

*Józef Lipiec*

Instytut Filozofii UJ

## BYT I NIEBYT. WOKÓLPARMENIDESOWE ROZMYŚLANIA ONTOLOGICZNE

Dzieje filozofii najwygodniej zapewne zacząć od Jończyków, na przykład od Talesa (jak czynią autorzy podręczników), albo od Anaksymandra (najdojrzalszego chyba apostoła teorii dynamicznego bezkresu), najporęczniej zaś od Heraklita, oczywiście z jego Logosem i niepochwytną, płynącą nieprzerwanie procesualnością<sup>1</sup>. Inni, bodaj najliczniejsi, przesuwają początek aż do Platona, wskazując na twórcę świata idei jako myśliciela, od którego zaczęły się pytania i odpowiedzi, uznawane za filozoficznie podstawowe i powtarzane w różnych epokach. Spuścizna Platona w niemal niezmiennym stanie przetrwała do czasów współczesnych (przynajmniej w oczach jego admiratorów). Miłośnicy Arystotelesa funkcję wielkiego klasyka przypisują jednakowoż dopiero Stagiryście, jego znakomitego nauczyciela uznając za reprezentanta stadium poetycznego bardziej niż logicznie uporządkowanego. W pełni racjonalny sens miałyby zatem tylko filozofia substancji, a więc metafizyka kategorialnie oszczędna, precyzyjna i odpowiedzialna.

Są wszakże poważne powody, aby w roli ojca założyciela filozofii obsadzić również – i przede wszystkim – Parmenidesa z Elei, znanego skądinąd wyłącznie z dwóch mocnych twierdzeń ontologicznych. Głoszą one, iż (1) byt jest prosty i (2) byt jest niezmienny. Parmenides stał się też sławny z powodu słynnych rozumowań prowadzących do wymienionych odkryć. Każde z nich wychodzi z tej samej przesłanki w istocie semantycznej, sprowadzonej do analitycznego sądu, iż „byt jest, a niebytu nie ma”. Pierwsze rozumowanie polega na odrzuceniu hipotezy podzielności bytu, gdyż części bytowej całości musiałyby okazać się nie-bytami (a przecież niebytu nie ma i być nie może). Drugie rozumowanie to samo czyni z hipotezą zmienności; byt zmieniając się, musiałby się zmieniać się w swe „nie-bytowe” przeciwieństwo, którego oczywiście nie ma.

Skrajni krytycy eleatów uznają wystąpienie założyciela szkoły za filozoficzny żart, zresztą chwalony za pomysłowość, finezję i purnonsensowy komizm językowy. Zwolennicy przeciwnie, w Parmenidesie upatrują pierwszego autentycznego myśliciela,

<sup>1</sup> G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, Warszawa 1956; G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 1990; M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa 1962; Ch.H. Kahn, *Byt u Parmenidesa i Platona*, „Przegląd Filozoficzny” 4/1992; J. Lipiec, *Ontologia świata realnego*, Warszawa 1979; W. Stróżewski, *Zarys problematyki negacji*, „Studia Mediewistyczne” 9/1968; W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2004; W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. 1, Warszawa 1958; J. Wojtyśiak, *O słowie BYĆ*, Lublin 2005.

obdarzonego niezależnym intelektem i potężną wyobraźnią ontologiczną, zdolną do łączenia pojęć z naturą wszelkiego istnienia. Parmenides traktowany jest wtedy nadzwyczaj poważnie, przynajmniej jako świadomy lub mimowolny odkrywca podstaw teorii bytu absolutnego.

## Byt jest

Pojęcie „bytu” jest, jak wiadomo, co najmniej dwuznaczne. W pierwszym znaczeniu, uznawanym za kanoniczne, byt pojmowany jest jako *istniejąca wszystkość*, albo, w innej wersji stylistycznej, jako *wszystko, co istnieje*. Byt, który jest z istoty taką *jednością wszystkiego*, jednym, jednoczącym pojęciem, obejmuje zatem *totum universale*, ujęte tak, aby naprawdę objąć nim wszystko, niezależnie od tego, ile i jakie ono jest w sobie, kiedy i jak się przejawia, jak samo jest złożone i rozpostarte czasoprzestrzennie (jeśli w ogóle). Wskazując na istniejącą wszystkość, zawieszamy tedy sąd o ilościowej i jakościowej zawartości tego wszystkiego; nie ma bowiem znaczenia, czy zbiór tworzący wszystkość jest *jednoelementowy* (nieważne, co jest tym jednym elementem), czy też *nieskończone wieloelementowy* (tutaj również abstrahujemy od strukturalnych i jakościowych określników).

W znaczeniu drugim przez byt rozumiemy to, *co istnieje*, a więc nie tylko określoną lub nieokreśloną wszystkość, ale każdy jej dowolny fragment przedmiotowy, w konsekwencji dowolny, wyodrębniony byt indywidualny. W tym właśnie sensie bytem nazwiemy dany – i każdy podobny – przedmiot samoistny, który sobą samym gwarantuje swe istnienie. Byt jest zatem po prostu *czymś istniejącym*, dodajmy: *istniejącym niezależnie od ewentualnych innych bytów* wypełniających *uniwersum* egzystencjalne.

W jednym tylko przypadku wyróżnione znaczenia wskazują identyczne zakresy. Jest tak wówczas, kiedy w ramach pierwszego ujęcia okaże się, że „wszystko, co istnieje” ograniczone zostanie do jednego składnika, zaś „to, co istnieje” ujawi się zarazem jako „istniejące wszystko” (w ramach drugiego znaczenia). Jak się wydaje, Parmenides był dość bliski takiego rozwiązania, jeśli nie w założonym, wyjściowym pojęciu (bytu, który jest), to na pewno w rozwinięciu swej teorii.

Kluczowym terminem w przesłance głównej („bytu jest, niebytu nie ma”) okazuje się wszakże słowo *jest*. Budzi ono niezmiennie niepokój, zarówno niepewnością swej esencjalnej charakterystyki (coż to jest bowiem samo bycie?), jak i swoistą *uzurpacją temporalną* – gdzie w ramach czasu teraźniejszego („jest”) usiłuje się zmieścić także przeszłość i przyszłość podmiotu bycia. Aby utrzymać właściwy tok wszelkich analiz ontologicznych, należy zatem w każdym razie przyjąć podstawowy sposób ujęcia „jest”, taki mianowicie, który jest ściśle skorelowany z samodzielnie traktowanym czasownikiem „być” jako *istnieć, bytować*. Nie chodzi więc o sprowadzenie „być” do roli pomocniczej, czy wręcz łącznikowej w nadawaniu cech („Jan jest dobry i piękny”) lub przynależności do pewnego zbioru („Jan jest Polakiem”), lecz o potwierdzenie stanu egzystencjalnego, czyli samego bycia (istnienia) Jana, tego właśnie, że on jest (aż i tylko tyle).

Czasowniki mają to do siebie, że wskazują na to, co podmioty poszczególnych i wszelkich zdań czynią – albo ze sobą, albo wobec innego obiektu, względnie, co robią z innymi obiektami. Łatwo zrozumieć, o co chodzi, gdy stwierdzamy, że oto „Maria śpiewa”, „Piotr wyprzedza Pawła na zakręcie”, a „Klara tuli Gustawa”. Ekspresja zachowań zawartych w śpiewaniu, gonitwie czy czułym dotyku jest naznaczona jakościowo i skoncentrowana na określonych kierunkach akcji podmiotowych. Znacznie trudniej przychodzi wszak zinterpretować sądy czysto egzystencjalne, głoszące, iż dane i dowolne „coś” jest (jest Maria, są Piotr i Paweł, jest Klara i jest Gustaw). Wskazujemy wtedy też na pewną czynność, ale czynność niezwykłą, zupełnie nieporównywalną z innymi i jakościowo nieokreśloną, bo stanowiącą złożenie wielu czynników tożsamościowego trwania, w tym również permanentnego pobudzania podmiotu istnienia do utrzymania spistości strukturalnej i substancjalnej samodzielności, zarazem zaś do skutecznego zmagania się z licznymi zagrożeniami własnej istności. Jeżeli o czymś mówimy, że jest, to mamy na myśli fakt, iż to coś zaistniało, trwa i nie przestaje istnieć – jako to określone „coś” właśnie.

### Istnienie

Wciąż tajemnicze zdaje się jednakże samo bycie, istnienie, skupiające się w teraźniejszym, aktualnym „jest”. Filozofia nie poradziła sobie, jak dotąd, z jasnym i przekonującym rozwiązaniem tego problemu. Bezradne okazały się wszystkie języki świata, próbujące uporać się z kategorią „bycia” w tworzonych opisach o ambicjach i kompetencjach ejdetycznych (a nie tylko fenomenalnych, zdawkowych, przypadłościowych lub metaforycznych).

Ukształtowały się ostatecznie dwie główne możliwe drogi, prowadzące do wyjaśnienia sensu egzystencji jako takiej. Jedna uznaje „jest” za pojęcie bezwzględnie pierwotne, druga za efekt pochodny, nadbudowany albo na ontycznych operacjach kreacji i autokreacji przedmiotowej, albo na podobnych działaniach epistemicznych.

Uznanie bezwzględnej pierwotności istnienia zwalnia nas od obowiązku szukania jego jawnie danych lub ukrytych podstaw. Droga ta rozdziela się jednak w pewnym punkcie ze względu na przyjętą metodę rekonstrukcji. Podążając ścieżką obiektywistyczną, stwierdzamy zasadniczą niedefiniowalność pojęcia „bycia” jako czegoś, co samo w sobie jest ontologicznie fundamentalne. Przeciwnie, na plan pierwszy wysuwa się jego metafizyczna zdolność do promieniowania tym pierwotnym istnieniem na wszelkie inne kategorie, w tym przede wszystkim na dyspozycję wyłaniania podmiotowych, strukturalnie określonych nośników bycia. Intuicję taką znajdujemy w Arystotelesa koncepcji substancji, włącznie z odwołaniem się do potęgi Czystej Formy (Czystej Energii zarazem). Podobne myśli pojawiają się też w rozważaniach licznych kontynuatorów Stagiryty, gdzie nawet Bóg Tomasz z Akwinu jest po prostu samym, zmonopolizowanym istnieniem, tudzież automatycznie dawcą wszelkiego istnienia ogółowi substancji. Imieniem egzystencjalnego Absolutu okazuje się więc *Ens*, czyli byt jako taki.

Ścieżkę subiektywistyczną wytyczył Kartezjusz. W akcie poznania uświadomiona myśl oczywiście wyprzedza istnienie, ale w ontologicznej interpretacji jest akurat odwrotnie. Kartezjusz stwierdza oczywistość zależności *cogito ergo sum* na podstawie niepowątpiewalności pewnika, iż skoro pojawia się myśl, to musi wprawdzie istnieć jej nośnik (czyli „ja”). Co więcej, zarówno *cogitatio*, jak i *res cogitans* otrzymują z góry nadany atrybut pewnego istnienia. Akty uświadamiania sobie są ledwie tego istnienia przejawem i potwierdzeniem. Istnienie występuje jako pojęcie pierwotne, ale odkrywane jest w rezultatach podmiotowych konkretyzacji. Czy ścieżka subiektywistyczna przydatna być może w odsłanianiu tajemnicy istnienia innych, nieświadomych bytów? Jest to zagadnienie interesujące. Zaradzić kłopotom da się jednak albo przez przyjęcie teorii możliwościowego panpsychizmu (głoszącego, że wszystkie byty myślą po swojemu), albo przez uznanie innych czasowników – poza kognicją – za wystarczające substytuty bycia świadomym. W tym drugim przypadku fakt, że zachodzi śpiew, bieg lub pieszczota, dowodzi niezbicie, iż istnieje („jest”) zarówno podmiot danej czynności, jak też i ona sama, otrzymująca przywilej wpisania się w bycie.

Druga z wymienionych dróg przyjmuje istnienie za produkt wtórny jakichś innych rodzajów dyspozycji czy aktywności. Tak bywa w teoriach pierwotnej potencjalności, zatrzymujących się na sytuacjach sprzed aktów zaistnienia, a więc na poziomie stanów określonych jako możliwe, czyli przedistnieniowe. Egzystencja staje się atrybutem zakończonego procesu formowania się wyjściowej nieokreśloności w definitywną określoność (substancjalno-przedmiotową). Takie właśnie wymiary uzyskuje nie tylko materia Platona, ale i materia Arystotelesa, rozpoczynająca swe zaktualizowane istnienie dopiero w strukturze substancji. Tym szlakiem podążyła niemal cała obiektywnie zorientowana filozofia nowożytna (z wyjątkiem egzystencjalizmu, rzecz jasna).

Mówiąc wprost, chodzi o to, że istnienie może i powinno być określane poprzez odwołanie się do odpowiedniego zestawu właściwości istniejącego przedmiotu, bądź też – jeszcze trafniej – do jego zawartości konstrukcji jako przedmiotu. Istnieć może tylko coś, co jest uprawnione do bycia – tak swym wnętrzem, jak i relacjami wobec zewnętrza. Istnienie zawarte w „jest” przysługuje zatem wyłącznie temu, co sobą, czyli swą budową, zasługuje na istnienie i spełnia wszystkie warunki, uprawniające do wystawienia egzystencjalnego certyfikatu. Nie ma w tym ujęciu osobnych, pierwotnych i absolutnych cech i mocy czysto istnieniowych, każde „jest” wywodzimy bowiem z ontycznego, w pełni dookreślonego czegoś (bycia czymś).

Właściwości owego „czegoś” przekształcają się ostatecznie w kryterium i definicję bycia. Po tym poznajemy, że coś jest, że występuje właśnie jako dane, określone coś (obiekt, substancja, fakt). Rzecz ciekawa, taką wizję przyjęli z jednej strony oświeceniowi materialści, a później pozytywiści różnych etapów, z drugiej zaś – immaterialista Berkeley. Ten ostatni przypadek zasługuje zresztą na specjalną uwagę dzięki swej podziwu godnej lakoniczności ontologicznej, Istnieć wszak to tyle co być postreganym. Kryterium tu zastosowane jest jasne, na pewno zaś teoretycznie wystarczające, przynajmniej dla biskupa irlandzkiego oraz wielu następujących po nim fenomenalistów. Niewykluczone zresztą, że podobne tropy prowadzą do egzystencjalnych konsekwencji również amatorów transcendentalizmu. Czy istnieć to tyle co być podmio-

towo skonstruowanym, ukonstytuowanym, powołanym do nieautonomicznego bycia? Czy „jest” oznacza wówczas zdolność do zmieszczenia się w horyzoncie podmiotowego przeżywania świata „dla nas” i stamtąd – pochodnie – czerpiącego sensu swej obecności?

## Niebytu nie ma

Wydaje się to najzupełniej oczywiste: jeśli jest byt, czyli to jest, co jest, to przeciwieństwu bytu należy przypisać nieistnienie. Z samej treści nazwy „nie-byt” wynika niezbicie, że nie ma tego, czego nie ma. Parmenides mógł tutaj, niewątpliwie, odnieść łatwy i szybki sukces. Tak się też stało, a komentarze dotyczące niebytu eleatów bywają zdawkowe i bezkrytyczne. Grecka filozofia okresu klasycznego nigdy zresztą nie odstąpiła od Parmenidesa, albo krocząc bezwolnie jego tropem (Platon pospołu z Demokrytem), albo szukając w najlepszym razie rozwiązań kompromisowych.

Tymczasem kwestia nieistniejącego niebytu okazuje się pełna pułapek i zagadek niezmiernie interesujących, nie tylko w aspekcie ontologicznym, lecz i epistemologicznym, na pewno zaś językowym. O czym tyle mówimy, skoro przecież niebytu w ogóle nie ma? Jak rozumieć pojęcie „niebytu”, jeśli jednak da się o nim rzec niejedno, a na dodatek snuć niezmiernie ważne hipotezy, z wykorzystaniem jakichś tego niebytu istotnych właściwości? Przecież sam Parmenides rozwinął całkiem udatnie rozbudowaną koncepcję niebytu możliwego, regulującego zestaw podstawowych zasad esencji bytu (zapewne Realnego), głosząc choćby zdecydowany pogląd o niebytowym charakterze części wobec bytowych całości, a także generalną myśl, że niebyt z konieczności jest efektem dowolnej zmiany.

Ontologiczna pasja przywódcy szkoły z Elei nie przeszkodziła mu zresztą głosić – nie wprost – zaskakujących dwóch innych tez, o poznawalności niebytu (o którym aż tyle się wie) oraz o zasadności przybrania tego, czego nie ma, w odpowiednie, pozytywne treściowo pojęcie. Bez większych trudności pojmujemy sens pojęcia „nie-byt” jak należy, czyli tak samo – jasno lub niezbyt jasno – jak pojęcie „bytu”. Jak jest wszakże możliwe pojęcie tego, czego nie ma, a więc pozbawionego wszelkich właściwości bez wyjątku? Pojęcie – skoro jest nim faktycznie – wypełnione być musi zawsze jakąś treścią, bez której nie da się go ukonstytuować w umyśle, a potem w języku. W przypadku „niebytu” wystąpiłby zaś absolutny rozbrat między treścią a przedmiotem, nieskończona nieadekwatność między sensotwórczą zawartością myśli (Parmenidesa, lecz i naszej, dziś) a przyjętą bezwzględną nicością intencjonalnego obiektu (który rzekomo nie istnieje, choć egzystuje bez przeszkód w naszych przeżyciach). Czy w takim razie nieistnienie niebytu nie pociąga za sobą koniecznego nieistnienia jego pojęcia? Jeśli tak, to skąd się ono wzięło w Parmenidesowym rozumie, przynależnym, jak wolno zgadnąć, raczej do bytu przecież, a nie do nie-bytu?

Powracamy, niestety, znów do kategorii „bycia”, pytając od nowa: cóż takiego oddziela „jest” bytu od „nie jest” („nie ma”) przypisywanego niebytowi? Wiemy przecież skądinąd, iż niebyt też jakoś egzystuje, albowiem mamy jego pojęcie, a nawet potrafimy wnikać do wnętrza jego treściowego, jakościowo zamarkowanego wyposażenia (nic to, że na ogół wyznaczonego negatywnie). Dlaczego więc wahamy się z przy-

znaniem niebytowi bycia, albo – z innej strony patrząc – jak można zgodzić się na istnienie czegoś z definicji nieistniejącego? Dlaczego wkleamy się w paradoksy pojęciowych igraszek? Najprostsze rozwiązanie sięga do koncepcji różnych sposobów istnienia, przede wszystkim zaś do niezwykłych dyspozycji ludzkiego umysłu, zdolnego do uczestnictwa w każdej sferze bytowej, ale nade wszystko do niepodzielnego, suwerennego patronowania jednej z nich. Może jest więc tak, że byt i niebyt istnieją zarazem, lecz każdy z nich w inny sposób, co oznacza ostatecznie, że jeśli w pewnej sferze znajdujemy istniejący tam byt, to nie-bytu tam nie ma, bo być nie może. Czy zachodzi zależność odwrotna – dla istniejącego niebytu, wykluczającego byt? To również ciekawe pytanie.

W dziejach filozofii występowały, jak wiadomo, rozmaite odmiany i specjalne nazwy owych *modi existentiae*. Dogodnie jest wszelako przyjąć dwie podstawowe. Jedną z nich to realny sposób istnienia, przysługujący bytom samoistnym, całkowicie niezależnym od jakichkolwiek przeżyć dowolnego podmiotu. Realnie istnieje tedy coś, co istniałoby także wtedy, kiedy nikt by go nie poznawał, ani o nim nie myślał. Drugi sposób istnienia dziś nazywany bywa zazwyczaj intencjonalnym. Określany jest on też czasem jako nierealny, po prostu. Dawniej nazywano go chętnie idealnym (w znaczeniu: przedstawieniowym, wyobrażonym, przeżyciowym podmiotowo), jednak miano „idealności” przyłgnęło ostatnio, zwłaszcza dzięki fenomenologii, do pozaczasowego i pozaprzestrzennego świata liczb i im podobnych platońskich idei absolutnych. Intencjonalny sposób istnienia przysługuje obiektom niesamoistnym, występującym w treściowo określonej intencji aktów podmiotowych. To, co istnieje intencjonalnie, musi mieć, oczywiście, mocny fundament bytowy w pewnym byciu realnym (przede wszystkim chodzi o realną myśl realnego człowieka).

Rozróżnienie między dwoma sposobami istnienia (realnym i intencjonalnym) wiąże się ze swoistą ontologiczną ambiwalencją co do ostatecznego uznania danej przynależności bytowej (przyjmując znaną tezę Ingardena, iż dane X istnieć może i istnieje tylko w jednym sposobie). Otóż szklana góra występuje wyłącznie w baśniach, istniejąc dzięki zapisowi wyobrażeń jakiegoś autora oraz dzięki przeżyciom czytelników owych płodów literackich. Mont Blanc jest górą realną (bytowo samoistną, niezależną od aktów podmiotowych), ale też występuje niekiedy jako intencjonalny obiekt naszych przeżyć, jak również literackich wzmianek i opisów. Sokrates to byt realny, ale też był intencjonalnym bohaterem komedii Arystofanesa i dialogów Platona. Olimpijski Zeus tym różni się od mędrca z ateńskiej agory, że jako bóg istnieje tylko dzięki mitom oraz powszechnej w Grecji wierze w ich sensowność, czy nawet klasyczną prawdziwość.

Cóż to oznacza? Tyle i aż tyle, że jedne byty – realne mianowicie – zdają się niekiedy – wbrew aksjomatowi Ingardena – istnieć na dwa sposoby: zarówno realny, jak pochodny odeń nierealny (przedstawieniowy, intencjonalny), rzecz jasna pod warunkiem zachowania tożsamości realnego obiektu i jego świadomościowego obrazu. Byty tylko intencjonalne („czysto intencjonalne”) mają natomiast szansę egzystować jedynie w jeden sposób, w sferze przedstawieniowej, gwarantowanej przez przytomny umysł podmiotu. Umieszczenie Sokratesa czy Napoleona w tej lub tamtej dziedzinie (realności bądź intencjonalności) zależy zatem od ontologicznego kontekstu. Inne przedmioty, o czysto intencjonalnym statusie egzystencjalnym, takiej możliwości nie mają. Są i muszą być włączone tylko do sfery nierealności, albowiem nie znajdują dla siebie żadnych istotowo adekwatnych, lecz realnych odpowiedników.

Umysł okazuje się potężnym generatorem swojego względnie niezależnego świata, wypełnionego różnymi pojęciami (zwłaszcza ogólnymi), schematami, prawami, modelami, ideałami i wartościami, dla których próżno szukać lustrzanych odzwierciedleń w rzeczywistości. Ludzka świadomość wyposażona jest nadto w moce autentycznie kreacyjne, potrafiąc tworzyć i utrzymywać w gotowości pojęcia logicznie sprzeczne, paradoksy, aporie oraz wielką rodzinę wszelkich fantazyjnych *quasi*-przedmiotów, zupełnie niemożliwych w byciu realnym. Czy wśród tych ostatnich właśnie należy zatem poszukiwać miejsca dla Parmenidesowego niebytu?

Byt, który jest, stwarza niemały kłopot z zaszeregowaniem go do sfery realności (musiałby być albo substancjalnym, jednym superprzedmiotem albo kompletnym zbiorem bytów indywidualnych), sam z siebie bowiem występuje jako odpowiednik pojęcia nieokreślonego tak zakresowo, jak i istotowo. Dajemy wszakże generalne przyzwolenie dla tezy, że byt faktycznie jest i to jest całą realnością oraz nierealnością zarazem. Co pozostaje dla niebytu? Nie ma dla niego żadnej możliwości wejścia do sfery realności, mimo rozlicznych prób z doskonałą próżnią, nicością jako prątworkiem, pustką czyli absolutnym brakiem, dialektyczną antytezą bycia, totalną zagładą etc. Powraca więc albo efekt Parmenidesa, że oto niebytu nie ma, albo też uznanie, iż niebyt, owszem, jest, lecz tylko w sferze czystej intencjonalności. Jest on pojęciem (dokładniej: intencjonalnym przedmiotem pewnego abstraktu), przydatnym do snucia błyskotliwych i głębokich rozmyślań, przede wszystkim nad naturą samego bytu. Zrozumieć byt będzie łatwiej, gdy zestawimy go z jego radykalnym odwróceniem i zagrożeniem.

### **Złożoność i prostota**

Byt jest, a niebytu nie ma. Parmenides wyprowadza stąd wniosek, że byt jest niepodzielny. Dlaczego? Bo gdyby – jako bytowa całość – pozwolił się podzielić, to jego części musiałyby okazać się niebytami. Żadna z części z osobna ani wszystkie razem nie są ową całością (w której się zawierają). Byt okazuje się niepodzielny z tego więc powodu, że nie ma na co się podzielić.

Widać czarno na białym, że Parmenides przystaje na uniwersalne i holistyczne ujęcie bytu. Bytem jest nie tylko wszystkość, ale i radykalna jedność, niedopuszczająca do wybryku bytów ułamkowych. Gdyby eleata dysponował przeświadczeniem, wziętym choćby z życiowej empirii, że bytami w pełnym tego słowa znaczeniu są nade wszystko konkretne indywidua (na przykład on sam i każdy z jego uczniów), zapewne jego rozumowanie poszłoby w innym kierunku. Nie uczynił tego jednak rozmyślnie, bezgraniczną ufność pokładając w pojęciu jako gotowym tworze umysłu. Odpowiednio określony byt musiał okazać także swe niezwykle właściwości strukturalne.

Bezpośrednio narzucającym się wnioskiem z rozumowania na temat stosunku całości do części wydaje się przekonanie, że byt jest bezwzględnie prosty. Myśl ta ma charakter ostrzegawczy i prewencyjny, tworząc barierę ochronną przed oskomań pochopnych a niebezpiecznych wypraw w głąb kolejnych zawichości. Przyjęcie tezy o prostocie bytu usuwa więc – według zwolenników tej interpretacji – podstawowe kłopoty teore-

tyczne z przedmiotową strukturą. Byt nie ma i mieć nie może w ogóle żadnych części, gdyż każda z nich z konieczności będąc nie-bytem, musiałaby destruktywnie wpłynąć na ontyczną kondycję tak dziwnie nieracjonalnie zestawionej konstrukcji.

Jest i drugi argument. Skoro wiadomo, że bytowość całości wyklucza istnienie nie-bytowych części, pojawia się zasadne pytanie o efekty odwrócenia tej zależności. Czy nie musielibyśmy bowiem uznać, że domniemana całość, złożona z niebytów (nie-bytów), sama też okazałaby się niebytem? Zabieg dzielenia nie tylko ujawnia znikomość części, ale w konsekwencji staje się źródłem anihilacji owej całości. Wniosek jest oczywisty: tylko byt prosty jest bezpieczny w istnieniu. Byt złożony, posiadający części-niebyty, z góry narażony jest na nieodwołalne niebezpieczeństwo unicestwienia. Z tego samego powodu nie mógłby on nawet wcale zaistnieć.

Koncepcja bytu prostego wydaje się logiczną konsekwencją wyводу Parmenidesa. Powróci ona niespodziewanie w demokrytejskiej teorii atomów („atom” wszak to „coś niepodzielne” właśnie). Odrodzi się też w kilku sławnych monadologiach nowożytnych. Jej wątki da się dostrzec także w nauce, poszukującej niezmiennych mikro-objektów i mikro-sił, oraz – z drugiej strony – w metafizykach prostego z istoty Absolutu, określanego albo jako jakieś pan-kosmiczne „Ja”, albo równie potężne w swej prostocie „Ja” subiektywne (w wydaniu solipsystycznym choćby).

Radykalnej koncepcji bytu prostego można wszelako przeciwstawić łagodniejszą wersję emergentystyczną, głównie zaś organicystyczną. Ponieważ nie ma przekonujących dowodów na to, że Parmenides upierał się przy wersji skrajnej, warto rozważyć wariant umiarkowany, uznający prymat całości nad częściami – i poniekąd nic więcej. Chodzi o prymat ontologiczny i logiczny zarazem, wyrażający się na płaszczyźnie genetycznej (najpierw wyłania się całość, części ujawniają się stopniowo później), funkcjonalnej (części podporządkowują swe działania zasadom całości), konstrukcyjnej (części dopasowują się do sensu i zadań całości), celowościowej (części służą projektom całości), oraz – co bodaj najważniejsze – egzystencjalno-przedmiotowej (części nie mogą istnieć – jako te oto części właśnie – poza daną całością; mieszcząc się w obrębie jej struktury, utrzymują swoje miejsce, znaczenie i pełnione role, poza strukturą tracą natomiast wszystko, stając się niezdolne do istnienia, a więc okazując się niczym). W tej umiarkowanej wersji Parmenides zdaje się bronić poglądu antyredukcyjnego (pojmowanego zarówno jako pogląd ontologiczny, jak i stanowisko metodologiczne). Nie chodzi przecież o to, czy byt jest podzielny teoretycznie (bo jest on faktycznie podzielny według różnych kryteriów, i to bez większych trudności), ani o to, czy da się go podzielić praktycznie (z pewnością potrafimy to uczynić, jeśli nie z całym bytem uniwersalnym, to z niemal każdym bytem pojedynczym). Rzecz w tym jednakże, iż dzieląc całość – niszczymy sens i egzystencjalną pozycję dotychczasowej części, a po wyodrębnieniu części w bytową osobność – nie potrafimy niczym zastąpić tamtej utraconej pozycji i tamtego odrzuconego teraz znaczenia. Odłączona aktem podziału część zostaje wyprowadzona poza macierzystą całość, po czym obumiera – pod każdym względem.

Parmenides odwołuje się bezwiednie do takiej właściwości bytu, jaką jest bytowa samodzielność. Byt Parmenidesa musi być z istoty swej nie tylko samoistny, ale i samodzielny właśnie. Jest to wszakże byt całości tylko. Bycie części realizowane jest w ramach słabszego momentu egzystencjalnego, czyli poprzez niesamodzielne

uczestnictwo w strukturze całości. Istnienie niesamodzielne jest, oczywiście, także istnieniem, ale dokonującym się w obrębie samodzielnej całości i przez nią gwarantowanym. Podział nadaje, co prawda, wolność częściom całości, natychmiast jednak swoboda ta okazuje się aksjologiczną iluzją, likwiduje bowiem fundamentalną asekurację egzystencjalną wyosobnionych składników całości. Sytuacja części po utracie bezpiecznej niesamodzielności staje się tedy podwójnie trudna. Podział nie podnosi bynajmniej ich statusu, toteż części tracą ostatecznie wszystko, stając się niebytem.

Być może to właśnie miał na uwadze Parmenides, ostrzegający przed skutkami podzielności. Wtedy i tylko wtedy byt jest bytem jako takim, czyli samoistnie i samodzielnie istniejącą konstrukcją, kiedy utrzymuje stale i mocno swą jedność i spójność. Bez nich nie ma szans na istnienie, albowiem wzięte z osobna poszczególne części nie są w stanie utrzymać ani siebie, pojedynczych poza strukturą, ani całości bytu, występującej w efekcie podzielności jako rozproszona, rozbita mnogość. Taki byt wymagałby zapewne jakiejś dodatkowej, nadzwyczajnej, boskiej siły egzystencjalnej. Parmenidesowy byt (który jest) potrafi szczęśliwie obyć się bez metafizycznych podpórek. Diagnoza jest nieskomplikowana: wystarczy odsunąć zagrożenie podziałami.

Specjalną ciekawość budzi też inna kwestia, którą trzeba przynajmniej odnotować marginesie. Otóż Parmenides zastosował w swym wywodzie wyłącznie kryterium podzielności, w ten sposób narzucając ton i kierunek myślenia ontologicznego, poszukującego składników ostatecznych w tworzywie bytu. Tymczasem równie interesujące mogłyby okazać się konsekwencje posłużenia się kryterium mnożności (jako odwrotności matematycznego dzielenia). Czy rezultaty aktów mnożenia także zostałyby okrzyknięte „niebytami”? Czy byt powinien zatrzymać się tutaj także na symbolicznej „jedności”, broniąc się przed nieskończoną mnogością wyższych poziomów strukturalnych ewokowanych rozmachem wielkich liczb, tak samo, jak zatrzymał się lęklonie przed zgubną ułamkowością? Jedno jest pewne: Parmenides na te pytania sam już nie odpowie.

### **Zmienność i tożsamość**

Byt jest, a niebytu nie ma. Fraza ta powraca jak refren. Parmenides postanawia rozprawić się wreszcie z mitem i wizją Heraklita. Nic nie płynie – powiada eleata. Możemy wiele razy wchodzić do tej samej rzeki i konstatować – z zadowoleniem lub rozczarowaniem, jak kto woli – że nic się w niej nie zmieniło, a woda stoi ta sama. Dlaczego? Ponieważ byt niezdolny jest do zmiany, jako że zmieniając się, musiałby przeobrazić się w swe przeciwieństwo, czyli w niebyt. Niebytu jednak nie ma, toteż byt nie ma w co się zmienić, choćby tego pragnął i uruchomił najpotężniejsze siły, prące do zmiany. Byt nie może się zmienić w ogóle, ani też w żadnym, najdrobniejszym aspekcie. Dzięki temu zachowuje nadal i zawsze swą niewzruszoną postawę bytu, który jest.

Zanim nowożytni fizycy odważą się na odkrycie lokalnych i incydentalnych praw stałości (zachowania masy, zachowania energii), Parmenides zdecydował się na odsłonięcie zasady zasad, a mianowicie ontologicznego prawa zachowania bycia: moc bycia jest wielkością stałą, nie może ani się zmniejszyć (do granic niebytu), ani też zwiększyć (gdyż jest to niepotrzebne). Jeśli jest się bytem, nigdy nie można nim być

przestać. Ponieważ zaś byt jest – to pewne – należy też być spokojnym o jego przyszłość: bytowi nic nie zagraża.

Parmenides nie zajmuje się przeszłością. Wolno jednak wydedukować tezę dotyczącą problemu pierwotności–pochodności. Byt nie mógłby wyłonić się z niebytu, gdyż niebytu nie ma. Byt z konieczności nie może więc czerpać spoza siebie zdolności do swego zaistnienia i istnienia. Łatwo tedy wyciągnąć wniosek, że byt jest zawsze, nie ma początku i nie ma końca. Kwestia zmienności okazuje się ponadczasowa i pozaczasowa. Niewykluczone są jakieś odstępstwa, na przykład w zakresie zmiennych właściwości czy wzajemnych przemieszczeń składników bytu (sam Parmenides nie rozważa w ogóle tej możliwości, zostawiając problem Zenonowi), ale jedno jest pewne – zmienność nie dotyczy bycia bytu. Nawet gdyby jakimś przetworzeniem ulegała esencja, to bezwzględnie nienaruszalna jest egzystencja.

Byt jest zatem absolutnie pierwotny (jest sam z siebie), niewzruszony w istnieniu (czerpiąc moc bycia z samego siebie) oraz absolutnie docelowy (będzie istniał zawsze dzięki samemu sobie). W ten sposób byt rozstrzyga zagadnienie swej tożsamości. Tylko byt znajduje się w tak korzystnym ontologicznym położeniu, albowiem jedynym zagrożeniem jego tożsamości byłaby wyłącznie radykalna zmiana w byciu, czyli zejście na poziom niebytu. Niebezpieczeństwo to jest wszelako z góry wykluczone, toteż tożsamość bytu ma absolutnie pewne podstawy.

O ile za wystarczającą możemy uznać argumentację w sprawie tożsamości bytu, pojętego *nota bene* holistycznie i uniwersalnie, o tyle niepokój budzi zagadnienie tak ożsamości. Parmenides nie wnika w tę dystynkcję, aczkolwiek to przecież tutaj przebiega w gruncie rzeczy zasadniczy spór z Heraklitem. Ten ostatni nie twierdzi bynajmniej, że zmienia się rzeka (jej istnienie i natura zdają się stałe, niczym byt mistrza z Elei), lecz zmienny jest bieg niepowtarzalnych wydarzeń jednostkowych, zrelatywizowanych zarówno do układu rzeki, jak i wzajemnie do siebie, w czasie. Czy Parmenides zgodziłby się zatem na wprowadzenie wątku tak ożsamościowego po to przede wszystkim, by zadość-uczynić potocznym intuicjom (zmienia się wszak właśnie powstający tekst Parmenidesa i ruch piszącej ręki, z pewnością), ale też głębszym powodom, dotyczącym problemu ontologicznej optymalizacji bytu.

Parmenides zdaje się ufać samemu bytowi, głosząc, że wystarczy być, aby być zawsze, po wieczne czasy. Jest więc skłonny przyjąć identyczność tożsamości i tak ożsamości, raczej w tej drugiej szukając gwarancji dla pierwszej, a nie na odwrót. Spełnić się to może wszelako tylko w przypadku bytu bezwzględnie prostego. Byt złożony podlega tymczasem dodatkowej zasadzie, mianowicie prawu najtrafniejszej kompozycji, nie zawsze pojmowanemu w charakterze reguły repetycji idealnej, stałej harmonii, czasem bowiem jako forma poszukiwania najlepszych rozstrzygnięć, uśmierzających chaos potencjalnie wielokierunkowej dynamiki realnych konstrukcji bytowych.

Wynika stąd niezmiernie interesujący, a całkiem odmienny względem przekonań eleatów wniosek: aby byt zachował swą tożsamość, niezbędne jest permanentne zachodzenie dostosowawczych zmian wewnętrznych (nietakożsamościowych), takich mianowicie, aby byt jako taki w każdej chwili i w każdym aspekcie utrzymać na poziomie najwyższego egzystencjalnego optimum. Zmiany w poszczególnych bytach indywidualnych i w całej ich strukturze są przydatne dla bytu w ogóle.

Nie są zresztą wcale popadaniem w niebyt, lecz zawsze budowaniem nowych postaci bytu.

### Ułuda dychotomii

Parmenides ulega, poza wszystkim, czarowi dychotomii, ontologię swą fundując na skrajnościach, określanych przez tajemnicze, a wieloznaczne słowo „nie”. Każe wybierać między być a nie być, tak jakby jeszcze nie pojmował, że na tym obszarze „pomiędzy” znajdują się pośrednie stany rozmaite, określane przez kategorie intensywności, trwałości, niezależności, pełni, nasycenia, dojrzałości etc. Niektórzy powiadają, że wcześniej zaczął swe poszukiwania (przed treningiem myślenia dialektycznego sofistów, przed Platona teorią świata między bytem a niebytem, przed aksjologią stopniowalnej wielowartościowości).

Broniąc pozycji i dokonań Parmenidesa (znanego ze szczątkowych fragmentów jego dzieła), trzeba jednak zwrócić uwagę, że bez niego nie byłoby następnych kroków, znanych nam z historii ontologii. Niedługo potem rozpoczął się przecież złoty wiek rozwiązań kompromisowych (między Heraklitem a Parmenidesem). Czy byt jest, czy może raczej jest niebyt? Czy byt jest prosty, czy złożony? Czy jest zmienny czy niezmienny?

Z nielicznymi przerwami – czas tego sporu trwa po dziś dzień.

### EXISTENCE AND NON-EXISTENCE. ONTOLOGICAL CONTEMPLATIONS ON PARMENIDES

#### Summary

Starting from the judgement of Parmenides that there is existence but non-existence is not, the author discusses the issues of existence in Parmenides. This subject is examined not only as an ontological problem (what is existence *per se*), but also as an epistemological problem. Using Parmenides' thesis of the cognisability of „non-existence”, the author considers the problem of the legitimacy of the concept of „non-existence” (how is it possible to perceive something which is not there), making use of the conception of *modi existentiae* (real existence, intentional existence). The problem of the complexity and simplicity of existence is also considered. Alongside the perception of existence as that which is absolutely simple, he also considers as possible the equally gentle, emergent and organicistic interpretation of the conception of existence according to Parmenides.

At the same time, the contemplations in the article aim to show in what way the problem of existence as formulated by Parmenides has for centuries inspired philosophy and continues to do so.