

A n d r z e j L. Z a c h a r i a s z

Czy i jak możliwa jest refleksja nad istnieniem?

Słowa kluczowe: *Absolut, Bóg, byt (coś), bycie, istnienie, momenty istnienia, życie*

„Istnienie”¹ to kategoria filozoficzna dość powszechnie w filozofii współczesnej wiązana z myślą Parmenidesa, a dokładnie z wprowadzonym do języka filozofii przez tego filozofa pojęciem bytu. Przy tym samo pojęcie bytu traktuje się jako pochodne od słówka „być”. Takie jego rozumienie, zwłaszcza przy wyróżnieniu w bycie esencji i egzystencji, oznacza zarazem pierwszeństwo istnienia przed istotą. To znaczenie tego słowa podkreśla i precyzuje Mieczysław Krąpiec. Pisze on: „Samo pochodzenie wyrazu «byt» od «być» wskazuje na pierwszeństwo egzystencjalnej strony bytu tak w naszym poznaniu, jak i w samym bycie. Rozum bowiem o tyle coś poznaje, o ile to coś istnieje, o ile jest w akcji”². Nie podzielam tego stanowiska (nie chodzi tu tylko o myśl Krąpca, ale o powszechne i potoczne pojmowanie istnienia poprzez przeciwstawienie go tzw. istocie). Jest ono rezultatem nakładania się różnych znaczeń i tradycji filozoficznych, mieszanią różnych, a nawet przeciwstawnych ujęć. Zauważę, że jego tradycja jest znacznie bogatsza, niż zwykle jest przedstawiana. Swoimi odniesieniami sięga zarówno myśli św. Augustyna i filozofii arabskiej, a nawet idei wywodzącej się z religijności bliskowschodniej. Na współczesne rozumienie pojęcia „istnie-

¹ Problem istnienia szerzej omawiam w książce pt. *Istnienie. Jego momenty i absolut, czyli w poszukiwaniu przedmiotu einanologii*, Wydawnictwo UR, Rzeszów 2004, ss. 390.

² M. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, wyd. IV, RW KUL, Lublin 1985, s. 135. Komentując to zdanie, można by co najwyżej zapytać: czy istnienie jest koniecznym warunkiem poznania tego, co czynimy przedmiotem poznania? Tak np., czy „istnienie” Boga jest koniecznym warunkiem poznania Boga? Istnienie bytów metafizycznych jest przedmiotem wiary, bądź też za zasadnością tego stanowiska przemawia spekulacja.

nia” wpłynęły nie tylko interpretacje tez Parmenidesa (i antyczne pojmowanie bytu), ale przede wszystkim filozofia św. Tomasza z Akwinu (w wymienionym tu wypadku w ujęciu Krąpca). Nie bez znaczenia jest także w tym względzie stanowisko Martina Heideggera i jego interpretacje myśli Parmenidesa. Problem w tym, że nawiązanie w etymologii bytu do słówka „być” niewątpliwie jest zasadne w jego łacińskiej wersji językowej (i znaczeniowej) jako *esse*, inspirowanej scholastycznym jego pojmowaniem, ale już nie jest oczywiste w kontekście greckiego słówka *to einai* czy też pojęcia *to on* (byt, coś) – i wypowiedzi myślicieli starożytnych. *Einai* jako bezokolicznik słówka „jest” to bynajmniej nie **bycie** w sensie **istnienie**³, ale bycie „czymś”, przykładowo: „koń jest zwierzęciem” czy „*anthropos* jest *zoon politikon*”. Słowo to w tym złożeniu nie ma charakteru egzystencjalnego, ale występuje jako łącznik w złożeniu „coś jest czymś”⁴. To rozumienie słówka „jest” znajduje potwierdzenie w wypowiedziach nie tylko Parmenidesa, ale także daje się wywieść z myśli Demokryta, Platona i Arystotelesa. We wskazaniu na podstawę rzeczywistości (*arche*) nie odwołują się oni do istnienia; do tego, że rzeczywistość w ogóle „jest”, ale podobnie jak Tales i jego kontynuatorzy, do podstawowego tworzywa rzeczywistości, do tego, czym jest⁵.

Pojęcie istnienia zostało wprowadzone do filozofii europejskiej za sprawą myślenia religijnego Bliskiego Wschodu, a w szczególności judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Choć należałoby dopatrywać się jego śladów w filozofii św. Augustyna, to myśliciele islamu Al-Farabi, Al-Ghazali, Awerroes pojęcie to uczynili kategorią filozoficzną, uznając konieczność istnienia za przymiot, a właściwie esencję (*resp.* – substancję) Boga i świata przez niego stworzonego. Od nich przejęła go chrześcijańska filozofia średniowiecza. Sposób myślenia zaprezentowany przez Krąpca znajduje podstawę w dokonanym przez św. Tomasza z Akwinu wyróżnieniu w bycie istoty i istnienia. O ile istota (*essentia*) wskazuje na określoność bytu, to istnienie (*esse*) na jego bycie. Istota także, przez swoją ogólność (niezależnie od tego, czy pojmowana w wersji skrajnego realizmu, czy też nominalizmu), daje się ująć pojęciowo i jako taka ma charakter dyskursywny. Istnienie nie poddaje się tego rodzaju specyfikacji. Krąpiec w związku z tym pisze: „(...) nie ma żadnej nauki w czysto egzystencjalnym aspekcie”. I dalej: „Istnienie bowiem można przeżyć,

³ Jest to tzw. interpretacja egzystencjalna, za którą opowiadali się: George E. Owen, Michael Stokes, Jonathan Barnes, David Gallop i inni. W tej grupie mieści się także interpretacja M. Krąpca. Choć należy dodać, iż filozof ten uwzględnia także i drugą, predykatywną funkcję „jest”, czyli spełnianie roli łącznika.

⁴ Chodzi tu o tzw. interpretację prawdziwościowo-predykatywną Charlesa Kahna i Ernsta Tugendhata.

⁵ Tak np. dla Demokryta zasadą tą (*resp.* – tworzywem) są atomy, dla Platona idee, a dla Arystotelesa jest nim substancja (*ousia*).

można je dostrzec, ale przeżycia istnienia nie można nikomu przekazać⁶. Istnienie, tak jak jest ono tu rozumiane, sytuuje się zatem poza dyskursem. Wynikało to także z tego, że „istnienie” pojęte poza „istotą” i odróżnione od „istoty”, a więc od wszelkiej określoności, nie daje się również, niejako z samej definicji, do niej sprowadzić. Oznacza to, że odwołując się w pojęciu bytu do rozróżnienia istoty i istnienia, nie sposób „istnienia” pojmować jako „czegoś”, czyli jako określonego bytu. Musiałby bowiem być to byt – nawet przy założeniu, że istotą jego (a więc określonością) jest istnienie, jako że istnienie jest poza określonością – pozostający poza wszelkim określeniem. Byłby to byt, o ile taki jest w ogóle możliwy, wewnętrznie sprzeczny, gdyż nie będąc czymkolwiek, mimo tego, że nie jest niczym, byłby utożsamiany z „czymś”. Krótko mówiąc, istnienie, przy zaproponowanym przez św. Tomasza jego rozumieniu, w porządku pojmowania przez pojęcie bytu „jest niczym”. Rozwiązaniem mogłoby być przypisanie istnienia samej istocie (*resp.* – utożsamienie istoty z istnieniem). Oznaczałoby to jednak zniesienie między nimi różnicy, a tym samym utożsamienie istnienia z samym bytem. Niemniej takie rozwiązanie w wypadku filozofii o proveniencji religijnej (w tym wypadku chrześcijaństwa), czyli przypisanie istnienia każdemu konkretnemu bytowi – przy założeniu pojmowania bytu jako złożenia istoty i istnienia – rodziło trudności nie tylko natury teoretycznej, ale także teologicznej. Oznaczało ono bowiem przyznanie istnienia tzw. bytom przygodnym (bytom tego świata). W porządku teoretycznym zabieg taki był jednoznaczny z unieważnieniem bytu jako złożenia istoty i istnienia. W perspektywie teologicznej rozwiązanie to czyniło natomiast zbyt częstym odwoływanie się do szczególnego rodzaju bytu, wyłączonego z porządku tzw. bytów naturalnych, którego „istotą byłoby istnienie”, czyli do Boga (absolutu). Stanowisko takie byłoby jednoznaczne z opowiedzeniem się za rozwiązaniem o charakterze materialistycznym. Filozofowie religijni, zakładający istnienie Boga jako bytu transcendentnego wobec świata materialnego, a zarazem będącego jego stwórcą, na takie rozwiązanie nie mogli przystać. Tym samym neotomistyczni teologowie, aby uniknąć konsekwencji materializmu, stają przed koniecznością rezygnacji z pojmowania bytu poprzez jedno (*resp.* – jedność), czyli utożsamienia istoty z istnieniem (*resp.* – określoności z byciem). Takie rozwiązanie oznaczałoby zanegowanie kamienia węgielnego metafizyki i ontologii europejskiej, czyli tzw. podstawowej różnicy ontologicznej⁷. Jednocześnie jako teolodzy stanęli przed koniecznością sformułowania rozwiązania inspirowanego wiarą religijną oraz w miarę możliwości uzasadnienia spełniającego reguły myślenia teoretyczne-

⁶ M. Krąpiec, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 136.

⁷ Na różnicę ontologiczną powołują się zarówno zwolennicy filozofii św. Tomasza z Akwinu, jak i M. Heidegger.

go. Rezultatem tych zabiegów była konstrukcja teoretyczna, zgodnie z którą jedyne samoistne i konieczne istnienie zostaje przypisane bytowi, który nie tylko pozostaje poza doświadczeniem, ale w porządku działań kulturowych człowieka jest przedmiotem wiary religijnej. Co więcej, byt ten okazuje się być uzasadnieniem bytów dostępnych w doświadczeniu zarówno potocznym, jak i będących konsekwencją spekulacji teoretycznej. W konsekwencji neotomiści uznają, że istnienie należy do istoty Boga (*resp.* – absolutu)⁸. Oznaczało to nie tylko uznanie Boga za byt konieczny, tzn. taki, któremu istnienie przysługuje z istoty, ale jednocześnie uznanie wszelkich pozostałych form określoności (wszystkich innych bytów) za tzw. byty przypadkowe (*resp.* – przygodne). Można by powiedzieć: za byty niepełne (ułamne), jako że pozbawione (z ich istoty) istnienia. Byty te prezentują się człowiekowi jako istniejące jedynie na zasadzie udzielanego im przez Boga „aktu” istnienia, czyli podtrzymywania ich w istnieniu „wołą Boga”. Istnienie zatem na zasadzie tzw. partycypacji (koncepcja Zofii Zdybickiej) zostaje tutaj niejako „dołączone”, czy też „doklejone” do właściwej im określoności.

Pomijając jednak ewentualne arbitralne założenia (choćby samo rozróżnienie na istotę i istnienie), a także niekonsekwencje, „istnienie” w myśli europejskiej dopiero w filozofii św. Tomasza z Akwinu pojawiło się jako samoistna i w pełni teoretycznie uzasadniona kategoria teoretyczna w obrębie zasad prawomocności (*resp.* – racjonalności) ówczesnego myślenia filozoficznego. Niemniej, poza akcydentalnymi przypadkami (René Descartes i jego zasada *cogito ergo sum*), nie było ono przedmiotem wzmożonej refleksji w filozofii nowożytnej. R. Descartes, Benedykt Spinoza oraz Gottfried W. Leibniz istnieniu nadają wymiar substancjalny. Immanuel Kant natomiast istnienie usytuował poza obrębem poznania dyskursywnego. Choć należałoby dodać, że stanowisko I. Kanta w kwestii „istnienia” było regresem wobec ujęcia zaproponowanego przez św. Tomasza z Akwinu. Było ono jednak potwierdzeniem parmenidejsko-platońsko-arystotelesowskiej, a także nowożytnej, esencjonalistycznej (kartezjańsko-spinozjańsko-leibnizowskiej, substancjalnej) wersji refleksji nad bytem. Temu sposobowi myślenia hołdował także Suarezowski neotomizm, jak i odrodzona w drugiej połowie wieku dziewiętnastego neoscholastyka. W ramach tego nurtu w wieku dwudziestym, zwłaszcza w jego drugiej połowie, pojawił się tzw. neotomizm egzystencjalny, reprezentowany na Zachodzie przez Jacques’a Maritaina, a w Polsce przez M. Krąpca oraz Z. Zdybicką.

⁸ Mieczysław Gogacz pisze: „Zewnętrzna przyczyną sprawczą istnienia tych bytów jest istnienie samoistne, które jest Bogiem”. M. Gogacz, *Uwagi wprowadzające*, w: B. Bejze (red.), *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1992, s. 18.

Problem istnienia w filozofii nabrał nowego wymiaru wraz z pojawieniem się myśli M. Heideggera, a dokładnie jego dzieła *Sein und Zeit*. Heideggerowskie pojęcie *Sein*, które w jego filozofii tożsamy jest z pojęciem bycia (*sein* – „być”, w znaczeniu żyć, bytować, egzystować) z zasady mylono – zwłaszcza w języku polskim i w tzw. polskiej filozofii Heideggerowskiej – z pojęciem istnienia. Do takiego rozumienia tego pojęcia skłaniała zapewne pisownia słowa *Sein* (dużą literą), opatrzonego rodzajnikiem *das*, jak i tradycja dotychczasowego tłumaczenia słowa *das Sein* jako odpowiednika pojęcia „byt”. Należałoby także przyjąć, że o odczytaniu tego słowa w jego wersji ontologii fundamentalnej, czy też nawet w konwencji tradycyjnej metafizyki, zdecydowały w jakiejś mierze deklaracje samego Heideggera. Na pierwszych stronach *Sein und Zeit* znajdujemy zapowiedź, iż badania podjęte w tym dziele będą miały charakter analiz fundamentalnych *das Sein*. Taka deklaracja zupełnie zasadnie wydaje się odsyłać do pojęcia „istnienia” jako momentu wraz z pojęciem istoty wyznaczającego pojęcie bytu, a nie do pojęcia „życia” czy też „bycia”. Problem jednak w tym, że Heidegger używając pojęcia *Sein* bynajmniej nie nawiązuje do terminologii św. Tomasza ani nawet do rozważań Kanta. Nie pyta więc o istnienie (*esse*), ale raczej, idąc drogą filozofów starożytnych, nawiązuje do potocznego znaczenia tego słowa, czyli pyta o znaczenie (*sens*) bycia jako bycia czegoś. W tym ujęciu jest to także pytanie o sens bycia (*die Frage nach dem Sein*, a dokładnie: *nach dem Sinn von Sein*), które każdorazowo jest pytaniem jestestwa przytomnego i pytaniem o bycie tego jestestwa, czyli pytaniem *das Dasein*. Uwzględniając ten sens, pozwolę sobie stwierdzić, że Heidegger swoim pojęciem *das Sein* nie tyle nawiązuje do myśli metafizyków średniowiecznej i nowożytnej Europy, ale bezpośrednio do filozofii Wilhelma Diltheya. Pojęcie *das Sein* jest zmodyfikowaną, choć w znacznym stopniu zubożoną wersją pojęcia *das Leben* (życia). Inaczej mówiąc, bycie (*das Sein*) to życie (*das Leben*) bytu przytomnego (*das Dasein*). Heidegger pyta o sens bycia (w tym bycia człowieka jako jestestwa przytomnego), ale nie o istnienie jako kategorię metafizyczną. Tak rozumiane pojęcie bycia, podobnie jak Diltheyowskie pojęcie życia, ma wymiar hermeneutyczny, a nie metafizyczny. Może być zatem przedmiotem sztuki rozumienia (przedmiotem hermeneutyki) czy też poezji, a nie analizy pojęciowej i wyjaśniania, myślenia teoretycznego (naukowego), czyli metafizyki.

Heideggerowskie pojęcie bycia, czy też nawet „istnienia” (*das Sein*) trudno byłoby wywodzić z filozofii św. Tomasza i jego pojęcia *esse*. Sam Heidegger, jeśli wskazywał na historyczne źródła swej myśli, to raczej odwoływał się do Parmenidesa. Przede wszystkim w pojęciu bycia (*das Sein*), podobnie jak Dilthey w pojęciu „życia”, postrzegał w porządku myślenia „o tym, co jest” pierwotną i podstawową kategorię, wypracowaną nie tyle w drodze spekulacji, co zaczerpniętą z potocznego i powszechnego doświadczenia „bycia *das Dasein*”

in” (jestestwa) w świecie. Należałoby powiedzieć: bycie nie jest konsekwencją spekulacji, nie jest rezultatem metafizycznych dociekań, byciem „się” jest, bycie „się” odczuwa, bycie „się” przeżywa. Po prostu „żyje się”. Bycie przejawia się w sposobach bycia. Heidegger wydawał się przy tym sądzić, że bycie, tak jak „życie” Diltheya, ze względu na swoją powszechność i oczywistość nie wymaga uzasadniania, nie jest zatem przedmiotem wyjaśniania w tzw. porządku teoretycznym, ale co najwyżej przeżywania i rozumienia, a więc przedmiotem hermeneutyki. Nie jest przedmiotem spekulacji, tj. racjonalnej filozofii, ale jako fakt bezpośredniego doświadczenia bycia (wczucia i przeżycia) wyrazem jego ekspresji, być może najpełniej wyrażającej się w sztuce, a z pewnością w poezji. Ten sposób rozumienia miejsca człowieka w bycie (świecie), a więc i jego uzasadnienia, wydaje się rozumienie „bycia” zatrzymywać na poziomie fenomenalnego odczucia obecności człowieka w istnieniu (na fenomenach), nie dotykając refleksją problemu samego istnienia. Oznaczało to zanegowanie filozofii w jej dotychczasowej formule. Jeśli jednak filozofia jest sztuką myślenia o tym, co „jest” i „jak jest”, to trudno takie rozumowanie uznać za wystarczające, zarówno w porządku tego, co pierwsze w byciu (istnieniu), jak i w porządku myślenia o tym, co pierwsze⁹.

Uogólniając dotychczasowe stwierdzenia, należałoby przyjąć, że obie te propozycje, tj. tzw. spekulatywna i fenomenologiczna, prowadzą do eliminacji „istnienia” z refleksji filozoficznej. Pierwsza czyni je przedmiotem teologii; druga, istnienie utożsamiając z byciem jako pojęciem w swej ogólności niedefiniowalnym, sprowadza je do poziomu fenomenalnego (do odczucia). W pierwszym wypadku umieszcza je poza, a właściwie „ponad” filozofią; w drugim każe mu pozostawać „przed” progiem refleksji filozoficznej – choć faktycznie tę ostatnią jako refleksję o byciu unieważnia. W obu jednak istnienie, jako że Bóg, tak jak i bycie w swej ogólności, jest niepojmowalny, pozostaje poza sferą myślenia dyskursywnego. Czy zatem ograniczenia te w jakikolwiek sposób mogą być przekroczone? I czy istnienie nie poddaje się myśli dyskursywnej? O zasadności obu tych konkluzji możemy co najwyżej mówić w ramach systemów myślowych, w których zostały sformułowane. Problem jedynie w tym, czy same te systemy w proponowanych rozwiązaniach nie przekraczają granic swej zasadności. Być może, że sytuacje te są konsekwencją problematyzacji istnienia już w samych założeniach proponowanych rozwiązań. I tak, wobec pierwszego z nich należałoby postawić pytanie o samą zasadność wyróżnienia w bycie istoty i istnienia. Wobec drugiego pojawia się pytanie o to, czy bycie w swej ogólności pozostaje poza możliwością ujęcia

⁹ Pozytywną odpowiedzią na tę sytuację jest zanegowanie idei tzw. filozofii pierwszej i filozofii podstawowych zasad.

dyskursywnego i może być jedynie przedmiotem doświadczenia i rozumienia poprzez tzw. sposoby bycia?

W pierwszej kolejności postawmy pytanie o zasadność tezy, iż byt jako „coś” to złożenie dwóch odrębnych momentów, a więc: istoty i istnienia. Zauważę, że trudno w tym wypadku znaleźć, odwołując się do doświadczenia, przekonujące argumenty dla ich wyróżnienia. Nie przemawia także za nimi jednoznacznie nie tylko doświadczenie, ale także znajdujący w nim potwierdzenie namysł nad rzeczywistością. W doświadczeniu bowiem każdorazowo spotykamy się z konkretną, jednostkową i indywidualną rzeczywistością. Nigdzie i nigdy nie doświadczamy bytów ogólnych, ani tym bardziej ogólnych istot w bytach jednostkowych. Jeśli już o takich mówimy, to są to pojęciowe ujęcia każdorazowo jednostkowych bytów lub ich momentów bytowych. To, co zwykle określać się istotą, to nic innego jak pewne znaczenia uformowane w działaniach poznawczych, które zwolennicy tzw. realizmu pojęciowego zwykli przypisywać samej rzeczywistości. Są to więc konstrukcje myślowe, którym nie odpowiadają żadne byty realne, i to zarówno materialne, jak i duchowe. Równie bezzasadne, uwzględniając powyższe ustalenia, jest rozróżnienie na istotę i istnienie. Ponadto, jeśli trudno mówić o istocie, to choćby z tego względu bezzasadne jest wyróżnianie istnienia jako odrębnego od istoty i istoty, która na dodatek byłaby pozbawiona istnienia, a jednocześnie istnienie byłoby pozbawione istoty, czyli byłoby „niczym”, albo inaczej mówiąc: nie mogłoby być czymś. Rozróżnienie na istotę i istnienie należy zatem uznać za arbitralne i jako takie niemające przekonującego uzasadnienia. Oznacza to, iż za takie należałoby uznać także jego spekulatywne i metafizyczne rozumienie. Istnienie prezentuje się nam zawsze (jest nam dane w doświadczeniu) przez konkretność, w wielości i różnorodności swoich przejawów. Jeśli postrzegamy „cokolwiek”, np. salę, w której przebywamy, znajdujące się w niej osoby i rzeczy, to postrzegamy je przez wielość (mnogość i różnorodność) ich samych, jak i współtworzących je elementów. Istnienie zawsze prezentuje się, czy też wyraża, mnogością swoich momentów, a zatem nie jako jedność, ale wielość. O ile jednak na poziomie percepcji zmysłowej (należałoby powiedzieć: jego samoprezentacji) istnienie przejawia się poprzez wielość i różnorodność, to ujęte w myśl, w jej strukturę (w pojęcia), jest uświadamiane jako jedno (*resp.* – całość), czyli jako byt. Pozwala to stwierdzić, że byt to nic innego jak ujęta w strukturę myśli (*resp.* – w pojęcia, w ich znaczenia), samo-prezentująca się mnogość momentów istnienia. Krótko mówiąc: istnienie to to, co prezentuje się i co w porządku myślenia pojmovane jest jako „coś”, a więc jako byt. Zawsze więc przejawia się przez to, co indywidualne, jednostkowe, konkretne. W tym kontekście odpowiadając na pytanie: co to znaczy być bytem?, można by przywołać myśl Parmenidesa, iż być bytem to być czymś, jako że wszystko, co może być pomyślane, może być pomyślane jako coś.

Czym zatem jest istnienie jako pojęcie ogólne? W pierwszej kolejności rozważmy możliwość istnienia jako bytu ogólnego. Zauważę, zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, że jeśli istnienie prezentuje się przez każdorazowe momenty swego przejawiania się, to ujęte w porządku myślenia jako „coś”, zawsze jest tożsame z pewnym bytem. Jest jego byciem. Bycie, należałoby stwierdzić powtarzając myśl Heideggera, jest zawsze byciem bytu, w każdym jego przejawie. Nie jest wobec niego niczym odrębnym. Jeśli bowiem coś byłoby pozbawione bycia, to to „coś” nie byłoby tym „czymś” i nie sposób byłoby mówić o jego byciu. Tak samo zresztą jak bycie, które nie byłoby byciem czegoś, musiałoby być byciem niczego, a więc nie byłoby w ogóle byciem. Oznacza to, że istnienie jako pojęcie ogólne (istnienie w ogóle), będąc zawsze wyrazem tego, co indywidualne i konkretne, nie znajduje odpowiednika w żadnej ogólności, także w ogólności istnienia. Istnienie zawsze zatem sprowadza się do konkretności.

Bycie – to w porządku ontologicznym nic innego jak będący(e) (*resp.* – istniejący(e)) byt(y). Są to zarówno byty myślane jako poszczególne, jak i wszystkie razem, czyli – jeśli takie określenie można uznać za sensowne – jako jeden byt. Jest to więc wszechświat, wszystko, co jest: „Wszechbycie” czy też „Wszechistnienie”. Tak pojęte bycie jest niczym innym jak istnieniem, a poszczególne byty jego momentami. Uwzględniając takie pojmowanie bycia w jego ogólności, jako „istnienia”, trudno byłoby dowodzić, że nie może być ono przedmiotem refleksji, czy też myślenia dyskursywnego, a więc i filozofii. Tym samym, tak, jak jest ono tu rozumiane, istnienie nie jest żadną abstrakcją, ale realizuje się każdorazowo przez swoje momenty, czyli byty i właściwe im momenty bytowe. W związku z tym o istnieniu jako pojęciu ogólnym możemy nie tylko mówić, ale w pewnym sensie jest ono kategorią filozoficzną, pozwalającą na rozumienie istnienia w jego konkretyzacjach. Istnienie tak rozumiane jest jedynie pojęciem, a ze względu na swoją ogólność jest pojęciem granicznym. Nie odpowiada mu żaden realny ogólny byt. Inaczej mówiąc: jest to pojęcie ontycznie puste, swoistego rodzaju wydmuszka bytowa. Wskazuje na bezgraniczność istnienia realizującą się przez nieskończoną różnorodność swoich momentów. Tak rozumiane pojęcie w porządku myślenia o byciu (*resp.* – byciu) określam tu jako *transcendens*, czy też pojęcie transcendentalne. Krótko mówiąc: refleksja o istnieniu to refleksja o momentach jego przejawiania się, czyli o tym wszystkim, co prezentuje się jako „coś”. Istnienie, które prezentuje się jako coś, nie tylko może, ale każdorazowo jest przedmiotem refleksji. Co więcej, wszystko, co jest przedmiotem refleksji, może nim być i jest jedynie jako „coś” (*resp.* – jako byt). Refleksja nad bytem jest zatem refleksją nad byciem (*resp.* – istnieniem).

Streszczenie

Autor podjął próbę odpowiedzi na pytanie: czy i jak możliwa jest refleksja nad istnieniem? Wbrew ugruntowanej tradycją tezie, odrzuca on pogląd, zgodnie z którym Parmenidejskie pojęcie bytu ma charakter egzystencjalny. Twierdzi, że Parmenides, a za nim myśl starożytna, byt pojmuje poprzez określoność, a więc jako „coś”. Utrzymuje przy tym, że pojęcie „istnienia” na trwałe pojawiło się w myśli europejskiej dopiero w filozofii św. Tomasza z Akwinu. W proponowanym przez siebie rozumieniu autor utożsamia istnienie z mnogością i różnorodnością prezentujących się momentów, które w porządku myślenia wyraża słówko „coś” (*το ον*), czyli pojęcie bytu. W przedstawionym ujęciu autor nie oddziela bytu od jego bycia. Tym samym refleksja nad bytem jest zarazem refleksją nad istnieniem.