

*Przeciwstawne łączy się,
z niezgodności – najpiękniejsza zgodność
i wszystko następuje przez walkę.*

Heraklit, fragm. 8.¹

Filozofia od początku realizuje się w walce, w dialektycznym sporze; przez pytania i odpowiedzi w dialogicznej mowie urzeczywistnia swój podstawowy sens. W takiej dyspucie zyskuje dziejową obiektywność. To właśnie dzięki pytaniom i odpowiedziom filozofia może rozwijać swą tożsamość – „najpiękniejszą zgodność”, która wiąże każdy jej krok z greckim źródłem. Prawda jako jedność bytu i myśli stanowi fundamentalne pytanie filozofii. Każda próba odpowiedzi na to pytanie winna być wyrażona w prawdziwościowym sądzie. Kierunek pytań i odpowiedzi wyznacza więc jednocześnie odwrotny kierunek namysłu: od prawdziwości do prawdy. Na tej właśnie drodze myśl odkrywa swą jedność z rzeczą. Choć każda odpowiedź jest źródłem nowych pytań, to jednak żadna odpowiedź nie może ostatecznie wyczerpać źródłowego pytania. Dlatego filozofia pozostaje wciąż żywym dyskursem; walką bez kresu.

*

*

*



MAREK KORNECKI

Pytania o filokryptologię



Jedynym powodem napisania niniejszego tekstu była lektura artykułu Jakuba S. Bańki pt. *Ontologiczna możliwość prawdziwości – „adaequatio”*.

¹ Heraklit, fragment 8 według numeracji H. Dielsa. Tłum. R. Palacz. W: R. Palacz: *Klasycy filozofii*. Warszawa 1987, s. 24.

*Analiza filokryptologiczna*². Artykuł ten uważam za ważny i interesujący. Stanowi on zwięzłą historyczną syntezę problemu prawdy w ujęciu metafizycznym. Główną oś tekstu Jakuba S. Bańki wyraża opozycja: prawda – prawdziwość. Prawda – to źródłowe, greckie ujęcie jedności bytu i myśli. Wyznacza ono właściwy, tj. filokryptologiczny, dyskurs, w którym byt z zasady niejawni (wymiar „filokryptyczny”) z konieczności wyraża się w myśli i mowie logosu (wymiar „aletheiczny”). Prawdziwość z kolei oznacza „pochodny” sposób realizacji prawdy w obszarze sądu. Na tym poziomie głównym zadaniem jest adekwatne odniesienie sądu – jako syntezы podmiotu i orzecznika – do przedmiotu (tj. rzeczy myślanej bądź postrzeganej).

Każda jednak tak zwięzła – jak ją zaproponował Jakub S. Bańka – synteza musi się realizować skrótowo i w pewnym uproszczeniu. To z kolei rodzi wątpliwości, które – jak każde zresztą wątpliwości – są oczywiście do przezwyciężenia. Licząc właśnie na takie przezwyciężenie, licząc na ciąg dalszy wyjaśnień, które pogłębią zrozumienie problemu prawdy w kontekście bytu, pozwalam sobie zgłosić kilka pytań dotyczących przebiegu i rezultatów przedstawionej analizy filokryptologicznej.

Pytanie pierwsze: O historyczne zaniechanie

Analiza filokryptologiczna Jakuba S. Bańki obejmuje okres od presokratyków do Kanta. Zaznaczone stacje pośrednie owej analizy dotyczą koncepcji Arystotelesa, św. Tomasza, Kartezjusza, Locke’a, Berkeleya, Baumgartena i Leibniza. Jednak to właśnie presokratycy i Kant stanowią wyraźną klamrę przeprowadzonych badań, wyróżnia ich bowiem „właściwe” ujęcie samego problemu prawdy. O ile prymat myśli greckiej łatwo zrozumieć, tu właśnie prawda w ujęciu źródłowym zostaje po raz pierwszy wyznaczona na główne zadanie filozofii, o tyle rola i znaczenie Kanta jako tego, który wieńczy problemowo-historyczne badanie i zamyka całe zagadnienie relacji: prawda – prawdziwość, budzi pewne wątpliwości. Jakub S. Bańka pisze między innymi: „Tradycja transcendentálna, poczynając od Kanta, otworzyła drogę na myślenie tego podstawowego zadania refleksji filozoficznej, przy czym wydaje się, że została już wszechstronnie wyczerpana w szerokim i wielonurtowym namyśle neokantystów. Świadczy to o konieczności postawienia na nowo problemu jedności bytu i myśli.” (*OMP-A*, s. 64). Zgadza się z tezą, że transcendentalizm – już ten Kantowski – jest ważnym nowym otwarciem filozofii na jej podstawowe

² J. S. Bańka: *Ontologiczna możliwość prawdziwości – „adaequatio”*. Analiza filokryptologiczna. W: „Folia Philosophica”. T. 17. Red. J. Bańka. Katowice 1999, s. 53–66. Dalej cytowane w tekście jako: *OMP-A*.

problemy, nie mogę się zgodzić z twierdzeniem, że wyczerpał się on w filozofii neokantowskiej, nawet gdyby chcieć zawęzić pojęcie transcendentalizmu do kantyzmu. Otóż, nie można pominąć inspiracji Kantowskiej w obszarze transcendentalnego idealizmu niemieckiego – Fichte, Schelling, Hegel – ani tym bardziej w obszarze fenomenologii transcendentalnej Husserla i Heideggera. Jak się wydaje, to właśnie dopiero w fenomenologii hermeneutycznej Martina Heideggera następuje ostateczne „wyczerpanie” transcendentalnego namysłu, ale zarazem, co istotniejsze, następuje również nowe otwarcie na problem jedności bytu i myśli.

Moje podstawowe zastrzeżenie dotyczy owego historycznego zaniechania, tzn. za wcześniej zakończonej analizy filokryptologicznej. A przecież historia filozofii nie kończy się ani na Kancie, ani na „wielonurtowym namyśle neokantystów”. Dlatego omawiana tu analiza powinna uwzględniać również fenomenologiczne odrodzenie transcendentalizmu, a szczególnie – klasyczne już dziś rozważania Heideggera dotyczące „bycia prawdy” i „prawdy bycia”. Jest to tym bardziej konieczne, że zaznacza się wyraźna paralelność między analizą filokryptologiczną i analizą hermeneutyczno-ontologiczną dokonaną przez Heideggera w ramach destrukcji dziejów zachodniej metafizyki. Można wymienić pięć podstawowych wspólnych elementów obu propozycji:

- odróżnienie ontologicznie fundamentalnego ujęcia prawdy od prawdziwości jako zgodności w sądzie poznania z rzeczą,
- odróżnienie starogreckiego εἶναι jako „bycia” od scholastycznej kategorii „istnienia”,
- rezygnację z postulatu adekwacji i metodologicznej funkcji dowodu w obrębie źródłowego doświadczenia filozoficznego,
- próba przezwyciężenia pustości formalnej pojęć metafizyki tradycyjnej,
- szczególny szacunek wobec myślicieli starożytnej Grecji i niemieckiego transcendentalizmu.

Oczywiście, oprócz tych elementów zbieżnych występują też znaczące różnice. Właśnie one będą stanowić pewien punkt odniesienia kolejnych pytań o filokryptologię. Być może pytania te wyznaczą obszar możliwej (przyszłej) filokryptologicznej krytyki hermeneutyki ontologicznej Heideggera, w ten sposób przezwyciężając historyczne zaniechanie.

Pytanie drugie: O demarkację między „onto-logią” a „meta-fizyką”

W ujęciu Jakuba S. Bańki „onto-logia” oznacza „naukę” dotyczącą najwyższej zasady jedności bytu i myśli, sformułowaną przez starożytnych Greków. Jako że byt zostaje tu określony jako element ukryty, „kryptyczny” myśl zaś – jako element odkrywający, wypowiadający, „aletheiczny”, sama

„onto-logia” staje się filokryptologią, a więc „nauką”, która bada wewnętrzną jedność bytu i myśli. Dlatego też owa jedność winna stanowić główny temat refleksji filozoficznej. Jak słusznie zauważa Bańka, właśnie „wszechogarniające Jedno” jest „podstawową intuicją Greków”, przy czym dodaje on również: „[...] jedność »bytu« i »myśli« [...] spełnia się tylko i wyłącznie w ich wzajemnym »onto-logicznym« powiązaniu bez odwołań do jakiegś nadrzędnej metafizycznej struktury.” (*OMP-A*, s. 56). Oznacza to, że owo wszechogarniające Jedno – to nie tyle „nadrzędna metafizyczna struktura”, ile „jedynie” pewna podstawowa zasada, która wyraża afirmację prawa ($\delta\iota\kappa\eta$) i afirmację konieczności ($\acute{\alpha}\nu\alpha\kappa\eta$). W takiej interpretacji różnica między „onto-logią” a „meta-fizyką” oznaczałaby w podręcznikowym („neutralnym”) języku różnicę między protologią, a więc nauką o pierwszych i najwyższych zasadach (przede wszystkim o zasadzie tożsamości, dzięki której możliwa jest prawda jako konieczna jedność myśli i bytu), a ontologią, czyli nauką o bycie (istniejącym) opisanym w ramach uniwersalnej struktury.

Tak zdefiniowana różnica jest oczywiście zrozumiała, problem jednak dotyczy historycznego momentu, w którym dokonało się owo przejście od protologii (w języku Bańki: „onto-logii”) do ontologii (w języku Bańki: „meta-fizyki”). Otóż, Jakub S. Bańka sugeruje, że przejście to dokonało się dopiero wraz z filozofią św. Tomasza. Píše on mianowicie: „Grecka »onto-logia«, jako zasadnicza jedność myśli i bytu fundująca wszelką prawdziwość, staje się tu [tzn. w koncepcji św. Tomasza – M. K.] zatem »meta-fizyką«, czyli dociekaniem struktur bytowych zasadniczo wyłączonych z możliwości ontologicznego dotarcia do nich.” (*OMP-A*, s. 59).

Pozostawiając na razie kluczowe pytanie o historyczny moment przejścia od „onto-logii” do „meta-fizyki”, należałoby rozważyć, co oznacza sformułowanie „ontologiczne dotarcie”, którego możliwość została wyłączona z obszaru „meta-fizycznych dociekań struktur bytowych”. Mianowicie, czy owo „ontologiczne dotarcie” oznacza tu fundamentalne, greckie, tj. „onto-logiczne”, pytanie o prawdę, *resp.* o zasadę jedności? Jeśli tak, to czy pytanie to, a więc w istocie owo „onto-logiczne dotarcie”, można w ogóle „wyłączyć”? Heidegger np., opisując podobny problem, woli mówić raczej o „zapomnieniu” (*Vergessenheit*) tego, co źródłowo dane, przy czym „zapomnienie” należy rozumieć po prostu jako niewystarczająco wyraźne ukazanie tego, co fundamentalnie ontologiczne, i przesłonięcie tym, co pochodne, jedynie ontyczne. Jednak sama metoda fenomenologicznej destrukcji pozwala Heideggerowi pokazać jak to, co fundamentalne, jest obecne w owym „metafizycznym zapomnieniu”. Jednym słowem, destrukcja historycznych struktur ontycznych oznacza w istocie rekonstrukcję fundamentalnej ontologii.

Być może, owo „onto-logiczne dotarcie” nie tyle odwołuje się do greckiej „onto-logii”, ile raczej oznacza jakieś „meta-fizyczne” poznanie, które nie może się nigdy ziścić do końca. Dlatego „dociekanie struktur bytowych” jest

możliwe, ale samo „dotarcie” do nich – już nie. Wydaje się jednak, że św. Tomasz podkreśla raczej niemożliwość „empirycznego dotarcia” do podstawowych struktur metafizycznych. Nie można bowiem zapominać, że w koncepcji Tomasza sama metafizyka jest tylko filozoficznym uzupełnieniem teologii. Tym samym stanowi ona próbę uzasadnienia tego, co dane w objawieniu. A przecież zgodnie ze scholastyczną tradycją nawet Boga można poznać rozumem przyrodzonym, choć nie bezpośrednio, ale jedynie w drodze negacji bądź eminacji. Konkludując, z pewnością „ontologiczne dotarcie”, którego możliwość zostaje „zasadniczo wyłączona”, wymaga precyzyjniejszego dookreślenia.

Powracając jednak do istotnej kwestii historycznej granicy między „ontologią” a „meta-fizyką”. Heidegger, rozstrzygając analogiczną sytuację, wyznacza ową granicę znacznie wcześniej, mianowicie, mówiąc bardzo umownie, przebiega ona gdzieś między Parmenidesem a Platonem. O ile Parmenides jeszcze nie zbudował pełnej metafizyki, pozostając w obrębie źródłowej protologii, tj. w języku Heideggera, w obszarze fundamentalnego pytania o bycie, o tyle w koncepcji Platona następuje już początek „zapominania o byciu”, tzn. źródłowy problem prawdy zostaje przesłonięty przez metafizyczną strukturę, zwaną powszechnie „idealizmem obiektywnym”. Ten akt „zapominania” trwa i nasila się stopniowo w dziejach filozofii, tak że coraz trudniej odnaleźć źródłowe przesłanki metafizycznych rozstrzygnięć. Stąd sama granica ma charakter płynny i historyczny. Z pewnością filozofia transcendentna stanowi istotne przesilenie w tym procesie, ale według Heideggera tak naprawdę dopiero Nietzsche dokonuje jego ostatecznego zwieńczenia przez tzw. odwrócenie platonizmu (dzięki czemu zresztą mieści się on jeszcze immanentnie w owym procesie, stanowiąc co najwyżej jego ostatnie ogniwo). Najważniejsze jednak w koncepcji Heideggera jest inne niż w ujęciu Jakuba S. Bańki wyznaczenie początku metafizycznego przesłonięcia. Nie jest ono więc związane dopiero z filozofią Tomasza z Akwinu, ale zaznacza się już w koncepcjach Platona i Arystotelesa, choć obaj ci starożytni filozofowie wciąż rozwijają źródłowe doświadczenia presokratyków. Hermeneutyka fenomenologiczna stanowi próbę rozwikłania tej ambiwalencji, rzetelnie odróżniając za każdym razem to, co fundamentalne i ukryte, od tego, co metafizyczne i „powierzchowne”.

Reasumując, problematyczne jest takie rozstrzygnięcie, w którym proponuje się uznać greckie Jedno za pozbawione jakiegokolwiek „meta-fizycznego” sensu, a średniowiecznego Boga – za wyłącznie „meta-fizyczną” strukturę, której nie można interpretować jako najwyższej zasady. Podobny problem dotyczy zresztą również filozofii nowożytnej i współczesnej, gdy próbuje się rozważyć np., w jakim stopniu podmiot transcendentny jest formalną koniecznością, a w jakim stopniu ma on status metafizyczny.

Pytanie trzecie: O różnicę między εἶναι a esse

W ujęciu filokryptologicznym różnica pomiędzy εἶναι a esse wydaje się dużo ważniejsza od Heideggerowskiej różnicy między byciem (*Sein*) a bytem (*Seiende*), czy też, używając podręcznikowego języka, wydaje się ważniejsza od różnicy między samym εἶναι (i *esse*) a τὸ ὄν (i *ens*). Do tego stopnia dla Jakuba S. Bańki Heideggerowska różnica ontologiczna jest drugorzędna, że tłumaczy on samo εἶναι zamiennie, raz – jako bycie w znaczeniu dynamicznym i czasownikowym (tj. jako „być”, „jest”, „bytuje”), innym razem zaś – jako byt w znaczeniu statycznym i rzeczownikowym. Píše on między innymi: „[...] εἶναι nie oznacza tu [czyli w filozofii greckiej – M. K.] egzystencji (*esse*) w jej odróżnieniu od istoty (*essentia*). »Być« (εἶναι) zawsze oznacza »być czymś« (εἶναι τι). Po drugie »być« należy do tego samego (τὸ αὐτὸ) porządku co »myśleć« (νοεῖν).” (*OMP-A*, s. 56). Po chwili zaś dodaje: „Definicja Arystotelesa odwołuje się przede wszystkim do określenia fundamentalnej relacji bytu (εἶναι) [tu już w znaczeniu rzeczownikowym – M. K.] z myślą ujmowaną w mowie (λέγειν). Prawda (ἀληθεῖς) – to wypowiadać, że »to, co jest« (τὸ ὄν), jest (εἶναι) [tym razem w znaczeniu czasownikowym – M. K.]. Nie jest to jednak orzeczenie istnienia, lecz orzeczenie o czymś bytującym tego, że bytuje (εἶναι) [znaczenie czasownikowe – M. K.] tak a nie inaczej (εἶναι τι).” (*OMP-A*, s. 57).

Wynika stąd jasno, że dla filokryptologicznej strategii najważniejsza jest analiza różnicy między εἶναι a *esse*. Jednak różnica ta nie jest zbyt wyraźna. *Esse* oznacza „orzeczenie istnienia”. Istnienia czego? Istnienia określonej istoty, określonego bytu, określonej substancji. Ale podobnie rzecz się przedstawia w przypadku starogreckiego εἶναι, które oznacza przecież: „orzeczenie bytowania”. Bytowania jakiego? Bytowania „takiego a nie innego”. Czyli inaczej mówiąc: bytowania tego a nie innego bytu. Nie wyeksplikowana dokładnie różnica między bytem a jego bytowaniem zdaje się mieć status wyłącznie teoretyczny w obszarze filokryptologii, która podkreśla raczej ich (tj. bytu i bytowania) jedność. Ale podobnie rzecz się ma w odniesieniu do tomistycznego rozróżnienia istoty i istnienia, które to predykaty też zawsze i ściśle do siebie przynależą w konkretnej substancji.

Analizując św. Tomasza, Jakub S. Bańka pisze: „Sąd egzystencjalny wyraża bezpośrednie poznanie podmiotu wraz z przedmiotem w jedności istnienia. Poza relacją poznanie – rzecz (dla Greków jest to ontologiczna jedność myśli i bytu) stwierdzamy zatem byt, który ją umożliwia. Byt transcenduje poza możliwość poznawczą, jest czymś więcej niż bytem dla naszej myśli, przy czym nie jest to już »konieczność«, wobec której możliwa jest jedność bytu i myśli, lecz sam byt, mający określoną strukturę.” (*OMP-A*, s. 58). Przytoczony fragment zmusza do zastanowienia, autor bowiem porusza w nim kilka problemów wymagających dalszego wyjaśnienia.

Po pierwsze, istnienie (dokładnie: „jedność istnienia”) zbyt szybko zostaje esencjalnie zhipostazowane do poziomu „bytu”. Inaczej mówiąc, sąd egzystencjalny „wyrażający istnienie” oznacza *de facto* sąd „stwierdzający byt”. Tymczasem to właśnie św. Tomasz bardziej niż inni filozofowie – na pewno bardziej niż Platon czy Arystoteles – przestrzega przed taką zamianą. Problem ten wyraźnie wynika z nieuwzględnienia wspomnianej już różnicy znaczeniowej między statycznym, rzeczownikowym *ens* a procesualnym, czasownikowym *esse*.

Po drugie, co zresztą wiąże się bezpośrednio z pierwszym, „poza relacją poznanie – rzecz” nie tyle „stwierdzamy byt”, ile właśnie samą „jedność istnienia”. Mówiąc dokładniej, stwierdzamy „zasadę jedności” poznania (podmiotu, świadomości) i rzeczy (przedmiotu, świata). A przecież sama zasada jedności (istnienia) podmiotu i przedmiotu jest – jak słusznie zauważa Bańka – odpowiednikiem starogreckiej „onto-logicznej” zasady jedności myśli i bytu.

Po trzecie, byt nie „transcenduje poza możliwość poznawczą”, w każdym razie nie każdy byt. „Byt-substancja”, podobnie jak Arystotelesowska οὐσία, jako jednostkowa, konkretna rzecz jest poznawalna zarówno zmysłowo, jak i rozumowo. Również „byt jako taki” jest dedukcyjnie ujmowalny. W innym bowiem przypadku zarzut o budowaniu „meta-fizycznych” struktur nie miałby sensu.

Po czwarte, oczywiście Bóg jako „Byt Najwyższy” transcenduje poza poznanie zmysłowe oraz poza bezpośrednie poznanie rozumowe, aczkolwiek – jak już zauważyliśmy – jest ujmowany np. przez analogie, do jakich zdolny jest rozum przyrodzony. Poza tym nie można zapominać – na co zwraca uwagę między innymi Etienne Gilson – że Tomasz z Akwinu nie tylko był metafizykiem, ale przede wszystkim teologiem i mistykiem (w końcu nie każdy filozof może zostać świętym)³. Scholastyka od początku, realizując hasło: *Fides quarens intellectum*, stanowiła swoistą syntezę wiary i rozumu, objawienia i logiki. Każda analiza dotycząca filozofii św. Tomasza powinna uwzględniać oba elementy wspomnianej syntezy. Zgodnie z podstawowym przekonaniem Akwinaty wiemy coś o Bogu, mianowicie wiemy, że jest; choć oczywiście wszelkie próby dokładnego opisanía istoty Boga możliwe są tylko na podstawie uznanych wcześniej struktur metafizycznych i poznawanego zmysłowo świata materialnego. W tym sensie, można przyjąć, że nie znamy dokładnie natury Boga. Ale czy analogiczna sytuacja nie występuje w starożytnym dyskursie podejmującym problem prawdy? Wiemy, że prawda jest jednością bytu i myśli. Czy potrafimy

³ Por. E. Gilson: *Tomizm*. Tłum. J. Rybałta. Warszawa 1998, s. 11. Por. również: „Św. Tomasz uprawiał ją [tj. filozofię – M. K.] tylko przez wzgląd na usługi, jakie oddaje ona mądrości chrześcijańskiej. Dlatego też, być może, nie przyszło mu na myśl, by wyodrębnić ją od tej mądrości i nadać jej inną nazwę. Św. Tomasz z pewnością nie przewidywał, że nastanie dzień, kiedy uczeni zaczęli wybierać z jego dzieł pierwiastki filozoficzne, wyluskując je z jego wywodów teologicznych. On sam nigdy nie pokusił się o taką syntezę. Jako teolog nie czuł się do tego powołany.” Ibidem, s. 16.

jednak – czy Grecy potrafili – dokładnie wyeksplikować całą naturę prawdy? To znaczy nie tylko odpowiedzieć na pytanie „co?”, ale i „jak?”, i „dlaczego?”. abstrahując przy tym – jak tego domaga się Jakub S. Bańka – od wszelkich rozstrzygnięć metafizycznych. Stąd właśnie dla Heideggera nie ma specjalnej różnicy między prawdą bytu jako podstawą „onto-logii” greckiej a prawdą Boga jako podstawą „teo-logii” średniowiecznej. Dlatego też rozszyfrowuje on całą zachodnią metafizykę jako „onto-teo-logię”.

Po piąte, wreszcie, Bóg nie jest – jak sugeruje Jakub S. Bańka – wyłącznie „bytem mającym określoną strukturę” metafizyczną. Na marginesie zaznaczę, że warto byłoby tę strukturę przedstawić. Bóg – również przez św. Tomasza – rozumiany jest przede wszystkim jako konieczność. Konieczność sama w sobie i konieczność wobec względnej samoistości bytów substancjalnych. Wystarczy przypomnieć niektóre dowody na istnienie Boga: *ex ratione causa efficientis*, *ex possibilii et necessario*, *ex gubernatione rerum*, żeby zrozumieć, że Bóg jest koniecznością, która wyznacza przyczynę i cel wszystkich rzeczy.

Bezwzględnie więc należy oddzielić pojęcie „Bóg” od pojęcia „byt-substancja”. „Byt-substancja” w swoim ogólnym i właściwym ujęciu jest jednością formy i materii, potencji i aktu oraz istoty i istnienia (choć oczywiście podział na istotę i istnienie przebiega niejako w poprzek podziału na formę i materię). Gdy próbujemy za pośrednictwem uniwersalnej struktury substancji wyjaśnić zagadnienie Boga, to okazuje się, że wyjątkowość Boga polega na tym, że jego istota w sposób konieczny (z zasady) implikuje jego istnienie, tak że można powiedzieć, iż istotą Boga jest jego istnienie, czysty akt. Ale jak wyjaśnia Etienne Gilson: „[...] Najwłaściwszym Jego [tj. Boga – M. K.] imieniem jest ON JEST. [...] Bóg absolutnie »jest«. Ponieważ »coś« rzeczy otrzymuje nazwę »istoty« lub »quidditas« (jej »cosiości«), niektórzy mówią, że Bóg nie posiada istoty (*quidditas*), ponieważ jest »wyłącznie bytem« (*esse tantum*). Nie wydaje się, ażeby Tomasz z Akwinu popierał taki sposób wyrażenia czystości Bożego aktu bytu. Woli mówić, że istotą Boga jest Jego *esse*. Innymi słowy, Bóg jest bytem, o którym można powiedzieć, że to, co w innych bytach jest ich istotą, w Nim jest tym, co nazywamy »być«. [...] W doświadczeniu ludzkim »byt« jest »czymś co jest«, czyli istnieje. Ponieważ w Bogu nie ma czegoś, czemu można by przypisać istnienie. Jego *esse* jest dokładnie tym, czym Bóg jest. [...] Ponieważ całe nasze doświadczenie dotyczy rzeczy, które posiadają istnienie, nie możemy sobie wyobrazić, co to jest być bytem, którego jedyną istotą jest »być«. Dlatego też możemy udowodnić prawdę zdania »Bóg jest«, lecz – w tym jednym przypadku – nie możemy zrozumieć znaczenia słowa »jest«.”⁴

Reasumując, należałoby wyraźnie odróżnić pojęcie Boga od pojęcia bytu, a podstawą tego rozróżnienia może być oddzielenie kategorii *esse* (bycie) od

⁴ E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Tłum. S. Zalewski. Warszawa 1987, s. 332–333.

kategorii *existere* (istnienie, egzystowanie). A wtedy można by uznać, że o ile byt stanowi złożenie istoty i *istnienia* (*existentia*), o tyle Bóg jest konieczną jednością istoty i *bycia* (*esse*). Inaczej mówiąc, o ile istotą bytu jest to, że jest tym, czym jest, a więc, że *istnieje* (*existere*) tak a nie inaczej, o tyle istotą Boga jest samo to, że jest, a więc samo jego *bycie* (*esse*). Ujmując rzecz skrótowo, byty mogą *egzystować*, natomiast Bóg z konieczności *jest!* Mimo że samo proponowane tu odróżnienie *esse* od *existere* w koncepcji św. Tomasza nie występuje, to jednak występuje tam różnica analogiczna pomiędzy Bogiem jako *esse per essentiam* (tj. „bycie z istoty”) a bytem stworzonym jako *esse per participationem* (tj. „bycie przez udział”).

Wyraźne odróżnienie *esse* (*resp. esse per essentiam*) i *existere* (*resp. esse per participationem*) oraz odróżnienie *esse* jako bycia od *ens* jako bytu mogłoby stanowić podstawę Heideggerowskiej reinterpretacji filozofii Akwinaty. Mimo że sam Heidegger dystansował się wobec koncepcji autora *Summy teologicznej* i wszelkich prób utożsamienia Boga z byciem⁵, to jednak późniejsi filozofowie nie mieli już takiego oporu. Wystarczy wspomnieć o takich myślicielach, jak Heinrich Ott, Gustaw Siewerth czy John D. Caputo.

Konkludując, należy stwierdzić, że przedstawiana jako kluczowa w strategii filokryptologicznej różnica między starogreckim εἶναι a scholastycznym *esse* wymaga głębszego uzasadnienia. Εἶναι ma wyrażać jedność bytu i myśli, gdyż pojęcie to oznacza dokładnie nie fakt, że coś „jest”, ale raczej, że „jest myślane”; a mianowicie: byt *jest-myślany* jako ten. Dlatego „jest” (εἶναι) – to jedynie afirmacja prawa i konieczności, a nie afirmacja istnienia. Tym samym jednak ograniczamy rozumienie εἶναι do porządku logiczno-esencjalnego. W rezultacie przyjmujemy jego tłumaczenie w postaci ustatecznionego bytu, zhipostazowanej istoty. Inaczej ma być z pojęciem *esse*, które – zdaniem Jakuba S. Bańki – tylko dlatego, że wskazuje, iż afirmacja prawa i konieczności jest przede wszystkim afirmacją istnienia (*resp.* afirmacją bycia), miałoby coś tracić⁶. Ale przecież możliwa jest interpretacja inna. Być może, w owym utożsamieniu prawa i istnienia – przy czym podkreślam, że nie chodzi tu o istnienie realne,

⁵ Por. między innymi uwagę Heideggera sformułowaną w *Liście o „humanizmie”* (tłum. J. Tischner): „»Bycie« to nie jest ani Bóg, ani zasada świata.” W: M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć*. Oprac. K. Michalski. Warszawa 1977, s. 93.

⁶ Podobnie zresztą jest z metafizycznymi próbami określenia Boga. Jak zauważa E. Gilson, tego typu określenia raczej przesłaniają nasze rozumienie, niż je wzbogacają czy poprawiają. Choć oczywiście, z drugiej strony, wszystkie te negatywne wskazówki dotyczące możliwości poznania Boga mają swoją pozytywną stronę, tzn. o czymś nas informują. Por. między innymi: „W ujęciu Tomasza z Akwinu Bóg jest bytem, którego pełna natura wyraża się w tym, że jest On takim egzystencjalnym aktem. Dlatego też najwłaściwszym Jego imieniem jest ON JEST. Gdy się to uzna, wówczas każde uzupełnienie oznacza umniejszenie. Mówić, że Bóg »jest tym« lub że »jest tamtym« to tyle, co ograniczać Jego byt do istoty »tego« lub »tamtego«.” E. Gilson: *Historia filozofii...*, s. 332. Na następnej stronie tej samej książki Gilson wyjaśnia, iż poznanie Boga nie jest wprawdzie „całkowicie pozytywne”, ale też nie jest „czysto negatywne”.

doświadczane zmysłowo i przypisywane konkretnej substancji – zyskujemy coś, co dodatkowo wyjaśnia nam rozumienie prawdy (*resp.* „bycia prawdy”). Słusznie więc pisze J. S. Bańka: „*Intellectus et res* mają swą jedność w istnieniu (Boga), to ono umożliwia ich *adaequatio*. Prawda wiąże się ostatecznie z afirmacją istnienia, samym więc istnieniem jest Bóg.” (*OMP–A*, s. 59). Ale wskutek tego Bóg nie przestaje być jednocześnie ontologiczną możliwością samej *adaequatio*. Trzeba tylko pamiętać, że owo istnienie (*resp.* bycie) – odróżnione od egzystencji przypisywanej bytom substancjalnym – jako Bóg jest zarazem konieczną zasadą umożliwiającą dopiero „wtórna” zgodność rozumu i rzeczy. Właśnie jako taką „Zasada-Bóg” stanowić by mogła fundament „onto-logiczny” (a więc i filokryptologiczny) każdego poznania „meta-fizycznego”.

Dokładnie w tym duchu interpretując Kanta, Heidegger rozszyfrowuje czwartą trójkę kategorii, tzn. „postulaty myślenia empirycznego w ogóle”, czyli: konieczność, możliwość i rzeczywistość, jako modalności istnienia (bycia)⁷. Inaczej bowiem rysuje się fundamentalne pytanie: Jak pomyśleć konieczność, abstrahując całkowicie od pojęcia istnienia (bycia)?

Pytanie czwarte: O eksplikację różnicy między byciem (εἶναι) a „bytem-substancją” (οὐσία)

Jakub S. Bańka – mimo że słowo εἶναι zamiennie tłumaczy raz jako byt, innym razem jako bycie („być”) – przyjmuje jednak strategię Heideggerowskiej różnicy ontologicznej, gdy proponuje, by nie uwzględniać koncepcji bytu substancjalnego w rozumieniu pojęcia εἶναι. „Rozumienie słowa »być« (εἶναι) w formule Arystotelesa staje się możliwe nie tyle w perspektywie jego koncepcji bytu – οὐσία (substancji), ile ze względu na ten fundament, który myśl Arystotelesa dzieli z całością refleksji greckiej.” (*OMP–A*, s. 55). Problemem jednak jest tutaj zarówno samo wyłączenie perspektywy substancjalnej w analizie Arystotelesowskiego pojęcia „bycia”, jak i ewentualny stopień tego wyłączenia. Chodzi mianowicie o to, jak należy rozumieć słowa „nie tyle” użyte w zacytowanym fragmencie. Czy zachodzi w ogóle możliwość uzgodnienia Arystotelesowskiej koncepcji substancji z zaprezentowaną w filokryptologii ogólną wizją – opartą na szczególnym rozumieniu εἶναι – filozofii greckiej. Owo „nie tyle” bowiem domaga się odpowiedzi na pytanie: „czy w ogóle?”, a jeśli tak, to: „w jakim stopniu?” Jest to bardzo ważne, gdyż – jak się wydaje – nie sposób korzystać z dorobku myśli Stagiryty, abstrahując od jego koncepcji hylemorfizmu i bytu

⁷ Por. M. Heidegger: *Kanta teza o byciu*. Tłum. M. Poręba. W: M. Heidegger: *Znaki drogi*. Warszawa 1995, s. 252–254.

samoistnego. To właśnie w proponowanej przez Arystotelesa definicji bytu zawiera się w sposób konieczny egzystencjalna afirmacja. Bytem jest to, co samo istnieje.

Ponadto wydaje się, że uwzględnienie Arystotelesowskiej koncepcji substancji musiałoby zaowocować wyraźnym wyłomem w zaproponowanym przez Jakuba S. Bańkę spójnym obrazie myśli greckiej. W rezultacie również granica między „onto-logią” a „meta-fizyką” musiałaby zostać znacznie przesunięta w czasie, zresztą w kierunku, jaki proponuje Heidegger.

Pytanie piąte:

O relację między afirmacją istnienia a afirmacją wieczności

Jakub S. Bańka, omawiając problem greckiego rozumienia εἶναι, zauważa między innymi: „Arystoteles – podobnie jak Parmenides – nie używa czasownika »być« (εἶναι) w funkcji egzystencjalnej. Grecka ontologia zasadza się na afirmacji wieczności świata, który nie został stworzony i nie ma końca [...]. (OMP-A, s. 57). Uzupełniając tę myśl, Bańka przytacza wypowiedź Heraklita, która w całości brzmi następująco: „Tego porządku świata (tego samego dla wszystkich) nie stworzył żaden z bogów ani ludzi, zawsze bowiem był, jest i będzie wiecznie żywym ogniem zapalającym się wedle [stałej] miary i wedle miary gasnącym.”⁸ W związku z tym należy się kilka wyjaśnień.

Po pierwsze, trzeba zwrócić uwagę, że według słów Heraklita to „porządek świata” jest wieczny, nie zaś sam świat.

Po drugie, co zresztą wiąże się z pierwszym, wieczność porządku świata nie oznacza niezmienności, stałego i statycznego trwania (tego samego) świata. Wariabilistyczna koncepcja Heraklita podkreśla ciągłą zmienność świata. Porządek świata bowiem wyznacza ciągły powrót, tzn. wieczny ruch naprzemiennego powstawania („zapalania się”) i giniecia („gaśnięcia”).

Po trzecie, porządek świata określa Heraklit jako „wiecznie żywy ogień”. Określenie to stanowi metaforyczne wyrażenie „nieesencjalnej egzystencji”, czyli – mówiąc językiem św. Tomasza – właśnie Boga. Wskazuje na to zresztą sam Heraklit, gdy we fragmencie 67 pisze: „Bóg jest dniem i nocą, zimą i latem, wojną i pokojem, sytością i głodem, zmienia się jak ogień [...]”⁹ Podobnie rzecz ujmuje Etienne Gilson, gdy omawiając relację między postawą filozofa-naukowca (*philosophus*) a postawą wierzącego (*fidelis*), zauważa: „Filozof bada ogień jako taki, teolog zaś widzi w nim wyobrażenie wielkości Boga.”¹⁰ Te dwie – wspo-

⁸ Heraklit, fragment 30 w *Krytycy filozofii...*, s. 25.

⁹ Idem: Fragment 67..., s. 27.

¹⁰ E. Gilson: *Tomizm...*, s. 33. Por. także: „[...] gdyby istniała taka rzecz jak czysty i absolutny »ogień«, nie posiadałaby natury ognia, leczby nim była. Podobnie też Bóg nie jest naprawdę »bytem«; jest samym aktem tego, co nazywamy »być« [...]” Idem: *Historia filozofii...*, s. 334–335.

mniane już – drogi scholastycznego myślenia są zbieżne, ale oczywiście to filozofia stanowi „pochodne” uzasadnienie teologii, a nie odwrotnie. Nawiasem mówiąc, można by się zastanowić, w jakim stopniu Heraklit jest teologiem, a w jakim filozofem, gdy posługuje się pojęciem „Bóg” bądź „żywy ogień”. Gdy więc Tomasz z Akwinu mówi o skończoności świata, podkreślając fakt, że został on stworzony, to mówi o tym tylko i wyłącznie w kontekście wieczności (*resp.* wiekuistości) Boga. Bóg wyznacza porządek świata. Co więcej, sam jest porządkiem świata, bo przecież stworzył ów świat, opierając się na własnych, immanentnych jemu, ideach. Dlatego w filozofii chrześcijańskiej Bóg jest wieczną i konieczną zasadą świata. Sam świat zaś nie jest ani wieczny, ani konieczny. Niemniej jednak, trawestując zacytowane słowa Jakuba S. Bańki, można powiedzieć: „Chrześcijańska ontologia zasadza się na afirmacji wieczności Boga (stworcy świata), który sam nie został stworzony i nie ma końca.”

Po czwarte, wreszcie, proponowana afirmacja greckiej wieczności (porządku czy też *pramaterii*) świata powinna zawierać analizę znaczenia i roli Arystotelesowskiego „Pierwszego Poruszyciela” czy Platońskiego Demiurga. Niezależnie bowiem od istotnych różnic między koncepcją Boga a aktu stworzenia w filozofii starożytnej i chrześcijańskiej nie należy pomijać tak ważnego elementu właśnie greckiej metafizyki, jakim jest opis struktury ontologicznej genezy. Przypomnę tylko, że jako „wprawiający w ruch” odwieczną materię, Bóg Arystotelesa rozumiany jest jako niematerialny. Jest więc czystym aktem stwarzanego, odtwarzanego bądź „tylko” poruszanego bytu – świata.

Pytanie szóste: O egzystencjalny wymiar filozofii Kanta

Pewne wątpliwości budzi również filokryptologiczna interpretacja Kantowskiego transcendentalizmu. Zwłaszcza w kontekście zinterpretowanej wcześniej filozofii św. Tomasza. Przede wszystkim należałoby zwrócić uwagę, że Kant w punkcie wyjścia przyjmuje raczej klasyczną perspektywę prawdziwości aniżeli źródłowe, Parmenidejskie rozumienie prawdy. Po pierwsze zatem uznaje, że poznanie jest w istocie sądzeniem, czyli formułowaniem sądów syntetycznych, łączących podmiot z orzecznikiem. Tym samym poznanie prawdy realizuje się wyłącznie w obrębie sądu. Po drugie, prawdziwość (sądu) polega na odnoszeniu samego sądu do przedmiotu (bytu). Odniesienie to zresztą jest już w samym sądzie zawarte. Prawda polega więc na zgodności poznania (*resp.* sądzenia) z rzeczą (*resp.* przedmiotem sądu). Po trzecie, wreszcie, samą prawdziwość Kant określa jako „przedmiotową ważność sądu”. Wszystko to zaś potwierdza przyjęcie, w zasadzie bez zastrzeżeń, klasycznej – czyli w istocie „pochodnej” – formuły prawdy. Zwraca na to uwagę Heidegger, kiedy w *Byciu i czasie* pisze: „Neokantowska teoria poznania z wieku dziewiętnastego często określała tę

[klasyczną – M. K.] definicję prawdy jako wyraz metodologicznie zacofanego realizmu naiwnego i głosiła niemożliwość pogodzenia jej ze stanem problematyki, która ma za sobą Kanta »przewrót kopernikański«. Przeczoła się przy tym, na co uwagę zwrócił już Brentano, że także Kant trwał przy tym [klasycznym – M. K.] pojęciu prawdy, i to tak bardzo, iż nawet nie poddawał go dyskusji [...].¹¹ Przyjmując więc – jak to uczyniliśmy na początku – opozycję między prawdą a prawdziwością, trzeba uznać, iż Kant odwołuje się wprost do klasycznej definicji, nie zaś do jej ontologicznego źródła.

Podstawowy problem związany z filokryptologiczną interpretacją Kanta wiąże się jednak z rozumieniem pojęcia „bycie” (*Sein*), a ściślej: z rozumieniem łącznika „jest”. Jak zauważa Jakub S. Bańka: „Owo »jest« *copulae* nie odnosi sądu samego do istnienia przedmiotu sądu, lecz łączy podmiot z orzeczeniem i w ten dopiero sposób odsyła do bytu, realizując przedmiotowość, czyli prawdziwość sądu.” (*OMP-A*, s. 62). Zdanie to wymaga szczegółowej uwagi. Przede wszystkim zastanawia fakt, jak to możliwe, że łącznik „jest” sąd „odsyła do bytu”, przy jednoczesnym zastrzeżeniu, iż go „nie odnosi do istnienia przedmiotu”. Mówiąc inaczej, jak możliwe jest „odesłanie do bytu”, abstrahujące od samego istnienia tego bytu. Przecież byt definiujemy jako to, co istnieje. W tym sensie każde „odesłanie do bytu” zakłada już uprzednio istnienie tego bytu. Również zawartego w cytowanym zdaniu sformułowania: „i w ten dopiero sposób”, nie należy odczytywać jako: „dopiero wtórnie”, ale raczej jako: „jednocześnie”. Wtedy zdanie to mogłoby brzmieć: „Owo »jest« *copulae* łączy podmiot z orzeczeniem i jednocześnie odsyła do bytu (istniejącego).”

W przeciwnym razie mogłoby się nasunąć przekonanie, że Kant, antycypując Husserla, postuluje jakąś redukcję fenomenologiczną, zawieszającą istnienie (choć w fenomenologicznej koncepcji *epoché* chodzi również o zawieszenie możliwości negacji istnienia!). Przy okazji należy pamiętać, że Husserl miał na myśli „istnienie realne”, doświadczane przez podmiot w „naturalnym nstawieniu”. Sam bowiem zdawał sobie sprawę z niemożliwości czysto esencjalnej refleksji (dlatego też decydującą fazą w procesie konstytuowania istotowego sensu pozostaje rozstrzygnięcie egzystencjalne dotyczące eidosu właśnie). Tymczasem – jak się zdaje – Kant w interpretacji Jakuba S. Bańki rozumie owo kluczowe słowo „jest” bądź w sposób czysto logiczny, a więc jako łącznik w zdaniu, odnoszący orzecznik do podmiotu, bądź też w szczególny, „czysto esencjalny” sposób, w którym słowo to odsyła do zhipostazowanego „bytu realizującego przedmiotowość”. Dlatego owo „jest” może oznaczać wprost „byt”, a ściślej: konkretny przedmiot, dzięki któremu sąd może być prawdziwy. Tak chyba należy rozumieć sens słów: „[...] to właśnie w sądzie byt pod postacią łącznika »jest« spełnia wprost prawdziwościową funkcję.” (*OMP-A*, s. 62).

¹¹ M. Heidegger: *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1994, s. 303.

Jedno jest pewne, filokryptologiczna analiza wyklucza egzystencjalną funkcję „jest” w sądzie syntetycznym (w każdym razie w obrębie filozofii Kanta). Dlatego właśnie Jakub S. Bańka pisze: „Byt *copulae* jest więc bytem w sensie właściwym, tj. prawdziwościowym, w przeciwieństwie do rozważania go w znaczeniu egzystencjalnym czy esencjalnym.” (*OMP-A*, s. 63). W związku z przytoczonym zdaniem rodzą się trzy wątpliwości.

Po pierwsze, zastąpienie słowa „jest” słowem „byt” oznacza właśnie rodzaj esencjalnego zhipostazowania, dlatego dziwi zasugerowana w zdaniu teza, iż takie ujęcie słowa „jest” (czyli w znaczeniu pojęcia „byt”) stoi w opozycji do rozumienia esencjalnego.

Po drugie, „sens prawdziwościowy” – to sens uzyskiwany w obszarze prawdziwości, który to obszar – jak wiadomo – został przeciwstawiony źródłowemu, „onto-logicznemu” obszarowi prawdy. Dlatego właśnie „sens prawdziwościowy” nie jest jeszcze „właściwym” postulowanym „sensem prawdziwym”.

Po trzecie, każde „czysto logiczne” (jeśli nie używać określenia „esencjalne”) użycie słowa „jest” ogranicza prawdę do klasycznej formuły, rozważającej ją wyłącznie na poziomie sądu. Ale zarazem każde takie „czysto logiczne” ujęcie z konieczności zakłada „onto-logiczny”, czyli fundamentalnie egzystencjalny sens.

Heideggerowskie odczytanie Kanta¹² różni się pod tym względem od filokryptologicznego. Według Heideggera Kant poza „logicznym użyciem” słowa „jest”, tj. takim, w którym „jest” stanowi jedynie względne („relatywne”) założenie, postuluje jego użycie pozalogiczne, czyli takie, które wykracza poza pojęcie i w ten sposób dołącza do pojęcia rzecz samą, tzn. przedmiot istniejący w sobie. Takie pozalogiczne użycie określa Heidegger początkowo mianem „obiektywne” (bądź „ontyczne”) i jednoznacznie wskazuje jego egzystencjalny charakter. W efekcie „jest” oznacza tu istnienie i właśnie jako takie stanowi „założenie absolutne”. Heidegger cytuje samego Kanta, który w dziele pt. *Jedyna możliwa podstawa wykazania istnienia Boga* jeden z rozdziałów opatrzył nagłówkiem, który mówi sam za siebie: *Istnienie jest absolutnym założeniem pewnej rzeczy*. Natomiast w nie datowanej notatce Kant pisze: „Przez orzecznik istnienia nie dodaję niczego do rzeczy, lecz rzecz samą do pojęcia. W zdaniu egzystencjalnym wykraczam zatem poza pojęcie, nie ku jakiemuś innemu orzecznikowi niż ten, który został już pomyślany w pojęciu, lecz ku samej rzeczy z dokładnie tymi samymi orzecznikami. Tylko że prócz założenia relatywnego pomyślane tu zostaje jeszcze założenie absolutne.”¹³ Po pierwsze więc, Kant zakłada samą możliwość formułowania zdań egzystencjalnych, po drugie,

¹² Por. przede wszystkim M. Heidegger: *Kanta teza o byciu...*, s. 235–264.

¹³ Cyt. za Idem: *Kanta teza o byciu...*, s. 243.

orzekane w nich istnienie rzeczy uważa za założenie absolutne. Tymczasem *respectus logicus* słowa „jest” używa go jedynie jako łącznika w sądzie między dwoma pojęciami, z których jedno jest podmiotem, a drugie orzecznikiem. Takie rozumienie słowa „jest” Kanta jednak zdecydowanie nie zadowala, dlatego w *Krytyce czystego rozumu* wyraźnie zaznacza on: „Nie mogłem się nigdy zadowolić wyjaśnieniem, jakie logicy dają na temat sądu w ogóle. Jest on, jak mówią, przedstawieniem pewnego stosunku między dwoma pojęciami.”¹⁴ Według Heideggera główna „Kanta teza o byciu” sformułowana w *Krytyce czystego rozumu* mówi: „Bycie nie jest oczywiście realnym orzeczeniem, tzn. pojęciem czegoś, co może dołączać się do pojęcia pewnej rzeczy. Jest ono jedynie założeniem [*Position*] pewnej rzeczy lub pewnych określeń samych w sobie.”¹⁵ Zdaniem Heideggera przytoczone słowa Kanta należy rozumieć tak: bycie (inaczej: istnienie) nie jest „realnym orzeczeniem”, ponieważ jest orzeczeniem transcendentálním; dlatego też jest „jedynie założeniem”, gdyż jest czystym, absolutnym założeniem. Podobnie zresztą jak Bóg w koncepcji Akwinaty nie jest bytem realnie istniejącym, ale „jedynie” (czyli: po prostu) istniejącym, tzn. bez zawężającego określenia „realnie” Bóg jest istniejący w sposób „jedynie” czysty, absolutny.

Takie egzystencjalne (ale nie w realnym, lecz w transcendentálním rozumieniu słowa „egzystencja”) użycie słowa „jest” pozwala odnieść podmiot (ja transcendentálne) do przedmiotu. To odniesienie nie ma już jednak sensu logicznego, tj. czysto pojęciowego, lecz właśnie transcendentálne, czyli według Heideggera ontologiczne. W tej perspektywie *copulae* „jest”, łączący podmiot (Ja) z przedmiotem, oznacza samą „jedność wiązania”. Pozwala to Heideggerowi analizującemu Kanta przywołać presokratyków, twierdząc, iż owa jedność [ἐν] oznacza wprost „bycie” (*resp.* „byt” εἶναι). Ta „jedność bycia” umożliwia dopiero „wtórne” syntetyzowanie w obrębie sądu. Kant rozpoznaje ową jedność dzięki transcendentálnej apercepcji, która – jak pamiętamy – stanowi „podstawę możliwości intelektu, nawet w jego logicznym użyciu”¹⁶, a tym samym umożliwia również samo poznanie empiryczne.

Reasumując, „jest” jako absolutne orzeczenie dotyczy stosunku podmiotu (myśli) do przedmiotu (rzeczy) i oznacza jedność ontologiczną, czyli afirmację egzystencji w rozumieniu transcendentálním. Tymczasem filokryptologiczna strategia zdaje się proponować „onto-logię” w czysto logicznym ujęciu, tj. takim, w którym można abstrahować od samej egzystencji. Ale wtedy byłaby ona „nauką” o samym myśleniu; byłaby „zwykłą” logiką. „Onto-logia” jest jednak

¹⁴ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, B 140 (T. 1, s. 248). Por. także: M. Heidegger: *Kanta teza o byciu...*, s. 236.

¹⁵ Por. M. Heidegger: *Kanta teza o byciu...*, s. 236. Por. także I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A 598, B 626 (T. 2, s. 339).

¹⁶ Por. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B 131 (T. 1, s. 238).

nauką o „myśleniu o bycie”, a nawet (raczej) o „myślanym bycie”. Każdy zaś byt w sposób konieczny zakłada istnienie, egzystencję, bycie. By jednak nie ograniczać sensu owego istnienia do substancjalnego, realnego orzeczenia, należy ów sens jakoś wyróżnić. Stąd Husserlowska redukcja fenomenologiczna. Stąd Heideggerowskie próby odróżnienia „bycia” od istnienia czy „ek-sistencji” od egzystencji. Ale w pełni owej transcendentalnej egzystencji, owego absolutnego istnienia Boga czy filokryptologicznego εἶναι – nie można opisać wyłącznie w kategoriach czysto logicznych bądź zhipostazowanych ontycznie. Heidegger, by uniknąć takiego zhipostazowania, podkreśla nie tylko procesualny i czasownikowy wymiar bycia, ale i jego niedokonany charakter. Dlatego bycie jest raczej „uobecnianiem” niż „stałą obecnością”.

Największą wątpliwość w strategii filokryptologicznej budzi jednak pewna dająca się wyczuć nierównowaga w ocenie Kanta i św. Tomasza. Bo skoro syntetyczną jedność doświadczenia (empirycznego) można interpretować jako transcendentalny odpowiednik „onto-logicznej” jedności bytu i myśli, to dlaczego podobnie nie potraktować „teo-logicznej” jedności istnienia Boga? A przecież trzeba pamiętać, że Kant zakłada pewną dualność, z jednej strony – poznania (naoczności empirycznej) i myślenia (naoczności czystej), z drugiej strony – „rzeczy w sobie” (noumenu) i „rzeczy dla nas” (fenomenu). Dlatego do końca nie jest pewne, czy przypadkiem „onto-logiczna” jedność bytu i myśli nie zostaje ograniczona w perspektywie Kantowskiej do prawdziwości jako syntetycznej jedności empirycznego poznania i fenomenu (tu w znaczeniu Kantowskim). Ograniczenie polegałoby na tym, że owa syntetyzująca prawdziwość jednocześnie – formułując agnostyczną konkluzję – wykluczałaby prawdę jako czysto „onto-logiczną” naoczność („onto-logiczne dotarcie” do) noumenu. Wymaga to, rzecz jasna, głębszej analitycznej refleksji. Jak się wydaje, dopiero jednak transcendentalizm fenomenologiczny w sposób jednoznaczny przewyższa ten możliwy Kantowski dualizm. Co więcej, sam Husserl zakłada nierozzerwalny związek myśli z rzeczą w ramach intencjonalnego korelatywizmu, choć być może dopiero Heidegger ów związek próbuje dokładnie wytłumaczyć.

*

*

*

Podsumowując, wszystkie pytania, które postawiono tu w odniesieniu do filokryptologii, podejmuje, próbując jednocześnie udzielać pozytywnych odpowiedzi, Heidegger w swojej hermeneutycznej ontologii (opartej w dużej mierze na fenomenologicznej rewolcie Husserla). Dlatego tak pilną sprawą pozostaje filokryptologiczna analiza filozofii współczesnej. Jakub S. Bańka, przedstawiając fundamentalną kwestię „ponownego źródłowego rozpoznania” klasycznej definicji prawdy jako zgodności poznania i rzeczy, zauważa: „Podstawowym zadaniem staje się [...] odpowiedź na pytanie: Jak jest w ogóle możliwa zgodność

tego, co pomyślane i bytu?” (*OMP–A*, s. 65). Podobne zadanie stawia i realizuje Heidegger między innymi w swym „klasycznym” dziele *Bycie i czas*, gdzie w paragrafie 44a pt.: *Tradycyjne pojęcie prawdy i jego fundamenty ontologiczne* zadaje pytania: „Co w ogóle oznacza termin »zgodność«?” „Czym jest to, ze względu na co zgadzają się członki odniesione do siebie w *adaequatio*?” „Ze względu na co zgadzają się *intellectus* i *res*?” oraz „Jak jest możliwy ten [...] stosunek *intellectus* i *res*?”¹⁷ Po czym dodaje: „Z tych pytań widać wyraźnie, że dla rozjaśnienia struktury prawdy nie wystarczy założyć po prostu tę całość stosunku, lecz trzeba się cofnąć pytaniem w kontekst bycia stanowiący nośnik tej całości jako takiej.”¹⁸ Być może więc właśnie ontologia fundamentalna stanowi – po pierwotnym Parmenidejskim – ponowne źródłowe rozpoznanie prawdy; rozpoznanie tak gorąco oczekiwane przez filokryptologiczną analizę.

Sformułowanymi tu pytaniami o filokryptologię pragnę wszcząć spór, który jest odwiecznym żywiołem filozoficznej dysputy. Ujawniając wszelkie niezgodności, jednocześnie chciałbym podkreślić, iż pytania te domagają się odpowiedzi tylko w jednym celu: by osiągnąć „najpiękniejszą zgodność” – prawdę.

¹⁷ Por. M. Heidegger: *Bycie i czas*..., s. 304–305.

¹⁸ Ibidem, s. 305.

Marek Kornecki

QUESTIONS ABOUT PHILOCRYPTOLOGY

Summary

The present article is directly inspired by the author's reading of Jakub S. Bańka's study *The ontological possibility of verity – „adaequatio”*. A philocryptological analysis, and it gains its full dialogic sense only in the context of the aforesaid study. The author draws the reader's attention to two matters connected with the philocryptological analysis; firstly, to the danger of a historicist selection and periodisation of the history of philosophy, and secondly, to the one-sidedness of the metaphysical (or meta-physical) interpretation of the category of being. Pointing to the significant analogies between the idea of philocryptology and the hermeneutic phenomenology, the author emphasises the need for taking into account the results of Husserl's transcendental research, and of Heidegger's ontological analyses. This seems particularly necessary when we focus, on the one hand, on the connection between the Parmenidean identity and Kantian transcendental object, and the difference between the ancient Greek unity of εἶναι and νοεῖν and the scholastic relation between *esse* and *essentia*, on the other. It is exactly the phenomenological experience that shows us that the original truth cannot be described either in an exclusively logical (essentialist), or in an exclusively metaphysical (existential) discourse. The author, while realising the importance of the problems raised by philocryptology, expresses, at the same time, his apprehension lest by uttering the aletheic

truth philocryptology should by any chance „remove“ the philocrypticity of being, which, in consequence, may lead to a repetition of the conclusion of the Hegelian idealist speculation in which the transcendental being seems – from the point of view of a unifying synthesis of thinking of thinking – to be merely an appearance, a „pure nothingness“.

Marek Kornecki

FRAGEN NACH DER PHILOKRYPTOLOGIE

Zusammenfassung

Der Artikel *Fragen nach der Philokryptologie* ist direkt mit der Lektüre des Textes von Jakub S. Bańka *Ontologische Möglichkeit der Wahrheit – „adaequatio“*. *Philokryptologische Analyse* verbunden und erst in dem Kontext erhält seinen vollen dialogischen Sinn. Der Autor betont die zwei mit der kryptologischen Analyse verbundenen Probleme; die Gefahr der historistischen Selektion und Periodisierung der Philosophiegeschichte und die Einseitigkeit der metaphysischen (meta-physischen) Interpretation der Kategorie des Daseins. Wesentliche Analogien zwischen der philokryptologischen Idee und der hermeneutischen Phänomenologie hinweisend sieht Kornecki Bedürfnis nach der Berücksichtigung der Ergebnisse von den Husserl's transzendentalen Untersuchungen und Heidegger's ontologischen Analysen; vor allem dann, wenn das Hauptthema der Erwägungen sind: einerseits der Zusammenhang der Identität von Parmenides mit dem transzendentalen Objekt von Kant, andererseits die Betonung des Unterschieds zwischen der altgriechischen Einheit εἶναι und νοεῖν und der scholastischen Relation *esse-essentia*. Gerade die phänomenologische Erfahrung zeigt, dass man die Quellenwahrheit entweder in lediglich rein logischem (essentiell) noch in nur metaphysischem (existenziell) Gespräch beschreiben kann. Kornecki sieht, dass die durch Philokryptologie aufgehobene Problematik fundamental ist, er äußert aber auch die Befürchtung, ob die Philokryptologie bei der Formulierung der aletheischen Wahrheit die Philokryptologie des Daseins nicht abschafft, was schließlich zur Wiederholung der idealistischen Spekulation von Hegel führen kann, in der das transzendente Dasein – vom Standpunkt der vereinigenden Denksynthese – reine Nichtigkeit zu sein scheint.