

Wydział Filozofii i Socjologii

CEZARY MORDKA

*O realności (czegoś)*

On Reality (of Something)

1. E. Gilson napisał, że rozum ludzki nie lubi tego co niepojęte, a ponieważ istnienie jest właśnie niepojęte, filozofia stara się je wyminąć.<sup>1</sup> Jednak tylko filozofowie są w posiadaniu właściwych środków pozwalających na to, by istnienie (jakoś) badać.

W mowie codziennej słowo „jest” najpowszechniej używane bywa do przypisania czemuś cechy. Funkcja egzystencjalna (orzekanie o istnieniu) pozostaje ukryta, nie wprost dana, lecz determinująca elementarne przekonania o fikcyjności czy rzeczywistości czegoś.

Bywają jednak sytuacje, w których nasze najbardziej fundamentalne oczywistości na temat istnienia zostają nadwątlone. Tak się dzieje, gdy spotykamy ludzi z innych kręgów kulturowych, mających różne od naszych przekonania o byciu lub nieistnieniu pewnych obiektów. Podobnie rzecz się ma w przypadku kontaktu z ludźmi chorymi psychicznie. „Puchnięcie” i „kurczenie się *ego*” u schizofreników, a co za tym idzie poważne wahania w uznaniu za „rzeczywiste” istniejących przedmiotów, ujawniają modyfikowalność sądu o „naprawdę istniejącym”.

M. Heidegger w znakomitym wykładzie *Einführung in die Metaphysik* wykazuje historyczną zmienność ludzkiego pojmowania owego „naprawdę istniejącego” (za takie uznawano na przykład: idee, Boga, bezpośrednie wrażenia).

Człowiek może się więc odnosić do istnienia, zawiesić przeświadczenie o faktycznym istnieniu czegoś (w szczególności świata), a nawet odmówić potwierdzenia

---

<sup>1</sup> E. Gilson, *Tomizm*, przekł. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 72.

ewidentnego zachodzenia czegoś (percepcja kota siedzącego na macie bywa interpretowana jako porcja chaosu tak właśnie formowana przez nasz język).<sup>2</sup>

Inaczej mówiąc, istnienie czegoś to nie dany, naturalny fakt, który każdy musi przyjąć po prostu do wiadomości. Pojmowanie istnienia wydaje się kulturowo, historycznie i psychologicznie zmienne, choć owa zmienność nie bywa przedmiotem powszechnej świadomości.

Nie trzeba dowodzić, iż w poglądach filozoficznych istnienie funkcjonuje rozmaicie. Każdy, kto podejmuje tę refleksję, prędzej czy później staje przed problemem istnienia i jakoś musi – nawet gdy nie jest to dla jego pracy zagadnieniem centralnym – do niego się ustosunkować.

W tekście tym zamierzam przedstawić rodzaj argumentacji przyjmującej na wstępie do wiadomości, iż rozwiązanie zagadnienia „realności czegoś” obciążone jest, na co wskazywał N. Hartmann, błędem *petitio principii*.<sup>3</sup> Można jednak, jak sądzę, przychylić się do pewnych opcji z pełną świadomością ich niepewnego statusu.

Kryje się za takim postanowieniem przekonanie o specyfice problemów filozoficznych, tak dobitnie określonych przez Kanta, jako o zagadnieniach, które staramy się rozwiązać, bo stają one przed nami w całej swej nieuniknioności, ale których rozwiązanie nie jest nigdy ostateczne z powodu niemocy władz poznawczych.

2. A. Przyjmuję za warunek rozważania problemu istnienia (i w ogóle wszelkich problemów) formalne odróżnienie podmiotu i przedmiotu w ich wzajemnym odniesieniu (podmiot zawsze odnosi do czegoś, a przedmiot jest zawsze dla jakiegoś podmiotu).

B. Przedmiot jest zawsze jakoś dany, doświadczony. Nie ma innego kontaktu z rzeczywistością niż przez doświadczenie, czyli wszelki sposób dania cokolwiek<sup>4</sup>:

„Z samej natury »dania« wynika, że musimy powstrzymać się od wszelkich spekulacji i rozstrzygnąć na temat faktycznej natury i sposobu istnienia tego, co jest nam dane, że więc musimy ograniczyć się do sprawozdania z tego co jest nam »zareprezentowane« czy »ujawnione«, i brać je zawsze **jako takie** właśnie pod uwagę.

Aspekt »dania« przepelnia niejako całą naszą »rzeczywistość«.<sup>5</sup>

Nie wynika z tego, że to co dane zależy ode mnie czy to w jego własnościach czy istnieniu. Realizuje się tu po prostu zasadę ostrożności i opisu. Nawet bowiem gdy coś istnieje »samo w sobie« (realnie, autonomicznie), to równocześnie jest jako takie komuś dane.

<sup>2</sup> T. Hołówka, *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Warszawa 1986, s. 100.

<sup>3</sup> N. Hartmann, *W sprawie sposobu dania realności*, za: W. Galewicz, *N. Hartmann*, Warszawa 1987, s. 231.

<sup>4</sup> W. Stróżewski, *Fenomenologia i dialektyka [w:] Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 225.

<sup>5</sup> Id., *Zasadnicze pytanie metafizyki [w:] Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 356.

Podejście stwierdzające „zasadnicze sprzężenie” podmiotu i przedmiotu głosili nie tylko fenomenologowie, ale także niemieccy i francuscy empiryści (szczególnie Mach i Avenerius) K. Jaspers<sup>6</sup> czy L. Kołakowski<sup>7</sup> (1972).

C. Pozostawał będę zatem w sferze tego co dane, zawieszając sądy o faktyczności, rzeczywiście, prawdziwie istniejącym. Nie znaczy to, rzecz jasna, iż należy odrzucić takie sądy jako fałszywe czy absurdalne. Są one tylko zneutralizowane i przybierają postać: „to oto jawi mi się jako takie a takie”.

Dany jest więc kształt komputera i klawiatury, na której piszę, zapach liści płynący spoza uchylonego okna, język, którym się posługuję, inni ludzie.

Specyfiką dania innego człowieka (lub szerzej – innego podmiotu) wydaje się to, że ja pojawiają się dla niego. Nigdy nie będę wiedział (z definicji), jaka jest treść czyichś doznań, lecz bez wątpienia postrzegam, że ja sam jestem mu dany. Sam staję się zatem przedmiotem dania. To wtórne uprzedmiotowienie siebie znakomicie uchwycił J. P. Sartre w analizie doznania wstydu.<sup>8</sup>

D. Zawsze **coś** jest dane **komuś**, **jakoś** i **przez coś** (**kogoś**).

E. Istnieją dane szczególnego rodzaju. Zwracają one moją uwagę swą agresywnością, zmuszającą do koncentracji na nich. Chwywane w aktach zainteresowania (także danego) determinowane są przez jeszcze jeden typ danych, będących ukrytymi źródłami mojego oglądu świata. Jest to sfera potrzeb<sup>9</sup>, sfera danych kierujących moje odniesienia i porządkujących napływ informacji.

Potrzeba, jej odniesienie i przedmiot potrzeby to zasadniczy, podstawowy „sprzęg” człowieka i świata. Na tym poziomie coś jest szczególnie żywo, centralnie postrzegane, jeśli może zaspokoić jakiś brak, co znakomicie ujął Ortega y Gasset, pisząc, iż rzeczy nie są nam dane jako rzeczy w sobie, obiekty, ale zawsze są czymś, z czego usiłuję korzystać lub czego unikam po to, by żyć możliwie najlepiej.<sup>10</sup>

**3.** Na takim preteoretycznym, życiowym poziomie bycia człowieka istnienie czegoś pojawia się w specyficznej formie dania, którą nazywam **realnością życiową**, a która precyzyjnie wyrażona została przez N. Hartmanna w jego analizie aktów emocjonalno-transcendentnych.

<sup>6</sup> „[...] wszystko o czym wiem, jest rozszczerzone na podmiot i przedmiot, jest przedmiotem (obiektem) dla mnie, zjawiskiem, nie istnieje samo w sobie. Ale w tym rozszczerzeniu podmiot i przedmiot są ze sobą związane. Nie ma przedmiotu bez podmiotu, ale też nie ma podmiotu bez przedmiotu. Wszystko więc, co poznaję jako byt, jest zawsze całością rozszczerzoną na podmiot i przedmiot, a nie jedną jej stroną”. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, przekł. D. Lachowska, Toruń 1995, s. 23–24.

<sup>7</sup> „Jest intencjonalna budowa świadomości i jest sytuacyjne wobec świadomości współwyznaczenie przedmiotu [...]. W uwięzieniu sytuacyjnym percepcji świadomość przed-sytuacyjna, czysta *potentia* odbiorcza jest równie spekulatywnym konstruktem jak czysta *potentia* nadawcza w postaci świata”. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, przedruk, Paryż 1972, s. 65.

<sup>8</sup> J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paryż 1971, s. 276.

<sup>9</sup> W. Stróżewski, *Fenomenologia i dialektyka*, s. 229.

<sup>10</sup> Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przekł. P. Niklewicz i H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 381.

Oto niespodziewanie coś zdarza się w moim życiu (zakochuję się, spotykam niewidzianego od lat znajomego lub zostaję okradziony), oto uderzam się o wystającą gałąź, ktoś mnie pochwalił, ktoś mi nie ufa, znoszę od lat czyjeś nieodpowiedzialne zachowanie się.

We wszystkich tych przypadkach pojawia się **coś (ktoś)** w taki sposób, że muszę się z tym (nim) liczyć, nie mając na jego istnienie wielkiego wpływu. To „coś” lub „ktoś” przeciwstawia mi się tak, że w tym przeciwstawianiu „dosięga mnie” jako byt zasadniczo obcy.

**Opór**, z jakim mam do czynienia w ciągłym zetknięciu z rzeczami i ludźmi, ujawnianie się ich własnych jakości (czy to w postaci własności rzeczy, czy też specyfiki charakterów ludzkich) sprawia, iż doznaję realności w całej jej wadze, sile oddziaływania.

Podobnie się dzieje, gdy oczekuję na coś, lękam się nadchodzącego lub z góry cieszę na spełnienie. Przedmiot owych aktów zawsze jest czymś spoza mnie.

Należy zwrócić uwagę na to, jak silny wpływ na konstytuowanie się poczucia realności życiowej ma inny człowiek. Nie jest on na tym poziomie co prawda doświadczany jako osoba ani nawet jako przedmiot, lecz jedynie w perspektywie zajmowania postaw – sympatii lub antypatii, miłości lub nienawiści<sup>11</sup>, a także jako źródło możliwych zaspokojeń – jako **towar**. Pozostaje jednak niezastępowalną daną, specyficznym oporem, dosięgając nas z siłą nieporównywalną z oddziaływaniem rzeczy.

4. W polu realności życiowej tkwić można przez całe życie, nie reflektując jej. Można jednak starać się uchwycić ją poznawczo. Ujawnia się wtedy przede wszystkim bliski jej związek ze sferą zmysłowości.

Analizę takiego związku przedstawiła m.in. H. Arendt, interpretując *sensus communis* św. Tomasza.

Typ dania czegoś na podstawie doznań zmysłowych nazywam **realnością zmysłową**.

Doznanie realności, według H. Arendt, odpowiada szóstemu zmysłowi, który wiąże pięć zmysłów, gwarantując, że uchwytywany przez nie przedmiot jest jeden i ten sam. Ów zmysł to *sensus communis*, dokonujący swoistej syntezy danych zmysłowych, lecz nie lokalizowany jako cielesny organ. Choć w swym działaniu zasadniczy dla doznania realności, to nie jest wystarczający – trzeba bowiem jeszcze, aby obiekt pojawił się innym. Ci inni to przede wszystkim przedstawiciele tego samego gatunku, postrzegający świat we wspólnym kontekście, ale także w ogóle podmioty postrzegające, „godzące się” co do identyczności przedmiotu mimo spostrzegania go z różnych perspektyw.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> W. Galewicz, *N. Hartmann*, s. 235.

<sup>12</sup> H. Arendt, *O myśleniu*, przekł. H. B. Garewicz, b.m.w. 1989, s. 32–34.

Pojawienie się czegoś jako narzucającego się oporu oraz silny związek ze zmysłowością określają, jak sądzę, doznanie czegoś jako realnego, choć określenia te są jeszcze bardzo ogólnikowe.

Znowu trzeba podkreślić „rolę” drugiego człowieka. Nie jest on już na tym poziomie doświadczany jako „szczególny opór” wobec moich potrzeb, ale jako Inny, gwarantujący rzeczywistość świata:

„[...] nasza »percepcyjna wiara« – jak ją nazwał Merleau-Ponty – nasza pewność, że to, co spostrzegamy, posiada istnienie niezależne od aktu postrzegania, jest **całkowicie uwarunkowana** [podkr. – C. M.] przez przedmioty pojawiające się innym i przez nich za takie uznane. Bez tego milczącego uznania przez innych nie byłibyśmy w stanie uwierzyć nawet w nasze pojawianie się sobie samym”.<sup>13</sup>

Myśl, skoro została wprowadzona w ruch, nie poprzestaje na doświadczeniu rzeczywistości w „byciu osiąganym” oraz związaniu tego co realne ze zmysłowością. Dociera ona na poziom metafizyczny, gdzie dąży do uchwycenia bytu-w-sobie, tego co jest, jakie jest.

Bogactwo danych tego poziomu jest nieporównywalne z tym co osiąga się, badając rzeczywistość życiową i zmysłową (lub raczej aspekty bycia realnym). Mamy więc tu analizę uchwytu rzeczywistości, precyzację pojęcia bytu, ujawnienie jego złożoności i opracowanie „elementów” tę złożoność stanowiących.

**5. Metafizycy stwierdzają, że istnienia świata doświadczamy w sposób najbardziej z możliwych pierwotny. Dziecko reaguje na istnienie przejawiające się w obecności matki, zanim jeszcze rozpozna, kim ona jest.<sup>14</sup> Wie zatem, że coś (ktoś) jest, zanim rozpozna, jakie owo coś jest. Po egzystencjalnej akceptacji idzie dopiero poznanie:**

„W każdym momencie poznania akt, czyli działanie władzy poznawczej »styka się« z aktem rzeczy. Ten styk decyduje o poznaniu bezpośrednim”.<sup>15</sup>

Sąd egzystencjalny jest tylko pierwszą fazą poznania metafizycznego. W kolejnych aktach zwanych separacją dochodzi do zbudowania pojęcia bytu, czyli czegoś co **jest** takie, **jakie** jest. Ujawniony tu zostaje aspekt egzystencjalny (że jest) i esencjalny (jakie jest) bytu. Oczywiście tym, co wprost dane, nie jest „byt jako byt”, ale konkrety – substancje w ich sposobach przejawiania się, czyli akcydensach. Gdy substancja daje się ująć w definicję, nazywa się ją istotą (*essentia*). Ten natomiast element rzeczywistości, który umożliwia poznanie, to forma (pozwala na zaliczenie substancji do gatunku). Konkretyzację formy zapewnia materia. Określenia typu: akcydens, substancja, forma, materia nie wyczerpują zawartości bytu. Pominięty został „element” zasadniczy – istnienie (*esse*). To ono czyni z formy byt (*ens*):

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 31.

<sup>14</sup> M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 107.

<sup>15</sup> *Id.*, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 461.

„[...] istnienie spełnia rolę tzw. aktu, czyli czynnika decydującego o rzeczywistości, bytowości samego bytu.

Bez istnienia nie ma realnej treści; wszelkie zaś ewentualne treści są tylko »pomyślane«, wyabstrahowane z realnej istniejącej treści istotowej”.<sup>16</sup>

Istnienie zatem to akt. Lecz co to jest akt?

Jest on przede wszystkim ruchem stanowiącym wzór bycia aktem. Ten ruch to pewne dzianie się, aktywność, dokonywanie się, działanie zmierzające do celu. Akt to nie tylko ruch, ale i jego rezultat – wynik, skutek, dzieło (np. posąg Hermeasa będący aktem, gdy jest już gotowy, w opozycji do potencjalnego bycia nim w kłodzie drewna). Te „cechy” aktu „ma” akt istnienia.

Analiza napotyka zasadnicze trudności, albowiem, według metafizyków, myślimy nawykowo na poziomie bytu (*ens*), a nie bycia (*esse*). Trudność też sprawia ujęcie stosunku istnienia do istoty – nie mają się one bowiem do siebie tak jak dwa przedmioty lub dwa składniki danej mieszaniny. Gilson pisze, że gdyby zachodziła konieczność zobrazowania ich „relacji”, to „istnienie trzeba by przedstawiać symbolicznie raczej jako punkt, w którym skupia się energia o określonym natężeniu, wytwarzająca stożek sił, którego wierzchołkiem byłby ten sam punkt, a podstawą istota”.<sup>17</sup>

Istnienie jest tym, co w rzeczy jest jakby najbardziej wewnętrzne i najgłębsze.

Funduje ono podmiotowość bycia czegoś, jego niepo pochodność, samoistność. Aby tak istnieć, trzeba mieć, a raczej być jakąś **energiją**, czymś w rodzaju siły podtrzymującej dany byt. Istnienie jest aktem w sensie aktywności, czynności, nie stanu.

Akt ten wyprowadza coś z potencjalności, czyniąc je rzeczywistym.<sup>18</sup>

Mając rozjaśnione pojęcie bytu i jego aktu istnienia, metafizycy rozważają rozmaite sposoby istnienia – istnienie Absolutu, bytów niematerialnych (moja myśl o trójkącie istnieje), koniecznych (prawo sprzeczności istnieje) i niekoniecznych (moja fryzura istnieje), naturalnych (ten oto dąb istnieje) i nienaturalnych (ta oto lokomotywa istnieje). Pamiętać jednak należy, że podstawowe jest odróżnienie bytowania w sobie i nie w sobie.

„Wtedy byt jest czymś rzeczywistym, a nie tylko pomyślanym, gdy rzeczywiście istnieje podmiotowo sam w sobie”.<sup>19</sup>

Zarzuty, jakie pojawiają się wobec ujęcia metafizycznego, są przynajmniej dwojakiego rodzaju. Przede wszystkim wątpliwe jest przekonanie, że pierwotnie ujmujemy istnienie czegoś (sądzenie egzystencjalne). Rozpoznając coś istniejącego, choć nie wiem, co to jest, nie rozpoznaję istnienia (*esse*), lecz właśnie istotę

<sup>16</sup> M. A. Krapiec, *Metafizyka...*, s. 117.

<sup>17</sup> E. Gilson, *Tomizm*, s. 56–57.

<sup>18</sup> W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, s. 63.

<sup>19</sup> M. A. Krapiec, *Metafizyka...*, s. 404–405.

jako „nie-wiadomo-co”. Ale i to za dużo powiedziane. Nie mam bowiem do czynienia z istotą czegoś, ale z fragmentem świata okrojonego przez sferę moich potrzeb. Sąd egzystencjalny jest więc wtórny wobec wcześniejszego „odkrycia” istnienia czegoś (tego „że jest”). Trzeba zatem spróbować innej drogi dotarcia do egzystencji czegoś, tu bowiem jest ono już założone.

M. A. Krąpiec pisze, iż sądy egzystencjalne **wyrażają** poznanie istnienia.<sup>20</sup> Jeśli tak, to jak słusznie zauważa J. Tischner, musi istnieć poznanie przedpredykatywne dopiero wyrażone w tych sądach. Krąpiec zdaje się pisać o takim poznaniu w – jak sądzę – wewnętrznie sprzeczny sposób:

„Otóż istnieją akty poznania spontanicznego, w których jeszcze nie ma zdwojenia podmiot–przedmiot. Są to tzw. sądy egzystencjalne [...]”.<sup>21</sup>

Lecz dalej zauważa:

„[...] w których bezpośrednio **stwierdzamy** [podkr. – C. M.] istnienie jakiegoś konkretnego **przedmiotu** [podkr. – C. M.], danego nam w bezpośredniej percepcji zmysłowej”.<sup>22</sup>

Mamy więc taki brak zdwojenia podmiot–przedmiot, w którym podmiot stwierdza istnienie przedmiotu!

W innym tekście Krąpiec sugeruje, że sąd egzystencjalny jest bezpośrednim ujęciem istnienia, rodzajem „zetknięcia się”, „styku” władzy poznawczej z aktem istnienia rzeczy<sup>23</sup>, natomiast W. Chudy proponuje „wypełnienie aktu poznawczego przedmiotowością realnej transcendencji bytowej w stosunku do umysłu poznającego”. Chodzi o taką strukturę, w której mieści się w niej tylko **istnienie** treści.<sup>24</sup>

J. Tischner zasadnie stwierdza, że sąd egzystencjalny nie jest żadną władzą poznawczą, tak więc nie może poznawać istnienia. „Styk” natomiast nie daje gwarancji poznania świata w jego byciu takim, jakim jest.<sup>25</sup>

Problemem wydaje się także wypełnienie aktu poznawczego przedmiotowością realnej transcendencji bytowej – jeśli jest to realna transcendencja, to w jaki sposób wypełnia ona akt poznawczy?

Tomiści nie tylko zakładają istnienie, lecz także są przekonani o apodyktyczności i nieomyślności stosowanego przez nich poznania za pomocą intuicji metafizycznej.

Czy jednak jej samowrotność (uprawomocniająca wartość poznawczą) może rzeczywiście gwarantować nieomyślność w uchwycie transcendentnego przedmiotu? Samooodniesienie intuicji „dzieje się” przecież w jej granicach i nie może upewnić nas co do rzeczywistego, faktycznego istnienia przedmiotu (lecz wyłącznie, jeśli w ogóle, co do samego **uchwytywania** owego przedmiotu).

<sup>20</sup> Id., *Ja-człowiek*, Lublin 1974, s. 147.

<sup>21</sup> Id., *Metafizyka...*, s. 106.

<sup>22</sup> *Ibid.*, s. 106.

<sup>23</sup> M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 461.

<sup>24</sup> W. Chudy, *O naoczności poznania metafizycznego*, „Roczniki Filozoficzne” 31, 1983, z. 1, s. 9.

<sup>25</sup> J. Tischner, *Filozofia poznania*, skrypt, b.d. i m.w., s. 59.

Wobec przedstawionej krytyki nie mogę przyjąć za obowiązujące rozstrzygnięć metafizycznych, akceptuję jednak niektóre jej wyniki. Tak więc, to co realne **jawi się** jako posiadające pewną energię utrzymującą rzeczy w bycie, jako pewna siła. Bycie nie jest stanem, ale rodzajem dziania się, aktywnością, czynnością.

Najistotniejszą dla mnie kwestią wydaje się odkrycie przez metafizyków fundamentalnego odróżnienia istoty i istnienia czegoś. Badanie realności ulega z tym momentem zawieszeniu na korzyść prób uchwytu istnienia. Owo istnienie zostało przez metafizykę założone, chodzi o to, by doń jakoś dotrzeć.

6. Sądzę, iż można będzie wykorzystać zdolność do samoodniesienia – własne metaodniesienie do uchwytu świata. Ów uchwyt, jak pisałem, polega na pojęciu czegokolwiek jako „do czegoś”, jako zaspokajającego potrzebę. Lecz człowiek jest taką istotą, która może przekroczyć wszelkie „funkcjonalne” odniesienia.<sup>26</sup>

Nie tylko uposażenie jakościowe staje się wtedy przedmiotem oglądu. Dystrans poznawczy wobec własnego, użytkowego odniesienia do świata pozwala na zajęcie nowej, poznawczej w ścisłym sensie postawy.

Jeśli naturalne (funkcjonalne) odniesienie jest **centryczne** (tj. ja jestem ośrodkiem i środkiem świata), to nowa postawa jest **eks-centryczna** (termin N. Hartmana), czyli ujmująca mnie ze względu na uniwersum świata jako tylko jego element).

Otwiera się w ten sposób nowa perspektywa istotna dla uchwytu istnienia czegoś. Świat pojawia się jako nieustanny proces powstawania, rozwoju i rozkładu rzeczy i wszelkich związków.

Gdy postrzegam, że przedmiot pojawia się, rozwija i ginie, to mogę dostrzec nie tylko jego uposażenie, ale i to, że „był-nie ma(jest)”.

Szczególnie znaczącym doświadczeniem wiodącym nas do „zrozumienia” strony egzystencjalnej czegoś jest w świecie ludzkim śmierć. Nasze przywiązanie do kogoś otwiera – gdy on umiera – pustkę, brak właśnie istnienia kogoś.

Owo „nie jest” ludzi i rzeczy domaga się rozjaśnienia.

7. Pąk zanika, gdy przekształca się w liść. „Jest” liścia „wyłania się” z „nie-jest” pąka. Jeśli przez nie-jest rozumiemy nicość, to dochodzimy do wniosku, że aby uchwycić istnienie, trzeba uchwycić nicość. Czy jest to możliwe?

Zagadnieniem nicości zajmuje się w znakomitym artykule W. Stróżewski, badając akty negacji, których rezultat stanowi właśnie nicość.

Wychodzi on od przykładu stołu, którego materiał jest nieznan. Pytanie „z czego jest zrobiony stół?” nasuwa na myśl wiele odpowiedzi. Interesująca wydaje się jednak nie odpowiedź, ale **odrzućenie możliwości**.

Wypowiadamy na przykład zdanie: „ten stół nie jest metalowy”. Jest to zdanie łatwo przekształcalne w: „ten stół jest niemetalowy”. Tak oto otrzymujemy

---

<sup>26</sup> M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przekł. A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 83.



stwierdzenie pozytywnego stanu rzeczy o negatywnym momencie własności. Możliwość bycia stołu z metalu zostaje tu przekreślona, a skutkiem owego przekreślenia jest „nic”. Owo „nic” daje się uchwycić, gdy powstrzymamy ruch myśli szukającej następnej możliwości – skoro nie metal to...

Od negowania własności przechodzimy do negacji stanów rzeczy, np.: „stół nie jest drewniany”. Słowo „jest” może być tu rozumiane jako orzecznik, ale nie musi. Według W. Stróżewskiego, pełni ono także funkcję egzystencjalną:

„[...] zdanie negatywne ujawnia w wysokim stopniu egzystencjalny charakter łącznika zdaniowego »jest«. Gdy mówimy, że stół nie jest drewniany, chodzi nam nie tylko o to, by stwierdzić niezachodzenie relacji przysługiwania tej cechy stołowi, ale wyrażamy także sąd, że owa cecha »dla stołu«, czy ze względu na stół, **nie jest**. Przekreślamy więc ową cechę, ale nie wprost, jak wtedy gdy mówimy »ten stół jest nie-drewniany«, ale jakby poprzez jej istnienie, które utrzymuje ją w byciu. A istnienie jest tą szczególną »własnością« bytu, która nie wzbogaca go o żadną cechę, która jednak pozbawia go wszystkiego, zmienia w *nic*, gdy zostaje odjęta”.<sup>27</sup>

Negację daje się przeprowadzić w stosunku do terminów uniwersalnych – wobec „czegokolwiek” czy „coś”. Wtedy przekreśleniu ulega wszelka możliwa treść, a jej „rezultatem” będzie „nic”.

„Wszystko” i „nic” stanowią tu opozycję.

Jeśli „nie-coś” rozwiniemy w zdanie, otrzymamy „to nie jest coś (czymś)”. Jakże jednak utrzymywać „to”, skoro negacji poddajemy „wszystko”, a więc i „to”? Nie ma takiej możliwości. Dlatego też Stróżewski proponuje opuścić „to” w powyższym zdaniu, otrzymując: „nie jest coś”, równe z kolei „nie istnieje coś”. Rezultat: „**nie**” **trafia w istnienie**, dając **nicość**.

Lecz „istnieje” jeszcze inny niż opozycyjny wobec istnienia rodzaj nicości. Gdy Platon mówi o ideach jako o byciu, przeciwstawiając je niebytowi zmiennych rzeczy, gdy Pascal pisze o nicości człowieka wobec nieskończoności, wtedy mamy do czynienia z niebytem zrelatywizowanym na byt (prawdziwy), czyli z nicością uzyskaną przez tzw. negację różnicującą.<sup>28</sup>

Bycie-nie-drewnianym stołu, samo bycie (istnienie) tak, a nie inaczej, zdaje się być podstawą przekreślenia cechy. Skąd jednak bierze się intuicja owego istnienia, tego Stróżewski nie wyjaśnia, lecz już wcześniej, tak jak metafizycy tomistyczni, zakłada.

Analizą istnienia zajmował się R. Ingarden w znanym eksperymencie myślowym z „zanikającą” lampą, tj. z jej unicestwieniem. Jednak „To radykalne przejście od bytu do niebytu jest w swej ostatecznej istocie dla nas niezrozumiałe. Rozumiemy jedynie – tak się nam przynajmniej wydaje – **przemianę** jednej rzeczy w inną lub **zmianę** pewnej rzeczy co do jej własności”.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> W. Stróżewski, *Z problematyki negacji* [w:] *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*, Warszawa–Kraków 1964, s. 91.

<sup>28</sup> *Ibid.*, s. 97.

<sup>29</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa 1962, s. 85–86.

Gdy patrzę na stopiony mosiądz, który pozostał z lampy, to nie jest on w zestawie swych własności po prostu byłą lampą:

„Ona zniknęła w **całym zasobie** swych własności, które przed chwilą jeszcze »posiadała«. Gdzieś w tym procesie niszczącej przemiany dokonuje się radykalne **przerwanie się** istnienia, radykalny **przeskok** od lampy do **niczego**, od bytu do niebytu [...]”.<sup>30</sup>

Żeby jednak dokonać takiej analizy, trzeba (znowu, jak wyżej) mieć wcześniej „dostęp” do „istnienia”, tj. do odróżnienia strony egzystencjalnej od esencjalnej.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż nie wiemy do tej pory, w jaki sposób „osiągnąć” istnienie (czegoś), ale wiadomo przynajmniej, że istnienie i coś tworzą opozycję.

Teraz poszukujemy już nie „realności czegoś” ani nawet istnienia stanowiącego rdzeń jawiącego się bytu, lecz docieramy do samej nicości, do „nic”.

Czy można ująć nicość, doświadczyć jej?

Próbował to uczynić m.in. M. Heidegger.

Według niego, nicość napotykaemy w trwodze. Trwoga nie jest chwilową emocją ani zaleknioną ucieczką, lecz przeciwnie, rodzajem »zakłętego« spokoju, w którym następuje ruch cofnięcia-się-przed... Cofamy się przed bytem pojętym jako całość i jako całość wyslizgującym się. Nicość jest tu źródłem cofania – ujawniającym się w trwodze. Owo ujawnienie się nie wydobywa na jaw nowego przedmiotu – nicości właśnie. Nicość bowiem ujawnia się **wraz z** bytem w całości (gdy, powtórzmy, ten wyslizguje się).

„W tym wyslizgiwaniu się bytu spływa na nas to »żadne« (*dieses kein*)”.<sup>31</sup>

„To całkowicie odpychające odesłanie do bytu, wyslizgującego się w swej całości – a w tej właśnie postaci nicość osacza przytomność w trwodze – jest istotą nicości: nicestwieniem (*die Nichtung*)”.<sup>32</sup>

Nie unicestwia ona bytu ani nie wynika z zaprzeczenia – przeciwnie – pozwala mu wyjść na jaw jako bytowi właśnie.

„Nicość nie jest przedmiotem, w ogóle nie jest ona bytem.

Nicość nie nadchodzi ani sama dla siebie, ani obok bytu, do którego by miała niejako przystawać. Nicość jest warunkiem, który umożliwia ujawnienie się wobec ludzkiej przytomności bytu jako takiego”.<sup>33</sup>

Tylko przez zatrzymywanie się wewnątrz nicości byt przytomny może wchodzić w relację z bytem.

Nicość pozwala na uchwyt bytu, nie będąc jego przeciwieństwem, lecz „ujawnia się jako przynależna do jego bycia”.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> *Ibid.*, s. 86.

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka (1929)* [w:] *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 16.

<sup>32</sup> *Ibid.*, s. 17.

<sup>33</sup> *Ibid.*, s. 18.

<sup>34</sup> *Ibid.*, s. 22.

„Nicość nie tworzy po prostu pojęcia przeciwstawnego do pojęcia bytu, ale leży u źródła samej istoty. W **byciu bytu dokonuje się nicościowanie nicości** [podkr. – C. M.]”.<sup>35</sup>

Dasein osiąga bycie, ponieważ może odnosić się do siebie, do swego „jest”. Tak oto przekracza byt ku byciu. Czym jest owo bycie?

„Bycie nie może być niezależne, »w sobie« – właściwie rzecz biorąc, bycie przecież w ogóle **nie jest**; wtedy bowiem byłoby tym, co jest, bytem. Stąd też [...] natrafiamy na bycie w postaci niebytu: **nicości**”.<sup>36</sup>

U Heideggera bycie i nicość współtworzą się „dlatego, że samo bycie jest w swej istocie skończone i ujawnia się tylko w transcendencji dokonywanej przez byt przytomny, który przekracza byt ku nicości”.<sup>37</sup>

Zarysowana przez Heideggera droga od nicości do bycia, oparta na doświadczeniu trwogi, raczej napomyka o swoich „przedmiotach”, tj. nicości i byciu, niż je uzasadnia czy dowodzi. Stąd będę starał się poszukiwać nieco innego „sposobu” dotarcia do istnienia.

**9.** Konieczna będzie przede wszystkim szczególna postawa poznawcza przekraczająca emocjonalno-użytecznościowe odniesienie do świata. W niej, jak sądzę, istnienie (czegoś) może **odsłonić się** czy objawić, co znakomicie dostrzegł J. P. Sartre (posługując się wyrazem wprawdzie literackim, ale wystarczająco precyzyjnym):

„A potem nagle przyszło, było jasne jak dzień – nagle istnienie odsłoniło się. Straciło obojętny wygląd abstrakcyjnej kategorii: to była właśnie miazga rzeczy, ten korzeń był ugnieciony z istnienia”.<sup>38</sup>

O doświadczeniu istnienia pisał też L. Kołakowski. Według niego, ludzie (a nie tylko profesjonalni filozofowie) doznają czegoś, co można określić jako zdumienie faktem istnienia, tym, że po prostu jesteśmy. Bycie i możliwość niebycia epatuje nieoczywistością, rozbijając powszednie normy zrozumiałości.<sup>39</sup>

**10.** Podsumowując, muszę stwierdzić, iż przyjmuję podstawowe odróżnienie między **że jest** jawiącego się czegokolwiek a jego **czym jest**. Dotyczy ono równie dobrze rzeczy, jej wyobrażenia, rezultatu dowolnego ciągu myślowego, wartości czy dzieła sztuki.

Ściślej rzecz ujmując, należy „odróżnić moment »egzystencjalnej charakteryzacji« od momentu »egzystencjalnej pozycji«. W pierwszych chodzi jedynie

<sup>35</sup> M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przekł. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 39.

<sup>36</sup> K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1977, s. 39.

<sup>37</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka*, s. 22.

<sup>38</sup> J. P. Sartre, *Mdłości*, przekł. J. Trznadel, Warszawa 1974, s. 179–185.

<sup>39</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1986, s. 75–76.

o to, **jak** coś istnieje o ile w ogóle istnieje. Natomiast w drugim chodzi o to, **że** coś faktycznie (tak lub inaczej) istnieje”.<sup>40</sup>

Wspomniane przez Ingardena „**jak istnienia**” czegoś odnosi do sposobów istnienia. Przyjmuję za nim cztery takie sposoby: absolutny, pozaczasowy, czasowy oraz intencjonalny.

Pozostawiając na boku byt absolutny, idealny i intencjonalny, ograniczam się do czasowego lub realnego bez uwzględnienia procesów i zdarzeń.

**A.** Akceptując analizy N. Hartmanna, sądzę, iż w „**byciu dosięganym**” dana jest elementarna intuicja istnienia czegoś jako nie będącego mną, czegoś odporne moim pragnieniom, zagrażającego lub budzącego pragnienie posiadania. Istotne jest tu doświadczenie „bycia dosięganym” przez innego człowieka, który w szczególny sposób zagraża, pomaga, dostarcza satysfakcji.

**B.** Byt realny jawi mi się następnie jako **związany ze sferą percepcji zmysłowej**, wsparty w swym daniu nieustannym potwierdzeniem przez żyjące podmioty, wpasowane dodatkowo we wspólny, gatunkowy kontekst postrzegania.

**C.** Istnienie bytu realnego, a dokładniej „samoistnienie”, które go jakby przenika, nie jest stanem, lecz ma charakter aktywny – to działanie się, **czynność**. Aby istnieć realnie, trzeba mieć swoistą **energię** utrzymującą w bycie, być jakąś siłą.

Ingarden ujął ten charakter bytu realnego przy analizie momentu aktualności. To co aktualne jest bezpośrednio aktywne, odznacza się działaniowością, twórczością. Jest ono też w szczególny sposób efektywne, czyli zdaje się być pewnego rodzaju osiągnięciem, realizacją, pełnią siebie.<sup>41</sup> Owa pełnia, efektywność nie oznacza doskonałości ani niezmienności, lecz wydarzenie się różne od możliwości owego wydarzania się.

**D.** To co realne jest nacechowane **samoistnością**<sup>42</sup>, posiada w sobie fundament bytowy oraz zdaje się być, częściowo przynajmniej, obojętne na operacje poznawcze.

**E.** Byt czasowy można określić jako **bytowo pochodny**<sup>43</sup>, tj. taki, że nie musi istnieć. Zaistnienie przedmiotu bytowo pochodnego nie bierze się z niego samego, lecz skądinąd.

**F.** Byt realny jest **samodzielny**<sup>44</sup> – nie wymaga z konieczności innego przedmiotu, aby musiał z nim współistnieć w obrębie jakiejś całości.

**G.** Wreszcie jest on **częściowo tylko niezależny**, czyli nieobojętny na warunki istnienia (np. człowiek musi mieć zagwarantowaną dla życia optymalną temperaturę otoczenia).

<sup>40</sup> R. Ingarden, *O dziele literackim*, Warszawa 1960, s. 114.

<sup>41</sup> Id., *Spór o istnienie świata*, t. 1, s. 227.

<sup>42</sup> *Ibid.*, s. 94.

<sup>43</sup> *Ibid.*, s. 102–103.

<sup>44</sup> *Ibid.*, s. 132.

**H.** Przedmiot realny jawi się jako **tożsamy** w czasie.

**I.** Lecz owa tożsamość narażona jest ciągle na groźbę rozpadu. W przypadku indywiduum żywego owa groźba ujawnia jego podatność na zniszczenie, czyli **ułomność**.

**J.** Byty realne istnieją **szczelinowo**, tj. w „ruchomym teraz” między przeszłością a przyszłością. Byty żywe mogą transcendować ku przyszłości lub przeszłości, tak że ich aktualne teraz bywa przekraczane.

**K.** Oddzielnie należy rozważyć doświadczenie innego człowieka jako szczególnie silnie „perswadującego” rzeczywistość.

Rozważając słynny Kartezjański argument „ze snu”, stwierdzający złudność wszystkiego, można w manierze empirycystycznej dojść do wniosku, że nie ma on żadnej wagi. Wszak godząc się ze stwierdzeniem „wszystko jest iluzją”, widzimy, iż nie zmienia to niczego w doświadczeniu świata. Oczywiście istnieją halucynacje – mówią empiryści – ale są one nimi tylko wobec tzw. normalnych percepcji. Stwierdzenie, że całość jest złudą, nie ma sensu. Zakładając bowiem ułudność wszystkiego, dalej przecież widzę domy, drzewa, niebo, uchylam się przed spadającym kamieniem, rozmawiam z ludźmi.

Tu właśnie jednak pojawia się problem. Przecież iluzją byłyby nie tylko rzeczy, ale też wszyscy ludzie, których codziennie widzimy, z którymi przyjaźnimy się, lubimy bądź nie. W „świecie iluzji” ogarnia nas nieodparte uczucie samotności.<sup>45</sup> Dopiero poważnie rozważając argument ze snu, dostrzegamy siłę doświadczenia drugiego człowieka jako bytu realnego. J. Tischner zauważa wnikliwie, iż tradycyjna refleksja nad poznaniem przeoczyła „siłę perswazji”, jaką jest doświadczenie drugiego.

Drugi człowiek potrafi zachwiać wszelkimi naszymi pewnościami, zmienić nasz stosunek do świata, od spotkania lub rozstania z nim może zmienić się obraz świata.<sup>46</sup>

**L.** Na koniec chciałbym przypomnieć, że wszelkie określenia i sposób dania bytu realnego mają zawsze odniesienie do podmiotu, któremu są dane. Gdyby przez rzecz samą w sobie rozumieć przedmiot oczyszczony z wszystkiego, czym jest on dla świadomości, to pozostaje, jak chciał Hegel, pustka, coś określonego tylko jako „tamta strona tego co negatywne” w stosunku do danych świadomości. Rzecz sama w sobie jest nie do pomyślenia jako pozytywnie określona, i jako taka wydaje się **niepojęta**. Ale niepojęte (tj. nie dające się ująć w pojęcia, przypisać określonej treści) pozostaje także istnienie. Stąd pozostając w sferze dania, nie rozwiązuje się zagadnienia metafizycznego dotyczącego faktyczności istnienia czegoś – inaczej mówiąc rzecz sama w sobie, choć niepojęta, może **być**. Jak osiągnąć ową faktyczność – to już sprawa metafizyków.

<sup>45</sup> L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, przekł. M. Panufnik, Warszawa 1990, s. 32.

<sup>46</sup> J. Tischner, *Filozofia poznania*, s. 87.

## SUMMARY

In this paper I analyse the phenomenon of reality. The main assumption is that there is an irremovable connection between consciousness and the world (the object and the subject) and from this point of view I consider reality (of something).

Essential for grasping reality is the sphere of ordinary life, where reality is given in special transcendental acts widely described by N. Hartman. On the theoretical level we find reality as connected with sensuality. (I refer to works by H. Arendt). Going beyond sensuality, the theoretical pursuit reaches the metaphysical level with its distinction between essence and existence.

I try to show that philosophers assume rather than show how to grasp the experience of existence (Thomists, M. Heidegger, R. Ingarden, W. Stróżewski). Therefore, I accept the idea that existence is revealed in special acts. It involves a distinction between 'existential position', 'existential characterization' and the modes of existence (R. Ingarden). Thus, reality appears as a many-layered phenomenon superimposed upon ordinary life, connected with sensuality, and described by means of Ingarden's moments of being.