsze dopełniające się owe dwie strony. Zatem byt jako byt (jako istniejący), zw. w tradycji filozoficznej transcendentalem i analogicznym pojęciem (rozumianym jako sąd o tożsamości relacyjnej) — oznacza każdy konkretny przypadek realnego bytowania i zarazem wszystkie przypadki razem, o ile owe „wszystkie razem” są zbiorem poszczególnych relacyjnie tożsamych wypadków.

Analogiczne i transcendentale rozumienie („pojęcie”) b., chociaż zostało wyodrębnione w procesie separacji, to jednak, będąc poznawczym ujęciem istot przyporządkowanych do współmiernych aktów istnienia, może być orzekane o wszystkich b. aktualnie (choć w sposób niewyróżniony), gdyż w rozumieniu tym są ujmowane aktualnie wszystkie urzeczywistnienia bytowe. Zasadnicza różnica między procesem abstrakcji a procesem separacji przejawia się w samej strukturze uzyskanych ujęć poznawczych. W abstrahowaniu odrywamy jakieś „części” od całości po to, by oderwane elementy lepiej poznać. W uzyskanym przez abstrakcję pojęciu uniwersalnym zachodzi doskonała jedność, jasność i wyróżnienie tego pojęcia od wszelkich innych. W separacji natomiast, na którą składają się akty poznawcze sądów egzystencjalnych i sądów orzecznikowych negatywnych, tworzymy sobie sąd o tożsamości relacyjnej b. (zw. w skrócie pojęciem bytu jako bytu), w którym stwierdzamy, że każda (jakakolwiek) w sobie zdeterminowana treść, jako współmiernie istniejąca, jest bytem. Być realnym bytem jako bytem znaczy: istnieć w konkretnie zdeterminowanej treści. Konkretna, jednostkowa, zdeterminowana treść jest całą sobą przyporządkowana istnieniu ją aktualizującemu — urzeczywistniającemu. W realnym b. nie można rozerwać treści od istnienia i istnienia od treści. W transcendentalem i wszechogarniającym pojęciu b. akcentujemy nie „dzielenie”, lecz przyporządkowanie i związanie — wyrażające się w relacyjnej tożsamości — każdej jednostkowej treści ze współmiernym jej aktualnym istnieniem. Dlatego tak utworzone pojęcie bytu jako bytu „zawiera” w sobie w sposób aktualny, chociaż niewyraźniony, wszystkie bytowe przypadki, gdyż każdy b. jest konkretnie istniejącą treścią.

Zachodzi jednak zawsze możliwość nie tylko przeakcentowania którejś ze stron b. i zajęcia się wyłącznie jedną, zwykle esencjalną, treściową stroną. W dziejach filozofii miało to częstokroć miejsce — zarówno w starożytności, średniowieczu, jak i w czasach nowożytnych, nietrudno jest bowiem ludzkiemu umysłowi skupić się wyłącznie na treści i zagłębiać się w jej coraz dokładniejszym poznawaniu, gdyż ujęcie poznawcze treści da się łatwo wyrazić w pojęciu. Niemniej, z chwilą oderwania treści b. od jej realnego istnienia — posługujemy się już nie realnym, lecz abstrakcyjnym ujęciem. Wprawdzie myśl ludzka porusza się swobodniej w świecie abstrakcji niż konkretystycznej analogii poznawczej, to jednak system pojęć abstrakcyjnych, zastosowany do ostatecznego wyjaśnienia b. realnie istniejącego, prowadzi do rozwiązań sprzecznych.

Nie można także posługiwać się w wyjaśnianiu rzeczywistości wyłącznie egzystencjalnym ujęciem b., z pominięciem jego konkretnej treści — istoty. Żadne bowiem racjonalne poznanie nie może pomijać treści (stron istotowych) jako podstawy rozumienia samego przedmiotu poznania. Z pominięcia aspektu treściowego wynikałaby niemożliwość sformułowania jakiegokolwiek sądu o rzeczywistości. Nawet sądy egzystencjalne bezpośrednio zawierają percepcje treści — „czegoś oto” — czego istnienie stwierdzamy. Co więcej, nie ma żadnego komunikatywnego poznania ograniczającego się wyłącznie do strony egzystencjalnej. Istnienie można dostrzec, afirmować, stwierdzić, przeżyć, ale przeżycia istnienia nie można nikomu bezznakowo (a więc nie treściowo) przekazać. Gdyby zatem filozofia usiłowała zrezygnować z treściowego aspektu b. i ograniczyła się wyłącznie do afirmacji istnienia w b., musiałaby zrezygnować z komunikatywności, racjonalności i naukowości, i przeszłaby na pozycje jakiegoś „misterium przeżywania” istnienia. Zresztą, nawet samo przeżywanie istnienia nie jest możliwe bez dostrzegania jego przynależności do określonej (choć niekoniecznie poznanej) treści. Nie występuje bowiem w naszym poznaniu świata jakieś istnienie „nagie”, bez związania z konkretną treścią-istotą, albowiem dostrzegane istnienie jest zawsze istnieniem „czegoś”. Przeto nasza poznawcza afirmacja istnienia dokonuje się w zjednoczeniu z ujmowaniem treści konkretnego b., którego treść podlega coraz precyzyjniejszemu poznaniu. Pierwotnie ujmujemy ją jako zdeterminowaną w sobie, różną od „nie-treści”, czyli różną od jej zaprzeczenia w niej samej i w stosunku do innych bytów. Nie musimy jednak wiedzieć w początkowym momencie poznania, gdy afirmujemy istnienie, czym (kim) jest konkretnie ujmowany byt. Ujęcie treści jest jednak konieczne przy afirmacji samego istnienia, gdyż istnienie b. jest tą stroną, która w realnym poznaniu świata narzuca się pierwotnie poznającemu podmiotowi. W realnym ujęciu poznawczym b. istniejącego nie można oderwać ani od aktu istnienia b., ani od jego zdeterminowanej w sobie (choć nie poznanej) treści.

W porządku poznawczym mamy zawsze do czynienia z prymatem istnienia w bycie. O tyle bowiem b. realny jest poznawalny, o ile istnieje: „Unumquodque est cognoscibile in quantum est actu” — czytamy w komentarzu św. Tomasza do Arystotelesa *Metafizyki* (*In Met.*, 2, lect. 1). O epistemicznym prymacie istnienia świadczy także to, że w systemie metafizyki rozpoczynamy namysł i wyjaśnianie rzeczywistości przez poznanie dokonywane w sądach egzystencjalnych bezpośrednich.

Chociaż pierwotnym w naszym poznaniu b. jest aspekt egzystencjalny, to jednak zasadniczo operatywny na terenie metafizyki jest jego aspekt esencjalny. Dlatego wyrażenie: „każdy b.” (lub równoważne „wszystko to, co istnieje”) — pełniące rolę podmiotu sądowo-zdaniowego, oznacza coś, co jest nam pierwotnie dane w naszym zetknięciu się poznawczym z rzeczywistością; druga część sądu relacyjno-tożsamościowego („tym, czym jest”) pełni funkcję orzecznika zdaniowego i dzięki łącznikowi „jest” wyraża naturę istniejącego b. Jest bowiem naturą istniejącą, w sobie określoną i zdeterminowaną. Równie dobrze w sądzie tożsamościowym może spełniać rolę podmiotu b. w sensie esencjalnym, a rolę orzecznika b. w aspekcie egzystencjalnym. Każdy bowiem b., ujęty w swej zdeterminowanej treści, jest tym samym b., który istnieje proporcjonalnie do swej strony esencjalnej. W zależności od tego, na którą stronę b. zwró-

cimy uwagę, to umieścimy w podmiocie lub orzeczniku odpowiednio zaakcentowany aspekt b., by otrzymać w ten sposób transcendentalne pojęcie b. lub transcendentalnej „rzeczy”.

W tak rozumianym pojęciu bytu jako bytu, wyrażonym w relacyjnym sądzie tożsamościowym, występuje jakby w załączku afirmowana i uzasadniana w innym kontekście teoria o realnej różnicy (realnej nietożsamości) istoty i istnienia w konkretnych rzeczach. Mimo że różnica istoty i istnienia w b. nie jest jeszcze wyrażona jasno i wyraźnie, to jednak już w pierwszym zetknięciu się poznawczym z rzeczywistością są nam dane elementy — strony tego, co się wzajemnie nie utożsamia, a co decyduje o danej nam pluralistycznej rzeczywistości. Tak rozumianą zasadę relacyjnej tożsamości można wyrazić jaśniej: to, co istnieje, jest w swej treści zdeterminowane i określone, a przez to różne od nicości i od innych b. Relacyjna jedność egzystencjalnego i esencjalnego aspektu wyraża nierozzerwalną więź, zjednoczenie esencjalnej i egzystencjalnej strony b. Dzięki temu w świetle relacyjnej tożsamości, jako pierwszym świadomym ujęciu poznawczym rzeczywistości, nie jest nam dany b. w bezruchu i sztucznej bytowej izolacji. Nie traktuje się tu rzeczywiście istniejącego świata jakby był on „zakrzepły” w swej tożsamości absolutnej, lecz jest miejsce na daleko posunięte zmiany i ewolucję (rozumianą w granicach niesprzeczności), skutek potencjalności strony esencjalnej, która pod jej aktualnym istnieniem zyskuje swój bytowy dynamizm. Z drugiej jednak strony ten sam świat, w następstwie tożsamości, zachowuje nadal swą inteligibilność i może być przedstawiony w racjonalnych strukturach poznania. Relacyjna tożsamość jest poznawczym ujawnieniem przygodności, analogiczności b., gdyż w samym b. istnieją określone układy, które nie są dowolne, lecz stanowią podstawę tworzenia pojęć uniwersalnych, koniecznych. Takie rozumienie b. staje się podstawą do stwierdzenia istnienia B. Pierwszego, w którym nie ma już zmian i złożeń, lecz absolutna identyczność, nie będąca jednak bezruchem martwoty, ale aktem bytowej pełni, zw. Bogiem.

Byt a metafizyka Księgi Wyjścia. Rozumienie rzeczywistości jako jednostkowego, konkretnego b. realnie istniejącego zbiegło się z biblijnym Objawieniem (tzw. metafizyka Księgi Wyjścia). W świetle Objawienia biblijnego znajdujemy się w świecie innym, niż go pojmował Arystoteles. Świat nie jest odwiecznie istniejący własną mocą, lecz jest nieustannie stwarzany i podtrzymywany stwórczą mocą Boga. Pierwsze zdanie Biblii: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (czyli: „początkiem jest: Bóg stwarza niebo i ziemię”) — ukazuje, że to Bóg udziela światu istnienia, i dlatego świat jest realny. Owo odmienne, powszechnie w chrześcijańskiej Europie średniowiecza pojmowane rozumienie rzeczywistości, w swym istnieniu pochodnym od Boga, musiało się przyczynić także do rozumienia b. i roli aktu istnienia. Inny epizod z Księgi Wyjścia uwypukla odmienne niż starogreckie pojmowanie rzeczywistości świata i jego stosunku do Boga jako Osoby. Chodzi o Imię Boga, które zostało objawione Mojżeszowi w gorejącym krzaku na pustyni synajskiej. Mojżesz, ukrywający się przed Egipcjanami u swego teścia Jetro i pasący u niego bydło, zdziwiony niezwykle zjawiskiem podszedł do gorejącego krzaka i nawiązał dialog z niewidzialną Boską Postacią, która o sobie powiedziała, że jest Bogiem jego ojców i nakazała mu wyprowadzić z Egiptu uciemiężony lud Hebrajczyków. Na zapytanie Moj-

żesza o Imię Boga, usłyszał odpowiedź: „ehie aszer ehie”, co może być różnie rozumiane i tłumaczone — a co Septuaginta przetłumaczyła na język gr.: „będący jako będący”, „istniejący jako istniejący”; jako Imię Boga zostało Mojżeszowi podane słowo Jahveh. To Imię Boga „JaHVeH” Septuaginta przetłumaczyła na „ὁ Ὠν [ho On]”, nie zaś na „τὸ Ὠν [to On]”, a przy tym litery „o-mega”, a nie „o-mikron”. Zatem w tłum. na (wówczas międzynarodowy) język gr. imię Boga zostało podane jako: „Ten, który jest — istnieje”, czyli jako: „byt, istnienie osobowe”. Bóg został przedstawiony jako „Istniejący jako Istniejący” — „Jestem”, czyli jako „czyste istnienie osobowe”. To właśnie w chrześcijańskiej kulturze zaważyło na rozumieniu samej rzeczywistości, w której tylko Bóg jest Czystym Istnieniem Osobowym — Jestem — a wszystko inne poza Bogiem (ale przez Boga stworzone) jest b., który jedynie posiada istnienie, ale istnieniem nie jest.

Tomasz z Akwinu wzrastał w świecie chrześcijańskim, w którym religijny system pojęciowy był ugruntowany przez Biblię. Jednak i w świecie arab., który wywarł duży wpływ na średniowiecze, rzeczywistość Boga pojmowanego jako „Necesse Esse” (Istnienie Konieczne) w stosunku do świata pojmowanego jako „possibile esse” (możliwe istnienie), stało się ważnym tematem rozważań. Arabowie znali Biblię, objawione Imię Boga i doktrynę o stworzeniu świata. Grupa arab. mistyków — mottekaleminów, zwalczająca nieortodoksyjnych mutazylitów, przyczyniła się do ukształtowania myśli, w której Bóg — Allah był pojmowany jako Istnienie Konieczne, zgodnie z biblijnym objawieniem danym Mojżeszowi. W świetle takiego stanowiska świat stworzony nie mógł być b. koniecznym, istnienie świata mogło być jedynie „dodane” do tego, co w świecie jest „ze świata”. Filozof arab. al-Farabi w swym dziele *Klejnot mądrości* napisał: „Przyznajemy, że istota i istnienie są odrębne w rzeczach istniejących. Istota nie jest istnieniem i nie podpada pod zakres istnienia. Gdyby istota człowieka implikowała jego istnienie, wówczas poznanie jego istoty równałoby się poznaniu jego istnienia, wtedy też wystarczyłoby wiedzieć, czym jest człowiek, ażeby wiedzieć, że człowiek istnieje, tak że każde przedstawienie zawierałoby afirmację” (Gilson HFS 71). Tak więc istnienie nie stanowi cechy konstytutywnej b., jest ono w rozumieniu filozofów arab. tylko „przypadłością”. Sama zaś istota — „quidditas” — jest pojmowana jako obojętna na istnienie. Kontekst wierzeniowy wywarł więc także wpływ na określone rozumienie bytu zarówno przygodnego, jak i B. Koniecznego, tworzącego rzeczywistość.

Koncepcja bytu-rzeczywistości sformułowana w średniowieczu przez głównego teoretyka bytu — św. Tomasza z Akwinu — jest odmienna od koncepcji filozofów arab., którzy wywarli bardzo istotny wpływ na dzieje filozofii. B. realnym nie jest jakaś „natura trzecia” (jako zespół cech konstytutywnych), akceptowana przez Arabów jako główny przedmiot metafizycznego poznania, lecz konkretnie istniejąca jednostkowa natura — substancja, w sobie tożsama, którą pojmuje się jako „universale metaphysicum” przez to, że prócz relacji koniecznych, konstytuujących jednostkową substancję, zawiera także inne realne relacje, występujące w różnych b., zarówno w obrębie tego, co zostało nazwane gatunkiem, jak i relacje wspólne dla całej rzeczywistości.

Byt jako punkt wyjścia poznania. Gdy pytamy, co jest pierwszym przedmiotem ludzkiego poznania — odpowiadamy, że takim przedmiotem intelektualnego poznania jest właśnie b., czyli konkret, który istnieje. Właśnie egzystencjalna strona b. (to, że istnieje) uderza najpierw w ludzkie władze poznaw-

cze. Bez aktu istnienia wszelkie treści bytowe nie istnieją same w sobie, nie są realne, lecz jedynie myślane, śnione, mówione przez człowieka. To człowiek jest kimś rzeczywistym, istniejącym, a nie treści jego myśli; tylko istniejące treści są b. i istniejący b. jest pierwszym przedmiotem intelektualnego poznania.

Nie ma zatem jakiegoś jedyne „punktu wyjścia” (starting point) w rozumieniu rzeczywistości i uprawianiu filozofii. Istnieje tyle „punktów wyjścia” — ile jest napotkanych w intelektualnym poznaniu rzeczywistości realnie — aktualnie istniejących b. Tu jawi się trudność (związana z twórczością człowieka), albowiem w naszym doświadczeniu poznawczym spotykamy się ze sztucznie wytworzonymi artefaktami, których źródłem istnienia nie są procesy natury, ale sztuka, stojąca u podstaw zaistnienia poszczególnych artefaktów. Domy mieszkalne, miasta, drogi, narzędzia pracy wytworzone przez człowieka są niewątpliwie jakimś istniejącym b., jednak rozumienie owych artefaktów jako b. jest odmienne od rozumienia b. natury. Zachodzi tu bowiem zapośredniczenie aktu ich istnienia poprzez odniesienie do człowieka jako twórcy ich akcydentalnego, „przypadłościowego” istnienia, które zostało wprowadzone przez uprzednio w sobie istniejące czynniki składowe wytwarzanego artefaktu. Jednak fakt istnienia artefaktu także zapoczątkowuje proces rozumienia b. wytworzonego na drodze sztuki. Dlatego charakter tego istnienia jest odmienny od aktu istnienia b. natury, które to istnienie jest „wcześniejsze” od treści realizujących się pod realnym aktem istnienia. Każde istnienie bytowe jest różne w różnie zdeterminowanych treściach b. I nie ma ani wspólnej treści realnej, ani wspólnego istnienia w b. konkretnych.

Chociaż w dziejach ludzkiej myśli szukano wspólnej bytowej treści łączącej np. Adama i jakieś zwierzę, i uważano, że taką wspólną treścią jest „człowieczeństwo” i „zwierzęcość”, to jednak same w sobie „człowieczeństwo” i „zwierzęcość” są konstruktami poznawczymi ludzkiej myśli, mającymi swe realne, w rzeczy samej, podstawy. Miały miejsce poważne wysiłki poznawcze, by właśnie w treściowej stronie b. dostrzec jakąś „bytową wspólność” w postaci „natury człowieka”, „natury zwierzęcia”, „wegetacji”, „substancji”, „natury bytu” — co miałyby być podstawą jedności wszystkich treści konkretów, stanowiących kosmos rzeczywistości.

Oczywiście takie „wspólności” są zasadniczo tworem intelektu, który opierając się na realnych relacjach występujących w istniejących konkretnych b. potrafi utworzyć ogólne, wspólne pojęcie „człowieka”, „zwierzęcia”, „wegetacji” i najszerszą — wszystkim wspólną — „naturę bytu”, która miałyby być podstawą jedności wszystkich konkretów stanowiących kosmos. Byłoby to jakieś jednoznaczne pojęcie b. Takie pojęcie, jako jednoznacznie wspólne, jest jednak czystą abstrakcją i myślowym konstruktem, a nie realnym rozumieniem b. istniejącego.

Realne rozumienie b. może być tylko analogicznie wspólne, tzn. ujmujące poznawczo strukturę rzeczywiście istniejących b. w ich czynnikach konstytutywnych, a więc w tym, że istnieje i w tym, czym jest, czyli istocie, a w każdym bytowym przypadku czynniki istoty i istnienia są niepowtarzalne.

Tak rozumiana rzeczywistość istniejących b. układa się w swoistą hierarchię, albowiem stykamy się z istniejącymi b. — mniej lub bardziej doskonałymi. Wszędzie zaś akt istnienia danego b. ukazuje wewnętrzną doskonałość poznawanego b. Gdyby bowiem nie było istnienia tych b., nie byłoby ich doskonałości

i ich poznania. Akt ich istnienia jawi się nie tylko jako akt umożliwiający ich poznanie, ale także ukazuje wewnętrzną, coraz bardziej złożoną i doskonałą strukturę b. Akt istnienia b. konstytuuje realność b. samego w sobie, gdyż dzięki istnieniu wszystkie treści b. są rzeczywiste i w poznaniu jawią się jako realne. Istnienie jest zatem doskonałością b. ostateczną, gdyż bytowo coś jest na tyle doskonałe, na ile ono rzeczywiście istnieje.

Spośród najróżnorodniejszych czynników doskonałych w bytowaniu (a więc: poznanie, mądrość, miłość, jak i sama doskonałość), tym, co ostatecznie decyduje o doskonałości i jest samą doskonałością — jest akt istnienia, albowiem tylko istniejące poznanie, istniejąca miłość itp. liczy się jako coś rzeczywistego, a nie tylko skonstruowanego przez ludzką myśl. I tylko na tle aktu istnienia b. można ostatecznie pojąć najwyższą i pierwszą rzeczywistość: Boga — jako Istnienie Czyste, czyli taki Pierwszy B., który będąc istnieniem nieograniczonym przez jakieś treści — realizuje w sobie wszelkie możliwe bytowe treści, współmierne czystemu istnieniu; zatem i platońskie Czyste Dobro, i arystotelesowskie Νόησις Νοήσεως Νόησις [nóesis noéseos nóesis], i plotyńska Jednia — pojmowane jako doskonałości pierwsze i naczelne, są rzeczywistymi doskonałościami przez to, że są Istnieniem Czystym, ponadjednią, ponaddobrem, ponadmyślą i zarazem wszystkim tym rzeczywistym, a nie tylko pomyślanym przez człowieka.

Zyskujemy więc w rzeczywistości wspólne bytowe pole, konstytuowane przez istnienie, które zarazem konstytuuje partycypatywnie resztę całej rzeczywistości poprzez akt istnienia pochodzący od Boga, istnienia absolutnego. Wszystko bowiem, co jest rzeczywiste (co jest realnie istniejące) — jest albo Bogiem jako istnieniem czystym, albo bytem posiadającym istnienie jako pochodne od Boga. Akt istnienia ukazuje się jako akt decydujący o rzeczywistości.

Byt analogiczny. Chodzi o tzw. analogię wewnątrzbytową, będącą podstawą różnych typów analogicznego poznania. Rzecz sama w sobie jest wielorako złożona z czynników materialnych i pozamaterialnych. Wszystkie czynniki tworzące konkretny b. nie występują oddzielnie, niezależnie od siebie, lecz są wzajemnie połączone różnymi relacjami. Czynniki te, występujące w relacjach wiążących je w jeden b., są korelatami wzajemnie się warunkującymi i uzasadniającymi. Takie zauważalne korelaty jednej relacji (a w każdym konkretnym b. takich relacji jest ogromna ilość) — w porządku tylko materialnej integracji, jak np. jedno oko względem drugiego, jedna komórka w stosunku do innej komórki, jedna molekula w stosunku do innej i do całości zarazem wiążą w wyższą całość zauważalną sieć relacji wraz z korelatami. Umożliwia to bytowanie jakiegoś przedmiotu i jego coraz głębsze poznanie. Możemy zatem mówić o „bytowej analogii” wewnątrz jednostkowego b., gdzie relacje z właściwymi sobie korelatami warunkują bytowanie całości i zarazem poznawalność — właśnie analogiczną — nie zaś abstrakcyjną, w której odrywamy poszczególne relacje i korelaty od pozostałych.

W jednym realnym b., np. Adamie, zachodzą relacje (wraz z korelatami), które konstytuują jednostkową bytowość Adama. Tak więc „ta oto” dusza, organizująca „to oto” ciało z wszystkimi jego różnorodnymi czynnikami składowymi w relacyjnych związkach, stanowi analogiczny b. Adama, tożsamy w swej bytowości i zarazem podlegający nieustannym zmianom w swej tożsamości. Konkrety bytowe są jednością, niepodzielone w wielości zmiennych i niezmiennych

relacji. Adam jest jednostkowym człowiekiem, ale będąc człowiekiem właśnie posiada takie same relacje — tworzące tę samą „naturę bytową” — właściwą dla człowieka, jaką posiada Jan czy Ewa. Ów b. ludzki nie jest niczym innym, jak systemem konkretnych relacji i korelatów występujących w danej grupie jednostek, zw. ludźmi. W każdym człowieku znajdujemy systemy relacji wiążących zarówno te korelaty, które konstytuują jeden b. Adama, jak i te, które występują i w Adamie, i w wielu innych jednostkach.

Możemy powiedzieć, że w jednostkach spotykamy systemy konkretnych relacji wiążących takie korelaty, które występują i u zwierząt, i u roślin, i w zorganizowanej materii, i w samodzielnie istniejących podmiotach: substancjach. Wreszcie w konkretnie istniejących jednostkach spotykamy konkretne relacje, które konstytuują samą bytowość b. Relacje te dotyczą wszystkiego, co jest rzeczywiste, nie ograniczając się do określonych grup bytowych. Dlatego nazwano je relacjami transcendentnymi, powszechnymi, obecnymi w każdym b. Jest nią relacja konkretnej istoty do proporcjonalnego istnienia. Mając na uwadze konkretne sieci relacji wewnątrzbytowych możemy dostrzec, że niektóre systemy tych relacji wiążą korelaty w jednostkowy b. Adama; inne systemy relacji są wspólne określonej grupie, dając podstawę dla utworzenia „natury gatunkowej” człowieka. Są jeszcze inne w konkretnie istniejących jednostkach relacyjne więzi, wiążące korelaty w grupę charakteryzującą (universale metaphisicum) — „zwierzę”, jeszcze inne systemy relacji stanowiące podstawę dla wytworzenia „natury roślinnej”, jeszcze inne — „natury substancjalnej”; wreszcie jest obecna sieć relacji ze swoimi korelatami konstytuującymi b. realnie istniejący. Dostrzegając b. realnie istniejący można w nim odkryć niejednoznaczne relacje transcendentne (istoty do istnienia, odwzorowania do wzoru, środka do celu) konstytuujące każdy b. jako istniejący realnie. Inaczej więc niż filozofowie arab. (al-Farabi, Awicenna), Akwinata dostrzegali wewnętrzne złożenie b. Nie ma bowiem w b. jakiejś natury obojętnej na istnienie realne czy intencjonalne, lecz jest jedynie złożenie z bogato wyposażonej natury jednostkowej i proporcjonalnego do tej natury istnienia, spełniającego rolę aktu konstytuującego rzeczywistość jednostkowego b. Istnienie nie jest jakimś „dodatkiem” do natury, lecz stanowi o jedności b, który będąc jednym — chociaż złożonym z wielu korelatów w różnorodnych relacjach — jest bytem analogicznie bytującym i analogicznie, konkretystycznie poznawalnym.

Można jego bytowość poznawać także abstrakcyjnie, „rozrywając” relacje istoty do istnienia. Otrzymamy jednak wówczas abstrakcyjne, jednoznaczne pojęcie b. (nie b., lecz jego pojęcie), nieadekwatne do sposobu realnego bytowania. Takie pojęcie b., wytworzone w procesie abstrakcyjnego poznania, będzie „jasne i wyraźne”, lecz nie realne, bo właśnie jednoznaczne, gdy tymczasem realnie istniejący b. jest sam w sobie analogiczny, gdyż złożony z wielu czynników — korelatów związanych sieciami różnych relacji.

Rzeczywistość świata analogicznego, realnie istniejącego, wskazuje na najwyższą rzeczywistość i ostateczną rację samej rzeczywistości analogicznie istniejących b., które „posiadają istnienie”, a nie „są istnieniem”. Istnieniem czystym jest Bóg. „Czysty akt istnienia — pisze É. Gilson (*Byt i istota*, Wwa 1964, 98) — jest w pełni aktem, to znaczy: pod wszystkimi względami i we wszystkich porządkach, gdyż będąc wcześniejszy od wszystkich aktów, jako warunek samej ich możliwości — jest wobec nich transcendentny. Czyste istnienie jest więc

nie tylko nieograniczone ściśle w porządku istnienia, lecz także w porządku istoty, ponieważ poprzedza ten porządek i ponieważ nie stosuje się doń wobec tego żadne określenie istotowe. Dlatego, jak zauważa św. Tomasz w *De ente et essentia* — niektórzy filozofowie mogli utrzymywać, że Bóg nie ma istoty. Jeśli bowiem jest czystym »esse« to, co by nazywać można Jego quidditas czy istotą, w rzeczywistości utożsamia się nieuchronnie z Jego esse. Wydaje się, że ze względu na swą naukę o imionach Bożych, św. Tomasz unikał twierdzenia wprost, iż Bóg nie ma istoty; woli powiedzieć, że istotą Boga jest sam akt istnienia [...]. Czyste esse nie jest zdeterminowane żadną istotą, która by sprawiała, że jest ono właśnie takim. Na najwyższym stopniu b., na jaki tutaj wzniesć się próbujemy, znika problem stosunku istoty do istnienia wskutek sprowadzenia istoty do czystego aktu istnienia”.

Byt i jego właściwości (transcendentalia). Byt jako byt (jako istniejący) może być pełniej zrozumiany w aspekcie dopełniających określeń, zw. transcendentaliami, które są zamienne z b. Znaczy to, że wszystko, co nazywamy b., można także nazwać: rzeczą, jednym, czymś odrębnym, prawdą, dobrem, pięknem — jeśli dokonamy odpowiedniego ruchu myśli ujaśniającej samą bytowość b. Wyróżnienie transcendentaliów dokonuje się w naszym sądowym poznaniu przez zastosowanie różnych form sądów. Jeśli, widząc b., wyrażamy swoje poznanie w języku sądowym — to umieszczając jako orzecznik zdaniowy akt istnienia — otrzymujemy podstawowe transcendentale, jakim jest b., czyli: „bytem jest to, co w sobie konkretnie zdeterminowane — istnieje”. Orzeczniki zdaniowe są wiedzotwórcze. Jeśli chcemy zaakcentować moment istnienia, to umieszczamy go w orzeczniku zdaniowym. Gdy natomiast dokonujemy swoistej inwersji zdaniowej i w orzeczniku umieszczamy treść konkretną, w sobie tożsamą, wówczas otrzymujemy transcendentale „rzecz”. Rzeczą jest „to, co istniejąc — jest w sobie konkretnie zdeterminowane”. Jeśli o b. wypowiadamy pierwszy sąd negatywny: „b. nie jest niebytem” — mamy wówczas transcendentale „jedno”, albowiem „jednym” jest niepodzielenie w sobie samego bytu na byt i niebyt. Transcendentale „odrębne” — „coś” uzyskujemy, gdy w sądzie negatywnym stwierdzamy niepodzielenie b. w sobie (czyli: tożsamość b. ze sobą) i zarazem jego oddzielenie od b. drugiego. Wobec tego „odrębne” jest „to wszystko, co jest niepodzielone w sobie i zarazem oddzielone od bytu drugiego”. Owe cztery pierwsze transcendentalia są wizją rzeczywistości wyrażoną poprzez sądy tożsamościowe sformułowane pozytywnie, lub przez sądy pierwsze negatywne w postaci zasady niesprzeczności, która potwierdza tożsamość przez negację podzielenia.

Transcendentalia relacyjne — jakimi są: „prawda”, „dobro”, „piękno” — ustalamy uwzględniając relacje, jakie istnieją między bytem jako bytem i bytem jako osobą, będącą najwyższą formą bytowania. Okazuje się, że właśnie byt jako byt, czyli b. jako istniejący — jest w relacji do b. osobowego; i niekiedy b. osobowy jest w relacji do b. jako istniejącego. Więź relacyjna zakotwiczona w b. (w każdym b. realnie istniejącym) z b. osobowym przybiera różny charakter, w zależności od charakteru samej osoby. Jeśli bowiem mamy do czynienia z b. osobowym danym nam w codziennym doświadczeniu — a więc z człowiekiem — to relacje między osobą ludzką i b. realnie istniejącym są także relacjami zależności osoby od b. (choć nie wyłącznie). W przypadku b.

osobowego, jakim jest B. Pierwszy — Bóg, relacje zależności przebiegają jedynie jednostronnie. W każdym razie prawda, dobro, piękno ujawniają związek relacyjny b. i osoby w aspekcie poznania (prawda), w aspekcie pożądania (dobro) i zarazem poznania i pożądania (piękno), będące aktem upodobania w tym, co jest kontemplatywnie widziane.

B. jako realnie istniejący stanowi podstawę całej racjonalności, w której żyje człowiek. Tak rozumiany b. (jako istniejący) wyraża się poznawczo w transcendentaliach, których świadome, wyrażone w sądach-zdaniach pierwsze zasady: tożsamości relacyjnej (będące odczytaniem b. i rzeczy), niesprzeczności (jako odczytania transcendentальной jedni), zasady racji b. (jako odczytania transcendentальной prawdy), celowości (jako odczytania transcendentального dobra). To sam b. (rzeczywistość) jest inteligibilny, dlatego jego poznawcze odczytanie stanowi podstawę racjonalności, ujaśniającej się w pierwszych zasadach, które nie stanowią jakiegos a priori nauki, ani też nie są założeniami czy postulatami, ale czytelną treścią b. realnie istniejącego.

Struktura bytu. Skoro rzeczywistość (byt jako byt) nie poddaje się zredukowaniu do jakiejś monistycznej czy monizującej „osnowy”, wewnątrznie niezłożonej, lecz jest rzeczywistością pluralistyczną — powstaje pytanie: dzięki czemu istnieje pluralizm bytowy, zmienność b. związana z ruchem przy zachowaniu konkretnej tożsamości bytu? Odpowiedzi należy szukać w strukturze bytu. Tu jawi się konieczność zejścia poziom niżej w rozważaniu b., czyli konieczność sięgnięcia do bytowej substruktury, a więc do tych czynników, które od wewnątrz organizują byt. W tym miejscu jawi się trudność metafizycznego poznania, albowiem czynniki stanowiące substrukturę b. nie są samym b., nie istnieją samodzielnie jako bytowy podmiot. Całe zaś ludzkie poznanie i ludzki język są uprzedmiotowione bytem. Zachodzi zatem niebezpieczeństwo użycia „języka bytu” do analizy tego, co bytem nie jest, lecz „z czego jest b.”. Historia myśli filozoficznej rejestruje te właśnie pomyłki, płynące z „pomieszania języków” — z urzeczowienia i uprzedmiotowienia tego, co nie jest rzeczą, ale tym „z czego jest” rzecz. Jeśli bowiem pojmie się czynniki b.: „istotę” i „istnienie”, „materię” i „formę”, „substancję” i „przypadłość” jako b. — to muszą, w konsekwencji, pojawić się antynomie, a nawet sprzeczności, gdyż posługujemy się własnymi mistyfikacjami poznawczymi, a nie realnym stanem bytowym. Stąd jawi się konieczność posługiwania się językiem analogicznym, w którym wypowiedzi sądowo-zdaniowe wskazują na czynniki umożliwiające rozumienie b. mnogiego, przygodnego, zmiennego.

Nie każdy język nadaje się jednak do analizy substruktur bytowych. Nie nadaje się do tego ani scjentystyczny język nauk szczegółowych, idący w kierunku matematyzacji, ani język jednoznaczny pojęciowo — abstrakcyjny, stosowany w niektórych kierunkach filozofii. Analiza substrukturalnych czynników bytowych dokonuje się „nie wprost”, poprzez ukazywanie sprzecznościowych konsekwencji w wyjaśnianiu b. Zatem posługujemy się „językiem bytu” — o ile nie wprost doprowadzamy do wykluczenia z b. sprzecznościowych, absurdalnych konsekwencji, wskazując na konieczność przyjęcia takich czynników bytowej substruktury, których zanegowanie byłoby zanegowaniem samego bytowego faktu danego nam do wyjaśnienia. Zatem filozoficzne poznanie struktury bytu jako bytu dokonuje się poprzez uniesprzeczniające wyjaśnianie „stanów

bytowych". Takimi stanami są: przygodność, którą wyjaśniamy wskazując na czynniki istoty i istnienia; dynamizm i pluralizm, które wyjaśniamy poprzez ukazanie złożenia z substancji i przypadłości; ewolucyjna przemiana materialnej strony b., przy równoczesnym zachowaniu bytowej tożsamości — poprzez wyróżnienie materii i formy.

Tego rodzaju wyjaśnienia uniesprzeczniające dają się wyrazić w generalizującej teorii „możności i aktu”, stanowiącej podstawę syntetyzującego rozumienia przygodności, pluralizmu i dynamizmu bytowego. Tak rozumiana struktura b. ukazuje ostateczne podstawy przyczynowania, wyrażającego się w zespole przyczyn wewnętrznych (materialnej i formalnej) i przyczyn zewnętrznych (wzorczej, sprawczej i celowej). To pozwala rozumieć mądrościowo, sięgając do podstaw racjonalności, jakimi są akty poznania odróżniające b. od niebytu, jako negacji całkowitej aktu istnienia.

Hierarchia bytów. Analogicznie i transcendentalizująco ujęty b. jawi się w jego czterech naczelnym i realnym stanach, ze względu na cztery sposoby realizowania treści-istoty przez akt istnienia, decydujący o bytowości b. Naczelnym sposobem bytowania, niesprzecznym i koniecznym zarazem, jest istnienie samo przez się — istnienie, które jest istotą b. Jest nim Absolut, a w języku religii — Bóg. On jest b. na mocy swej istoty. Jego bytowość jest nieuwarunkowana żadnym czynnikiem zewnętrznym; jest absolutnie niezłożony. Jest bytem sam przez się — ens per se. Mówiąc z łac., „perseitas” Boga stanowi ostateczne wyjaśnienie bytowości bytów oraz ostateczną i dostateczną rację bytowości. Tekst Akwinaty z *Summa contra Gentiles* (II, c. 15) jest w tej mierze klasyczny: „Wszystko bowiem, co przysługuje czemuś nie z racji tego, czym ono samo jest, przysługuje mu dzięki jakiejś przyczynie [...], to bowiem, co nie posiada przyczyny, jest pierwsze i niczym nie zapośredniczone, stąd koniecznym jest, by istniało ono samo przez się jako takie”. Oczywiście, z „perseitas” wiąże się tzw. aseitas i inseitas — to, że byt jest taki „sam od siebie” i „sam w sobie” w najdoskonalszej immanencji.

Drugą znaną formą bytowania jest realizowanie istnienia w podmiocie. Istnienie b. podmiotowego, czyli istnienie w sobie jako podmiocie niezapodmiotowanym, zw. jest istnieniem substancjalnym. Te niezapodmiotowane sposoby istnienia to b.-substancje. Oczywiście, substancjalność bytowania, czyli istnienie w podmiocie już dalej niezapodmiotowanym, przyjmuje rozmaite stopnie — od b. substancjalnie niezłożonych (nie oznacza to jednak złożoności akcydentalnej), zw. przez św. Tomasza aniołami, do b. radykalnie złożonych w swej istocie z elementów potencjalno-aktualnych. Samopodmiotowość istnienia jest tu wszędzie zachowana; ten właśnie moment jest decydujący i zazwyczaj dany naszemu doświadczeniu. W wypadku osoby ludzkiej ten sposób istnienia jest nam dany w doświadczeniu wewnętrznym i stanowi podstawę do utworzenia osobowego modelu bytu. „Ens in se” — podmiotowy sposób istnienia, postuluje nietożsamość istnienia i istoty.

Słabszym sposobem bytowania jest zapodmiotowanie istnienia w podmiocie dalej zapodmiotowanym, a więc istnienie i bytowość przypadłości, które istnieją nie „w sobie”, lecz w substancji jako ostatecznym podmiocie. „Ens in alio”, czyli przypadłościowy sposób istnienia, cechuje słaba bytowość nie tylko

w bytowaniu, ale i w poznaniu. Poznanie realnej przypadłości jest zawsze zrelacjonowane do podmiotu i jest poznawalne przez podmiot.

Najsłabszym sposobem realizowania się istnienia i b. jest „ens ad aliud”, czyli relacyjny sposób bytowania — „cuius totum esse est ad aliud se habere”. Bytowość b. relacyjnego spełnia się „między” korelatami sobie przyporządkowanymi, w następstwie stopnia i porządkowania bytowego. Chociaż wielu myślicielom zdawało się, że ten sposób bytowania nie jest czymś realnym, a jedynie myślnym, to jednak zbyt wiele zależy od zaistniałego relacyjnego porządku bytowania zawieszzonego między korelatami, by samej relacji można nie uznawać za coś realnego; rodzina, małżeństwo, szkoła to b. typowo relacyjne o doniosłych skutkach realnych. Co więcej, sam b. poznania jest nabudowany na relacyjnym porządku.

Jeśli w akcie poznania, zwł. pojęciowego, treść poznawcza jawi się nam jako coś w sobie określonego, zdeterminowanego, istniejącego na sposób rzeczy, której cechy można wyliczyć, to istniejącego w nas bytowego przeżycia woli, aktu miłości, nie można pojąć jako „rzeczy”, czyli b. intencjonalnego poznawczego, ale jako swoiste działanie, czyli „dążenie do”. Tomasz z Akwinu zwracał uwagę, że akt miłości jest w nas „non per modum rei, sed per modum operationis” („nie na sposób rzeczy, lecz na sposób działania”). Bytowość aktu miłości, który jest podstawą realnego działania człowieka, a zatem spełnia niebagatelną rolę w fakcie twórczości kulturowej, jest również nabudowana na podmiotowym istnieniu człowieka, który w wyniku poznania, będącego nieodzownym warunkiem działania, wytrąca siebie z bierności i obojętności wobec przedmiotu i konstytuuje siebie w akcie immanentnego działania, przyporządkowując podmiot kochający przedmiotowi kochanemu. Zachodzi nowa postać bytowa, której treść można określić nie w terminach języka statycznego, rzeczowego, transformacji, lecz immanencji akcji, polegającej na przyporządkowaniu ku przedmiotowi.

Zarówno akt poznania, jak i akt miłości zawierają w sobie najsłabszy typ bytowania, jakim jest bytowanie relacyjne, realizujące się między podmiotami. Typ istnienia relacyjnego suponuje jednak, jako swoją rację podmiotową, bytowanie substancjalne samodzielne, bez którego nie byłoby b. rzeczywistego. Istnienie bowiem podmiotu, jako b. w sobie, uniesprzecznia wszelkie dalsze sposoby bytowania, jakimi są istnienie zapodmiotowanych przypadłości i istnienie w czystym przyporządkowaniu różnych podmiotów i ich właściwości.

Bytowość relacji ma swój szczególny wyraz podmiotowy wówczas, gdy podmiot tworzy dziedzinę b. moralnego, suponującego akt poznania i akt woli, składające się na ludzką decyzję czynienia lub nie czynienia czegoś. Sponując znajomość mechanizmu ludzkiej decyzji, w której konstytuuujemy siebie jako zdeterminowane źródło ludzkiego działania — działania wolnego, bo samozdeterminowanego przez wolny wybór sądu praktycznego, ukierunkowującego to działanie — możemy wskazać na istotny element moralności, jej czynnik konstytutywny. Sprowadza się on do koniecznej (zw. niekiedy transcendentálną — gdy uwzględniamy wszystkie wirtualnie zawarte elementy) relacji naszego działania (postępowania) do reguły obiektywnej tegoż postępowania danej w układzie treści. Relacja zgodności postępowania z ową regułą (układem rzeczy) tworzy pozytywny porządek moralności, relacja niezgodności tworzy dziedzinę moralności negatywnej, dziedzinę niemoralności. Konkretnie, relacja zgodności postę-

powania moralnego z regułą moralności — przy idealnych, „wydestylowanych” stanach psychicznych — zachodzi ostatecznie pomiędzy sądem praktycznym determinującym mnie do działania (sąd ten wybieram w sposób wolny), a sądem teoretycznym o stanie, układzie rzeczowym, ściślej: osobowo-rzeczowym. Sąd teoretyczny ujawnia mi naturę rzeczy w jej pełnym, nawet w ostatecznym kontekście, w którym występuje znajomość Boga, prawa odwiecznego, układu koniecznościowego rzeczy i osób itd. Sąd ten może również nie odsłonić ostatecznego kontekstu, ale tylko naturę osobowo-rzeczową. Moralność zachodzi więc w osobowym wnętrzu człowieka jako b. relacyjny, nabudowany pomiędzy aktami poznania informacyjnego i poznania praktycznego, dlatego człowiek nie może uwolnić się od moralności, nie uwalniając się zarazem od bycia człowiekiem, który, chcąc żyć, z konieczności wyłania z siebie akty poznania i decyzji, pomiędzy którymi zachodzi relacja albo zgodności, albo niezgodności, co podmiotowi jest natychmiast znane.

Szczególnym b. relacyjnym jest społeczeństwo. B. społeczny jest nabudowany na realnie jednostkowo istniejących ludzkich podmiotach osobowych, powiązanych między sobą relacjami, których istnienie jest konieczne, zaś charakter i układ zmienne. Relacje te występują ze względu na przyporządkowanie osób do wspólnego dobra, pojętego osobowo i przedmiotowo. Sprawa ta nie budzi zasadniczych wątpliwości; bytowość relacyjna społeczności jest oczywista nawet przy przednaukowym, zdroworozsądkowym typie poznania; staje się natomiast wątpliwa i problematyczna przy apriorycznych systemowych ujęciach.

Wreszcie jawi się przed nami cały kosmos jako zespół istniejących b. przygodnych. W systemie Arystotelesa kosmos, tworzący uhierarchizowaną jedność atrybutywnie analogiczną (typu: πρὸς ἕν [pros hen]), właściwie nie tworzył wewnętrznej jedności, ale jedność zasadniczo zewnętrzną, spiętą wspólnym ruchem kosmicznym, wywodzącym się od pierwszego nieba (sfery gwiazd stałych), pałającego poznaniem i miłością ku Czystej Formie, będącej νόησις νοήσεως νόησις [nóesis nóéseos nóesis]. Świat był zespołem substancji niższych i wyższych, podksiężycowych i nadksiężycowych, na czele z substancją boską. Wszystkie substancje poddane ruchowi kosmicznemu tworzyć miały jedność w tym zasadniczo jednym aspekcie.

Kosmos przedstawia jedność analogiczną nie tylko ze względu na ruch lokalny i to wszystko, co ten ruch warunkuje (działanie ciał niebieskich), ale przede wszystkim ze względu na partycypację b. przygodnych w b. Absolutu, a to oznacza więź w aspekcie wspólnej pochodności sprawczej, wspólnej więzi egzemplarycznej, tudzież wspólnej przyczyny celowej. Wszystkim tym jest B. Pierwszy, stojący u podstaw inteligibility kosmosu. Ze względu na wspólną, konieczną i transcendentálną relację b. w aspekcie przyczynowania sprawczego, wzorcowego i celowego, zachodzi analogiczna więź kosmosu, tworzącego całość b. przygodnych, bez względu na charakter bytowej struktury. Owa transcendentálna relacja, oparta na przyczynowaniu zewnętrznym, jest podstawą analogicznej jedności samego b. i dalszą racją analogicznego ujęcia b.

W obrębie różnych grup bytowych zachodzą jeszcze inne relacyjne więzi wspólnego pochodzenia, wspólnej materii i różnego typu współdziałania wzajemnie się warunkującego. Daje to podstawę do wysuwania twierdzenia o daleko idącej analogicznej jedności, z zaprzeczeniem jednak możliwości monizmu ze

względu na pluralizm bytowy, czyli samodzielność istnienia podmiotów substancjalnych. Samodzielność substancjalnego istnienia nie wyklucza wzajemnego warunkowania się w bytowaniu ze względu na najrozmaitsze relacyjne powiązania międzypodmiotowe, które to powiązania (i ich przyczyny) są władne wpłynąć na powstanie i zniszczenie podmiotu samodzielnie istniejącego. Wszystko to nie jest afirmacją monizmu tak długo, jak długo nie neguje się samodzielności istnienia różnych podmiotów; jak długo uznaje się bytowość realną za podmiot istniejący.

Byt intencjonalny. Jedną z istotnych partykularyzacji, związaną zwł. z człowiekiem, specyfiką jego działania i z wytworzoną przez człowieka dziedziną kulturową, jest bytowość naszego poznania, zw. niekiedy bytem intencjonalnym. Analiza sposobu istnienia b. intencjonalnego ma już obszerną literaturę, zwł. na tle fenomenologicznych koncepcji intencjonalności.

Mając więc na uwadze fakt, że akt samodzielnego istnienia przysługuje tylko podmiotowi, czyli b. istniejącemu samodzielnie w sposób niezapodmiotowany, inne zaś typy akcydentalnego istnienia stanowią modyfikację istnienia substancjalnego, na którym są nabudowane — należy i w tej dziedzinie sprawę doprowadzić do ostatecznych konkluzji. Trzeba się więc zgodzić, że w rzeczywistości nie ma miejsca na typ istnienia „przedmiotowego”, które wystąpiło przede wszystkim w kantowskiej koncepcji przedmiotu skonstruowanego w akcie poznania przez podmiot uzbrojony apriorycznymi kategoriami w stosunku do danych empirycznych. Bytowość czysto przedmiotowa, wywodząca się jeszcze z pomysłów Parmenidesa, a zwł. Platona, u którego bytowość bytu (ὄντος ὄν [ontos on]) stanowiła uprzedmiotowione sensy naszych wyrażeń ogólnych, jest związana z prymatem epistemologii (gnozeologii) nad metafizyką, ujęć świadomościowych nad poznaniem faktyczności świata. W myśl realizmu, istnienie przedmiotowe jest absurdem, albowiem byłoby to istnienie czegoś, co jest niebytem, jeśli b. jest to, co (w sobie zdeterminowanie) istnieje; czyli istnienie w sobie stanowi o bytowości. Jest to istnienie podmiotowe. Istnienie przypadłości i relacji jest formą istnienia podmiotowego, bo jest nabudowane na istnieniu podmiotowym samodzielnym, substancjalnym.

Jeśli tak się sprawa przedstawia, to istnienie b. intencjonalnego może być jedynie istnieniem b. podmiotowego, b. poznającego. Zresztą jest to do tego stopnia oczywiste, że każdy człowiek przytomnie dokonujący aktów swego poznania wie o tym i doświadcza, że jest podmiotem podmiotującym, sprawiającym, udzielającym istnienia temu, co jest „moje”. „Nie-moimi” są jedynie treści poznawcze. Są to treści przedmiotowe, „narzucające się”, właśnie obiektywne, pochodzące od b. działającego na podmiot poznający. Jak mam przeżycia podmiotowania — udzielania mojego istnienia poznawczym treściom — tak zarazem mam przeżycie „obcości”, tego, że owe treści są „nie-moje”, są „przedmiotowe” w akcie poznania.

Mogę sobie wyjaśnić, jak to jest możliwe, by treści „nie-moje” były zawieszane na aktach intencyjnych emanowanych z „ja”, istniejących jako przedłużenie „ja”. Jeśli bowiem nie jest tym samym treść b., jego istota i istnienie, to w aktach poznania zachodzi przypadek, że treść przedmiotu zastępczo jest wyrażana w „ja” poznającym. B. poznający może puste akty intencyjne ułożyć w relacje treściowo identyczne z tymi, jakie konstytuują realną treść samego b.

Dlatego treść poznawcza istnieje intencjonalnie, „w drodze ku”, stale w relacji do przedmiotu, który jest poznawczo ujmowany. Dlatego podmiot poznający nie jest odpowiedzialny za treść, którą ujmuje, chociaż jest odpowiedzialny za sposób ujęcia tej treści.

Treść ujętą poznawczo przez „ja” mogę przenieść na inne podmioty, modyfikując treść istniejącego przedmiotu wg mojego obrazu poznawczego. Wówczas układam odpowiednio materiał zewnętrzny i nadaję mu znakowy charakter bytowania, jak to ma miejsce w rzeźbie, malarstwie, kompozycji, książce itd., z tym że znakowość bytowania jest niczym innym, jak odpowiednio zmodyfikowanym sposobem zorganizowania treści, pierwotnie istniejącej w „ja” poznającym, wtórnie zaś w materiale istniejącym również podmiotowo (nie wiadomo, czy podmiotem własnym, czy też podmiotowością całego kosmosu — tego dylematu filozof nie potrafi ostatecznie rozwiązać!). Podmiotowe istnienie treści poznawczych nie tylko koheruje z ogólną analogiczną koncepcją bytu jako bytu (istniejącego), ale także z bezpośrednimi danymi doświadczenia wewnętrznego.

Obraz świata, zasadniczych w węzłowych punktach rzeczywistości form bytowania, ukazuje się niezwykle spójny. Świat jest zbiorem analogicznych b., z których każdy jest podmiotem istniejącym, z tym że podmiotowość istniejąca może przybierać intensyfikujące formy bytowania w porządku zwł. osobowym, dochodzącym do absolutnego utożsamienia podmiotowości i istnienia — jest tak w przypadku Absolutu. Wszędzie indziej podmiot (mniej lub bardziej złożony) jest b. ze względu na akt istnienia aktualizujący treść podmiotu. Podmiot samodzielnie istniejący może emanować z siebie wtórne, niesamodzielne podmioty przypadłości, posiadające istnienie ze względu na samodzielny podmiot; wreszcie samodzielne podmioty, wraz ze swoimi realnie istniejącymi przypadłościami, są sobie różnorako przyporządkowane, tworząc najsłabszy, ale zarazem najbogatszy sposób istnienia — relacyjny, istnienia „między” przyporządkowanymi sobie podmiotami i ich emanatami.

Charakterystyczne poglądy w historii rozumienia bytu. Byt w rozumieniu starożytnych przyrodników. Dla pierwszych filozofów gr. świat to przyroda (φύσις [physis]), czyli miejsce wiecznej przemiany materii. W ten sposób zostało zapoczątkowane fizykalne rozumienie b., jako substratu materialnego (ύλη [hyle]). Wyrażenia „materia” (ύλη), „natura” (φύσις) czy „byt” (τὸ ὄν) są synonimami substancji, która jest „z gatunku materii”. Fakt ten odnotowuje Arystoteles w I księdze *Metafizyki* (983 b 7–20): „pierwsi filozofujący (πρῶτοι φιλοσοφῆσαντες [prótoi philosophésantes]) w przeważającej większości uważali, że zasady wszystkich rzeczy są wyłącznie z gatunku materii. To bowiem, z czego wszystkie rzeczy są i z czego najpierw powstają, i w co obracają się ostatecznie — gdyż ta natura trwa — a zmieniają się jej upostaciowania — to, powiadają, jest tworzywem i zasadą wszystkich istniejących rzeczy”.

Starożytni fizycy identyfikowali b. z tym, „co pierwsze i podstawowe”, „z czego i czym rzeczy są” (ύποκείμενον ἔσχατον [hypokéimenon éschaton]), a co stanowi potencjalny budulec całego wszechświata. Tales, jako pierwszy z filozofujących fizyków, wskazując na wodę (ύδωρ [hydor]) jako ἀρχή [arché] wszechrzeczy, równocześnie pojął owo arché jako „substrat materialny”, który jest „wszędzie obecny”, „niezmienny”, „wieczny” i „konieczny”. Inni zaś,

jak np. Anaksymenes, wskazywali na powietrze (ἀήρ [aér]), Anaksymander na „bezkresny byt” (ἄπειρον ὄν [ápeiron on]), Teofrast na „naturę” (φύσις), Empedokles na „elementy” (στοιχεῖα [stoichéia]), Anaksagoras na „zarodki” (σπέρματα [spérmata]) czy „cząstki podobne” (ὁμοιομερῆ [homoioimeré]). Wszystkie owe elementy są „z gatunku materii” i stanowią arché wszechrzeczy.

Starożytni fizycy zauważyli, że konkretnie bytujące rzeczy, które nas otaczają, nie są w sensie ścisłym b. One są tylko agregatami praelementów. Różnica zaś pomiędzy poszczególnymi rzeczami (agregatami jednorodnych pracząstek) jest czysto zjawiskowa i zewnętrzna. Wszystko bowiem pochodzi z jednego, jest jednym, i po rozpadzie powraca do jednego. Brak rozróżnienia pomiędzy jakością a podmiotem tej jakości, pomiędzy przypadłością a istotą, częścią a całością, doprowadził do uformowania monistycznej wizji rzeczywistości. Konsekwencją takiego podejścia była redukcja przedmiotu badań filozoficznych, jak i samej filozofii, do fizyki. W praktyce zaowocowało to redukcją rozumienia b. do czegoś (praelementu), co jest zawsze „z gatunku materii”. Rzeczy będą pojmowane jako agregaty części. Ugruntuje się przekonanie, że całość jest czymś wtórnym w stosunku do części, jest bowiem sumą części. Całość jako taka jest niepoznawalna i niezrozumiała, poznawalne są tylko poszczególne części. Dlatego poznanie i rozumienie b. zostało zredukowane do poznania elementu. Podejście takie, typowe dla filozofujących przyrodników starożytności, spotykane jest także wśród nowożytnych i współczesnych przyrodników.

Byt w rozumieniu Parmenidesa. Filozoficzne rozumienie b., które zrywa z rozumieniem fizykalnym, pojawia się wraz z koncepcjami Parmenidesa. Cechą charakterystyczną tego poznania jest to, że b. został potraktowany jako właściwy przedmiot filozofii, niesprowadzalny do przedmiotu fizyki. Z tej racji Parmenides został nazwany „ojcem ontologii” (filozofii).

U podstaw Parmenidesowego rozumienia b. leży odkrycie nowej metody badań filozoficznych. Metodą tą jest metoda poznania czysto intelektualnego, oderwanego od poznania zmysłowego, konkretystycznego i wyobrazeniowego. Wskutek tego przedmiotem badań filozoficznych przestaje być b., który jest „z gatunku materii”, mający postać wody, powietrza, ziemi, ognia czy czegoś bliżej nieokreślonego, a staje się nim „byt jako byt” (τὸ ὄν ἢ ὄν [to on he on]). W ten sposób pojawia się pierwsza filozoficzna, ale równocześnie skrajnie racjonalistyczna, koncepcja b.

„Byt jako byt” (τὸ ὄν ἢ ὄν) — to nowa nazwa i nowe rozumienie przedmiotu badań filozoficznych wskazane przez Parmenidesa. Tak rozumiany przedmiot badań przestanie być utożsamiany z przedmiotem dociekań fizyków (przyrodników). „Byt jako byt” nie jest tożsamy z przedmiotem zmysłów czy wyobraźni, gdyż jest konstruktem samego intelektu (bez udziału zmysłów). Z tej racji Parmenides może powiedzieć, że „myśl i przedmiot myśli są tym samym” (ταὐτὸν δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα [tautón d’estí noéin te kai hoúneken ésti nóema]), gdyż przedmiotem tym jest konstrukt samej myśli (Diels-Kranz 18 B 8, 34).

Parmenidejski „byt jako byt” jest przede wszystkim przedmiotem prawdziwościowego poznania. Jako taki nie może być odkrywany na drodze poznania zmysłowego ani utożsamiany z przedmiotem doświadczenia zmysłowego. Przedmiot doświadczenia zmysłowego jest zmienny, czasowy, pozorny, powsta-

je i ginie. Prawdziwy zaś b., który „jedynie jest”, „nie powstaje ani nie ginie” — a oglądany jest tylko „oczami duszy”.

Parmenides przeniesie cały ciężar rozważań o b. na płaszczyznę ἐπιστήμη [episteme], a więc na płaszczyznę analiz logicznych. Z pytania „czym i dlaczego jest byt?” przechodzi on do pytania, „co jest przedmiotem prawdziwego poznania?”. Sam b. jako taki jest nie tyle przedmiotem poznania, co rezultatem konstruowania, a także dedukowania (rozumowania). Aby skonstruować właściwy przedmiot filozoficznego poznania — odwołujemy się do zasady tożsamości b. i myśli, która głosi: „b. jest i nie można nie być” oraz: „niebyt nie jest i nie może w żaden sposób być”. Staje się to oczywiste dlatego — wyjaśnia Parmenides — że „nie poznasz przecież niebytu, niewykonalne to bowiem, i nie wysłowisz tego” (Diels-Kranz 18 B 2).

Wykorzystując zasadę tożsamości myśli z b. konstruujemy przedmiot filozoficznych dociekań, który nie jest już „z gatunku materii”, ale „z gatunku myśli”. Przedmiot taki jest zawsze prawdziwy, gdyż jest niezmienny i wieczny, oraz jest oddzielony od świata rzeczy materialnych i zmiennych.

W ten sposób pojawia się skrajnie racjonalistyczna koncepcja b., który w żaden sposób nie należy do porządku świata przyrody, lecz do porządku myśli (ἐπιστήμη). Parmenides ten właśnie porządek poznania (konstruktywistycznego) (ἐπιστήμη θεωρητική [episteme theoretiké]) zabsolutyzował i podniósł do porządku bytowania — τὸ ὄν ἢ ὄν. Słowo „jest” nabrało u niego nowego znaczenia w stosunku do tego, jakie miało wcześniej u fizyków (przyrodników). Z tej racji słowo „jest” (istnieje) będzie przysługiwać temu, co stałe, niezmienne, co oglądane oczami intelektu. Stąd myśl i b. stają się synonimami tego, „co jest”. Prawda nie jest właściwością b., lecz „myśli myślącej b.”. Bytem zaś jest „to, co jest tożsame z przedmiotem myśli”; to zaś, co się zmienia, co jest przedmiotem zmysłów, to nim nie jest. „Byt — wyjaśnia Parmenides — tożsamy w tożsamym pozostając, przy sobie jest sam ułożony i tak nieprzerwanie tu trwa” (Diels-Kranz 18 B 8).

Byt — prawda — jedno, to triada własności charakterystycznych dla parmenidejskiego przedmiotu filozofii. Naturę i strukturę b. determinuje, a właściwie ustanawia rozum. Jeśli u starożytnych fizyków (przyrodników) naturę tę określały zmysły, to tu rolę tę przejął rozum. Dla Parmenidesa być b. oznacza „być centrum i podporą myślenia”. B. jest więc tym, „co się myśli” i „dzięki czemu się myśli”. W ten sposób wyłania się przed nami koncepcja b. jako „konstruktu czystej myśli”. Różnica między b. Parmenidesa a praelementem Jończyków jest oczywista. Nie jest on bowiem „arché wszechrzeczy” (principium), ponieważ dla Parmenidesa nie ma principiatu (przasady), czyli czegoś, „czemu dawałoby początek”. A nie ma dlatego, ponieważ parmenidejski b. nie tylko nie powstał i nie ginie, lecz także nie podlega przemianie w coś innego, gdyż jest nieruchomy. Jest on bowiem konstruowany przez nas i dla nas. Tymczasem praelement Jończyków, właśnie przemieniając się i poruszając, powodował powstawanie wszystkich rzeczy. Nie jest on też arché wszechrzeczy dlatego, że jest absolutnie równy i niezróżnicowany, i nie może przyjąć zróżnicowań, podczas gdy praelement Jończyków tworzył rzeczy, różnicując się i przekształcając. „Byt kosmosu bez kosmosu” jest postulatem „myśli myślącej samą siebie”. W tym więc sensie pojawia się, wraz z Parmenidesem, pierwsze skrajnie racjonalistyczne rozumienie b., jako konstruktu czystej myśli (bez domieszki zmysłów). To

dzięki temu możemy o nim powiedzieć, że jest czymś „tożsamym, w tożsamym pozostając” (Diels-Kranz 18 B 8).

Parmenides, odpowiednio do trzech dróg poznania (droga prawdy, droga fałszu, droga mniemania), odsłania trzy możliwe koncepcje bytu: b. jako przedmiot konstrukcji, jako przedmiot doświadczenia oraz jako przedmiot rozumowania. One to sprowadzają na umysł poznającego — jak powie Parmenides — albo „światło”, albo „noc”, albo „mrok”. „A odtąd wszystkie rzeczy światłem i nocą nazwane zostały. I te, co podług swych mocy wzajemnych u tych i u tamtych. Tak wszystko pełne jest światła i nocy mrocznej zarazem” (Diels-Kranz 18 B 8).

Parmenidejska nauka o b. stanie się na długo paradygmatem wszelkich ontologii. W ontologii tej logos (rozum) ustala, „co jest bytem” i „jaka jest jego treść”. W ten sposób porządek bytowania jest postulowany przez porządek poznania, a zasady poznania zostaną podniesione do zasad bytowania rzeczy, zaś onto-logika podniesiona do metafizyki.

Byt w filozofii Platona. Platońskiego bytu-idei nie można oderwać od parmenidejskiego konstruktów czystej myśli, a także od sokratejskiej definicji. Platoński byt-idea to przedmiot reprezentujący rzeczywistość postulowaną przez parmenidejskie abstrakty i definicje Sokratesa, czyli uprzedmiotowiony sens ogólnego pojęcia i definicji. Ponadto Platon, tak jak fizycy jõescy czy Parmenides, termin „byt” ($\tau\delta\ \acute{\omicron}\nu$) oraz termin „substancja” ($\sigma\upsilon\sigma\iota\alpha$) traktuje jako synonimy. Dzieje się tak dlatego, że mamy tu do czynienia z tożsamościową i niezłożeniową koncepcją bytu. B. i substancja są jednym.

Platon w formowaniu rozumienia bytu-idei jest przede wszystkim apriorystą. Aprioryzm ten przejawia w tym, że wprowadza on, a właściwie postuluje, koncepcję bytu-idei — jak zauważa to Arystoteles — „w następstwie analiz logicznych” (*Met.*, 987 b 33). Wskutek tego dojdzie do potraktowania badań logicznych jako badań metafizycznych i utożsamienia przedmiotu badań logicznych z przedmiotem metafizyki. Kolejnych źródeł platońskiego aprioryzmu możemy doszukiwać się i w tym — pisze Arystoteles — że przyjął on a priori pogląd, że „wszystkie rzeczy podpadające pod zmysły są w ustawicznym przepływie, wobec tego nie może być o nich wiedzy” (tamże, 987 a 33 — b 1).

Drugim źródłem platońskiego aprioryzmu jest przyjęcie sokratejskiej teorii definicji. Sokrates — jak pisze Arystoteles — poszukiwał „tego, co ogólne i pierwszy zajął się problemem definicji, więc Platon [...] uznał, że to, co ogólne, dotyczy czegoś innego aniżeli rzeczy postrzegalne. Uważał bowiem za niemożliwe, żeby określenie ogólne odnosiło się do czegoś ze świata tych rzeczy, które stale się zmieniają. I ten drugi rodzaj bytu nazwał on ideami twierdząc, że wszystkie drugie rzeczy postrzegalne istnieją oddzielone od nich i mają od nich nazwy” (*Met.*, 987 b 3–10).

Platon z analizy języka i sposobu poznania postuluje sposób bytowania rzeczy i ich naturę. Przyjmuje jakąś myśl-słowo (postulat), które ocenia jako najmocniejsze, „i cokolwiek mi się wyda z nim zgodne, to przyjmuję za prawdę, czy to o przyczynę chodzi, czy o cokolwiek innego, a co się nie zgadza, to biorę za nieprawdę” (*Phaed.*, 99 D — 100 A). I dalej wyjaśnia, że „od tego założenia (postulatu) zaczynam, że istnieje jakieś piękno samo w sobie, i dobro, i wielkość, i inne takie rzeczy” (tamże, 100 A — 101 D).

Platon stoi na stanowisku, że rzeczywistość oglądana w postulatach (hipotezach) jest właśnie taka, jaką być powinna. Zatem świat idei to rzeczywistość postulowana. Należy więc zauważyć, że byt-idea pełni w pierwszym rzędzie rolę paradygmatu, czyli wzorca, a więc coś, „co współczesnym językiem można by nazwać »normatywnością ontologiczną« idei, to znaczy wyznacznikiem tego, jakie rzeczy powinny być” (Reale II 110).

Trzecie źródło platońskiego aprioryzmu to poglądy pitagorejczyków. To właśnie pod ich wpływem Platon sądził — jak pisze Arystoteles — że skoro idee mają być przyczynami rzeczy, to składniki idei muszą być elementami wszystkich rzeczy. W odróżnieniu jednak od nich sądził, że „liczby są poza rzeczami postrzegalnymi, gdy oni twierdzili, że same rzeczy są liczbami, i nie uważali przedmiotów matematycznych za jakieś rzeczy pośrednie” (*Met.*, 987 b 28–29).

Platon odszedł od ustaleń Parmenidesa dotyczących rozumienia b., zgodnie z którym przedmiotem filozofii jest to, co jest „konstruktem myśli”, a więc coś, co jest „z myśli i podług myśli”. Dla Platona przedmiot filozofii jest przede wszystkim przedmiotem oglądu i kontemplacji. Oczywiście nie bez znaczenia pozostanie tu koncepcja poznania oglądowego. Poznanie abstrakcyjne, które odkrywa Parmenides, tym różni się od poznania oglądowego, że musi swój przedmiot skonstruować, oderwać go od tego, co zmysłowe. Tymczasem w poznaniu oglądowym umysł nie konstruuje przedmiotu, lecz przypomina go sobie i ogląda. Tak pojęta koncepcja poznania nie pozostanie bez znaczenia na ustalenie rozumienia bytu-idei. W miejsce parmenidejskiej triady „konstruowanie — myśl — tożsamość” pojawia się inna: „oglądanie — forma — jedno”. Oglądanie bytu-idei było specyfiką filozofii Platona, tak jak konstruowanie było wyróżnikiem filozofii Parmenidesa. Odpowiednio do aktu widzenia lub konstruowania pojawia się właściwy przedmiot: idea lub konstrukt myśli.

Platon używa terminów: *ιδέα* [idea] oraz *εἶδος* [éidos] na określenie takiego bytu, który ma naturę czysto inteligibilną. Słów *οὐσία* (substancja) i *φύσις* używa niekiedy jako synonimów, jednak zasadniczo słowem *οὐσία* posługuje się na oznaczenie najbardziej wewnętrznej „rzeczywistej rzeczywistości” bytu-idei. W początkowych dialogach termin *οὐσία* występuje dość rzadko. Jednak już od początku wskazuje on na istotę „tego, co rzeczywiste”. W poszczególnych dialogach termin ten nabiera różnoaspektowego dookreślenia. I tak, począwszy od „zasady” czy „podpory”, poprzez „zawartość nazwy” aż do „pośrednika”, który wznosi duszę do poznania dobra, zaczyna formułować się rozumienie bytu-idei jako *τὸ ὄντος ὄν* [to ontos on] — rzeczywistej rzeczywistości.

Idąc za sugestią Arystotelesa należy odróżnić u Platona pojęcie bytu-idei od substancji (*Met.*, 987 b 19–25). Ideą jest to, „co jest przedmiotem oglądu duszy”, od czego „wszystkie inne rzeczy otrzymują nazwy”. Tymczasem substancja, w odróżnieniu od idei, nie jest przedmiotem oglądu, lecz zostaje podniesiona do porządku zasad-przyczyn konstytuujących idee. Tak pojęta substancja, podobnie jak Jednia, jest, w pewnym sensie, warunkiem a priori bycia ideą. „Jedno — wyjaśnia Arystoteles myśl Platona — jest samą substancją, a nie nazywa się jednym dopiero jakiegoś bytu” (tamże, 987 b 23–24). Innymi słowy, „coś jest” dzięki temu, że jest jednym, czyli substancją. Jeśli dla Parmenidesa tożsamość myśli i przedmiotu była zasadą i przyczyną „bycia bytem”, to dla Platona jest nią

Jednia (bycie jednym w sobie). Różnica ta może być wyjaśniona — jak sugeruje Arystoteles — wpływami pitagorejczyków.

Wśród różnych interpretacji bytu-idei na pierwsze miejsce wybija się jej rozumienie jako istoty, która bytuje w sobie. Z elementami takiego rozumienia spotykamy się w najwcześniejszych dialogach Platona. To w nich Platon pyta o istotę tego, co jest; np. w *Hippiaszu Większym* (294 A — C) pojawia się pytanie o to, „czym w istocie swej jest piękno?” (τί ἐστὶ τὸ καλόν [tí esti to kalón]), czym „pobożność” itd. Da to w przyszłości podstawę do odróżniania idei od tego, dzięki czemu coś jest ideą. Na tym etapie odróżnia się „to, co jest” (τί ἐστὶν [tí estin]), czyli idee, od tego „jak jest” (καθ’ αὐτό [kath’ autó]), czyli istoty. W ten sposób dochodzi do zapoczątkowania formułowania się pojęcia istoty. Pojęcie istoty nie pojawiło się ani u filozofujących fizyków gr., ani też u Parmenidesa. Wraz z Platonem pojawia się pojęcie istoty jako tego, dzięki czemu „coś jest tym, czym jest”. W *Kratylosie* (401 C — E) Platon, słowami Sokratesa, wyjaśnia: „to, co my [Grecy] teraz nazywamy οὐσία (istota), inni zwą ἐσσία [essía] (centrum), a jeszcze inni — ὀσία [osía] (podparcie). Co do pierwszego z tych dwu określeń, jest sensowne nazywanie istoty rzeczy — Ἔστία [Hestía], bo i my przecież mówimy o czymś, co ma udział w istocie rzeczy — ἔστιν [estin]”. W wypowiedzi tej Platon podprowadza nas pod rozumienie terminu οὐσία jako istoty, którą możemy rozumieć jako „bycie w centrum” czy „bycie podporą”.

Także u Platona spotykamy się z elementami rozumienia bytu-idei jako podmiotu. Idei Platon przydziela takie cechy, jak: „bycie w sobie”, „zdolność do samodzielnego bytowania”, „zdolność udzielania bytowania innym”. W *Kratylosie* (388 C) określa on byt-idee jako „narzędzie, które [...] służy do rozpoznawania istoty rzeczy, tak jak czółenka do tkania”. W podobnym duchu możemy spotkać użycie słowa „byt-idea” w *Fedonie* (65 D), gdzie oznacza on duszę, która utożsamiana jest z formą zdolną do samodzielnego bytowania i działania. „Dusza gardzi ciałem i ucieka od niego; chce być sama z sobą”. W dalszej części dialogu dusza zostanie ukazana w roli rodzicielki prawdziwej wiedzy. Ona bowiem, istniejąc w sobie, ma dostęp do właściwych przedmiotów intelektualnego poznania.

Z innym rozumieniem bytu-idei, mianowicie jako medium poznania dobra, spotykamy się w *Państwie* (478 E) Platona. B. zajmuje miejsce pomiędzy tym, „co jest”, a tym, „co się staje”. W dyskusji z Sokratesem rozmówcy poszukują odpowiedzi na pytanie, „czym jest to coś, co ma w sobie »coś z bytu i z niebytu«, a co w czystym znaczeniu nie można nazwać ani tak, ani owak. Poszukując dla tego typu b. miejsca dochodzą do wniosku, że najlepsze i najpiękniejsze będzie dla nich miejsce między istnieniem a nieistnieniem. Bo ani się będą wydawały ciemniejsze i mniej istniejące niż niebyt, ani też jaśniejsze, ani bardziej istniejące niż byt” (*Resp.*, 479 D). Idea jest tym co „dotyka prawdy [...] i ręce do bytu wyciąga [...] i chce być sama z sobą, choć sama prawdą nie jest” (*Phaed.*, 65, B — D).

W ten sposób odsłania się przed nami szeroki kontekst znaczeniowy terminu „byt-idea”, z którym spotykamy się w filozofii Platona, a który wykorzysta później Arystoteles. Wszystkie jednak wątki znaczeniowe bytu-idei dadzą się uporządkować wokół centralnego rozumienia, którym jest istota, a więc coś, co istnieje w sobie, rozumiana jako pewnego rodzaju „instrumentarium” do oglądania „rzeczywistej rzeczywistości”. Idea — jak powie Platon — „budzi

rozum do poznania" (*Resp.*, 524 A), ułatwia też „odwrócenie się [duszy] od świata przemijających zjawisk i zwrot w kierunku prawdy oraz istoty rzeczy” (tamże, 525 C).

Ze względu na przyjętą metodę analiz logicznych, odniesionych do języka i poznania, koncepcja bytu-idei ma charakter aprioryczny. Stąd byt-idea należy bardziej do porządku logicznego (poznawczego), niż metafizycznego.

Byt w rozumieniu Arystotelesa. Na etapie zdroworozsądkowego poznania b. rozumiany jest przez Arystotelesa jako konkret jednostkowo bytujący, który jest przedmiotem codziennego doświadczenia i zmysłowego poznania. Konkretny ten, czyli τóδε τι [tóde ti], stanowi bazę formowania się filozoficznego rozumienia b. jako przedmiotu poznania naukowego. Arystoteles ma jasną świadomość bytowania rzeczy jako konkretnych τóδε τι, które tworzą pierwszorzędą, a nie wtórną (jak chciał Parmenides czy Platon), rzeczywistość.

U podstaw formowania się arystotelesowskiego rozumienia b. jako przedmiotu metafizyki leży przejęta przez niego od poprzedników (Parmenidesa i Platona) koncepcja przedmiotu poznania naukowego. Przedmiot poznania naukowego nie może być tożsamy z przedmiotem codziennego doświadczenia. Rzeczy konkretne bytują jednostkowo i są zmienne, przedmiot zaś naukowego poznania musi być ogólny, stały i konieczny. B., jako przedmiot doświadczenia, to ten oto konkretny, wielorako złożony, zmienny. Tak rozumiany b. zostanie nazwany „substancją pierwszą” (πρώτη οὐσία [prote ousía]), zaś b. jako przedmiot badań metafizycznych — „substancją drugą” (δευτέρα οὐσία [deutéra ousía]); jest on ujęciem gatunkowym tego, co jednostkowe i konkretne.

Na etapie filozoficznego poznania byt-substancja pojmowany jest jako podmiot zdolny do samodzielnego bytowania. Podmiot ten określany jest jako to, „dzięki czemu rzecz jest tym, czym jest” — τὸ τί ἦν εἶναι [to tí en éinai], czyli istotą. Byt-substancja w znaczeniu najważniejszym (κυριώτατα [kyriótata]), pierwotnym (πρώτον [proton]) i głównym (μάλιστα [málista]) oznacza podmiot (ὑποκείμενον [hypokéimenon]), do którego odnoszą się nazwy, i o którym się orzeka i tworzy definicje (*Cat.*, 2 a 11). Być podmiotem, znaczy być czymś jedynym, w czym i przez co mogą bytować przypadłości.

W pismach Arystotelesa tak rozumiany byt-substancja ukazywany jest w różnych aspektach. I tak byt-substancja pojmowany jest jako podmiot orzekania (*Kategorie*), jako treść głównej przesłanki sylogizmu (*Analityki*), jako natura (pisma przyrodnicze: *O duszy, Fizyka*) oraz jako przedmiot metafizyki, czyli istota (księgi metafizyczne).

Arystoteles w traktacie *Kategorie* (2 a — b) wprowadza bardzo ważne dla rozumienia b. rozróżnienie pomiędzy substancją pierwszą (πρώτη οὐσία, substantia prima) a substancją drugą (δευτέρα οὐσία, substantia secunda). Rozróżnienie to jest konsekwencją oddzielenia porządku bytowania od porządku poznania. Substancja pierwsza to coś jednostkowego i konkretnego, zaś substancja druga to ujęcie gatunkowe konkretnego. Substancja druga (δευτέρα οὐσία) to podmiot orzekania. Jako taka bytuje w intelekcie, ma jednak swe zakorzenienie w jednostkowej rzeczy, gdyż jest jej ujęciem gatunkowym. W ten sposób dochodzi do powiązania poznania metafizycznego ze światem realnie bytujących rzeczy. Arystoteles nie pozostawia cienia wątpliwości, że „wszystkie pozostałe rzeczy albo są orzekane o pierwszych substancjach jako podmiotach, albo znajdują się

w nich jako podmioty (tamże, 2 a 30). Arystoteles jest też przekonany, że „gdyby nie istniały pierwsze substancje, nie mogłyby również istnieć inne rzeczy” (tamże, 2 b 4–8). W tym tkwi oryginalność arystotelesowskiego rozumienia substancji pierwszych i drugich.

W poznaniu metafizycznym posługujemy się terminem „substancja druga” (δευτέρα οὐσία), który oznacza przedmiot właściwy poznania naukowego. Substancja druga jest rozumiana jako ujęcie gatunkowe jednostki, definicja realna rzeczy, pierwsza kategoria (podmiot) orzekania, wyraz synonimicznego bytowania rzeczy, a także odniesiona na określenie treści przesłanek sylogizmu jako podstawa wiedzy koniecznej i koniecznego wnioskowania.

W pismach przyrodniczych spotykamy się z rozumieniem bytu-substancji jako natury. Termin natura (φύσις) nabiera u Arystotelesa pełni znaczenia. W pismach tych byt-substancja przedstawiony jest jako natura, którą można utożsamiać z „przyczyną ruchu”, „zasadą rodzenia” (*Phys.*, 190 a—b) czy „zasadą życia” — duszą (ἐντελέχεια [entelécheia]).

Koncepcję natury, jako wewnętrznej zasady organizowania materii, doprecyzowuje Arystoteles w kontekście dyskusji na temat substancji naturalnych i substancji nienaturalnych. Podstawą podziału b. na substancje naturalne i nienaturalne jest rozróżnienie ze względu na formę, jako wewnętrzną lub zewnętrzną zasadę bytu. „Z natury — wyjaśnia Arystoteles — istnieją zwierzęta i ich części oraz rośliny i ciała proste, jak ziemia, ogień, powietrze i woda — bo o tych i tym podobnych mówimy, że istnieją »z natury« [...]. Każdy bowiem tego rodzaju przedmiot nosi w sobie zasadę ruchu i spoczynku: jedne ze względu na miejsce, drugie ze względu na wzrost i zanik, a wreszcie inne ze względu na zmianę jakościową”. Substancje nie naturalne, czyli wytwory, są to np. „łóże, szata i inne tego rodzaju rzeczy, o ile przysługują im takie ogólne predykaty i [...] nie zdradzają żadnej naturalnej tendencji do zmiany”. Na bazie dyskusji nad koncepcją substancji jako natury pojawia się jej definicja, która na stałe wejdzie do filozofii. Natura „jest zasadą i wewnętrzną przyczyną ruchu oraz spoczynku w rzeczach, w których istnieje z istoty, a nie akcydentalnie [...] Wszystko, co posiada tego rodzaju zasadę — wyjaśnia Arystoteles — »ma« tym samym swoją »naturę« i jest także substancją, bo jest również pewnym przedmiotem, a w przedmiocie jest zawsze »natura«” (tamże, 192 b).

Należy jednak zauważyć analogiczne rozumienie natury, na co zwraca uwagę Arystoteles: „to, co jest złożone z materii i formy, np. człowiek, nie jest »naturą« lecz »z natury« lub »naturalnie«; co więcej: raczej forma jest »naturą« niż materia: wszak o każdej rzeczy można w sposób bardziej właściwy powiedzieć, że istnieje, gdy osiągnęła swoją pełną aktualizację, niż gdyby istniała tylko potencjalnie” (*Phys.*, 193 b). Ponadto, natura to powstawanie, a także forma, gdyż jest kresem powstawania. Dokładniejsze wyjaśnienie pojęcia natury odnajdujemy w VII księdze *Metafizyki* (1032 a), gdzie Arystoteles pisze: „naturą, ogólnie biorąc, jest zarówno to, z czego coś powstaje, jak i to, w postaci czego powstaje (bo rzecz powstająca, na przykład roślina lub zwierzę posiada naturę); czynnik powodujący proces to też natura w znaczeniu formy, czyli ta sama specyficznie, chociaż w bycie drugim, albowiem człowiek rodzi człowieka”. W ten sposób do arystotelesowskiego rozumienia bytu-substancji zostaje włączone rozumienie natury, która jest wewnętrzną i autonomiczną zasadą działania.

W traktacie *O duszy* (Περὶ ψυχῆς [Perí psychés]) Arystoteles ukazuje nowy aspekt rozumienia bytu-substancji, a mianowicie jako duszy, która jest pierwszym aktem ciała zdolnego do życia. Wyróżnia on dwie definicje duszy: ogólną — jako wewnętrzną zasadę życia (λόγος κοινότητας [logos koinótatos]), oraz szczegółową — jako νοῦς-ἐντελέχεια [nous-entelécheia]. Arystoteles odróżnia duszę od natury. Natura działa jednorodnie (ruch w górę lub w dół), dusza zaś może działać różnorodnie.

W księgach metafizycznych spotykamy się z rozumieniem bytu-substancji jako istoty rzeczy (τὸ τί ἦν εἶναι), która — ujmowana w definicji — jest właściwym przedmiotem badań metafizycznych. Rozumienie istoty jest jednak uwikłane w rozumienie bytu. Nic więc dziwnego, że Arystoteles zdaje sobie sprawę z różnicy, jaka występuje pomiędzy jego a Parmenidesa i Platona rozumieniem istoty. O świadomości tej poświadcza fakt, że na określenie istoty nie używa terminu „εἶδος [éidos]”, czy nawet „μορφή [morfé]”, ale właśnie wyrażenia opisowego — „τὸ τί ἦν εἶναι”. Dla Parmenidesa i Platona pojęcie istoty wiąże się z tym, co stałe, niezmiennie, konieczne, ogólne i bezpośrednio poznawalne. Tymczasem dla Arystotelesa istota to przede wszystkim czynnik stanowiący o tożsamości bytu. Czynnik ten nie musi być czymś statycznym, będąc podstawą tożsamości i źródłem dynamizmu bytu. By tę myśl oddać, Arystoteles posłużył się wyrażeniem „τὸ τί ἦν εἶναι”.

W księgach *Metafizyki* Arystotelesa spotykamy kilka propozycji rozumienia bytu-substancji. Bytowi-substancji „nadaje się, jeśli nie więcej, to przynajmniej cztery główne znaczenia. Wydaje się bowiem stanowić substancję zarówno istota każdej rzeczy, jak też powszechnik i rodzaj oraz, na czwartym miejscu, podmiot. Podmiotem jest to, o czym stwierdza się wszystko inne, a jego samego już więcej o niczym” (*Met.*, 1028 b 33–36). Spotykamy m.in. rozumienie substancji jako konkretnego (τὸδε τι), jako substratu materialnego (ὑποκείμενον ὕλη [hypokéimenon hyle]), substratu formalnego (ὑποκείμενον μορφή [hypokéimenon morfé]) czy jako gatunku lub rodzaju (καθόλου [kathólou]). Wśród tych znaczeń na pierwsze miejsce wybija się rozumienie bytu-substancji jako istoty rzeczy, czyli jako τὸ τί ἦν εἶναι, która, będąc przedmiotem ujęć definicyjnych, jest też właściwym przedmiotem poznania metafizycznego.

Do rozstrzygnięcia, które z rozumień bytu-substancji jest właściwe, posłuży Arystotelesowi jako kryterium rozumienie podmiotu, gdyż byt-substancja to przede wszystkim podmiot. By coś mogło być podmiotem, musi bytować w sobie (ens in se), a nie w czymś innym, musi bytować samodzielnie (καθ'αὐτό [kath'autó]) oraz być czymś realnym. Na podstawie tych kryteriów Arystoteles może rozstrzygnąć, które z rozumień jest właściwe. Bytem-substancją nie może być ani substrat materialny, ani formalny, ani rodzaj czy gatunek, gdyż nie bytują samodzielnie, nie istnieją w sobie i nie są jako takie czymś realnym. Pozostaje zatem tylko rozumienie bytu-substancji jako konkretnego (τὸδε τι) oraz jako istoty (τὸ τί ἦν εἶναι). Konkretny jako konkretny nie może być jednak przedmiotem naukowego poznania, bowiem wiedza o konkretności nie jest wiedzą ogólną, stąd właściwym przedmiotem poznania metafizycznego jest byt-substancja, ale pojęta jako istota rzeczy, która ujęta jest w definicji. Byt-substancja, jako przedmiot metafizyki, to w definicji ujęta istota rzeczy jednostkowej. Jej pierwszeństwo jest poczwórne: z natury (κατὰ φύσιν [katá physin]), pojęciowe (κατὰ λόγον [katá logon]), poznawcze (κατὰ γνῶσιν [katá

gnosin]) oraz czasowe (*κατὰ χρόνον* [katá chronon]). Szczytową pełnią bytu-substancji jest substancja absolutna, zw. przez Arystotelesa Bogiem.

Oryginalność arystotelesowskiej koncepcji istoty przejawia się w tym, że nie jest ona pojmowana po parmenidejsku czy platońsku jako element stały, niezmienny, lecz przede wszystkim jako podmiot stanowiący o tożsamości b. i źródło dynamizmu. Ona sama ulega doskonaleniu, zachowując jednak tożsamość. Istota, jako przedmiot poznania metafizycznego, nie jest jednak tożsama z istotą b. jednostkowego. Istotą dla Arystoteles jest to, co jest pierwsze w porządku substancji, czy jak to czytamy w *Metafizyce* (1032 b): istotą jest „substancja bez materii”. Istotą każdej rzeczy jest to — wyjaśnia Arystoteles — co określa „czym dana rzecz jest, ale tego nie zawiera” (tamże, 1029 b 20). Ujęcie definicyjne i poznawcze tak rozumianego bytu-substancji stanie się jednak z konieczności czymś abstrakcyjnym. To właśnie będzie stanowiło bezpośrednią przyczynę esencjalizacji metafizyki Arystoteles. Przedmiotem formalnym jest istota, która jest ujęciem gatunkowym lub rodzajowym jednostki.

Byt w interpretacji Jana Duns Szkota. Duns Szkot w swej teorii rzeczywistości skorzystał niewątpliwie z rozwiązań Awicenny, interpretującego rozumienie substancji Arystoteles, a przez to także uściślenia dotyczące problematyki przedmiotu metafizyki. Substancja-natura-istota istnieje albo w rzeczach, albo w intelekcie, ale może być rozpatrywana sama w sobie, w oderwaniu od jej stosunku do rzeczy i do intelektu. Sama w sobie rozpatrywana stanowi tzw. naturę trzecią, a więc istotę jako istotę. Duns Szkot przyjął tak przedstawione stanowisko Awicenny, podobnie jak uczynił to św. Tomasz. Ale tu ich drogi się rozeszły. Akwinata, doceniając realistyczne podstawy ogólności natur (w postaci systemu analogicznych relacji wewnątrzbytowych jako „*universale metaphysicum*”) zwrócił uwagę na to, że nie istnieje jakaś jednoznaczna „wspólna natura” bytowa, albowiem bytem jest konkretna natura, o ile jest ona aktualizowana przez istnienie proporcjonalne do tej właśnie natury, wskutek czego konkretny realny b. jest złożony z nietożsamyh czynników istoty i istnienia. Natomiast Duns Szkot myśl swą o złożeniu b. z istoty i istnienia wyraził raczej radykalnie niż prawdziwościowo: „*simpliciter falsum est quod esse sit aliud ab essentia*” (*Opus Oxoniense*, IV, d. 13, q. 2 n. 38; „po prostu czymś fałszywym jest jakoby istnienie było czymś innym niż istota”); i „*Non capio quod aliquid sit ens extra causam suam, quin habeat esse proprium*” (tamże, d. 42, q. 1 n. 7; „Nie pojmuję, by coś mogło być bytem (bytującym) poza swą przyczyną i aby nie miało istnienia właściwego sobie”).

Właśnie Duns Szkot znajduje się w awicenniańskim porządku esencjalnym, gdzie „*natura tertia*” jest przedmiotem i podstawą dociekań metafizycznych. Wg Duns Szkota bowiem w porządku tych natur istnienie jest umieszczone jako wewnętrzny modus (sposób) tychże natur. Duns Szkot, odnosząc się do myśli Awicenny, dokonał hierarchizacji „natur trzecich”. Jeśli dla Awicenny „natury trzecie” były odwiecznym przedmiotem Bożej myśli, to Duns Szkot zhierarchizował je wzajemnie, a przez to dokonał bardzo znaczącego w dziejach myśli filozoficznej „warstwicowego” pojmowania b. B. bowiem jawił się jako złożony nie tyle z istoty i istnienia, jak to miało miejsce u św. Tomasza, ile z uporządkowanych hierarchicznie (na wzór piramid) natur, tworzących konkretną rzeczywistość. Najwyższym, szczytowym punktem „piramidy” bytowej miała

być natura jednostkowa — haecceitas („to oto”) Adama, która to jednostkowa „haecceitas” jest jakby osadzona na szerszej „naturze”, jakby na swej głębszej warstwie, a jest nią natura-quidditas człowieka („człowieczeństwo”) wspólne wszystkim ludziom. Istota-quidditas człowieczeństwa (humanitas) jakby spoczywa na warstwie-naturze, zw. zwierzęcość (animalitas), ta zaś natura zwierzęca osadzona jest na naturze wegetatywnej (vegetatio); a ta na naturze cielesności (corporeitas); ta zaś na substancjalności (substantialitas), i wreszcie natura substancjalna na „naturze bytu”, czyli bytowości (natura entis). Ta jakby piramida, warstwowa struktura b., którą rozpoznajemy w konkretnym — haecceitas — b. (np. Adamie) jest realną jednością, gdyż poszczególne natury różnią się jedynie formalnie (actualiter, formaliter ex natura rei).

Poszczególne natury — od konkretnej „haecceitas” Adama po naturę bytu, przedstawiają uporządkowany, esencjalny obraz świata. „Czymże więc jest owa natura?” (Gilson, *Byt i istota*, 113). Jeśli pytamy o to, jaki b. jej przysługuje, należy rozróżnić rozmaite stany, w jakich można ją spotkać. Na początku ma ona jedynie b. poznania Boskiego, z którego się wywodzi. Nie jest ona w nim czystą nicością. Jako przedmiot poznania Boskiego posiada ona w nim b. takiego przedmiotu, czy też — inaczej mówiąc — „byt przedmiotowy”, to jest pewien b. poznawalny umysłowo. Ponieważ ów przedmiot poznania Boskiego może być zniszczony przez Boga pod postacią aktualnie istniejącego stworzenia — przedstawia się on jako coś „możliwego”. Z tej racji posiada również swoje esse, esse tego, co możliwe. Weźmy za przykład człowieka takiego, jakim pojmuje go Bóg. Jest to przedmiot boskiego poznania, który może — jeśli Bóg chce — zostać obdarzony aktualnym istnieniem. Jeśliby pojęcie „człowiek” zawierało sprzeczność, to nie byłby to b. możliwy, gdyż istnienie w nim byłoby sprzeczne; byłby więc nicością. Nie jest jednak nicością, gdyż jest b. możliwym. Otóż ów b. możliwy to nic innego, jak natura lub istota powszechna, równie obojętna wobec ogólności pojęcia, jak wobec jednostkowości tego, co istnieje. Stwarzanie jest aktem, poprzez który takiego rodzaju istota otrzymuje aktualne istnienie przysługujące jednostkom.

Każdemu stanowi istoty odpowiada proporcjonalne mu esse, i dlatego nie ma żadnej istoty (bytu możliwego) bez właściwego dlań esse, które jest w stanie rzeczy modalnością istoty, jej wewnętrznym sposobem istnienia. Cały zatem nacisk poznawczy b. spoczywa w istocie (odpowiedniej naturze), a istnienie, jako wewnętrzna modalność istoty, jest jakby czymś do istoty dodanym, co jednak nie jest czynnikiem różnym od samej istoty. Wszelka istota posiada zatem właściwy sobie sposób istnienia. Wobec tego istota przypadłości posiada właściwe sobie „esse accidentis”, materia sama z siebie posiada „esse materiae” i forma też posiada swe „esse formae”. Stąd każda natura posiada właściwe dla siebie „esse naturae”. Dosięgamy wreszcie samej „natury bytu”, której odpowiada modalność „esse” bycia niesprzecznym. Natura bytowa jest z konieczności czymś w sobie niesprzecznym, inaczej nie byłaby w ogóle możliwa. Natura bytu jest poznawalna jednym prostym aktem intelektu i zarazem jest racją poznawalności wszystkiego, co istnieje, albowiem ostatecznie wszystko jest osadzone na naturze b. Ujęcie poznawcze prostej natury b. dokonuje się w najprostszym, jednoznacznym pojęciu b., do którego wszystko jest redukowalne. Metafizyka, w celu zabezpieczenia jedności swego przedmiotu, rozważa b. w najgłębszej swej strukturze — „naturze bytu”, do której wszystko jest sprowadzalne, albowiem

wszystko na niej ostatecznie się zasadza. Ta „natura bytu”, ujęta w „pojęciu bytu”, staje się — w tym samym znaczeniu (jednoznacznie) — czymś stosownym do wszystkiego, co jest, a więc tak samo do Boga, jak i do stworzenia. Co więcej, to właśnie jednoznaczność b. narzuca określoną metodę dowodzenia istnienia Boga, który jest b., a natura b. jest wszystkim, czym jest b. A jeśli naturą bytu jako bytu jest niesprzeczność wewnętrzna, to wszystko, co jawi się jako niesprzeczne, jest bytem.

W tak rozumianym b. (jako niesprzecznym, czyli „bycie jako bycie”) zanika granica pomiędzy rzeczywistością realnie, konkretnie istniejącej rzeczy a porządkiem poznawczym, intencjonalnym. Tu jednak znajdujemy się w porządku samych „natur-istot” i rozumowanie o różnicy pomiędzy porządkiem istniejącym a nieistniejącym jest osadzone wyłącznie na niesprzeczności i hierarchii warstwowo ujętych natur: od konkretnej haecceitas (np. Jana), aż do najgłębszej „natury bytu”. A sama „natura bytu” jest wspólna Bogu i stworzeniu. B. badany przez metafizyka jest rzeczywistością bogatą w możliwości, spośród których na pierwszym miejscu znajdują się sposoby bytowania. Sposoby te to możliwe wewnętrzne determinacje natury (istoty) b. Dwoma pierwszymi sposobami bytowania jest skończoność i nieskończoność. Pierwszy podział bytowania zawiera w sobie wszystkie pozostałe. W rzeczywistości podział ten jest wcześniejszy w stosunku do arystotelesowskiego podziału b. na dziesięć kategorii, każda bowiem kategoria jest determinacją, a zatem ograniczeniem takim, że b., do którego się ona stosuje, pełnoprawnie należy do skończonego sposobu bytowania. Dla metafizyka dowieść istnienia Boga to tyle, co udowodnić, że „nieskończony B.” jest, czyli istnieje.

Tak rozumiany „byt jako byt” (czyli b. ujęty w swej niesprzecznej naturze) przyjmuje w siebie determinujące go natury: substancjalności, cielesności, wegetacji, zwierzęcości, człowieczeństwa i natury konkretno-haecceitas. Każda z tych natur swoiście „istnieje”, albowiem w stosunku do natury jej istnienie jest dla niej „modus” — wewnętrznym sposobem, i nie ma takiej natury, która mogłaby być pozbawiona swego „esse-istnienia”, gdyż w odpowiedniej naturze jest zawarty jej wewnętrzny sposób istnienia. Dlatego do poznania Boga dochodzi się poprzez analizę natur bytowych. To właśnie bytowe natury stanowią przedmiot poznania, a nie ich „istnienia-esse” jako sposoby bytowania tychże natur. Cały nacisk poznawczy idzie w kierunku ujęcia odpowiedniej natury, determinującej samą naturę b. I dlatego tak ważne dla filozofa jest ujęcie poznawcze różnych klas uniwersaliów, wyrażających odpowiednie natury determinujące samą naturę b. Tu właśnie szukać należy źródeł sporu o uniwersalia, czyli o poznawcze ujęcia samych natur w b. Spór ten zaciążył przez wiele stuleci na pojmowaniu samej filozofii.

Jeśli dla Dunska Szkota natury jakiejś rzeczy są „same w sobie” jeszcze przed ich jednostkowością i ogólnością, i są obojętne w swoich relacjach do ogólności utworzonej przez intelekt i do swoich jednostkowości skonkretyzowanych przez przypadłość, to tworzą one jedność istoty. Jedność tej wspólnej natury dana jest dla intelektu w postrzeżeniu zmysłowym. A zatem, wg Szkota, abstrakcja nie doprowadza jednostki (konkretno) do ogólności, gdyż intelekt nasz nie wychodzi od danego nam konkretno, ale od natury wspólnej (natura communis). Abstrakcja nie „uogólnia” jednostek, lecz z nieokreśloności „natury wspólnej” (obojętnej na istnienie w rzeczy i w intelekcie) przechodzi do nieokreśloności natury ogólnej,

do pojęcia ogólnego, do universale. Jest więc „universale metaphysicum” przedmiotem poznania, który może stać się „universale logicum”, gdy intelekt będzie je odnosił i przyporządkowywał do rzeczy konkretnych.

Otóż, jeśli „natury” w intelektualnym poznaniu dostępne są wprost w postrzeżeniu zmysłowym, to od razu rodzi się pytanie co do ich „realności” i „przedmiotowości”. Kwestię tę rozwiązywał inaczej św. Tomasz, a inaczej Duns Szkot, który przyjął dla każdej „natury wspólnej” (quidditas) jej właściwe dla siebie modalne istnienie. A zatem te „natury wspólne” („natury trzecie” Awicenny) są dla niego „rzeczywiste”, rzeczywistością ich natur. Św. Tomasz, odróżniając inny sposób istnienia rzeczy i inny sposób abstrakcyjnego poznania rzeczy jednostkowych, twierdził, że można mówić o „naturach trzecich”, o ile one istnieją jednostkowo i analogicznie w konkretnie istniejącej rzeczy, i to jest tzw. universale metaphysicum. Można też mówić o „universale logicum”, o ile tak abstrakcyjnie ujętą „naturę wspólną” przyporządkujemy procesowi orzekania. Wówczas tzw. intencja orzekania nie jest niczym innym, jak czysto myślnym b., czyli aktem rozumu przyporządkującego konkretom treść „natury trzeciej”. U Dunsza Szkota występuje jednak inny proces poznania, gdyż to w danych zmysłowych intelekt czyta „naturę wspólną” (quidditas). Natura trzecia rozumiana jako „universale metaphysicum” jest dana obiektywnie intelektowi jako swoista „rzeczywistość” natury formalnej.

Byt w ujęciu W. Ockhama. Dunsza Szkota rozumienie b. jako „quidditas” (natury istotnościowej), która jest podstawą bytowania i orzekania w ramach uniwersaliów, wzbudziło zasadniczy sprzeciw Ockhama. Ockham odrzuca tezę, że ogólności (universalitas albo generalitas) pojęć odpowiada coś w rzeczach, bo rzeczywista rzecz jest z istoty swej jednostkowa i ogólnik istniejący jest absurdem. Dlatego odrzuca pogląd, że np. istnieje człowiek ogólny, w którym uczestniczą pojedynczy ludzie, jako fałszywy i absurdalny (simpliciter falsa et absurda). Jako fałszywy zostaje też odrzucony pogląd, który wg Ockhama niektórzy przypisują Dunsowi Szkotowi, głoszący, że wprawdzie dla jednostek danego rodzaju nie istnieje jedna rzecz ogólna, ale w każdej jednostce jest natura ogólna, przynależąca do poszczególnej rzeczy, ale jako natura ogólna realnie od pojedynczej rzeczy jest odrębna. Również zdecydowanie odrzuca Ockham umiarkowany pogląd realistyczny, wg którego w każdej pojedynczej rzeczy znajduje się natura sama w sobie (natura communis), która sama w sobie nie jest ani powszechna, ani jednostkowa, ale w pojęciach jest przez intelekt powszechnie ujmowana, zaś w pojedynczych rzeczach istnieje przez jednostkowość (haecceitas) jako jej natura pojedyncza, od poszczególnej rzeczy odrębna tylko formalnie. Taka jest, zdaniem Ockhama, nauka Dunsza Szkota — „ista opinio est, ut credo Subtilis Doctoris, qui alios in subtilitate iudicii excellebat”. Ockham odrzuca każdy pogląd głoszący w jakiegokolwiek formie pierwszeństwo albo odrębność od pojedynczej rzeczy jakiegokolwiek ukształtowanej ogólnej natury, istoty. Zdaje sobie sprawę, że w ten sposób pozostaje w sprzeczności ze swoimi poprzednikami. Twierdzi on, że nie ma w samej rzeczy żadnego universale, dla której ono jest universale, ani w rzeczywistości, ani jako przypadłość w podmiocie (nec realiter nec subiective); i w rzeczy nie więcej niż to słowo „człowiek”, które jest rzeczywistą jakością, istnieje w Sokratesie albo w kimś, kogo to słowo oznacza. Natomiast tak

jak to słowo wypowiedziane jest w prawdzie i bez rozróżnienia od swojego przedmiotu, który ono oznacza, wprawdzie nie dla siebie, ale dla danego przedmiotu, tak też universale (pojęcie ogólne) wypowiedziane jest o swojej rzeczy pojedynczej, nie dla siebie, ale dla tej pojedynczej rzeczy. Chodzi więc o to, że istnieją tylko „rzeczy pojedyncze”, czyli konkrety, i nie ma w rzeczach żadnych stanów ogólnych, żadnych natur-quidditates wspólnych.

Istnieją jednak wyrażenia językowe ogólne, np. „człowiek”, które są znakiem tylko mojej myśli, będącej przypadłością tkwiącą w intelekcie, a stają się one ogólne nie dlatego, że w sobie są ogólne, ale dlatego, że można je orzekać o wielu rzeczach, jak np. wyrażenie „człowiek” może orzekać i o Sokratesie i o Platonie, ale wszystkim, co jest rozumiane w wyrażeniu „człowiek”, jest tylko Sokrates albo Platon itp. Ockham w związku z tym pisze: „debet dici, quod quodlibet universale et genus generalissimum est vere res singularis existens res determinati generis, est tamen universalis per praedicationem, non pro se sed pro rebus, quas significat” (*Ordinatio*, d. 2, q. 3 T). A zatem moment orzekania jest momentem ogólności, a same natury nie mogą być „wspólne”, skoro nie istnieją. To, co jest realne w wyrażeniach ogólnych, to tylko flatus vocis — brzmienie słowa.

U Ockhama mamy do czynienia z dwiema sprawami: a) negacją stanów koniecznościowo-powszechnych w rzeczy poznawanej; b) sprowadzeniem ogólności wyłącznie do zdaniowej predykcji, czyli systemu odniesień wyrażeń ogólnych do konkretnie istniejących rzeczy, tzn. do zawężenia powszechności znakowej wyłącznie do pragmatyki językowej. Tylko w aktach orzekania można mówić o jakiejś ogólności specyficznie pojętej. „Poza bytami szczegółowymi nic nie istnieje. Ponieważ tylko b. szczegółowy istnieje, wszelkie pojęcia muszą dotyczyć b. szczegółowych, znanych wyraźnie lub niewyraźnie. Pojęcie niewyraźne jest umysłowym znakiem, który nie pozwala nam odróżnić swego przedmiotu od innych podobnych przedmiotów. »Człowiek« jest niewyraźnym pojęciem, ponieważ nie reprezentuje wyraźnie b. szczegółowego »Sokratesa«, ani b. szczegółowego »Platona«. A zatem »człowiek« nie signifikuje, skoro nie ma rzeczy-wistości, którą by oznaczał, z wyjątkiem mojego pojęcia człowieka; ale jeśli widzę Sokratesa, wówczas tworzę sobie jego pojęcie i — konsekwentnie — termin, który zastępuje takie pojęcie, w sposób realny zastępuje pojęcie, które coś signifikuje [...]. Konsekwencją tej doktryny jest teza, że orzekać pojęcie ogólne o rzeczy szczegółowej — skoro tylko rzeczy szczegółowe mogą być oznaczone, ponieważ tylko rzeczy szczegółowe istnieją — to tyle, co orzekać niewyraźnie poznana rzecz szczegółową o rzeczy szczegółowej poznanej wyraźnie. »Sokrates jest człowiekiem« znaczy, że Sokrates poznany wyraźnie jest Sokratesem poznany niewyraźnie” (Gilson HFS 439).

U Ockhama tylko w procesie orzekania nazw zachodzi jednoznaczność, gdyż b. są totalnie różne. W szkotyzmie zaś jednoznaczność była ugruntowana w formalnej bytowości wspólnej natury, którą wyraża wspólne pojęcie. W pojęciu — wg Dunsza Szkota — ujmujemy naturę wspólną, która następnie może być jednostkowa lub powszechna. Tak więc Ockham, dyskutując ze stanowiskiem Dunsza Szkota, wyakcentował tylko jednostkowy sposób istnienia jako realny, a natury wspólne jako „flatus vocis” usunął z poznawczego programu w myśl „brzytwy Ockhama”: „non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem” („nie należy mnożyć bytów bez konieczności”). Sama zaś „ogólność” nie jest żadnym

stanem bytowym, ale sposobem orzekania (pragmatyką językową) odnoszącym nazwę znakową do wielu przedmiotów. Wywołało to wielki spór o uniwersalia, trwający kilka wieków i na dobrą sprawę do dziś nie zakończony, albowiem bez stanów wspólnych w rzeczach trudno widzieć podstawy powszechności orzekania. A jeśli takie stany istnieją, to intelekt w takiej supozycji okazuje się bezsilny.

Byt w rozumieniu Suareza. Dyskusje z nominalistami, zwł. silnej wówczas scholastyki hiszpańskiej, zogniskowały filozofię wokół problematyki teoriopoznawczej, mającej rzekomo dać podstawy rozwiązań trudnych problemów metafizyki, którą już rozpatrywano w kontekście tzw. natur trzecich — świata ogólnej myśli — uniwersaliów, stojących „ponad” światem konkretów realnie istniejących. Suarez w swym zasadniczym dla rozumienia jego filozofii dziele *Disputationes metaphysicae* wprowadził jasną terminologię pozwalającą systematycznie przedstawiać i rozwiązywać problemy metafizyczne. Najważniejszym jest samo rozumienie b., jako przedmiotu metafizyki. Suarez zwrócił tu uwagę, że wyrażenie „byt-ens” można traktować jako „ens ut nomen” — niejako rzeczownikowo — i „ens ut participium” — b. ujęty imiesłowowo. „Jeśli bierze się pod uwagę b. jako oznaczony przez tę nazwę, to jego sens polega na tym, iż jest on tym, co posiada istotę realną, a więc nie fikcyjną i chimeryczną, ale prawdziwą i zdolną do realnego istnienia” (*Disputationes metaphysicae*, II 3, 4). Suarez doprecyzowuje swoje rozumienie bytu: „W rzeczy samej ens (byt) wzięte w znaczeniu rzeczownika oznacza to, co posiada istotę rzeczywistą. Nie bierze się tu pod uwagę realnego stopnia istnienia, tj. nie wyklucza się go, ani się go nie zaprzecza, ale odcina się odeń istotę przez abstrakcję (*praecisive tantum abstrahendo*). Natomiast gdy ens (byt) występuje w roli imiesłowu, oznacza sam b. realny posiadający rzeczywistą istotę z aktualnym istnieniem i w ten sposób znaczenie *ens* jest węższym znaczeniem” (tamże, II 4, 8). W tym sensie b. aktualny jest zasadniczo przypadkiem b. możliwego. Albowiem b. określany rzeczownikowo (*ens ut nomen*) jest istotą zdolną do istnienia, a b. określany imiesłowowo oznacza ten sam b. realny, będący rzeczywistą istotą z aktualnym istnieniem. Istota konstytuuje b. od wewnątrz, określa bowiem czym b. jest, stąd pojęcie istoty jest adekwatne do pojęcia b. i językiem istoty można wyrazić wszystko, czym b. jest.

Suarez nie przyjmuje za św. Tomaszem rozróżnienia nietożsamości realnej istoty i istnienia w b. Zresztą mylnie, a nawet fałszywie pojmuje problem różnicy istoty i istnienia w konkretnie istniejącym b. Posługuje się bowiem mylącą terminologią Idziego Rzymianina, który „urzeczowił” zarówno istotę, jak i istnienie, wobec czego istniejąca między nimi różnica występuje taka, jak między dwiema oddzielnymi rzeczami. Suarez podobnie stawia zagadnienie: „*existentiam esse rem quamdam distinctam omnino realiter ab entitate essentiae creaturae*”. A więc istnienie zostało pojęte na sposób jakiejś rzeczy. I nie jest to tylko jakiś *lapsus linguae*, gdyż w tym samym traktacie czytamy (*Disputatio XXXI*): „*Quod declaratur amplius et confirmatur: nam si essentia et existentia sunt res diversae*”. Tomistyczne ujęcie aktu istnienia zastępuje Suarez pojęciem rzeczywistej istoty, której własna doskonałość dostatecznie tłumaczy jej istnienie i działanie. B. — akt realnej istoty, takiej jak on ją rozumie, posiada już wszystkie właściwości, które przypisuje istnieniu. Ciekawe: jeśli przedmiotem metafizyki jest „ens ut nomen”, czyli b. wzięty rzeczownikowo, który oznacza istotę

możliwą, to dzięki czemu b. jest realny? Najpierw metafizyka zajmuje się przedmiotem możliwym, a nie realnym, a następnie twierdzi się, że jest to to samo, co b. realny. W tej supozycji Suareza, gdy b. wzięty rzeczownikowo jest przedmiotem metafizyki, to cała metafizyka staje się teorią b. możliwego, a nie realnego; istota jest b. i istnienie już niczego nie dodaje.

Dla Suareza i scholastyków postsuarezjańskich to nie b. realnie istniejący jest nam dany pierwotnie, ale istoty, dla których samo istnienie jest modyfikacją nie budzącą żadnych wątpliwości. Trzeba po prostu na istnienie nie zwracać uwagi, gdyż ono niczego nie wnosi do rozumienia bytu-istoty. Takie stanowisko jest kontynuacją myśli Duns Szkota, ale na pewno nie św. Tomasza. Właściwie temu ujęciu patronuje Arystoteles swoją *οὐσία* pojętą jako *τὸ τί ἦν εἶναι*. Arystoteles nie mógł jednak do końca przewyciężyć platonizmu, gdyż problematyka istnienia świata realnego była od razu rozwiązana przez odwieczność istnienia tegoż świata, a więc przez tożsamość istnienia i istoty. Wówczas jedynym wyjściem było albo przyjęcie monistycznego emanacjonizmu, którego zaczątki zauważamy już u Platona w jego *Parmenidesie*, albo przez odwołanie się — jak to uczynił Arystoteles — do odrębnych koniecznych natur — *ousia*, będących jakby swoistym „wcieleniem” platońskich idei. Tak rozumiane substancje były powiązane odwiecznym ruchem kosmicznym, jako realizowaniem się, czyli aktualizowaniem się możliwości. Wskutek tego zaistniała więc analogiczna tak rozumianej rzeczywistości, ale była to analogia szczątkowa — *pros hen* (*πρὸς ἓν*) lub *eph' henós* (*ἐφ' ἑνός*). Rozwiązanie dane przez św. Tomasza całkowicie zmieniło obraz rzeczywistości i jej rozumienie. Ale właśnie Duns Szkot pod dużym wpływem Awicenny, a później Suarez pod wpływem Szkota przyjęli stary arystotelesowski obraz rzeczywistości — możliwych natur — które utożsamiono z b., dodając do tego chrześcijański wątek konieczności stworzenia przez Boga. Ale Bóg stwarza — i to jest zapisane w strukturze każdego konkretnego b. — nieustannie, a jeśli stwarza, to stwarza byty realne, a nie możliwe. B. możliwych nie trzeba stwarzać, bo ich nie ma jako samodzielnie bytujących. B. możliwe są jedynie jakby zawarte w b. realnie istniejących; poznając realnie istniejące b., my odkrywamy i wydobywamy ich możliwość. B. możliwy jest poznany jedynie na kanwie b. realnie istniejącego, jako jego treściowy abstrakt i nic więcej. A jednak miraż jasności i ścisłości danej nam w „pojęciu natury” doprowadził scholastykę suarezjańską do nowego okresu historii filozofii — właśnie do subiektywizmu, ujawnionego tak wyraziście u Kartezjusza.

Byt w interpretacji Kartezjusza. Kartezjusz wiedział dobrze, czym jest b. w suarezjańskim nurcie filozofii, studiował bowiem 8 lat w jezuickim kolegium La Fleche i poznał dobrze scholastykę oraz tomizm „ad mentem Suaresii”. B. rozumiany był jako istota (czy to aktualnie istniejąca, czy też możliwa), która jest doskonale ujmowana w pojęciu b. Pojęcie b. miało stanowić i przedmiot filozoficznych dociekań, i zarazem pośrednik w rozumieniu rzeczywistości. Pojęcie zawierało w sobie treść obiektywną, daną w pojęciu do poznania, ale zarazem było psychicznym konstruktem utworzonym przez człowieka. Stąd też po Suarezie wyraźnie odróżniano w pojęciowym poznaniu „*conceptus obiectivus*” — treść przedmiotową (obiektywną), którą poznajemy, i wskazywano na „*conceptus subiectivus*”, jako na konstrukt intelektualnopoznawczy wytworzony w momencie poznania. To wszystko, co można poznać

jako b., jest dane w pojęciu, jako tzw. pojęcie obiektywne, a więc to, co poznajemy. Zarazem to my sami konstruujemy sobie pojęcie, jest ono naszym wytworem, a przez to samo jest czymś subiektywnym. Rozróżnienie pojęcia obiektywnego i subiektywnego było potrzebne (zwł. w scholastyce typu Suarez) dla zagwarantowania obiektywności (realności) ludzkiego poznania, tym bardziej, że to treści bytowe dane nam w poznaniu pojęciowym odnoszą się do istot rzeczy, które mogły być rozumiane jako aktualnie istniejące i jako możliwe. A jeśli były rozumiane jako możliwe i w swej treści niczym się nie różniły od aktualnie istniejących, to będąc przedmiotem poznania jako nieistniejące, dlaczego miałyby być uznane za przedmiotowe-realne? Chyba właśnie dlatego, że stanowią obiektywną zawartość pojęć. Obiektywność treści pojęć spełnia w takim podejściu filozoficznym (we wszystkich ontologiach) ważną rolę: namiastkę rzeczywistości.

Kartezjusz odrzucił różnicę pomiędzy „pojęciem obiektywnym” i „pojęciem subiektywnym”, uważając to za niepotrzebne „podwajanie rzeczywistości”. Wszystko bowiem, co jest treścią „pojęcia obiektywnego”, jest zarazem ujęte w pojęciu subiektywnym. Zatem w subiektywnym „naszym” pojęciu jest zawarta obiektywna treść. Taka bowiem treść zawiera wszystko, co posiada rzeczywistość. Pozostaje zatem jedyne pojęcie-idea subiektywna, jako „idea jasna i wyraźna”, od której — jak od Archimedesowego punktu oparcia — należy rozpocząć filozofowanie.

Może jeszcze wstępnie należałoby zapytać, czy zawarta w pojęciu-idei treść rzeczy jest różna od jej istnienia? Pytanie tak sformułowane ma uzasadnienie w pismach Kartezjusza, który z jednej strony twierdzi: „nota est omnibus essentiae ab existentia distinctio” (*Meditationes de prima philosophia*, Meditatio V), i nawet jeszcze jaśniej: „Deus est suum esse non autem triangulus”. Istnienie bowiem różni się od rzeczywistej istoty tylko myślnie, czyli w naszych rozmaitych sposobach pojmowania. „Moja myśl o istocie trójkąta różni się od myśli o jego istnieniu, tak jak jeden w ścisłym sensie modus mojej myśli różni się od drugiego, lecz nie jest to tak samo, gdy chodzi o trójkąt istniejący poza moją myślą, „in quo manifestum mihi videtur, essentiam et existentiam nullo modo distingui” („i stąd jest oczywiste, że istota i istnienie niczym się nie różnią”). „I tak się rzecz ma — kończy Kartezjusz — ze wszystkimi powszechnikami” (tamże). A przecież to właśnie powszechniki wyrażają obiektywny stan rzeczy, albowiem one są tymi ideami, które stanowią i przedmiot poznania, i zarazem jedyne dla ducha sposób poznania.

Kartezjusz doszedł do przekonania, że zmysły nie mogą być źródłem naszego poznania pewnego, bo przecież one mogą nas nieustannie mylić, a nadto mogą być opanowane przez jakiegoś złośliwego demona, który nie pozwala nam na zdobycie wiedzy. Należy zatem poddać wątpieniu źródła naszego poznania i oprzeć się jedynie na niepowątpiewalnym źródle poznania, jakim jest „cogito”.

Źródła poznania materialno-zmysłowe nie mogą stanowić podstawy dla poznania prawdziwościowego, ale podstawą taką mogą być jedynie akty duchowe. Jest więc więź swoista pomiędzy „dubito” a „cogito”, albowiem to właśnie „cogito” rozwiązuje to wszystko, czego dotyczy „dubito”. Zatem wątpienie — „dubito” prowadzi do prawdy „cogito” myślenia.

Wątpienie (dubito) zostaje u Kartezjusza przewyżnione przez „cogito”, a więc przez podmiot, a nie przez sprowadzenie poznania do czysto przedmiotowych treści, jak to czyniono w nurtach sceptycznych. Wyprowadzenie bowiem ze stanów wątpienia, czyli z „jaskini Platona”, usiłowano rozwiązać przez zwrócenie się ku światłu rzucającemu „cienie” idei, cienie dostępne poznaniu zmysłowemu. Kartezjusz nie wiąże poznania z materią i cieniami danymi w poznaniu zmysłowym. Jego „cogito” jest przejawem tylko ducha. Zresztą, jak później powie, to właśnie „res cogitans” jest duchem. „Cogito”, jako myślenie, jest duchem. Wiadomo zaś, że myślenie-cogito jest manifestowaniem się ducha w ideach. Idee są ujawnianiem się ducha. Ale jakie idee są potrzebne? Niewątpliwie idee jasne i wyraźne. Każda idea, która nie jest jasną i wyraźną, a przy tym prostą, nie może stanowić swoistego punktu wyjścia w myśleniu-poznaniu.

Ale jest taka idea, która jest prosta, niezłożona, jasna i wyraźna: jest to idea siebie samego, jako ducha, idea wypowiedziana w zdaniu: „cogito, ergo sum”. Myślenie-cogito jest duchem myślącym, a zatem myślenie ukazuje „ja istniejące”, albowiem nawet samo wątpienie jest myśleniem „ja-ducha”. „Cogito”, będące manifestacją istniejącego „ja”, wskazuje przede wszystkim na miejsce i podstawę wszelkiego poznania i myślenia. Jest nim duch myślący, jako „ja”. Istnienie własnego „ja”, ujawniające się w cogito-myśleniu, jest czymś ponadwątpliwym i zarazem wskazuje na „miejsce”, w którym dokonuje się prawdziwościowe poznanie. Jest nim właśnie „ja jako duch”. Odwoływanie się do przedmiotów materialnych poza „ja-duchem” jest zawsze uwikłane w nieprawdę i działania (możliwości działania) demona złośliwego, prowadzącego do fałszu. Jedynie duch nie podlega „zwiedzeniu” i wprowadzeniu w błąd, i jedynie duch jest zdolny poznać nie tylko wiele idei, ale ma poznanie idei pierwszych, w tym siebie jako ducha myślącego i istniejącego. Stanowi to niepowątpiewalny punkt oparcia.

Nadto „cogito” ujawnia różnicę ducha i ciała-materii jako „res cogitans” i „res extensa”. „Cogito” ujawnia mnie jako ducha, innego niż „res extensa”, która jest oddzielona (materia) od ducha. „Cogito” ukazuje mnie tylko jako ducha. Ale przez to samo jeszcze nie ukazuje, że jestem tylko duchem. W „cogito” ujmujemy siebie bezpośrednio w aktach ducha: myśleniu, chceniu, wyobrażaniu sobie, uczuciach. Mechanizmy aktów ducha wymagają jakichś warunków cielesnych, jednak bezpośrednio ujmuję siebie jako ducha w „cogito”. Mam więc ideę jasną i wyraźną, że jestem „rzeczą myślącą”, nie uwzględniając przy tym żadnego rozumienia ciała. Mogę zatem powiedzieć, że to moja dusza jest substancją myślącą, kompletnie różną od ciała. Duchowość, dusza i jej różność od ciała są dane w samym myśleniu.

Skoro przedmiotem mego poznania jest tylko treść idei przeze mnie myślanych i w myśleniu ujawnia się tylko duch, to wyraźnie widać, że nie jest oczywiste istnienie ciała i różnych innych ciał. Trzeba to więc udowodnić. Udowodnienie dokonuje się po dowiedzeniu istnienia Boga. On to, stwarzając człowieka dał mu naturalną skłonność do uznawania realności ciał. Skłonność naszego rozumu do uznawania realności ciała, będąc pochodną od prawdomówności Boga, który nie może wprowadzać w błąd, można usprawiedliwić jedynie realnym istnieniem materii. Świat materialny i jego istnienie jest pewne jedynie pośrednio, poprzez gwarancję doskonałości Boga.

To, co bezpośrednio poznajemy, to tylko idee jawiące się w naszym myśleniu-świadomości. Są to idee wrodzone, nieodłączne od naszej jaźni- duszy; do nich należy idea „jaźni”, idea Boga, idea substancji. Są one koniecznościowo związane z myśleniem-świadomością. Są też idee nabyte, takie jak np. idea słońca; są wreszcie idee skonstruowane. Oczywiście idee wrodzone nie pochodzą z oddziaływania przedmiotów zewnętrznych na umysł, ale stanowią jego stałe uposażenie; są proste, jasne i wyraźne tudzież niezawodne, albowiem są, wraz z duszą, pochodne od Boga, który je wtopił w duszę i zarazem dał naturalne światło towarzyszące myśleniu.

Nowa sytuacja, jaka zaistniała wraz z koncepcją filozofii Kartezjusza, jest zerwaniem z dotychczasowym nurtem filozofii klasycznej. Odtąd już nie pozapodmiotowy przedmiot realnie istniejący jest wyjaśniany w procesie filozoficznego poznania, ale podmiotowe, subiektywne idee. Cały przedmiot filozoficznych wyjaśnień „mieści się” już w człowieku, w ludzkiej świadomości. Poznawać, to tyle, co w świadomości podmiotu analizować poszczególne idee lub też zespół, łańcuch idei. Filozofia utraciła swój realny, pozapodmiotowy przedmiot poznania. Nie jest wyjaśniany świat osób i rzeczy realnie istniejących w sobie (poza zasięgiem podmiotu), ale tym przedmiotem dla człowieka-ducha („res cogitans”) jest i może być tylko to, co jest w samym duchu, w jego wnętrzu. Analiza idei spełnia zasadniczy proces poznania.

Jeśli przedmiotem poznania nie jest świat istniejący w sobie jako rzeczywistość, którą trzeba zrozumieć, to również tradycyjna arystotelesowska metoda wyjaśniania — angażująca poznanie nie wprost wraz z obowiązywalnością niesprzeczności w wyjaśnianiu faktów bytowych — traci swój sens. Opis i analiza treści idei wystarcza, by zrozumieć świat idei. Filozofia tak rozumiana staje się intelektualną igraszką ideami zanurzonymi w morzu świadomości w celu wydobycia ich na powierzchnię tej świadomości oraz dokonania ich analizy i bliższego oglądu.

Mimo wszystko idee nabyte i skonstruowane pozostają w relacji swoistej niepewności do świata. Jak zatem przejść po moście idei do ich uzgodnienia z realnym światem? Problem „mostu epistemologicznego” jawi się natychmiast w naszym poznaniu idei nabytych i skonstruowanych. I rzeczywiście, w postkartezjańskim nurcie filozofowania „most epistemologiczny” stanowi problem główny nie tylko samej teorii poznania, ale całej filozofii subiektywistycznej. Tu-taj urwał się — albo zasadniczo osłabił — kontakt z rzeczywistością świata realnie istniejących osób i rzeczy. A sama filozofia stała się operacją intelektualną na znakach. Idee bowiem są tylko znakami rzeczy.

Byt-przedmiot w filozofii Kanta. Upodmiotowienie rzeczy, czyli zredukowanie sytuacji poznawczej do własnego podmiotu, jako decydującego o realizmie poznania i nauki, dokonało się niemal ostatecznie w filozofii Kanta, a przecież wydawało się, że Kant dostrzega istnienie rzeczywistości i jest daleki od kartezjańskiego „cogito”. Zwraca na to uwagę Gilson: „gdy Kant musiał bronić się przed zarzutem idealizmu, mógł odpowiedzieć ze szczerością, z której przebija »naiwność« jego realizmu: »mój tak przeze mnie nazwany idealizm nie dotyczył istnienia rzeczy (a powątpiewanie o ich istnieniu stanowi właśnie idealizm w przyjętym znaczeniu), gdyż wątpić o tym nigdy mi na myśl nie przyszło«” (*Prolegomena*, Wwa 1993, 64). W ten sposób rozumiany idealizm kry-

tyczny pociąga za sobą realizm istnienia, o którym ze słusnością można powiedzieć, że jest realizmem naiwnym. I właśnie dlatego Kant odrzuca nie tylko to, co nazywa idealizmem dogmatycznym Berkeleya, dla którego świat materialny nie istnieje, ale także to, co nazywa idealizmem problematycznym Kartezjusza, dla którego istnienie świata zewnętrznego, jakkolwiek pewne, stanowi niemniej problem. Dla Kanta nie ma problemu istnienia świata zewnętrznego: »res sunt« jest dla niego oczywistością równie bezpośrednią, co »ego cogito«, i nie tylko te oczywistości są w równym stopniu bezpośrednie, ale są także tej samej natury: rzeczywistość zjawisk materialnych jest bezpośrednio spostrzegana w naoczności przestrzeni, tak jak rzeczywistość poznającego podmiotu jest bezpośrednio spostrzegana w naoczności czasu” (Gilson, *Byt i istota*, 170).

Jeśli zatem Kant, w swojej normalnej postawie ludzkiej stoi na stanowisku istnienia świata rzeczy i ludzi, to jak się stało, że w *Krytyce czystego rozumu* sprowadził racjonalność poznania do danych czysto subiektywnych tak dalece, że to właśnie sam podmiot poznający kreuje przedmiot poznania? Kant musiał świadomie zbuntować się przeciw natarciu rzeczywistości i faktu istnienia rzeczy, aby właśnie metafizykę i filozofię uczynić poznaniem naukowym, tak jak nauką jest matematyka i fizyka. Fakt istnienia nauki oraz unaukowanie poznania było dla Kanta punktem wyjścia w przeredagowaniu filozoficznego stanowiska. Realność świata, zdaniem Kanta, jest nam dana w naszych przedstawieniach. Wobec tego należy zapytać: jak na podstawie naszych przedstawień możemy cokolwiek wiedzieć o rzeczach? Przedstawienia nasze są czymś „naszym”, podmiotowym. Jak zatem można przejść od podmiotu do przedmiotu? „Zauważyłem — pisał w liście do M. Hertza — że brak mi jeszcze czegoś istotnego, na co w mych długotrwałych badaniach metafizycznych, podobnie jak i inni, nie zwracałem uwagi, a co rzeczywiście jest kluczem całej tajemnicy, jaka dotychczas tkwi w metafizyce. Postawiłem sobie mianowicie pytanie, na jakiej podstawie to, co w nas zwie się przedstawieniem, odnosi się do przedmiotu” (Tatarkiewicz HF II 164). Problemem kluczowym jest przekroczenie granic podmiotu w naszym postrzeżeniu rzeczywistości. Owo „przekroczenie-transcendentalność” (w rozumieniu Kanta) dało nazwę jego filozofii jako „transcendentalnej”. Jest bowiem doniosłe, w rozumieniu Kanta, że to nie świat sam w sobie jest przedmiotem naszego poznania, ale jedynie przedmiotem poznania są nasze wrażenia-przedstawienia, czyli ja nie poznaję świata samego w sobie, ale poznaję moje wrażenia-spostrzeżenia. Wobec tego rzeczywistością poznawalną nie jest „sam w sobie” świat rzeczy, ale nasze przedstawienia tego świata. To, co jest rzeczywiste, może być rzeczywiste tylko w postrzeżeniu. Wobec tego rzeczywistość i rzeczywistość postrzegana istotnie znaczą to samo. Rzeczy zewnętrzne, ciała są rzeczywiste jedynie w naszym postrzeżeniu i dzięki niemu. Jeśli nie są „przedstawione”, to nie są czymś rzeczywistym, po prostu są niczym. Stąd tak rozumiane przedmioty są zjawiskami, albowiem ich bytowanie polega na tym, że się ukazują (zjawiają).

Istnieją w człowieku dwa źródła poznania: zmysły i rozum, i jako dwie instancje wzajemnie się kontrolują. Ale i zmysły, i rozum mają swoje konieczne aprioryczne warunki poznania. Dla zmysłów są to aprioryczne kategorie czasu i przestrzeni. Przestrzeń nie może być czymś empirycznym, albowiem każde doświadczenie zewnętrzne zakłada przestrzeń, bo tam, gdzie nie ma przestrzeni, nie może być mowy o czymś zewnętrznym w stosunku do nas. Podobnie

i czas. Nasze zmysły nie wytwarzają ich z wrażeń, ale odbierając wrażenie ujmują je z konieczności jako współczesne lub jako następujące po sobie. Dlatego przestrzeń i czas są formami zmysłowości, w których mieszczą się empiryczne wrażenia.

Dla rozumu-rozsądku konieczne są aprioryczne kategorie, aby wprowadzić do wyobrażeń jedność. „Zmysły bowiem — to było założenie Kanta — dają tylko różnorodność wyobrażeń, rozsądek zaś zespała wyobrażenia. »Połączenie nie leży w przedmiotach i nie może być ujęte przez postrzeganie, lecz jest jedynie urządzeniem rozsądku, który sam nie jest niczym innym, niż zdolnością łączenia a priori«. Nie same zmysły, ale i rozsądek jest w grze, gdy np. czując ciepło i widząc światło przyjmujemy, iż pochodzą od tego samego przedmiotu: od słońca. »Przedmiot jest to to, w czego pojęciu zostaje zespolona różnorodność danego wyobrażenia«. Rozsądek zespała wyobrażenia przy pomocy pojęć i przez nie dokonuje przejścia od wyobrażeń do przedmiotów. Tak więc: 1) przedmioty są pewnym zespoleniem wyobrażeń; 2) zespolenie samo nie jest wyobrażeniem, lecz aktem myślącego podmiotu; zatem to, co zwiemy przedmiotem, nie istnieje bez udziału podmiotu myślącego: nie ma przedmiotów bez aktów podmiotu i nie ma sądów empirycznych, nawet najprostszych, w rodzaju »Słońce grzeje«, bez pojęć tworzonych przez rozsądek. Podmiot jest warunkiem przedmiotu; pojęcia są warunkiem doświadczenia. Ale skąd umysł posiada zdolność jednoczącą? Jest ona odbiciem jedności samego umysłu: świadomość rzutuje swą jedność na zewnątrz i rozpieczętuje wyobrażenia jednoczy przez nią w przedmioty. Jedność, jaką odnajdujemy w przedmiotach, jest odbiciem jedności naszej jaźni. Tedy wiedza o przedmiotach jest możliwa tylko dzięki temu, iż posiadamy samowiedzę. Jedność świadomości jest więc warunkiem przedmiotów; przez nią rozsądek spełnia swą jednoczącą funkcję. »Jedność świadomości jest tym, co stanowi o odnoszeniu przedstawień do przedmiotu, a zatem o tym, że stają się one poznaniem«. Jedność ta jest »warunkiem wszelkiego poznania, który nie tylko jest mi potrzebny dla poznania przedmiotu, ale któremu musi podlegać wszelkie wyobrażenie, aby stać się dla mnie przedmiotem«” (Tatarkiewicz HF II 169–170).

Apriorycznymi kategoriami dla rozsądku, zespalającego wyobrażenia w przedmioty, są takie pojęcia, jak substancja, przyczynowość, wspólność itp. Opierając się na logice formalnej, Kant sztucznie namnożył tych apriorycznych kategorii uważając, że spełnił jedną z najtrudniejszych prac w dziedzinie filozofii. Ważne jest to, iż uważał je za warunki poznania. Dla Kanta tradycyjne przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu miało być wadliwe, albowiem podmiot nie jest przeciwieństwem przedmiotu, lecz warunkiem przedmiotu. Tak więc przedmiotem filozoficznych dociekań nie są rzeczy, ale samo poznanie, w którym jawi się pełne uzależnienie przedmiotu od podmiotu i doświadczenia od pojęć. Przedmiotowość jest więc nam dana przez podmiot.

Przy takim rozumieniu przedmiotu (rozumieniu już krytycznym, kantowskim) pierwotne przekonanie o istnieniu rzeczy w ogóle nie wchodzi w zakres filozoficznego poznania, albowiem o poznaniu istnienia tylko wtedy można mówić, gdy stwierdzi je sąd jako istnienie przedmiotu. „Pomiędzy rozmaitymi funkcjami sądu spotykamy jedną, która tym się właśnie różni od innych, że w niczym nie wpływa na samą treść sądu. Funkcją tą jest modalność sądu. Modalności sądów odpowiadają różnym wartościom, jakie myśl może przypię-

sać łącznikowi między podmiotem a orzecznikiem, w zależności od tego, czy stwierdzenie lub zaprzeczenie uznaje za problematyczne (możliwe), asertoryczne (rzeczywiste), czy też apodyktyczne (konieczne). Otóż sąd stwierdza stosunek syntezy i dlatego sam uwarunkowany jest zasadą syntezy, jaką jest czyste pojęcie a priori, czyli kategoria. Trzem modalnościami sądu odpowiadają zatem trzy kategorie modalności, którymi są, gdy dołączymy do nich ich przeciwieństwa: możliwość i niemożliwość, istnienie i nieistnienie, konieczność i niekonieczność. Porównując ten wykaz, oraz poprzedni, widzimy, że istnienie jest jedną z pojęciowych kategorii modalności, ściślej: że jest tą kategorią, która odpowiada asertorycznej modalności sądów, to znaczy przypadkowi, kiedy stosunek, jaki oznacza łącznik, uznany jest za rzeczywisty” (Gilson, *Byt i istota*, 173).

Tak więc nawet istnienie przedmiotów („istnienie”, „przedmiot” — oczywiście w rozumieniu Kanta) zostało radykalnie osadzone w samym podmiocie. To podmiot wyznacza tak rozumianą przedmiotową „rzeczywistość”. A zatem wszystko to, czego dotyczy ludzkie poznanie, dokonuje się nie w stosunku do rzeczy czy do świata realnie w sobie istniejących osób, ale dokonuje się w samym podmiocie, w jego świadomości. Wobec tego zadaniem filozofii nie może być wyjaśnianie świata realnie istniejącego, ale „uświadamianie sobie”, poprzez konstruowanie przedmiotów poznania, tego, co się we mnie dzieje, gdy poznaję. Na tym tle jest zrozumiałe pytanie Kanta pod adresem filozofii: „Co mogę poznać?” Albowiem to ode mnie zależy, „co mogę” poznawać, gdyż to ja-podmiot tworzę przedmiot poznania. Warunkiem poznania jest bowiem a priori podmiotu poznającego w postaci jego apriorycznych kategorii. Cały więc dramat filozoficznego poznania został sprowadzony do świadomości, która jest władna kreować dla siebie przedmiot wartościowego poznania. A człowiek został odcięty od rzeczywistości w swoim realistycznym poznaniu. Jeśli bowiem nie poznaję świata osób i rzeczy, a jedynie poznaję „moje poznanie” świata osób, to właściwie jaki mam dostęp (w poznaniu prawdziwościowym, sprawdzalnym) do rzeczywistości? Zostaliśmy w ten sposób ostatecznie zamknięci w platońskiej „jaskini świadomości”, w której i poznanie zmysłowe, i poznanie intelektualne świata realnego zostało radykalnie uniemożliwione, gdyż to, co poznajemy, jest konstruktem naszego poznania. W ten sposób filozofia została pogrzebana ostatecznie w bunkrze własnej świadomości, z którego już nie ma wyjścia. Tyle bowiem człowiek otrzyma w procesie naukowego poznania, ile wpierw włoży od siebie — od podmiotu — w ten proces. Tak więc „igraszki świadomości” stały się przedmiotem filozofii.

Pole świadomości, jako pole filozoficznego myślenia, przesłoniło zupełnie samą rzeczywistość oraz jej poznanie i wyjaśnianie. Zamiast analizować rzeczywistość ujmowaną w żmudnym poznaniu, filozofowie poszli prostszą, łatwiejszą, oderwaną od rzeczywistości drogą znaków poznawczych. Myśl ludzka, wyrażająca się w utworzonym pojęciu, jest z natury swej tylko znakiem aspektywnie ujmowanej treści rzeczywistej. Gdy uświadomimy sobie, że subiektywistyczna filozofia, już od Kartezjusza począwszy, wraz z empiryzmem angielskim, Leibnizem, Wolffem, Kantem ograniczała się do analizy danych w świadomości pojęć-znaków, to łatwo zrozumieć, że tak rozumiane „przedmioty” filozoficznych analiz zadecydowały o dalszych losach filozofii (i filozofującej psychologii), analizującej zasadniczo znaki rzeczywistości, a nie samą rzeczywistość istniejącego świata. Oczywiście takie analizy wywierały ogromny wpływ

także na spontanicznie widziany świat. Ale świat ten był widziany w świetle apriorycznych systemów znakowych, umiejętnie układanych w systemy racjonalne (niesprzeczne), które nie musiały się liczyć z rzeczywistością, gdyż — jak powiedział Hegel — „tym gorzej dla rzeczywistości”, gdy mu zwrócono uwagę, że fakty mają się inaczej. Aprioryczne, subiektywne, znakowe systemy myślenia stawały się — niewątpliwie — bardziej jasne, czytelne, prostsze, aniżeli sam świat realnie istniejących bytów, budzących nieustannie pytania, na które trzeba szukać odpowiedzi. Natomiast świat znaków-pojęć wytworzonych przez człowieka jest sam w sobie racjonalny, będąc — jak to twierdził Kant — pochodnym od czystej jaźni i czystej świadomości.

Byt wg Hegla. Hegel w swej generalnej wizji, chociaż nawiązuje do koncepcji b., jaką przed nim już konstruowano w poprzednich stuleciach, to jednak zasadniczo zrywa z myślą swoich poprzedników, przedstawiając swój oryginalny, panlogiczny system myślenia, który zaciążył tak bardzo na dalszej myśli filozoficznej, mniej lub bardziej nawiązującej do heglowskich koncepcji. System Hegla zdaje się bardziej kontynuacją gnozy, aniżeli próbą wyjaśnienia rzeczywiście istniejącego uniwersum. Jego wizję zrodziły trzy dopełniające się wątki myślenia, jakimi były: wewnętrzne poczucie wyobcowania w świecie (wątek psychologiczno-romantyczny); religijne przeżycie protestanckiego chrześcijaństwa; rozumienie bytu, zaczerpnięte z historii, lecz swoiście zinterpretowane (właśnie po heglowsku!) tak, by zaproponowana koncepcja b. mogła ogarnąć i ostatecznie ukazać wszelkie przejawy bytowania i myślenia — w procesie dialektyki, wewnętrznym koniecznym spoidle ewoluującego się trwania uniwersum. Oczywiście rozumienie b. stanowi ten zasadniczy nurt, który porywa i rozmywa w sobie prąd psychologiczno-romantyczny i religijny, albowiem to właśnie koncepcja b. ostatecznie rozjaśnia i koi przeżycie wyobcowania w świecie oraz religijne lęki.

Należy się skupić na koncepcji b. u Hegla, by w świetle tej koncepcji dopełnić funkcje pozostałych dwóch inspiracji. Hegel rozpatruje koncepcję b. na tle historii filozofii, uprawiając swoistą, dostosowaną do swych dialektycznych wizji, filozofię historii. Ostatnim wyrazem myśli historyczno-dialektycznej jest wg niego spięcie się trzech systemów, symbolizowanych nazwiskami Wolffa, Hume'a i Kanta. Reprezentantem dawnej, klasycznej filozofii jest dla Hegla Wolff z jego koncepcją b., odziedziczoną zresztą (z czego Hegel nie zdawał sobie sprawy) od Suareza i Dunsza Szkota. W koncepcji tej b. był pojmowany jako przedmiot najwyższej abstrakcji, a więc jako absolutnie niezdeterminowana w sobie natura, która (zdaniem Dunsza Szkota) tym się charakteryzuje, że wyklucza z siebie sprzeczności. Taka natura, jak potem zauważył Wolff, może być tylko czystą możliwością, pozbawioną wszelkich wewnętrznych determinantów. Na tle takiej koncepcji b. metafizyka jest dla Hegla metafizyką abstrakcyjnych orzeczników. W myśl takiej metafizyki wszystko jest prawdziwe, co jest niesprzeczne. Jeśli jest sprzeczne — jest fałszywe. Oczywiście, tak pojętej metafizyce abstrakcyjnych, pustych pojęć, Hegel przeciwstawia konkretność i empiryzm filozofii Hume'a. Ale z tej filozofii była wykluczona wszelka powszechność i konieczność, dlatego musiał przyjść Kant, aby w syntezie pogodzić empirię z powszechnością; ostatecznie — poprzez syntetyczne sądy a priori. One to zasadniczo podkreślają rolę podmiotu w poznawaniu, albowiem

wszystko to, co jest „niepodmiotowe”, jest dla rozumu — jako rzecz sama w sobie — niedostępne.

Hegel w swoim rozumieniu b. przeciwstawia się swym poprzednikom uznając, że pojęcie b., jako najogólniejsze i najuboższe w treść, jest zarazem konkretnością przejawiającą się w różnych determinacjach. Jak to rozumieć?

B., stając się najbardziej abstrakcyjnym pojęciem (jak to okazało się w tradycyjnym, wolffiańskim nurcie filozofii), jest pozbawiony wszelkiej determinacji, a więc wszelkiej treści: „nie może być niczego, co by było dla umysłu bardziej pozbawione treści niż byt” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, par. 40). B. jest, wg Hegla, abstrakcją absolutną — „Dies reine Sein ist nun die reine Abstraktion”. Analizując myśl Hegla, Gilson (*Byt i istota*, 182–183) napisał: „Podzielmy więc jego sposób myślenia i pozbawmy byt wszelkiej w ogóle determinacji, każda z nich sprawiałaby bowiem, że nigdy nie ujmowalibyśmy bytu, lecz jedynie określone byty poszczególne. Tylko pod tym warunkiem byt może stanowić absolutny początek filozofii. Będzie on istotnie jej punktem wyjścia, jako że wszelkie dalsze determinacje myśli będą się odnosić do niego, on sam zaś nie będzie zawierał absolutnie żadnej z nich. Byt nie stanowi ani »ja« tożsamego z sobą samym, ani identyczności absolutnej samej w sobie, ani nawet absolutnej »neutralności« [...]. Czymże więc właściwie jest ów byt obrany przezeń za punkt wyjścia? Jest to — powiada Hegel — brak wszelkiego określenia, czyli indeterminacja; nie poprzedza ona takiej czy innej determinacji szczegółowej, lecz jest indeterminacją absolutną, poprzedzającą wszelką w ogóle determinację [...]. Sprowadza się on w gruncie rzeczy w ogóle do czystej myśli; można nawet powiedzieć, że stanowi z nią jedno. »Myśleć« znaczy: »rozważać byt«; można by też rzec, iż byt jest myślą, która sama siebie obiera za swój przedmiot. Dlatego można się wyrazić, że początek filozofii zbiega się z początkiem historii filozofii, historia ta bowiem rozpoczęła się naprawdę od Parmenidesa”. I rzeczywiście, jeśli b. jest czystą abstrakcją, nie uwzględniającą absolutnie żadnych determinacji, to taki b. może być tylko „pustym myśleniem”, a więc myśleniem, które myśli o niezdeteminowanym myśleniu. Ale tak pojęty b. czym różni się od nicości? On właśnie jest nicością! — „Dies reine Sein ist nun die reine Abstraktion, damit das absolut Negative, welches gleichfalls, unmittelbar genommen, das Nichts ist” (*Enzyklopädie*, par. 40; „Ów czysty byt jest czystą abstrakcją, a zatem — absolutną negatywnością, która — gdy ją ujmujemy bezpośrednio — jest Nicością”).

Zatem b. i nicość są tym samym, gdyż w gruncie rzeczy i b., i nicość są „to tylko puste abstrakcje; a każda z nich jest pozbawiona treści, jak i druga”, a prawda b. tkwi w niebycie, jak prawda niebytu jest zawarta w b. Umysł ujmuje je w czymś jednym, co jest przechodzeniem niebytu do b. lub b. do niebytu. To jedno, jednoczące b. i niebyt, jest właśnie „stawaniem się” — werden. Jeśli b. i niebyt są abstrakcjami, to „stawanie się” jest pierwszym konkretem. Ten konkretny, a nie abstrakcja, jest jednak uwarunkowany abstrakcją b. i niebytu; i konkretny zawiera się w abstrakcji. „Stawanie się”, jako pierwszy realny konkretny, i jego rozumienie jest uwarunkowane abstrakcjami — czystą myślą. To logika wyznacza u Hegla rzeczywistość, a nie rzeczywistość warunkuje logikę.

Jest rzeczą znaną, że stawanie się było przedmiotem filozoficznej analizy u Arystotelesa. Ono — jako ruch — było także pojęte jako powód zaistnienia procesu poznawczego. Tylko ruch w świecie wywołuje poznawczą uwagę,

i ruchu, jako stawanie się, domaga się wyjaśnienia. Arystoteles jako pierwszy skonstruował teorię tłumaczącą stawanie się (ruch) poprzez możliwość, która podlega procesowi aktualizacji. Ruch (stawanie się) bywał określany jako „akt bytu w możliwości jako w możliwości”, a więc taki stan aktualizowania się możliwości w b., który podlega dalszej aktualizacji. Była to bardzo szeroka definicja ruchu-stawania się, dotycząca wszelkich bytowych postaci stawania się i wszelkich bytowych stopni-hierarchii, zarówno materialnych, jak i duchowych. Definicja ta jest, oczywiście, niejasna i z natury swej mętna, ale nie jest to wina definicji, lecz samej rzeczywistości, którą ujmuje się w realnie definicyjnych aktach poznania. To, co jest dane do wyjaśnienia, jako pierwotna rzeczywistość przez nas zauważalna w naszym poznaniu, to jest właśnie ruch-zmiana; bliższe przypatrzenie się ruchowi-zmianie oraz jego analiza doprowadzają do sformułowania tego, co „kryje się” w samym ruchu-zmianie. Jest to „odczytanie” intelektualne tego, czym — w różnych wypadkach bytowych — jest sam ruch-zmiana. Proces poznawczy jest więc wyjaśnianiem ostatecznym samego faktu zmiany-stawania się; dokonał tego Arystoteles w trafnej, realnej definicji ruchu, poprzez wyróżnienie w „stawaniu się” aktu i możliwości.

Inny proces rozumienia przedstawia Hegel. Wychodzi on w swym rozumieniu „zmiany-stawania się”, nie od strony faktu, od jego rejestracji faktyczności i szukania czynników uniesprzeczniających samą zmianę, ale przeciwnie, wychodzi od samej myśli, aby z niej wyprowadzić fakty. I to jest charakterystyczną cechą różnych typów idealizmu, które chcą rzeczywistość „usprawiedliwić” przed myślą, a nie myśl ludzką przed rzeczywistością. A przecież wiadomo, że z myśli nie wyprowadza się rzeczywistości: „a posse ad esse non valet illatio” („nie ma przejścia od stanów możliwych, wyrażanych w samej myśli, do stanów realnych”). Hegel w swym akcie stwierdzania faktu „zmiany-stawania się” wychodzi od stanów czysto myślowych, które nazywa „bytem” i „nicością” jako ich tożsamością. B. i nicość (niebyt) u Hegla są tym samym, albowiem nie ma żadnego czynnika je różnicującego. B. jest czystą abstrakcją, niczym nie różniącą się od nicości. Dwa puste abstrakcyjne pojęcia, spięte wewnętrzną sprzecznością, nie „rozsypują się”, ale tworzą sobą konkret: „zmiany-stawania się”. Konkrét jest jakby refleksem absolutnej abstrakcji. Najwyższa czysta abstrakcja, spięta sprzecznością, daje w rezultacie konkret stawania się. Ale ten konkret jest właśnie „wcieleniem się” samej sprzeczności, gdyż determinowanie się sprzeczności wyznacza istotę rzeczywistości. Tak pojęta rzeczywistość jest tym samym, co racjonalność, bowiem korelaty stawania się (które burzy jedność bytu i niebytu, bo stawanie się jest samym w sobie niepokojem — „Werden ist die Unruhe in sich”). Byt i niebyt są czystymi abstrakcjami racjonalnymi, i istnieje „przejście” od abstraktu do konkretnego poprzez ich wzajemne spięcie. „Zauważmy — pisze Gilson (*Byt i istota*, 187–188) — że byt konkretny (Dasein) wyłania się nieuchronnie ze słów następujących: »Byt w stawaniu się, tzn. byt stanowiący jedno z nicością i nicość stanowiąca jedno z bytem, są w zaniku; 'stawanie się' — na skutek tkwiącej w nim sprzeczności — zatracą się w jedni, w której oba te elementy zostają 'zniesione' (augehoben); rezultatem tego jest b. konkretny (Dasein)«”.

Konkluzję tę pozostaje nam tylko uogólnić. W systemie, w którym sprzeczność stanowi zasadniczą ośnowę konkretnego, nie ma nic, w czym nie można by i nie należałoby wykryć sprzecznych determinacji wewnętrznych. [...] Sprzecz-

ność będzie wobec tego nicością uznaną za byt, czyli — jak to ma miejsce w wypadku »stawania się« — będzie bytem mieszczącym w sobie nicość. Nicość, jaką jest owa sprzeczność, nie jest bowiem czystą nicością; jest to nicość określona jako zupełny brak tego, czego jest rezultatem — przez to samo, że temu zaprzecza. Ta określona nicość posiada więc pewną treść i w ten sposób »ponad sprzecznością« rodzi się owa jedność elementu pozytywnego i negacji, która ją zawiera, czyli byt konkretny”.

„Przechodzenie” od b. do niebytu i roztopienie się w „stawaniu się” ujawnia sam rdzeń rzeczywistości — dialektykę, przejawiającą się w trójrytmie tego, co później zostało nazwane „tezą”, „antytezą” i „syntezą”. U Hegla proces dialektyki bywa nazywany zaprzeczeniem, jako zniesienie pierwotnego stanu, by rozpląnąć się w zaprzeczeniu samego zaprzeczenia. Jakkolwiek proces dialektyki nazwiemy, jest to niewątpliwie gigantyczny panlogizm, na wzór neoplatonizmu, gdyż proces dialektyki jest procesem wyjaśniania czystej myśli, która staje się (ma się stać) konkretną rzeczywistością. Cytując É. Gilsona (*Byt i istota*, 192), dostrzegamy, że „choć logika Hegla istotnie reprezentuje abstrakcyjną część jego doktryny, to jednak jest ona abstrakcyjna tylko w zestawieniu z heglowskim konkretem, który jest właśnie tworem skonstruowanym z abstrakcji. Podobnie jak u Proklosa i Szkota Eriugeny, wszechświat jest tutaj dialektyką, a dialektyka — wszechświatem. Przyznaje to zresztą sam Hegel, gdy powiada, że »filozofia i rzeczywistość — to jedno«. Nie można tu więc przeciwstawiać filozofii przyrody i filozofii ducha logice, tak, jak gdyby jego logika była arystotelesowską logiką formalną, w której pojęcia łączą się ze sobą lub wykluczają nawzajem, zgodnie z wymaganiami, jakie stawia zasada sprzeczności. Jego logika jest logiką heglowskiego pojęcia; rodzi się ono z dynamicznego napięcia pomiędzy sprzecznościami, których tu pełno, stopniowo rozwija się i określa się jako natura i duch. To, co logiczne, jest więc tutaj konkretem, który jeszcze nie osiągnął późniejszych determinacji natury i ducha, i nie ma sam w sobie jakiegóż innej natury, skoro dynamika konkretnego logicznego pojęcia stanowi wspólną zasadę natury i ducha. Ostatecznym rezultatem logiki jest idea zawierająca w sobie cały porządek logiczny. Z kolei idea, wychodząca — jeśli tak można powiedzieć — z siebie samej, aby przybrać postać »bycia czymś innym«, jako negatyw czy zewnętrzność siebie samej, jest »naturą«, której ukoronowaniem jest jednostka. Wznosząc się na koniec ponad ową zewnętrzność, która ją określa jako naturę, idea ziszcza się znów dla siebie samej, w owej konkretnej podmiotowości w postaci ducha”.

Byt-nicość-stawanie się jest sytuacją absolutną — wyznaczoną przez logikę Hegla — dla rzeczywistości. Jest to bezwzględne, racjonalne urzeczywistnianie się, „rzeczowienie się” rzeczywistości. Stawanie się jest pierwszym i zasadniczym etapem jawienia determinacji jakościowych. Dlatego „stawanie się” jest pojawieniem się pierwszym tego, co Hegel nazywa „Etwas” (coś zdeterminowanego), jako negacji samej negacji, a więc owocem „Aufhebung” (przezwyciężenie negacji), godnej tej nazwy. Sama więc absolutna sytuacja rzeczywistości heglowskiej ukazuje konieczność procesu dialektycznego, obowiązującego wszystko, co jest racjonalne, a przez to rzeczywiste, jako że racjonalność i rzeczywistość są tym samym. Jeśli abstrakcyjny b., jako zawartość myśli, jest całkowicie pusty, radykalnie niezdeterminowany, to nie może on być sam z siebie realny. A to znaczy, że taki b. jest z konieczności równoważny z niebytem, jako

swoim zaprzeczeniem. Niebyt, jako zaprzeczenie abstrakcyjnego b., jest również pusty, i dlatego utożsamia się z b., nie jest możliwe, by oba realizowały się jako coś określonego. Jedyńm wyjściem jest ich zdeterminowane stawanie się, które zarazem jest realizowaniem się niebytu — zdeterminowanego. Stając się tym samym, otrzymują pewną determinację, która zarazem jest determinacją niebytu — „(Das Werden) widerspricht sich also in sich selbst, weil es solches in sich vereint, das sich entgegensetzt ist; eine solche Vereinigung aber zerstört sich” („stawanie się jest sprzecznością w sobie, gdyż jednoczy w sobie to, co jest przeciwstawne; i takie jednoczenie niszczy samo siebie”). Z tego powodu samo stawanie się początkuje dalszą rozwojową dialektykę. Stawanie się jest zawsze „przejściem” do dalszych form i dalszych determinacji. „Byt-niebyt-stawanie się” są tą całością: Absolutem-pojęciem-Begriff. I to właśnie pojęcie (rzeczywistość i racjonalność to jest to samo) przechodzi proces dialektycznego rozwoju w trójrytmie: Idei, Natury i Ducha. Idea (której przedmiotem jest logika) alienując się, eksterioryzując się, przechodzi w świat materii-natury (którą zajmuje się filozofia przyrody), by wrócić do „siebie” poprzez zaprzeczenie zaprzeczenia i wyłonić ducha (którym zajmuje się fenomenologia ducha) — najpierw ducha subiektywnego, który w procesie dialektycznym wyłania swe zaprzeczenie — ducha obiektywnego, a następnie wznosi się w swoistej syntezie do ducha absolutnego. Ten ostatni także podlega procesowi dialektyki.

Siłą napędową procesu dialektycznego jest zawarta w Begriff (pojęciu) sprzeczność. Wizja dialektycznego rozwoju, będąca swoistą interpretacją faktu ruchu i stawania się, chociaż była konsekwencją swoistego rozumienia b., to jednak tchnęła nieuctwem, gdyż te same problemy były już w historii filozofii rozwiązywane i lepiej, i zgodnie z zasadą sprzeczności u samego Arystotelesa, który nawet dowodził, że zasadę sprzeczności można zachować tylko przy przyjęciu struktury złożonego bytu z czynników aktualnych i potencjalnych. W rzeczy samej, rozwiązanie dialektyczne problemu „stawania się” i ruchu przez Hegla było bardziej pretekstem do wprowadzenia procesu dialektyki, aniżeli próbą rozwiązania tego problemu. Nie mógł bowiem Hegel rozwiązać zagadnienia stawania się, wychodząc a priori z czystej myśli. Ta bowiem (czysta myśl) — jak to już dowodnie pojawiło się w rozwiązaniu Parmenidesa — jest i może być tylko tautologią, w której myślenie i to, co się myśli, jest tym samym. Myśl „czysta”, nie zasilana realnymi treściami zaczerpniętymi we wrażeniach zmysłowych ze świata, jest skazana na absolutną sterylność; ona może mieć za przedmiot tylko własny akt myślenia, który i tak kiedyś wyzwoli się pod wpływem uderzenia poznawczego danego człowiekowi w podstawowych zmysłowych wrażeniach poznawczych. A te — jak wiadomo — nie są nigdy odizolowane u człowieka od natychmiastowego pobudzenia intelektu i rozpoczęcia procesu rozumowego poznania. Jeśli zatem odetnie się od aktu intelektualnego poznania wszelkie informacje o świecie, dostarczone nam poprzez wrażenia zmysłowe, to myśl może mieć za przedmiot tylko swoje „czyste” czy „puste” akty intelektualno-poznawcze, które doskonale utożsamiają się ze sobą, jako jedynym pozostałym przedmiotem poznania. I od takiej właśnie myśli „pustej”, zw. koncepcją bytu, przekazaną tradycji filozoficznej niemieckiej przez Ch. Wolffa, rozpoczął Hegel systemowe myślenie. Takie myślenie doprowadziło go do wynalezienia procesu dialektyki (jeśli nie do wynalezienia, to przynajmniej do systemowego uzasadnienia) powstałej z czysto apriorycznych i czysto racjonalnych racji; mianowicie

tożsamości tak pojętego bytu, jako beztreściowego racjonalnego pojęcia, które z konieczności musi się utożsamiać z niebytem, jako również beztreściową pustką. Nie ma bowiem żadnej cechy różnicującej tak pojęty b. i niebyt. A ponieważ sprzeczność w myśleniu jest jego śmiercią, wobec tego musi być przewyższona jawiąca się tożsamość b. i niebytu w postaci pozornego dojścia do konkretności, jakim jest stawanie się, gdzie można dostrzec już zanik niebytu tego, co w stawaniu się już kończy — i powstawanie nowej rzeczywistości, nowej determinacji — „bytu” — tego, co się staje i zaczyna być nowe, na jakiś czas. Czy trzeba popaść w absurd logiczny stwierdzający tożsamość b. i niebytu, aby wyjaśnić proces stawania się, a następnie łagodzić ten absurd poprzez dalsze systemowe wyjaśnianie, ukazujące, że sprzeczność jest tylko pozorna, a w gruncie rzeczy istnieje tylko opozycja relacyjna, a to, co jawiło się jako terminy sprzecznościowe, jest tylko systemem korelatów? Wszystko to jest następstwem błędnego „angelicznego” stanowiska pierwotności myśli przed rzeczą (w procesie poznania ludzkiego!).

Jakże nieporównanie prostsze i racjonalniej uzasadnione było stanowisko Arystotelesa, tłumaczące fakt ruchu-stawania się poprzez dostrzeżenie bytowego „złożenia” z możliwości i aktu, a więc z tych elementów, które warunkują bytowy dynamizm, jako dyspozycje istniejące w realnym bycie, który jest tożsamy poprzez akt determinujący te dyspozycje do aktualnej postaci istniejącej rzeczywistości. Współgranie możliwości i aktu w jednym b., jawiące się jako oczywistość w procesie stawania się (ruchu), w niczym nie osłabia niesprzeczności b., ale przeciwnie, jest tej niesprzeczności jedynym, koniecznym, realnym warunkiem i racją wystarczającą.

I chociaż określenie ruchu-stawania się jako „akt bytu w możliwości jako możliwości” („actus entis in potentia quatenus in potentia”) było dla Kartezjusza niezrozumiałe i mętne, a przez to nieprawdziwe i godne pogardy, to jednak odrzucając takie sformułowanie nie zauważył, że to sama rzeczywistość stawania się jest „mętna”, a nie akt poznawczy określający taką właśnie rzeczywistość. Natomiast zaproponowana przez Kartezjusza bardziej poprawna i jasna idea ruchu, sprzęgająca w jedno bezwładną materię z siłą, ujarzmiającą materię, jest wprawdzie dogodna, przeliczalna, ale prowadząca rzeczywistość „stawania się” do wąskich fizykalnych operacji na materii nieożywionej, której niektóre strony można przeliczyć, i przez to zinstrumentalizować (co jest też doskonałe!), co zupełnie nie tłumaczy procesów stawania się, jakie np. zauważamy przy tzw. przemianie materii, gdy zjadając kapustę sam się nie staję kapustą, ale przemieniam ją w siebie.

Byt w egzystencjalizmie. Postkantowska filozofia europejska XIX i XX w. usytuowała się zasadniczo właśnie w polu świadomości, analizując w różny sposób znaki-pojęcia i świadomościowe akty woli. Problematyka realizmu, zw. odtąd „realizmem naiwnym”, została, zgodnie z tradycją kantowską, powiązana z podmiotem, jaźnią i czystą świadomością, jako źródłem intencjonalności pojęć-znaków poznawczych. Pojęcia, będące w gruncie rzeczy znakami poznawczymi wytworzonymi w procesie poznawczej interioryzacji bytu-rzeczy, stały się przedmiotem filozoficznych analiz.

Proces ten, zwł. wyakcentowanie przez Kanta naczelnej roli czasu, wyzwolił u Fichtego, później Schellinga, a nade wszystko u Hegla — dialektykę scalania się podmiotu z przedmiotem. Patrząc z transcendentalnego (w rozumieniu Kan-

ta) punktu widzenia, podmiot i przedmiot należy ujmować jako „stworzone dla siebie”. Świadomość potrzebuje przedmiotu tak, aby w refleksji mogła dojść od przedmiotu do poznania siebie. Ale przedmiot jest dany w świadomości i jedynie przez świadomość. Racją, dla której wszystkie przedmioty poznania wszystkich innych podmiotów mają uniwersalną ważność dla wszystkich „ego”, jest to, iż owa aktywność świadomości nie jest zjawiskiem skończonej psychiki, lecz manifestacją samego absolutu. Życie zatem świadomości kreującej przedmioty-pojęcia staje się tym, co w postkartezjańskiej i postkantowskiej filozofii stanowi centrum zainteresowania. Świadomość kreująca przedmiotowość poznania pojęć i aktów samej woli i uczuć jest tą „nową rzeczywistością”, którą analizują transcendentalni filozofowie germańscy: Fichte, Schelling, Hegel, a następnie Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche i wielkie systemy fenomenologii, egzystencjalizmu i hermeneutyki.

Przedmioty analiz, jakimi są pojęcia i wola, jawiące się w polu (raczej głębokim oceanie) świadomości, przypominają starą platońską koncepcję „człowieka-duszy-nous”, który żyje swym życiem immanentnym i tylko w sobie, i przez siebie (ducha) się spełnia. To człowiek jest człowiekiem poprzez swą duszę-ducha, prostego i niezłożonego, który to ludzki duch cały poznaje, cały jest intelektem-rozumem i wolą. Dramat ludzkiego poznania i działania dokonuje się w duchu-świadomości, w jaźni, która jedyna może wyznaczać (kreować) sensory i „przedmioty” swego poznania i swej działalności. Tak rozumianą filozofię można porównać do wielkich dzieł sztuki tworzącej w różnych materiałach: brązie, kamieniu-marmurze, drzewie, płótnie, ruchach ludzkiego ciała, ludzkim głosem i ludzkich pojęciach. Są to kunsztowne twory, mogące zachwycać myśl ludzką, tak jak zachwycają dzieła architektury, rzeźby, malarstwa, muzyki, poezji. Tak rozumiana „filozofia” byłaby chyba najbardziej zbliżona do poezji, jak to zauważył jeden z wielkich „poetów myśli” — Heidegger, który usiłował przekroczyć wytwory idealistycznego przedstawienia — „Vorstellungen”. Jak? Przez potrzebę „rozumienia bytowania”, która pociąga za sobą dwie pochodne potrzeby: potrzebę bytu (Seienden) i potrzebę „daru Bytowania”, twórczego światła poetyckiego płynącego z Nicości, które przynosi znaczenie rzeczom w świecie. Oto co znaczy powiedzenie: „człowiek mieszka poetycko na tej ziemi” — „Dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde” (Hölderlin) (cyt. za: É. Gilson, T. Langan, A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, Wwa 1977, 135). A jednak heideggerowskie rozumienie „mojego świata” jest ujęte w radykalnym doświadczeniu ukazującym „mój świat” i jego zależność od transcendentalnych horyzontów świadomości, a więc od postawy wyznaczonej przez Kanta. „W przeciwieństwie do tego niszczącego działania, autentyczny byt ludzki, który uświadamia sobie, że powstanie znaczenia — tworzenie bytów — będąc aktem twórczym, zawsze jest swego rodzaju cudem, zaczyna »troszczyć się o Bytowanie«, umacniać go, traktując jako tajemnicze, święte i bezcenne »dary Bytowania«, które przez wieki, w aktach »zapoczątkowującego myślenia«, nadają rzeczom istnienie. Uświadamia on sobie bowiem, że takie myślenie zapoczątkowujące jest jedynym źródłem pokarmu, z którego czerpie nasze życie. Uświadamia sobie, że tylko wtedy rzeczy wkraczają w istnienie, gdy twórczy Dasein uwięzi w »Słowie« światło podtrzymujące je (rzeczy) wewnątrz naszych horyzontów. Z istoty swej twórczy akt sprawiający, iż rzeczy poczynają być w »Słowie«, Heidegger nazywa poiein, aktem poetyzowania” (tamże).

Wszystko zatem pozostaje w obrębie znaków, bo i samo „słowo”, tworzące istnienie, jest z natury swej — chce się tego, czy nie — znakiem wytworzonym w ludzkim poznaniu. Funkcja świadomości jest tu niewątpliwie — w duchu kantowskim — aprioryczna w stosunku do bytu, któremu „sens”-„Ding” nadaje właśnie świadomość. Podobnie występuje to u Sartre’a, który świadomość uznał za swoiste „istnienie-egzystencję”, która tematyzując tworzy sensy, a przez to i byty. Tworzenie, „poetyckość” zastępuje wyjaśnianie świata realnie istniejącego, stwierdzanego w spontanicznych aktach ludzkiego poznania. Wytworzona „pajęczyna sensów” musi opłacać rzecz samą w sobie, musi wytworzyć przedmiotowość myśli, albowiem tego wymaga „naukowe i krytyczne” myślenie. Heidegger, fenomenolog i egzystencjalista, nazywa ową „pajęczynę sensów” „budowaniem rzeczy”. „Zrozumieć podstawę autentycznej egzystencji ludzkiej to zrozumieć, w jaki sposób rzecz zaczyna istnieć. Rzecz zaczyna istnieć, ponieważ śmiertelny mieszka na tej ziemi. W eseju *Bauen, Wohnen, Denken* (*Budować, mieszkać, myśleć*) Heidegger wyjaśnia, że zamieszkiwanie pociąga za sobą właśnie »budowanie rzeczy«, w której mieszkamy, sprawianie, że rzecz jest. Heidegger chce ukazać więź między budowaniem (*bauen*) a tworzeniem (*bilden*) — rzecz zostaje zbudowana niejako przez zdolność do tworzenia (*bilden*), którą ma »śmiertelny« — odwołując się do kantowskiego odkrycia, że ośrodkiem, w którym zjawisko wkracza w istnienie, jest wyobraźnia (*Einbildungskraft*). Ale rzeczą doniosłą jest rozumienie, że wytworem autentycznej wyobraźni (*Einbildungskraft*) nie jest sam obraz (*das blosse Bild*), lecz właśnie rzecz (*ein Ding*). Śmiertelny mieszka na tej ziemi, poeta bowiem może budować rzecz, »dzięki której mieszka śmiertelny« (tamże, 136). Tak rozumiana filozofia, jako „*Dichtung*” jest możliwa jedynie dzięki apriorycznej świadomości zdolnej do „wytwarzania” tematów-sensów, czyli tego, co nazwał Heidegger „rzeczą-Ding”, co suponuje wprawdzie *Sein* oraz *Seiende*, ale tematy-sensy są wprowadzone z *Nicości*, by trwały w „Słowie”.

Język Heideggera jest swoisty (nawet dla znawców języka niem.), operujący syntaksą, nadającą nowe rozumienie poszczególnym wyrażeniom, ale pozostaje także narzucony przez postkantowską filozofię zmieniony sens wyrażeń języka naturalnego, gdzie np. „istnienie” jest rozumiane w sensie systemu kantowskiego, jako asertoryczna relacja zdaniowa, gdzie „Ding-rzecz” jest rozumiana jako kantowski przedmiot itd. Istnieje zatem niewątpliwie ciąg historyczny „krytycznego” stanowiska poznawczego sformułowanego przez Kanta, akcentującego swoisty „subiektywistyczny monizm”, w którym a priori jest przyjęcie jaźni kreującej przedmiotowość poznania.

Przypadek Heideggera i fenomenologicznych egzystencjalistów (niem. i franc.), wskazujących na kreatywność świadomości, jest z jednej strony jakimś ciągiem platońskiej wizji człowieka-ducha, odnowionego w kartezjańskiej „*res cogitans*”, a z drugiej konsekwencją postszkotowskiej i nominalistycznej epistemologizacji metafizyki rozumianej w duchu Awicenny. To właśnie umożliwiło przyjęcie dogodnego stanowiska apriorycznej świadomości kreującej „przedmioty” poznania, które są tylko znakami-pojęciami uprzedmiotowionymi w aktach refleksji do godności przedmiotu. Oczywiście prościej jest zająć się analizą tak „wykreowanych” przedmiotów, od nas zależnych, aniżeli próbować wyjaśnić świat osób i rzeczy realnie istniejących, co zostało już albo zapomniane

w czasach średniowiecza, albo zredukowane do stanu „obiektywnych pojęć” suarezjańskiej scholastyki.

Dla niektórych filozofów (dla Husserla) pozostawała ciągle żywa tendencja do radykalnego przeciwstawiania się naszemu nawykowi bezrefleksyjnego realizmu, czyli normalnemu ludzkiemu życiu, które biegnie swoją drogą, nie zwracając uwagi na „filozoficzne stawianie rzeczy na głowie”. Owo antidotum na przedrefleksyjny realizm prowadzi Husserla do przeświadczenia o konieczności „zawieszenia” przekonania o istnieniu świata realnego. Dopiero takie stanowisko radykalnie eliminuje wszelką możliwość takich opozycji, jak „wewnętrzny — zewnętrzny”, i ucina wszelkie pytania, czy to lub tamto jest rzeczywiście realne. Natomiast kieruje uwagę „poszukiwacza filozoficznego” na odkrywanie absolutnie ogólnych struktur — a priori czystego rozumu — wspólnych wszelkim aktom poznawczym i stanowiącym najbardziej podstawowy akt świadomości. To bowiem warunkuje i rozumienie człowieka, i jego stosunek do samego siebie i do świata.

„Analizy tego procesu służą niewątpliwie wykazaniu, że przedmiot jest w swym bycie uzależniony od form świadomości [...] trwanie przedmiotu w świadomości jest z istoty procesem czasowym [...] w świetle ostatnich dzieł Husserla możemy dostrzec wiele oznak wskazujących na to, że idee zmierzają już ku koncepcji świadomości jako dynamicznego procesu, jako życia podtrzymującego swój przedmiot w strumieniu czasu. Badanie pewnej konkretnej serii modyfikacji może w dużej mierze wyświecić sens, w jakim ustanawianie przez świadomość swego przedmiotu konstytuuje »byt« tego, co ustanawiane. Tę serię modyfikacji Husserl nazywa »charakterami istnienia«. Charaktery noematyczne, modi istnienia: »pewny, wątpliwy, prawdopodobny, możliwy«, odpowiadają różnym noetycznym »odmianom mniemań« (die doxischen Modalitäten) — pewności, wątpieniu, przypuszczeniu, zakładaniu itd. U podłoża każdego aktu świadomości, niezależnie od jego noetyczno-noematycznej przynależności rodzajowej — od tego, czy jest to zwykle postrzeganie, chcenie, cieszenie się czymś, wyjaśnianie, przypominanie — występuje zawsze »aktowe uznawanie w bycie«. Dokonuje się ono w ten sposób, że zawsze można zapytać, czy jego przedmiot jest rzeczywisty, możliwy czy prawdopodobny?» (Gilson, *Historia filozofii współczesnej*, 99). A więc ostatecznie podmiot, poprzez „aktowe uznawanie w bycie” decyduje o rzeczywistości przedmiotu pierwotnie danego w postrzeżeniu, ale zawisłego od podmiotu.

Tak więc czymś wszechogarniającym jest świadomość. Uniwersum całego świata rzeczywistego nie stanowi punktu wyjścia w badaniu sensu bytu, ale tym punktem wyjścia jest „wszechogarniająca” świadomość, która dotyczy nie tylko poszczególnego człowieka — ale wszystkich ludzi (jak mówi Jaspers) — stanowi zainteresowanie współczesnych, postkantowskich „filozofów”. Badanie świadomości dokonuje się poprzez refleksję nad działaniem samej świadomości i jej tworamisensami wykreowanymi przez tę świadomość. Sposoby kreowania sensów-przedmiotów poznania są różne. Życie świadomości w tego typie filozofii stanowi a priori poznania samej rzeczywistości. Jest to zresztą zrozumiałe, albowiem ten typ „krytycznego” poznania odciął od zainteresowań filozoficznych świat spontanicznego poznania, jako naiwnego realizmu, które nie może stanowić krytycznej podstawy dla poznania naukowego. Rezultatem takich zabiegów jest wzmożenie świadomości i zarazem zasadnicza niemoc dotarcia do świata

realnie istniejącego na mocy samej analizy „przedmiotów” świadomościowego punktu wyjścia.

Byt w filozofii analitycznej. Wielki — pozornie — rozkwit filozofii epoki nowożytnej i współczesnej był rezygnacją z istotnych tradycyjnych zadań filozofii, a więc z ostatecznościowego, racjonalnego wyjaśniania świata realnie istniejących osób i rzeczy, przy użyciu języka naturalnego i uniesprzeczniającej metody wyjaśniania. Tak rozumiana filozofia, uprawiana przez Arystotelesa, a w średniowieczu przez Tomasza z Akwinu, została zastąpiona analizą subiektywnych idei przez Kartezjusza i transcendentalnej, kreującej świadomości u Kanta i wyznawców kantowskiego sposobu myślenia. Rezultatem takiego stanu rzeczy było oderwanie się filozofii od rzeczywistości istniejącego świata. Filozofia zamknęła się w „czystej świadomości”, z której nie było już powrotu do realnego świata, albowiem zajmowano się nie przedmiotami realnie istniejącymi, lecz jawiącymi się we wszechogarniającym oceanie świadomości. I mimo że bywały w fenomenologii próby prześledzenia intencjonalności w nadziei dotarcia do świata realnego, to jednak zabrakło odpowiedniego „pojazdu” gwarantującego dojazd od konstruktorów myśli do rzeczywistości.

Czy była to filozofia wyjaśniająca świat rzeczywisty? Oczywiście — nie. Były to swoiste procesy analiz pojęć, które same w sobie są znakami rzeczywistości poznawanej, albowiem rzecz materialna nie może w swej materii zostać zinterioryzowana w procesie poznania, więc interioryzuje się rzecz poprzez jej przezroczyste znaki. Ale znaków nie można brać za samą rzecz. Znaki wskazują na rzecz. Gdy znak oderwie się od rzeczy, to wtedy przekreśla się w samych korzeniach poznanie rzeczywistości. Nic zatem dziwnego, że subiektywistyczno-świadomościowa „filozofia” musiała się wreszcie wykończyć przy pragnieniu poznania świata realnego.

G. E. Moore, w imię zdrowego rozsądku, świat realny przeciwstawia idealizmowi, jednak przy analizie zdań rejestrujących rzeczywistość nie dochodzi do samej rzeczywistości, ale zatrzymuje się na danych zmysłowych, a na podstawie danych zmysłowych możemy twierdzić o rzeczywistości tylko pośrednio. I tu go dosięgła analiza Kanta i kantowski „przedmiot poznania”, jakim jest wrażenie, a nie sama rzecz. Przykładem może być tutaj zdanie: „rzeczy materialne istnieją”. Każdy wie, że zdanie to jest prawdziwe, a jednak filozofowie bardzo różnią się w swych analizach tego zdania. Analiza Moore’a prowadzi do zdań prostszych, w rodzaju: „postrzegam rękę ludzką”, które z kolei prowadzą do jeszcze prostszych zdań, takich jak: „postrzegam to”, oraz: „to jest ręka ludzka”. Analizując ostatnie zdanie, Moore dochodzi do dwóch ważnych wniosków: podmiot zdania jest daną zmysłową, w tym przypadku plamą barwną o pewnej wielkości i kształcie; dana zmysłowa nie jest identyczna z ręką, lecz jedynie ją reprezentuje. Tak więc analiza tego typu zdań prowadzi do przyjęcia istnienia danych zmysłowych, które nie poddają się już dalszej analizie.

Tak więc Moore, chociaż odwołuje się do zdrowego rozsądku i do języka potocznego jako kryterium prawdziwości twierdzeń — mianowicie niezgodność z potocznym użyciem słów wskazuje, iż doktryna filozoficzna jest źle wysłowiona i że przypuszczalnie jest absurdalna — to jednak pozostaje pod wpływem subiektywizmu Locke’a i Kanta, wg którego przedmiotem spontanicznego poznania nie jest rzeczywistość, ale tej rzeczywistości wrażenia. Nadto użycie języ-

ka potocznego do filozoficznych analiz, chociaż nie było celem samym w sobie zarówno dla Moore'a, jak i Russella, to jednak dla ucznia Russella — L. Wittgensteina — to właśnie ten język stał się ogniskową filozofii, tak jakby filozofia miała na celu zrozumieć zdania. Wittgenstein zajmuje się (w pierwszym okresie swej działalności) granicami języka. Podstawową strukturą języka jest zdanie. Zdanie jest obrazem rzeczywistości, modelem rzeczywistości tak jak ją sobie myślimy. Jeśli ukazuje ono fakt wiernie, jest prawdziwe, jeśli nie — fałszywe. Obraz zdaniowy jest bowiem „powiązany z rzeczywistością, dosięga jej. Jest on jak miara przyłożona do rzeczywistości”. Ale tylko te zdania, których wyrażenia oznaczają rzeczy i ich jakości, mogą być prawdziwe bądź fałszywe. Zdania dotyczące faktów można bowiem sprawdzać w spostrzeżeniach zmysłowych, a te należą do dziedziny nauk przyrodniczych. A to (po przeprowadzeniu analizy języka) prowadzi do wniosku, że zdania filozofii i metafizyki są niedorzeczne, albowiem przekraczają granice języka i usiłują powiedzieć to, co niewyraźalne (Bóg, nieśmiertelność, etyka). „Jednym z najbardziej paradoksalnych twierdzeń w historii filozofii Wittgensteina jest to, że przyznaje on otwarcie w zakończeniu *Traktatu*, że jego tezy są niedorzeczne. Jednak filozof nie czyta ich na próżno, dzięki nim bowiem dochodzi do zrozumienia funkcji i ograniczeń języka, a nawet osiąga jaśniejszy obraz rzeczywistości. Wittgenstein oświadcza: »tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne, gdy przez nie — po nich — wyjdzie ponad nie (musi niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspiąwszy). Musi te tezy przewyciężyć, wtedy świat przedstawi mu się właściwie. O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć«” (Gilson, *Historia filozofii współczesnej*, 477).

W późniejszej działalności Wittgenstein zmienił zdanie. Sam język porównuje do narzędzi, którymi można się różnorodnie posługiwać. Istnieje nieskończona liczba sposobów użycia słów. Język nie przypomina jakiejś jednej gry, lecz rodzinę gier, a reguły tych gier, ich cele i sposoby są nieskończenie różne. Filozofia zaś nie może w żaden sposób naruszać faktycznego użycia języka, a więc może je w końcu tylko opisywać. Aby wykryć znaczenie słowa, trzeba znać sposób jego użycia w konkretnej grze językowej. Owo znaczenie nie jest czymś leżącym poza użyciem słowa, czy też czymś niezależnym od jego użycia. Znaczeniem słowa jest sposób jego użycia.

Gdy zwrócimy uwagę na to, że nasz potoczny, naturalny język jest uwikłany w potrójne relacje (stanowiące sam język jako system znaków umownych) — syntaktyczne, semantyczne i pragmatyczne — to w analitycznej szkole ang. u Wittgensteina dostrzegamy, że w analizie języka przeakcentował on relacje pragmatyczne kosztem relacji semantycznych i syntaktycznych. Dla niego to właśnie relacje pragmatyczne wyznaczają sens języka (stronę semantyczną). Pozbycie się strony semantycznej albo jej ograniczenie do relacji pragmatycznej niszczy w rezultacie charakter języka ludzkiego jako systemu znakowego. To właśnie strona semantyczna, ściśle znakowa leży u podstaw powstania języka, bowiem poprzez system znakowania rzeczy świata realnego możemy poznawczo rzecz tę zinterioryzować. Co prawda, zinterioryzowawszy rzecz przez sens-znak, możemy również go w języku nazwać i zmieniać do pewnych granic rozumienie tegoż sensu poprzez wyakcentowanie sposobu użycia. Niemniej jednak pozbycie się sensu i zastąpienie go jedynie sposobem użycia nie tyl-

ko niszczy strukturę języka, ale nadto usprawiedliwia dowolne manipulowanie językiem. I to miało się ziścić wkrótce wraz z utworzeniem nowomowy i propagandowym używaniem języka przez systemy totalitarne, gdzie pragmatyka językowa staje się swoistą sztuką zaciemniania sensów, po czym następuje manipulowanie tymi sensami.

Czymże jest proponowana przez analityków filozofia w takim wittgensteińskim ujęciu? Jest „zabawą” na znakach, i to nie znakach naturalnych, jakimi są pojęcia-idee, ale na znakach umownych języka, gdzie ustala się sens języka przez pragmatykę językową. To nie jest dociekanie poznawcze w stosunku do świata realnie istniejącego, lecz swoista sztuka intelektualna kreująca różne sensy poprzez różne pragmatyki językowe.

Chociaż Wittgenstein zwracał uwagę na nadużywanie języka, to jednak i on nie ustrzegł się tego przez swą koncepcję języka i stworzoną na tym tle koncepcję filozofii, która też okazała się nadużyciem języka. „»Filozofia — oznajmia Wittgenstein w jednym z bardziej znanych swych aforyzmów — jest walką z opętaniem naszego umysłu za pomocą środków naszego języka«. I dalej: »wynikami filozofii są odkrycia zwykłych niedorzeczności oraz guzy, jakich nabawia się rozum atakując granicę języka«. Filozofia wyzwala nas z naszych »kleszczy psychicznych«, doprowadzając do rozjaśnienia nieporozumień językowych. Filozofia tedy sprowadza »słowa z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do codziennego użytku«. Wyzwala nas ona z naszego niepokoju” (tamże, 480). Filozofia nie stanowi doktryny ani teorii, lecz jest działalnością wyjaśniającą i terapeutyczną. Nie dodaje ona niczego do sumy naszej wiedzy, jak to czyni nauka, lecz wykrywa nonsensy w naszym języku i doprowadza go do porządku. „[...] istnieje wiele sposobów użycia języka, a w każdym z nich rządzą jego własne reguły. Filozofia ma polegać na opisie owych sposobów użycia języka celem usunięcia problemów filozoficznych. Problemy te usuwa się sprowadzając słowa z ich zastosowania filozoficznego z powrotem do użycia faktycznego w języku, w którym są pierwotnie zadomowione” (tamże).

Aby można było uznać terapię językową, należało najpierw zanalizować sam język w harmonijnym powiązaniu z syntaktyką, semantyką i pragmatyką językową. Rozerwanie tej harmonii ujawniło się właśnie u Wittgensteina, gdzie językowa pragmatyka wyznacza granice semantycznej i syntaktycznej stronie języka. Nadto zapomina się lub nie wie, że istnieje orzekanie analogiczne: metaforyczne, atrybucyjne i proporcjonalne, wypływające z analogii bytowej.

Uwagi Wittgensteina dotyczą filozofii zasadniczo tej, która wówczas panowała, czyli subiektywizmu postkantowskiego, który występował w rozwidlonych nurtach dociekań filozoficznych. Ale wyjście z tego nurtu nie dokonuje się poprzez językową terapię, lecz poprzez rozumienie przedmiotu, metody, celu i języka filozoficznego dostosowanego do historycznej postaci samej filozofii; a to jest możliwe poprzez prześledzenie powstawania, rozkwitu i ewentualnego upadku filozoficznych kierunków myślenia. Bez wizji historycznego ciągu myśli w filozofii klasycznej jest trudne, a wręcz niemożliwe zrozumienie i dokonanie oceny nowych gałęzi (zdrowych czy rakowatych) filozoficznej dyscypliny. Wówczas może pozostać jedynie wieloznaczne rozumienie filozofii.

Bibliografia: Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, Le Saulchoir 1926 (*B. i istota*, Znak 17 (1965), 52–72); M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Bo 1929, F 1969¹⁰ (*Co to jest metafizyka?*, Znak 17 (1965), 73–88); A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, P 1931, 1956²; J. Maritain, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes*, P 1934; P. Bohner, É. Gilson, *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Pa 1937 (*Historia filozofii chrześcijańskiej*, Wwa 1962); J. B. Lotz, *Sein und Wert*, Pa 1938; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, I–II, Wwa 1947–1948, 1961–1962²; J. Maritain, *Court traité de l'existence et l'existant*, P 1947; J. H. Nicolas, *L'intuition de l'être et le premier principe*, RThom 47 (1947), 113–134, 594–601; É. Gilson, *L'être et l'essence*, P 1948, 1981² (*Byt i istota*, Wwa 1964); É. Gilson, *Being and Some Philosophers*, Tor 1949, 1952²; J. F. Anderson, *The Bond of Being*, St. Louis 1949, 1954²; L. M. Regis, *L'odyssée de la métaphysique*, P 1949; J. H. Nicolas, *L'être et le connaitre*, RThom 50 (1950), 119–153, 330–359; J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian „Metaphysics”*. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought, Tor 1951, 1978³; G. P. Klubertanz, *Introduction to the Philosophy of Being*, NY 1955, 1963²; W. Hoeres, *Sein und Reflexion*, Wü 1956; C. Fabro, *Dall'essere all'esistente*, Bre 1957, 1965²; M. A. Krapiec, *Próba ustalenia struktury b. intencjonalnego*, *Collectanea Theologica* 28 (1957), 303–381; Krapiec Dz I (bibliogr.); E. Coreth, *Metaphysik*, In 1961, 1964²; C. Fabro, *Participation et causalité*, Lv 1961; M. A. Krapiec, *Transcendentalia i universalia*, RF 9 (1961) z. 1, 55–70; S. Swieżawski, M. Jaworski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lb 1961, Kr 1999³; P. Aubenque, *Le probleme de l'être chez Aristote*, P 1962, 1966²; É. Gilson, *L'être et Dieu*, RThom 62 (1962), 181–202, 398–416; A. Keller, *Sein oder Existenz? Das Sein bei Thomas von Aquin in der Deutung der heutigen Scholastik*, Mn 1962; Krapiec Dz V (bibliogr.); A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kr 1964; J. B. Lotz, *Sein und Existenz*, Fr 1965; J. de Finance, *Connaissance de l'être*, P 1966; É. Gilson, T. Langan, A. Maurer, *Recent Philosophy: Hegel to the Present*, NY 1966 (*Historia filozofii współczesnej*, Wwa 1977); Krapiec Dz VII (bibliogr.); A. Wawrzyniak, *Nowsze tendencje esencjalizujące w neoscholastyce*, RF 14 (1966) z. 1, 87–104; P. Weiss, *Models of Being*, Southern 1968; S. Kamiński, *Uwagi o języku teorii b.*, RF 17 (1969) z. 1, 41–54; J. N. Mohanty, *Phenomenology and Ontology*, Hg 1970; Z. J. Zdybicka, *Ontyczna wspólnota bytów*, RF 19 (1970) z. 1, 85–94; tenże, *Partycypacja b.*, Lb 1972; H. Kamiński, *Charakterystyka uzasadnień występujących w filozofii b.*, *Studia Warmińskie* 10 (1973), 351–376; M. D. Philippe, *L'être. Recherche d'une philosophie première*, I–II, P 1973–1974; M. A. Krapiec, *Spójność koncepcji b. w węzłowych punktach systemu świętego Tomasza*, ZNKUL 17 (1974) z. 4, 3–15; M. D. Philippe, *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*, I–V, P 1975; *Studia wokół problematyki esse. Tomasz z Akwinu i Boecjusz*, Wwa 1976; A. Maryniarczyk, *Metoda separacji a metafizyka*, Lb 1985; M. A. Krapiec, *Filozofia — co wyjaśnia?*, Lb 1998; A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki I. Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lb 1998; tenże, *Zeszyty z metafizyki II. Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lb 1999; tenże, *Zeszyty z metafizyki III. Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lb 1999.

Mieczysław A. Krapiec, Andrzej Maryniarczyk