

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

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

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

(Redakcja)

## Daniel Sobota

Akademia Techniczno-Rolnicza w Bydgoszczy

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

*На путях исследования эинанологии.*

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

## Wstęp

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

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

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

---

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

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

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

## Pojęcie einanologii

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Istnienie i jego momenty

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

### Uwagi krytyczne

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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