

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI
Bydgoszcz

M. K. MUNITZA PRÓBA FILOZOFII ISTNIENIA

Istotę filozofii wyznacza w gruncie rzeczy jedno pytanie, wyraźnie sformułowane jeszcze przez G. W. Leibniza, współcześnie zaś przypomniane przez M. Heideggera, a mianowicie: dlaczego istnieje raczej coś niż nic? (inaczej mówiąc: dlaczego w ogóle cokolwiek istnieje?, dlaczego istnieje byt?). Pytanie to można oczywiście rozumieć i interpretować wielorako, w podtekście przecież (czy raczej w rozwinięciu) dotyczy ono nie tylko problemu racji istnienia bytu (czegokolwiek), lecz także jego istoty (czym jest byt?, co to znaczy istnieć? itd.), kryteriów jego rozpoznawania, jego ewentualnej jedyności lub wielości itd. Zawsze jednak, w swym podstawowym znaczeniu, pytanie to wyrażać będzie zdumienie człowieka w obliczu cudu i tajemnicy istnienia; tajemnicy, która – w pełni dostrzeżona dopiero pod wpływem chrześcijańskiej idei stworzenia świata – przedmiotem filozoficznych dociekań stała się stosunkowo późno.

W starożytnej filozofii greckiej wszak głównym problemem nie było istnienie świata, jego racja czy cel, lecz zagadnienie wielości (różnorodności) i jedności bytu, jego architektoniki oraz podstawowych zasad. Istnienie bytu stało się istotnym problemem dopiero w kontekście różnych interpretacji idei stworzenia świata (*creatio ex nihilo*), idei wyrażającej przekonanie, iż tym, co odróżnia byt od nicości, jest właśnie istnienie¹. Na gruncie greckich wyobrażeń o świecie idea stworzenia z niczego uważana była za wewnętrznie sprzeczną; wszystko, co powstaje, powstaje dzięki czemuś innemu, rodzenie i umieranie to jedynie zmiana formy, swoista transformacja bytu (ewentualnie pierwotnej materii), nie zaś jego powstanie z (bądź powrót do) nicości².

¹ Nie można tu rozważać problemu, na ile tekst biblijny opisujący akt stworzenia świata rzeczywiście uzasadnia ideę *creatio ex nihilo*, na ile zaś sugeruje, że Bóg jedynie uporządkował czy uładził pierwotny chaos bądź bezkształtne tworzywo świata. Por. popularne przedstawienie różnych idei powstania świata w pracy G. Auzou *Na początku Bóg stworzył świat. Historia a wiara* (przeł. J. M. Godzimirski, Warszawa 1990).

² Por. chociażby traktat Arystotelesa *O powstawaniu i niszczeniu* (przeł. L. Regner, [w:]

Zdaniem historyków filozofii (zwłaszcza E. Gilsona) historycznie pierwszą (a nawet jedyną) w dziejach filozofią dostrzegającą prymat istnienia w bycie jest system św. Tomasza z Akwinu. Wedle Tomasza bowiem bytem jest to, co *i s t n i e j e* i wyłącznie dzięki temu, *ż e* istnieje. Jak twierdził jednakże wspomniany Gilson, to wielkie odkrycie metafizyczne (którego zasadniczy żrąb zawarty jest w Księdze Wyjścia, gdzie Bóg Izraela podaje swoje Imię – Jestem)³, stanowiące wprost rewolucyjny przewrót w myśleniu o świecie, w późniejszych wiekach (także przez kontynuatorów filozofii tomistycznej) zostało bądź zapomniane, bądź zniekształcone. Filozofowie po św. Tomaszu nie byli bowiem w stanie, zdaniem Gilsona, dostrzec prymatu istnienia w bycie bądź też samo istnienie pojmowali na sposób istoty, treści (tego, *c o* istnieje)⁴.

W nieco innym aspekcie problematyka istnienia pojawiła się w filozofii krytycznej I. Kanta, który analizując dowód na istnienie Boga skonstruowany jeszcze przez św. Anzelmą dowodził, że istnienie nie jest predykatem, a więc własnością (czy cechą) przedmiotu mogącą służyć do opisu jego istoty. Oznacza to, że istnienia żadnej rzeczy (także bytu absolutnego) nie da się wywieść z jej pojęcia⁵.

A r y s t o t e l e s, *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 1990, s. 353-424). Szerzej na temat interpretacji problemu istnienia pisze G. Reale w pracy *Historia filozofii starożytnej*, t. I: *Od początków do Sokratesa* (przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1993). Za klasyczną natomiast należy już uznać pracę Ch. K. Kahna *The Verb „Be” in Ancient Greek* (Dordrecht 1973).

³ Na temat filozoficznych interpretacji Księgi Wyjścia zob. znakomity artykuł M. Kurdziałka *O tzw. „metafizyce Księgi Wyjścia”* („Zeszyty Naukowe KUL”, 31(1988), nr 2(122), s. 29-46).

⁴ Zob. na ten temat następujące prace E. Gilsona dostępne w języku polskim: *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958; *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, oprac. A. i Z. Więckowscy, Warszawa 1960; *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963; *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, przeł. T. Górski, Warszawa 1965; *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1966; *Bóg i filozofia*, przeł. M. Kochanowska, Warszawa 1982. Por. też teksty J. Maritaina: *Bóg a tajemnica świata*, przeł. A. Gowin, „Znak”, 39(1987), nr 1-7(386), s. 3-25; *Pisma filozoficzne*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1988. – E. L. Mascalla: *Ten, Który Jest. Studium z teizmu tradycyjnego*, przeł. J. W. Zielińska, Warszawa 1958; *Istnienie i analogia*, przeł. J. W. Zielińska, Warszawa 1961; *Otwartość bytu, Teologia naturalna dzisiaj*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1988. – F. C. Coplestona: *Aquinas*, London 1955. – J. Owensa: *An Elementary Christian Metaphysics*, Milwaukee 1963; *St. Thomas and the Future of Metaphysics*, Milwaukee 1957; *An Interpretation of Existence*, Houston 1985. – L. Sweeney: *A Metaphysics of Authentic Existentialism*, New York 1965. Por. też pracę zbiorową *Studia wokół problematyki esse (Tomasz z Akwinu i Boecjusz)*, red. B. Bejze, Warszawa 1976.

⁵ Problem ten dostrzegali już średniowieczni filozofowie arabscy, zwłaszcza Alfarabi i Awicenna, których zdaniem pojęcie rzeczy ujmuje jedynie to, czym rzecz jest. Celem jednak przekonania się, że rzecz dana istnieje, trzeba odwołać się do jej bezpośredniego doświadczenia (percepcji). Warto dodać, iż Alfarabi oraz Awicenna, odróżniając istnienie i istotę jako dwa różne i niesprowadzalne do siebie aspekty bytu, uważali istnienie nie za akt czy doskonałość istoty (jak św. To-

Jak metafizyka św. Tomasza inspirowała w dużej mierze poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, *dla czego istnieje świat*, skoro (jako skończony, przygodny) istnieć nie musi, tak analizy przeprowadzone przez Kanta stały się podstawą poszukiwania filozoficznej odpowiedzi na pytanie, *czym jest istnienie*, jaka jest jego istota⁶.

Dzisiejsze obszary filozoficznych badań nad zagadnieniem istnienia są bardzo rozległe, toteż nie sposób zaprezentować ich tu w całości. Wskazać jednak należy na najważniejsze kierunki prowadzonych studiów. Należą do nich na pewno logiczne analizy terminu „istnienie” i innych odnoszących się do istnienia (J. G. Frege, B. Russell, W. V. O. Quine, C. J. F. Williams czy P. T. Geach, na gruncie zaś literatury polskiej K. Ajdukiewicz), wyraźnie podjęty przez F. Brentanę i jego uczniów problem zdań egzystencjalnych, analizowany także na gruncie tzw. filozofii analitycznej (P. F. Strawson), zagadnienie wiedzy koniecznej na temat tego, co istnieje, co jest faktem (S. Kripke), analizy sposobu istnienia świadomości i świata (E. Husserl) czy ontologicznej struktury oraz rodzajów istnienia (R. Ingarden), problematyka egzystencji człowieka (w opozycji do istnienia rzeczy) podejmowana przez egzystencjalistów czy fenomenologów egzystencjalnych (M. Heidegger, J.-P. Sartre, G. Marcel, K. Jaspers), analizy z pogranicza filozofii i teologii dotyczące prawomocności orzekania kategorii „istnienie” o bycie absolutnym, Bogu (P. Tillich), wreszcie metafizyczne analizy dotyczące istnienia jako fundamentalnego aspektu struktury bytu (w tym problemu sposobów jego poznania) oraz racji istnienia tego, co skończone i przygodne, prowadzone głównie przez neoscholastyków nawiązujących do myśli św. Tomasza z Akwinu (E. Gilson, J. Maritain, J. Owens, C. Fabro, E. L. Mascall, D. I. Trethowan, D. M. Pontifex, na gruncie zaś polskim M. A. Krapiec, M. Gogacz, A. B. Stępień i inni)⁷.

masz), lecz za jedną (choć specyficzną) z jej przypadłości. Szerzej na ten temat zob. chociażby pracę: M. G o g a c z, *Avicenna i ważniejsze interpretacje jego teorii istnienia*, „Studia Philosophiae Christianae”, 18(1982), nr 1, s. 124-152, czy też wymieniane już książki Gilsona.

⁶ Pojęcie istoty ma przynajmniej dwa znaczenia: w pierwszym dotyczy tego, *czym jest dany byt*, jaka jest jego charakterystyka gatunkowa (*quidditas*), w drugim, na gruncie metafizyki tomistycznej, oznacza subontyczny element każdego bytu, a mianowicie to, *co istnieje*, treść przyporządkowaną istnieniu, nadającą się do istnienia i tylko dzięki niemu istniejącą (*essentia*). W przypadku gdy mowa o „istocie istnienia”, chodzi oczywiście o pierwszy sens, o to, czym jest istnienie. Nie można w tym momencie wchodzić w kwestię, czy jest dopuszczalne mówienie o istocie istnienia nawet w tym sensie. Zdaniem np. neotomistów istnienie nie jest rzeczą i nie należy do żadnego gatunku (stąd nie może posiadać istoty ani w sensie *essentia*, ani *quidditas*). Na temat pewnych propozycji ustalenia terminologicznego w tych kwestiach zob. np. cytowaną już pracę Gilsona *Byt i istota*.

⁷ Nie sposób tu zarówno przedstawić bliższej charakterystyki powyższych koncepcji istnienia, jak też wymienić głównych dzieł, w których wspomniani autorzy zagadnienie istnienia stawiali.

Jak widać z powyższego, z konieczności bardzo skrótowego przeglądu, główne obszary analizy problemu istnienia to filozofia bytu (ontologia, metafizyka)⁸ i logika oraz filozofia poznania (w mniejszym stopniu i wymiarze – filozofia człowieka). Na gruncie filozofii bytu oraz logiki zasadniczo podejmuje się pytanie dotyczące istoty i struktury istnienia, na gruncie filozofii poznania – sposobów jego poznawczej dostępności człowiekowi. Zachodzą przy tym oczywiście podstawowe różnice między np. podejściem prezentowanym przez ontologię i logikę; na gruncie pierwszej analizuje się istnienie jako określony przedmiot (lub współczynnik przedmiotu), strukturę pozajęzykową, na gruncie zaś logiki – istnienie traktowane jest jako swoiste pojęcie lub nazwa.

W obecnym artykule analizie poddana zostanie koncepcja istoty, racji i sposobu poznania istnienia sformułowana przez współczesnego filozofa amerykańskiego Milтона K. Munitza⁹. Racji przemawiających za szerszą prezentacją jego poglądów na wspomnianą problematykę jest przynajmniej kilka. Przede wszystkim jest on jednym z tych (raczej niewielu) filozofów, którzy usiłowali sformułować w miarę możliwości pełną filozofię istnienia, podejmując to zagadnienie na płaszczyźnie logiki, ontologii i filozofii poznania. Głównymi pytaniami stawianymi przez Munitza i wyznaczającymi tok analiz obecnego artykułu są następujące: jakie jest znaczenie terminu „istnienie”?, czym jest istnienie jako pozajęzykowa rzeczywistość?, jakie są typy i rodzaje istnienia?, czy istnieje i ewentualnie w czym tkwi ostateczna racja istnienia (czegokolwiek)?, w jaki wreszcie sposób i czy w ogóle człowiek jest w stanie rozpoznać zarówno istnienie, jak i jego rację?

Istotne nawiązania do tych pomysłów pojawiają się w obecnym artykule przy okazji referowania stanowiska M. K. Munitza.

⁸ Terminy „metafizyka” i „ontologia” w dziejach filozofii (zwłaszcza zaś w wieku XX) były interpretowane bardzo różnie, oznaczając odmiennie pod względem merytorycznym dziedziny filozofii (choćby w koncepcjach E. Husserla, R. Ingardena, N. Hartmanna, M. Heideggera, K. Jaspersa czy E. Lévinasa). Nie sposób tutaj tych różnic omawiać. W obecnym artykule przyjmuje się, że „ontologia” i „metafizyka” są synonimami wyrażenia „filozofia bytu”, zgodnie z konwencją przyjętą przez samego M. K. Munitza, który jednak zdecydowanie częściej używa terminu „ontologia”. Na temat różnic w pojmowaniu metafizyki i ontologii zobacz chociażby artykuły A. B. Stępnia: *Ontologia: typy i status poznawczy. Ontologia a metafizyka* oraz J. Wojtyśiaka: *Ontologia czy metafizyka?*, zamieszczone w pracy zbiorowej *Studia metafizyczne*, t. I: *Dyscypliny i metody filozofii*, red. A. B. Stępień, T. Szubka, Lublin 1993, s. 9-38 oraz 101-134.

⁹ Milton Karl Munitz jest jednym z mniej w świecie znanych filozofów amerykańskich starszego pokolenia, związanym m.in. z Uniwersytetem w Nowym Yorku. Mimo iż szeroko korzysta z dorobku filozofii analitycznej, badań współczesnej logiki i nauk przyrodniczych, uważa, że filozofia jest sensownym, racjonalnym i uzasadnionym przedsięwzięciem poznawczym. Munitz obok prac cytowanych w obecnym artykule jest też redaktorem szeregu prac z dziedziny historii pojmowania świata (nie tylko w filozofii, ale i w różnych religiach) oraz dość cenionej monografii o etyce G. Santayany pt. *The Moral Philosophy of Santayana*, New York 1939.

Co więcej, chociaż Munitz wyraźnie nawiązuje m.in. do tzw. filozofii analitycznej i badań Fregego, Russella, Strawsona czy Quine'a nad problemem istnienia, to jednak dostrzega fundamentalną niewystarczalność logiki oraz analizy języka potocznego czy naukowego, by ostatecznie i adekwatnie rozstrzygnąć powyższe pytania. Za istotną, a nawet najważniejszą uważa płaszczyznę filozofii bytu. Istnienie jest dlań wszak nie tylko określonym pojęciem czy nazwą, lecz także rzeczywistością pozajęzykową, w odniesieniu do której można stawiać pytania istotowe (czym jest?) oraz przyczynowe (skąd pochodzi i czy w ogóle jakkolwiek rację posiada?). Przyznać trzeba, że uznanie przez Munitza sensowności problemu racji istnienia świata jest na gruncie tzw. filozofii analitycznej, do której nawiązuje, ewenementem. Zasadniczo bowiem filozofowie analityczni idą w tej kwestii za sugestią Russella, iż sensowne są, co najwyżej, pytania dotyczące racji istnienia poszczególnych zdarzeń czy indywidualów, nie zaś świata jako całości (ogółu tego, co istnieje)¹⁰. Dla Munitza natomiast pytanie o rację istnienia jest przede wszystkim pytaniem o rację (bądź racje) istnienia świata (jako całości).

Główne źródła, na których oparte są poniższe analizy, stanowią trzy książki Munitza, w których podjął on problematykę istnienia, a mianowicie: *Existence and Logic*¹¹, praca dotycząca przede wszystkim (choć nie wyłącznie) istoty istnienia, *The Mystery of Existence. An Essay in Philosophical Cosmology*¹², dotycząca zagadnienia racji istnienia świata, oraz podręcznik mający charakter wstępu do filozofii *The Ways of Philosophy*¹³, w którym przedstawił Munitz w sposób syntetyczny główne swe tezy m.in. dotyczące istoty, racji oraz poznawalności istnienia.

Głównym celem obecnego artykułu (sytuującego się na płaszczyźnie historii doktryn i problemów filozoficznych – w myśl rozróżnień E. Gilsona i S. Swieżawskiego)¹⁴ jest w miarę możliwości pełna prezentacja podjętej przez Muni-

¹⁰ Stanowisko Russella (wyrażone chociażby w słynnej dyskusji z F. C. Coplestonem – *The Existence of God. A Debate between Bertrand Russell and Father F. C. Copleston S.J.*, [w:] B. Russell, *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, London 1959, s. 144-168, wyraźnie podzielali chociażby K. Nielsen (por. jego prace: *Scepticism*, Macmillan. St. Martin's Press 1973 oraz *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. Z. Szawarski, Warszawa 1988) czy P. Edwards (por. jego artykuły: *Atheism. An Offprint from the Encyclopedia of Philosophy*, London 1967, s. 173-189; *Why. An Offprint from The Encyclopedia of Philosophy*, s. 296-302 oraz *The Cosmological Argument*, „The Rationalist Annual”, 1959, s. 63-77).

¹¹ New York 1974.

¹² New York 1965 (w artykule cytowane będzie wydanie z 1974 r. opublikowane przez New York University Press).

¹³ New York–London 1979.

¹⁴ Por. prace E. Gilsona: *Jedność doświadczenia filozoficznego*, przeł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, i *History of Philosophy and Philosophical Education*, Milwaukee 1948 oraz obszerną mono-

tza próby rozstrzygnięcia kompleksu zagadnień dotyczących istnienia. Chodzi przy tym o odpowiedź na pytanie o stopień oryginalności oraz filozoficznej doniosłości omawianego poglądu i jego znaczenie dla tych doktryn i systemów, które upatrują w istnieniu podstawową kategorię ontologiczną.

Podstawowe konteksty historycznofilozoficznej interpretacji poglądów Munitza stanowić będą z jednej strony teorie istnienia wypracowane na gruncie logiki oraz tzw. filozofii analitycznej, z drugiej te filozofie (zwłaszcza neoscholastyka), które wprost i bezpośrednio podejmują problematykę racji istnienia bytu.

Stosownie też do wyróżnionych przez Munitza dwu zasadniczych kwestii związanych z istnieniem, a mianowicie kwestii znaczenia pojęcia istnienia (czym ono jest) oraz racji istnienia świata i jej poznawalności, artykuł podzielony zostanie na dwie części. W obu, obok podstawowych kwestii ontologicznych, podjęte zostaną problemy epistemologiczne, dotyczące możliwości i ewentualnych sposobów poznania istnienia przyjmowanych przez Munitza.

I. CO TO JEST ISTNIENIE?

W pierwszej części rozważań podjęte zostanie zagadnienie, czym – w myśl stanowiska Munitza – jest istnienie i do jakich przedmiotów można je odnosić. Omówione zostaną kolejno logiczne interpretacje pojęcia istnienia wraz z przeprowadzoną przez Munitza ich krytyką oraz dwa wyróżnione przez Munitza podstawowe sposoby odnoszenia terminu „istnienie” do przedmiotów pozajęzykowych, a mianowicie istnienie tego, co należy do świata, oraz istnienie świata jako całości (wyznaczające ontologiczne aspekty analizy problemu istnienia).

1. *Logiczne interpretacje pojęcia istnienia*

Duża część filozoficznych prób wyjaśnienia problemu istnienia jest wspólnie podejmowana na gruncie logiki, niekiedy traktowanej jako najogólniejsza teoria przedmiotu. Wstępną i podstawową zaś interpretacją pojęcia istnienia na gruncie logiki jest, jak wskazuje G. E. M. Anscombe, postulowanie niepustej dziedziny wypowiedzi¹⁵.

grafię S. Swieżawskiego: *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966, a także artykuł J. Czerkawskiego: *Gilsonowska koncepcja historii filozofii*, „Roczniki Filozoficzne”, 13(1965), z. 1, s. 61-72.

¹⁵ Por. G. E. M. A n s c o m b e, P. T. G e a c h, *Trzej filozofowie*, przeł. B. Chwedeńczuk,

Co ciekawe, w ślad za potraktowaniem logiki jako jedynej uprawnionej ontologii interpretuje się niekiedy istnienie jako pojęcie należące do określonego języka i w nim tylko posiadające jakikolwiek sens. Inaczej mówiąc: „istnieć” to tyle, co być składnikiem (elementem) określonej gry językowej, wyznaczającej zakres tego, co możliwe do pomyślenia¹⁶. W praktyce używania bowiem języka ma być niemożliwe (postulowane niekiedy) odróżnienie pomiędzy tym, co istnieje rzeczywiście, w sferze pozajęzykowej, od tego, co zakłada dany system językowy; wszak, jak podkreślał L. Wittgenstein, każdy użytkownik danej gry językowej jest z góry nastawiony na to, jakie może spotkać w świecie przedmioty i jakie mogą między tymi przedmiotami zachodzić relacje¹⁷. Inaczej mówiąc: to, co istnieje (czy wręcz musi istnieć), wyznaczone jest przez aktualnie używany przez człowieka język. Każdemu wszak językowi odpowiada wyznaczony przezeń model świata (a co za tym idzie – zakres tego, co istnieje). To zaś, co znajduje się poza danym językiem, dla jego użytkowników w sensie dosłownym nie istnieje. Oznacza to, że pojęcie istnienia obiektywnego, w żaden sposób nie zrelatywizowanego do jakiejś gry językowej, traci sens.

Obrońcy takiej interpretacji pojęcia istnienia sądzą, iż zupełnie beznadziejnymi muszą okazać się jakiegokolwiek wysiłki odkrycia tego, co istnieje, w sposób samoistny, pozajęzykowy (niezależny od określonej gry językowej). Z tego też powodu termin „istnieć” w sensie metafizycznym ma być pozbawiony znaczenia¹⁸.

Jedną z zasadniczych inspiracji i źródeł takiego potraktowania problemu istnienia były niewątpliwie pomysły G. Fregego, w myśl których istnienie bynajmniej nie przysługuje rzeczom obecnym w świecie (w rzeczywistości pozaumysłowej czy – lepiej – pozajęzykowej), lecz stanowi własność określonych pojęć. Zdaniem Fregego istnienie da się wszak zinterpretować jedynie na gruncie logiki kwantyfikatorów. Należy je określić jako tzw. pojęcie drugiego stopnia, orzekające o pojęciu pierwszego stopnia (np. pojęciu człowieka), że posiada ono desygnaty; inaczej mówiąc: że nie jest ono puste. Pojęcia pierwszego stopnia odnoszą się do przedmiotów rozumianych jako struktury pozajęzykowe, pojęcia drugiego stopnia mogą być aplikowane jedynie do pojęć pierwszego stopnia. Powiedzieć, że określone pojęcie istnieje, to tyle, co stwierdzić, że pojęcie to ma desygnaty. Można więc, jak sądzi Frege, uznać istnienie za analo-

Warszawa 1981, s. 68.

¹⁶ „«Istnieć» to tyle, co być składnikiem gry językowej, powodującej naszymi myślami i czynami. «Istnieć» to należeć do sposobu interpretowania” (W. S a d y, *Co to znaczy, że coś istnieje?*, „Studia Filozoficzne”, 1982, nr 11-12(204-205), s. 17). „«Istnieć z pewnością» to tyle, co stanowić wzorzec porównawczy, typowy przykład zastosowania gry językowej” (tamże, s. 27).

¹⁷ Por. tamże, s. 12.

¹⁸ Por. tamże, s. 17.

giczne pojęcie do pojęcia liczby, wszak „stwierdzenie istnienia to przecież nic innego, jak zaprzeczenie liczebności zerowej”¹⁹. W tym sensie – jak zauważa Munitz – traci w ogóle sens odnośnienie kategorii istnienia do przedmiotów indywidualnych, istniejących poza językiem²⁰. Nie ma sensu zarówno zdanie stwierdzające, że określony przedmiot jednostkowy istnieje, jak też że nie istnieje.

Zdaniem Munitza jednak stanowiska Fregego nie da się utrzymać. Głównym powodem jest to, iż na gruncie tej koncepcji jakiegokolwiek zdania egzystencjalne (np. „Istnieje Juliusz Cezar”) nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, lecz pozbawione sensu²¹. Tymczasem nasza praktyka językowa pokazuje, iż używając zdań egzystencjalnych odnosimy je nie do pojęć posiadających lub nie posiadających desygnatów, lecz do struktur obiektywnych, przedmiotowych.

Koncepcja Fregego jednakże znalazła swoich kontynuatorów, rozwijali ją wszak m.in. B. Russell i W. V. O. Quine głosząc, iż termin „istnienie” można zinterpretować w logice kwantyfikatorów. Zdaniem pierwszego istnienie jest po prostu własnością funkcji propozycjonalnej (a więc formuły zdaniowej o jednej lub wielu zmiennych), dla której istnieje przynajmniej jedno takie x , dla którego jest ona prawdziwa (które ją spełnia). „Istnieć” więc, jak zauważa Quine, to tyle, co „być wartością zmienną”²². Oznacza to, że istnienia nie stwierdza się za pomocą sądu egzystencjalnego, lecz wskazując na niepusty zbiór (ewentualnie także nazwę posiadającą desygnaty). Inaczej mówiąc: powiedzieć, że A istnieje, to tyle, co powiedzieć, że A stanowi klasę zawierającą przynajmniej jeden element (czy też, jak mówił L. Wittgenstein, wyrażenie o formie „ x istnieje” jest równoważne wyrażeniu „nazwa x może być zastosowana”). Okazuje się więc ostatecznie, że – w myśl omawianej właśnie koncepcji – „nazywanie jest jedynym właściwym sposobem stwierdzania istnienia”²³.

¹⁹ G. F r e g e, *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1977, s. 12.

²⁰ *Existence and Logic*, s. 79. Szeroko na temat pojęcia istnienia u Fregego por. chociażby tekst Geacha pt. *Frege*, zamieszczony w cytowanej już pracy *Trzej filozofowie*. Por. też książkę C. J. F. Willimasa *What is Existence?* (Oxford 1981).

²¹ Por. *Existence and Logic*, s. 79.

²² Zdaniem Quine’a jedno z najważniejszych pytań ontologicznych „co istnieje naprawdę?” ma sens tylko wówczas, gdy zostanie zrelatywizowane do określonej formy lub stadium ludzkiego poznania (zdrowy rozsądek, fizyka, matematyka itd.). Oznacza to, że zakres tego, co istnieje, wyznaczony jest przez określoną teorię. „Wszystko, czemu przypisujemy istnienie – pisał Quine – jest bytem postulowanym z punktu widzenia procesu budowania teorii, a równocześnie bytem realnym z punktu widzenia teorii, którą budujemy” (cyt. za: B. S t a n o s z, *Wstęp*, [w:] W. V. Q u i n e, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, wybrała i przeł. B. Stanosz, Warszawa 1986, s. 13).

²³ M. H e m p o l i ń s k i, *Brytyjska filozofia analityczna*, Warszawa 1974, s. 75.

Zdaniem Munitza, poddającego krytyce powyższą koncepcję, Russell utożsamia czy wręcz zastępuje pojęcie istnienia pojęciem prawdy, odnosi je wszak do warunków prawdziwości formuł zdaniowych²⁴. Co więcej, Russell i Quine ograniczając kwestię istnienia do logiki kwantyfikatorów, nie są w stanie rozwiązać filozoficznego problemu istnienia, i to dla kilku racji.

Przede wszystkim, zauważa Munitz²⁵, potraktowanie istnienia jako własności funkcji propozycjonalnych nie daje jeszcze odpowiedzi na pytanie, czym jest istnienie ani co to znaczy istnieć realnie (w odróżnieniu od istnienia tylko pomyślanego czy postulowanego przez teorię). Jest przecież oczywiste, zdaniem Munitza, że inaczej trzeba odczytywać sens zmiennych posiadających obiekty realnie istniejące (poza językiem) od tych, które przebiegają zbiór pusty. Inaczej mówiąc nie każde użycie kwantyfikatora zmusza do uznania istnienia przedmiotu zmiennej. W takim jednak razie przyjąć trzeba, że każde użycie kwantyfikatora zakłada w istocie odróżnienie przedmiotu realnie istniejącego od nieistniejącego.

Dalsza trudność wiąże się, zdaniem Munitza²⁶, z przyjmowanym przez Quine'a postulatem, aby zmienne reprezentowały to, co istnieje. Postulat ten jest na gruncie ontologii Quine'a całkowicie zrozumiały, wszak istnienie jest wyznaczone przez terminy teorii naukowych (choć nie tylko naukowych). Wtedy jednak, zauważa Munitz, nie da się wypowiedzieć tego, co nie istnieje. Tymczasem czymś innym jest stwierdzenie istnienia realnie istniejących przedmiotów od postulowania istnienia obiektów wyznaczanych przez terminy danej teorii. Czym innym jest przecież być realnie istniejącym przedmiotem w rzeczywistości pozaumysłowej (pozajęzykowej), czymś innym natomiast przebiegać zbiór wartości zmiennych (w przypadku formuły zdaniowej) bądź posiadać desygnaty (w przypadku nazw). Oznacza to, że nazwa może posiadać desygnaty (np. nazwa „cnota” czy „mądrość”), nie posiadając jednak realnie istniejących (a przynajmniej jednoznacznie identyfikowalnych) odpowiedników (trudno wszak wskazać na realnie istniejącą cnotę czy mądrość jako rzeczywiste obiekty). Inaczej mówiąc, według Munitza zdania egzystencjalnego nie da się zredukować do formuły kwantyfikatorowej.

Poza tym jeżeli nawet analizy Russella i Quine'a mogą być przydatne dla określenia znaczenia terminu „istnienie” w sensie posiadania przez określone pojęcia czy nazwy obiektywnie istniejących desygnatów, o tyle zawodzą całkowicie, zdaniem Munitza²⁷, w próbie odpowiedzi na pytanie, co to znaczy, że

²⁴ Por. *Existence and Logic*, s. 85-86.

²⁵ Por. tamże, s. 11, 75, 99-100.

²⁶ Por. tamże, s. 101-103.

²⁷ Por. tamże, s. XIV, 11, 84.

istnieje świat (jako ogół przedmiotów), tym bardziej zaś w próbie ukazania r a c j i jego istnienia. Problemów tych nie da się bowiem na gruncie rachunku kwantyfikatorów w ogóle postawić. Oznacza to, że logika nie może zastąpić ontologicznej analizy istnienia.

Nieco odmienne interpretacje istnienia zaproponowali na gruncie filozofii analitycznej P. F. Strawson i P. T. Geach. Pierwszy uważa, iż tzw. zdania egzystencjalne, stwierdzające istnienie czegoś stanowią po prostu konieczne presupozycje (założenia) zdań orzekających, podmiotowo-orzecznikowych. Oznacza to, że zdanie typu „*S* istnieje” jest konieczną presupozycją zdania typu „*S* jest *P*”, stanowi bowiem niezbędny warunek możliwości oceny jego prawdziwości lub fałszu. Inaczej mówiąc, istnienie nie jest własnością zdań czy teorii, nie jest też cechą przedmiotu, lecz koniecznym warunkiem dla określenia, czy dowolne zdanie (orzekające o jakiejś cesze określonego podmiotu) jest prawdziwe. Dla przykładu: aby ocenić, czy zdanie „Złota góra jest wysoka” jest prawdziwe, trzeba najpierw założyć prawdziwość zdania „Złota góra istnieje”. Jak pisał P. F. Strawson: „Założmy, że traktujemy bardzo poważnie nasze wypowiedzi o świecie, o rzeczywistości, tak jak ją pojmujemy. Założmy następnie, że posługujemy się określonym jednostkowym wyrażeniem nazwowym po to, by je zastosować do pewnego konkretnego, indywidualnego przedmiotu lub osoby, a następnie przypisać mu lub jej pewną własność. Wówczas to, co mówimy, może być prawdą czy tylko ewentualną prawdą, jedynie pod warunkiem, że taki przedmiot czy osoba faktycznie i s t n i e j e. Jeśli w tym samym duchu przypisujemy pewną własność ogólnie, nie jakiemuś konkretnemu indywiduum – tj. jeśli wypowiadamy coś w formie: «Dla pewnego *x*, *x* jest takie–a–takie» – nasze stwierdzenie może być prawdziwe tylko wtedy, gdy faktycznie i s t n i e j e pewien przedmiot czy coś, co jest takie–a–takie”²⁸.

Zdaniem Munitza mimo iż Strawson dostrzega konieczność wykroczenia poza płaszczyznę logiki kwantyfikatorów w analizie istnienia, to jednak proponowanej przez Strawsona koncepcji nie da się utrzymać. Podstawową jej trudnością jest niemożliwość określenia warunków prawdziwości i fałszywości zdań egzystencjalnych (typu „*S* istnieje”)²⁹. Jest przecież oczywiste, że nie mogą one posiadać presupozycji podobnych do zdań podmiotowo-orzecznikowych; zakładałoby to w istocie rzeczy konieczność z jednej strony absurdalnego reformułowania zdań typu „*S* istnieje” na zdania „*S* jest istniejące” i poszukiwa-

²⁸ P. F. S t r a w s o n, *Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii*, przeł. A. Grobler, Kraków 1994, s. 54. Por. też t e n ż e, *Indywidua. Próba metafizyki opisowej*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1980. Szeroko na temat ontologicznych zagadnień podejmowanych przez Strawsona pisze T. Szubka w pracy *Metafizyka analityczna P. F. Strawsona*, Lublin 1995.

²⁹ Por. *Existence and Logic*, s. 88-89, 134-135.

nia dla tych ostatnich presupozycji w postaci „S istnieje”, z drugiej – rodziłoby niebezpieczeństwo potraktowania istnienia jako predykatu.

Poszukując warunków określenia prawdziwości zdań egzystencjalnych, Strawson wprowadził pojęcie tzw. klasy presuponowanej, czyli klasy obiektów odpowiadających przedmiotom presuponowanym w zdaniach egzystencjalnych. Dla przykładu: klasą presuponowaną w odniesieniu do dyskursu opowiadającego zarazem o ludziach realnie istniejących, jak i postaciach fikcyjnych jest klasa: istnienie-realne-czy-tylko-pomyślane. Wtedy jednak, zauważa Munitz³⁰, słowo „istnienie” odnosi się przynajmniej do dwu różnych typów przedmiotów i posiada przynajmniej dwa znaczenia. Co więcej, wprowadzając pojęcie klasy presuponowanej Strawson w istocie wraca na pozycje Russella i Quine’a, utożsamia wszak w gruncie rzeczy istnienie ze zbiorem wartości zmiennych (tym samym ograniczając zakres tego, co istnieje, do określonego dyskursu czy języka).

Z kolei, zdaniem P. T. Geacha, istnienie da się, w pewnej przynajmniej mierze, zinterpretować jako predykat opisujący własności istniejących w świecie indywiduów. Nie oznacza to, że jest ono jedną z cech rzeczy, analogiczną np. do barwy czy kształtu, lecz że opisuje aktualny stan bytowy danego indywiduum. Powiedzieć np., że „Sokrates istnieje”, to tyle co powiedzieć, że „Sokrates żyje”, powiedzieć zaś, że „Sokrates nie istnieje”, to tyle co powiedzieć, że „Sokrates (już) nie żyje” (bądź ewentualnie, że jeszcze się nie narodził). Istnienie, jak powiada Geach za św. Tomaszem, jest zawsze zrelatywizowane do określonej formy, jest istnieniem czegoś. Istnieć zaś dla jakiejś rzeczy to tyle, co trwać poprzez upływ czasu zachowując jednocześnie swoją tożsamość³¹.

Przy takiej jednak interpretacji istnienia, zauważa Munitz, zostaje ono w istocie zredukowane do innych cech przedmiotu (np. jego czasowości), a stąd słowo „istnieje” może z powodzeniem zostać zastąpione przez inne, synonimiczne wyrażenia, jak np. „żyje” czy „jest człowiekiem”, bądź też przez określniki czasowe typu „żył wtedy i wtedy”³². Co więcej, w tym drugim przypadku używając terminu „istnienie” w formie czasownikowej w odniesieniu do przeszłości, teraźniejszości czy przyszłości jakiejś osoby lub rzeczy (mówiąc więc, że istniała, istnieje bądź będzie istnieć) nie mówi się nic na temat tego, czym jest istnienie rzeczy, określa się natomiast jedynie czas, w którym ona istnieje. Istnienie jednak, jak podkreśla Munitz, jest czymś innym niż czasowość jakiegoś bytu. Czas wszak jest swoistą formą czy sposobem bytowania, nadającym rzeczy procesualność, warunkującym możliwość zmian, doskonalenia się, utraty określonych jakości itd. Istnienie natomiast nie jest procesem, zdarzeniem czy

³⁰ Por. tamże, s. 139-141.

³¹ Por. tamże, s. 105-110.

³² Por. tamże, s. 110.

też początkiem lub końcem jakiegoś procesu. Istnienie nie posiada etapów, faz ani zmiennej intensywności. Jest czymś radykalnie od aktualnego stanu czy jakości bytu różnym. Jest warunkiem, dzięki któremu byt może posiadać jakości, tracić je lub zyskiwać, być procesem lub zdarzeniem itd., z żadną jednak z wymienionych form nie da się go utożsamić. Stąd też jeżeli używamy słowa „istnienie” w formie czasownikowej, jako „predykatu czasowego”, nie odwołujemy się do podstawowego, specyficznego dlań znaczenia, lecz jedynie zastępujemy inne czasowniki, np. „żyć”, terminami pochodnymi od „istnienia”. Tym samym też, jak podkreśla Munitz, problem istnienia pozostaje nadal bez rozwiązania³³.

Zdaniem omawianego autora za fundamentalny aspekt istnienia uznać należy to, że dzięki istnieniu coś w ogóle jest, należy do świata, do zakresu bytu, że nie jest wyłącznie fikcją czy elementem zmyślonej fabuły. Stwierdzić więc istnienie czegoś to bynajmniej nie podać jego opis, lecz wskazać, że należy ono do świata jako całości tego, co istnieje. Inaczej mówiąc, zdanie typu „S istnieje” (np. „Sokrates istnieje”) jest, według Munitza, jedynie semantycznym indeksem wskazującym, że określony termin indywidualny (np. imię własne) jest użyty referencjalnie, że posiada więc obiekt, do którego się odnosi³⁴. W zdaniu „Sokrates istnieje”, jak mówi Munitz, „istnieje” (ang. *exists*) można potraktować jako swoiste, metajęzykowe orzeczenie o imieniu „Sokrates”, ponieważ nie opisuje ono bynajmniej Sokratesa, lecz włącza jego imię do klasy tych, które posiadają realnie obecnego w świecie referenta³⁵. Analogicznie ma się sprawa w przypadku zdań egzystencjalnych przeczących, np. „Pegaz nie istnieje”, w którym „nie istnieje” (ang. *non exists*) orzeka o imieniu Pegaza, iż nie należy ono do klasy tych, które posiadają obiektywnie istniejącego w świecie referenta. Na tym jednak, w istocie Fregowskim, rozstrzygnięciu problemu istnienia, zdaniem Munitza, poprzestać nie można. Celem uzyskania odpowiedzi na pytanie, czym jest istnienie, trzeba jednak przekroczyć płaszczyznę logiki.

Podstawą takiego przekroczenia jest zasadnicza dwuznaczność wyrażen typu „Sokrates istnieje”. Poza tym wszak, że można je zinterpretować jako semantyczny indeks dotyczący imienia „Sokrates”, zdanie powyższe stwierdza, jak podkreśla Munitz, że Sokrates stanowi część świata (ogółu tego, co istnieje); zdanie to odpowiada więc na pytanie, g d z i e rzeczywistego Sokratesa można znaleźć³⁶. Inaczej mówiąc, umieszcza dane indywidualum w obrębie tego, co rzeczywiste, realne, mimo iż w żaden sposób tego indywidualum nie opisuje.

³³ Por. tamże, s. 111-122.

³⁴ Por. tamże, s. 123, 151.

³⁵ Por. tamże, s. 165-166.

³⁶ Por. tamże.

Oznacza to jednak, że ów indywidualny przedmiot, jakim jest Sokrates, nie jest bynajmniej elementem zbioru wartości zmiennych, lecz strukturą pozajęzykową. Istnienie wszak dotyczy indywidualów, a nie pojęć³⁷. Traktowanie istnienia wyłącznie jako cechy pojęć czy funkcji uniemożliwia w gruncie rzeczy, zdaniem Munitza, stwierdzenie różnic w sposobie istnienia między np. Sokratesem a liczbą „3”³⁸. Stąd też należy odróżnić od siebie przynajmniej dwa znaczenia istnienia: 1) jako indeksu semantycznego (w logice) i 2) jako tego, co decyduje o faktyczności (realności, rzeczywistości) indywidualów należących do świata oraz samego świata jako ich ogółu (w ontologii). Spróbujmy teraz przyjrzeć się dokonanej przez Munitza ontologicznej interpretacji istnienia.

2. *Ontologiczna interpretacja istnienia*

W sensie ontologicznym termin „istnienie” można zasadniczo odnosić do dwu rzeczywistości, a mianowicie do istniejących w świecie bytów (indywidualnych części świata) oraz do świata jako całości (jako ogółu tego, co istnieje). Zadaniem ontologii jest, jak podkreśla Munitz, wyjaśnienie obu aspektów istnienia i relacji między nimi³⁹. Chodzi więc o odpowiedź na pytanie, czym jest istnienie części świata oraz czym jest istnienie świata (ewentualnie także – na płaszczyźnie epistemologii – w jaki sposób i czy w ogóle istnienie może być człowiekowi poznawczo dostępne).

a) Istnienie części świata

Pierwszy aspekt (istnienie części) może mieć przynajmniej kilka interpretacji. Wskazuje się wszak niekiedy, że istnieć to tyle, co być elementem (składnikiem) modeli dostarczanych przez dany program badawczy⁴⁰, być częścią systemu, „przyczyniać się do” (jak chciał chociażby A. Eddington⁴¹), być obecnym w czasoprzestrzeni, pozostawać w relacjach z czymś innym⁴² czy wreszcie być obecnym w świecie, a więc być czymś realnym, być bytem⁴³. Z do-

³⁷ Por. tamże, s. 91-92.

³⁸ Por. tamże, s. 93.

³⁹ Por. tamże, s. XV-XVI, 5-6.

⁴⁰ Por. S a d y, art. cyt., s. 3, 17.

⁴¹ Cyt. za: G i l s o n, *Bóg i filozofia*, s. 106, przyp. 17.

⁴² Por. J. E. S m i t h, *Is Existence a Valid Philosophical Concept?*, [w:] t e n z e, *Reason and God. Encounters of Philosophy with Religion*, New Haven–London 1961, s. 121.

⁴³ Por. A. G r z e g o r c z y k, *Mała propedeutyka filozofii naukowej*, Warszawa 1989, s. 25.

tychczasowych analiz widać już wyraźnie, że Munitz nawiązuje wyraźnie do ostatniego, realnościowego pojmowania istnienia. Czym jednak jest to, dzięki czemu rzecz jest obecna w świecie, dzięki czemu jest bytem, czymś realnym?

Zdaniem Munitza jest oczywiste, że istnienie nie jest rzeczą czy składnikiem świata na wzór innych rzeczy czy osób, stanowi raczej warunek czy podstawę, dzięki której rzeczy czy osoby do świata należą. Nie jest też istnienie cechą rzeczy, na wzór np. barwy, ani samo posiada cech, stanów, stopni, faz czy właściwości. Jest jedynie warunkiem posiadania cech, faz rozwoju, stopni itd. W tym sensie jest nieidentyfikowalne w świecie, nie można bowiem wskazać na nie jako na coś realnego czy odrębnego od innych bytów (przedmiotów)⁴⁴. Inaczej mówiąc, nie ma rzeczy, które można byłoby sensownie zaliczyć do gatunku „rzeczy istniejące” na wzór np. klasy „rzeczy ożywione”. Istnienie decyduje o tym, że coś po prostu jest, o nim samym jednak nie można powiedzieć, że istnieje. W tym właśnie, że istnienie stanowi swoistą opozycję nicości (nieobecności przedmiotu w świecie), tkwi zasadnicza trudność w mówieniu o nim. Nie daje się z niczym porównać ani niczemu przeciwstawić. Idea nicości wszak jest albo niemożliwa, albo dla człowieka niepojmowalna. Istnienie jakiegoś indywiduum, jak mówi Munitz, można co najwyżej stwierdzić, nie da się go jednak pozytywnie opisać. Oznacza to w praktyce, że istota (*quidditas* bądź nawet *haecceitas*) istnienia – jeśli można ją w ogóle istnieniu przypisać – pozostaje dla człowieka niepoznawalna. Możemy, zdaniem Munitza, odróżnić rzecz istniejącą realnie od tylko pomyślanej czy nawet wewnętrznie sprzecznej, nie jesteśmy jednak w stanie zrozumieć ani tym bardziej zdefiniować czy wyjaśnić, co to znaczy, że coś istnieje⁴⁵.

Widać wyraźnie, że takie rozumienie istnienia zbliża koncepcję Munitza do interpretacji proponowanej przez filozofów nawiązujących do myśli św. Tomasa z Akwinu. Jak pisał wszak F. C. Copleston: „Krowy, owce i pierwiosniki to rzeczy lub byty, ale byt [=istnienie – I. Z.] nie jest rzeczą, sam nie jest bytem. Nie możemy zatem powiedzieć, że widzimy byt, w takim sensie, w jakim możemy powiedzieć, że widzimy krowę lub owcę. Jeśli więc mówi się o metafizyku, że ma intuicję bytu, nie może to znaczyć, że widzi rzecz, której inni ludzie nie widzą. Słowo «byt» nie może być w tym kontekście nazwą oznaczającą rzecz”⁴⁶. „Istnienie z pewnością nie jest cechą, którą mają pewne

⁴⁴ Por. M u n i t z, *Existence and Logic*, s. 37-38; t e n ż e, *The Ways of Philosophy*, s. 347-348

⁴⁵ W związku z tym pojawia się ważne pytanie: czy człowiek może rzeczywiście wiedzieć, na czym polega różnica między istnieniem a nieistnieniem czegoś? Być może jest to wyłącznie sprawa doświadczenia bądź nawet przeczuć, których nie da się w pełni zrationalizować.

⁴⁶ F. C. C o p l e s t o n, *Filozofia współczesna. Badania nad pozytywizmem logicznym i egzystencjalizmem*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1981, s. 81.

owce, pewne węże i pewne istoty ludzkie, której brak innym owcom, innym węzom i innym istotom ludzkim”⁴⁷.

Zdaniem jednakże tomistów (przynajmniej w myśl znanego rozróżnienia proponowanego przez J. Maritaina) istnienie jest nie tylko tożsame z *f a k t e m* obecności czegoś w świecie, lecz jest także *a k t e m* istoty, wewnętrznym, subontycznym elementem struktury bytu (współkonstituującym byt obok treści, a więc tego, *c o* istnieje). Jest ono tym, dzięki czemu dana rzecz istnieje, jest faktyczna. W języku tomistycznym istnienie jest tym, co aktualizuje treść (*essentia*) nadającą się do istnienia i co tej treści nadaje konkretność oraz odrębność od jakiegokolwiek innej treści istniejącej. Najlepiej różnicę tych dwu aspektów (przynajmniej z punktu widzenia poznania istnienia przez człowieka) obrazuje byt absolutny, który zdaniem św. Tomasza i jego kontynuatorów jest tożsamością istnienia i istoty, nie ma w nim bowiem zdwojenia na istotę (treść) oraz istnienie. Mimo to jednak człowiek jest w stanie, co najwyżej, stwierdzić, że Bóg istnieje, nigdy zaś (przynajmniej na ziemi) nie pozna, czym jest *w e w n ę t r z n y a k t* Bożego istnienia, jego absolutne *esse*⁴⁸.

Więcej, zdaniem niektórych autorów nawiązujących do metafizyki św. Tomasza (jak chociażby E. L. Mascalla) błędem jest nie tylko utożsamiać istnienie z rzeczą, istotą czy cechą bytu, lecz także widzieć w nim element współkonstituujący byt, przyporządkowany odpowiedniej treści. Zdaniem wszak wspomnianego Mascalla to, że istnienie jest *a k t e m* istoty, oznacza w gruncie rzeczy, iż istota jest po prostu sposobem istnienia, a więc jedynie określoną formą przybieraną przez dane *esse*, nie zaś równorzędnym wobec niego elementem subontycznym⁴⁹. Mówienie o „istnieniu” (*existentia*) sugeruje natomiast (z racji rzeczownikowej formy terminu), że jest ono jednym z dwu odrębnych elementów każdego bytu⁵⁰.

Z kolei nawiązujący zarazem do Arystotelesa, jak i św. Tomasza A. Farrer sądzi, że istnienie będące aktem bytu jest jego wewnętrzną energią, źródłem wewnętrznej mocy i podstawą wszelkiej jego aktywności. Byt wszak istnieje w działaniu; pozbawiony działania byłby niewyobrażalną abstrakcją. Oznacza to,

⁴⁷ Tamże, s. 82.

⁴⁸ Pisał o tym jasno P. T. Geach w cytowanej już pracy wydanej z G. E. M. Anscombe (*Trzej filozofowie*, s. 115).

⁴⁹ Por. M a s c a l l, *Otwartość bytu*, s. 57, 67 oraz *Istnienie i analogia*. Niektórzy sądzą, że Mascall popełnił w tym miejscu błąd egzystencjalizacji istoty. Por. A. B. S t ę p i e ń, *Wstęp do filozofii*, wyd. trzecie rozszerzone, Lublin 1995, s. 189, przyp. 125.

⁵⁰ Zdaniem wielu tomistów różnica pomiędzy *existentia* (*esse*) a *essentia* w bytach stworzonych (skończonych, przygodnych) jest realna, nie tylko myślna. Nie ma to jednak oznaczać, jakoby byt złożony był z dwu samodzielnych rzeczy. Błąd reizacji istnienia oraz istoty przypisują historycy Idziemu Rzymianinowi.

zdaniem Farrera, że *operari* nie tylko ujawnia *esse*, ale jest od niego nieoddzielalne, można wręcz powiedzieć, że *esse* to *operari*⁵¹. *Esse* to niewyczerpalne ognisko działania. Twórcza energia i moc *esse* są różne w różnych przedmiotach, największe jednak ich (jeśli wolno użyć takiego wyrażenia) „natężenie” występuje w bycie absolutnym, w absolutnej, w żaden sposób nieograniczonej Woli.

Istnienie więc – jak podkreślają teologowie⁵² – nie jest jedynie czystym znalezieniem się „poza nicością”, lecz zakrojoną na właściwą każdej rzeczy miarę pełni jej bytowania. Pełnia istnienia osiągnięta zostaje przez dany byt dopiero wtedy, gdy działając osiąga on pełnię siebie (tego, czym jest i do czego został powołany), pełnię samorealizacji, urzeczywistnienia swych możliwości. Podstawą wszelkich działań bytu, jego doskonalenia się (lub degradacji) nie jest więc istota (*essentia* czy *quidditas*), lecz właśnie istnienie (*esse*). W pełni jednakże istnienie „jaśniej” i uwyrażnia się dopiero w postaci osobowej. „Istnienie w ogóle jest źródłem wewnętrznej wolności bytu, a istnienie osobowe – źródłem czystej wolności istot rozumnych w postaci samoistnienia, samowyrazu osobowego i zdolności przewyciężenia podstawowych determinizmów bytu”⁵³.

Jak widać z powyższych charakterystyk, na gruncie filozofii (i teologii) tomistycznej (czy szerzej – neoscholastycznej) istnienie interpretowane jest nie tylko jako podstawa bytowości czegokolwiek, lecz także jako najwyższa z doskonałości bytu, jego najdoskonalszy akt. Munitz jednakże utożsamiając istnienie z realnością bytu nie podziela tak daleko idącej interpretacji, przynajmniej jeżeli chodzi o istnienie indywiduum (części świata). Zdaniem omawianego tu autora istnieć dla indywiduum to po prostu być realnym, należeć do ogółu tego, co realne, a więc do świata. Co jednak oznacza istnienie świata jako wszechogarniającej całości? Inaczej mówiąc: czym jest istnieć dla świata? Jaka jest wreszcie relacja między istnieniem części świata a istnieniem całości? Na te pytania, niezwykle ważne dla ontologii budowanej przez Munitza, trzeba spróbować znaleźć odpowiedź.

⁵¹ Por. A. F a r r e r, *Wiara i rozważania. Esej filozoficzno-teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1971, s. 213-215. Pełna aktualistyczna teoria istnienia wyrażona została zwłaszcza w pracy Farrera *Finite and Infinite. A Philosophical Essay*, wyd. II, London 1959.

⁵² Por. Cz. B a r t n i k, *Istnienie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 33(1986), z. 2, s. 61-67.

⁵³ Tamże, s. 67.

b) Istnienie całości

Zdaniem Munitza nawet najbardziej wyczerpująca kosmologia (rozumiana jako nauka przyrodnicza) nie jest w stanie odpowiedzieć na pytanie, czym jest świat i co znaczy istnienie świata jako całości. Problem ten można postawić jedynie na gruncie filozofii⁵⁴.

Ogół tego, co istnieje (całość świata), Munitz rozumie w sensie ontologii S. Leśniewskiego, co oznacza, że klasa wszystkich istniejących przedmiotów (indywiduów) także jest przedmiotem (indywiduum). Można więc powiedzieć, że świat jest swoistym, niesprowadzalnym do innych jednostek indywiduum, jakąś „supersubstancją” czy „superprzedmiotem”. Pojęcie jednakże świata (ogółu tego, co istnieje) jest, zdaniem Munitza, przynajmniej dwuznaczne, odnosi się bowiem zarówno do świata (*the World*) w sensie ścisłym, jak i do wszechświata (*the Universe*)⁵⁵.

Wszechświat (*the Universe*) to wszechobejmujący system ciał czy obiektów materialnych, zarówno tych, które leżą w zasięgu ludzkiego doświadczenia i wiedzy, jak i tych, które są człowiekowi poznawczo niedostępne. Wszechświat, jak podkreśla Munitz, stanowi całość absolutną, tzn. nie należącą już do żadnej innej całości jako jej element czy składnik. Jest więc totalnością, poza którą nic już nie istnieje (a nawet nie może istnieć)⁵⁶. Z tej racji każda próba teoretycznej unifikacji Wszechświata (tzn. znalezienia jednej zasady wyjaśniającej zachodzące w nim zjawiska bądź sformułowania adekwatnej jego teorii czy wyczerpującego opisu) jest niemożliwa. Wszystkie próby jego poznawczego ujęcia (stworzenia teorii Wszechświata) muszą być z konieczności cząstkowe, tymczasowe i odwoławalne. Można więc powiedzieć, że Wszechświat jako absolutna całość wszystkiego, co istnieje, stanowi swoistą Kantowską ideę regulatywną

⁵⁴ Por. *Existence and Logic*, s. XII, 171. Por. też książkę *The Mystery of Existence*. Na temat kosmologii jako nauki pisał Munitz chociażby w artykule *Cosmology*, opracowanym dla encyklopedii filozoficznej wydanej przez P. Edwardsa (*The Encyclopedia of Philosophy*, t. II, New York–London 1967) oraz w tekście *Kantian Dialectic and Modern Scientific Cosmology*, „Journal of Philosophy”, 48(1951), s. 325-338.

⁵⁵ Obok cytowanych w poprzednim przypisie książek i artykułów Munitza analizę pojęcia świata zawarł on m.in. w następujących artykułach: *The Concept of the World*, [w:] K. K i e f e r, M. K. M u n i t z (eds), *Language, Belief, and Metaphysics*, vol. I: *Contemporary Philosophical Thought*, Albany–New York 1970, s. 190-235; *The Use of ‘The Universe’*, „Monist”, 48(1964), s. 185-194; *One Universe or Many?*, „Journal of the History of Ideas”, 12(1951), s. 231-255, a także w haśle *Universe*, opracowanym dla *The Encyclopedia of Philosophy* (t. VIII).

⁵⁶ Znakomitą analizę m.in. pojęcia totalności zawiera artykuł S. Judyckiego *Co to jest metafizyka? Trzy wielkie koncepcje Zachodu*, zamieszczony w cytowanym już zbiorze *Studia metafizyczne*, s. 39-92. W tym samym tomie zamieszczona została polemika A. B. Stępnia z tezami artykułu S. Judyckiego (*Ontologiczne ujęcie metafizyki (uwagi polemiczne)*, s. 93-100).

dla ludzkiej wiedzy. W pojęciu Wszechświata, podsumowuje Munitz, można więc wyróżnić dwa elementy: aprioryczny i empiryczny. Pierwszy to pojęcie absolutnej całości, drugi to wyobrażenie empirycznej zawartości, której w praktyce nigdy nie da się opisać ani wyliczyć⁵⁷.

Świat z kolei (*the World*) jest, najkrócej mówiąc, egzystencjalnym aspektem Wszechświata, obejmuje bowiem, zdaniem Munitza, klasę tego, co istnieje. Inaczej mówiąc, Wszechświat i Świat są numerycznie tym samym (pojęcie świata i pojęcie Wszechświata odnoszą się do tego samego referenta), różnice dotyczą jedynie aspektów. Wszechświat jest niemożliwą do wyczerpującego opisanego całością przedmiotów i jakości, Świat natomiast stanowi istniejące indywiduum (absolutną całość), które zawiera jako swe części wszystkie i s t n i e j ą c e indywidua. Można powiedzieć, że Wszechświat to ogół wszystkich przedmiotów wziętych w aspekcie tego, c z y m s ą i j a k i e s ą, Świat zaś to ogół wszystkich przedmiotów ujętych w aspekcie tego, ż e s ą. Używając rozróżnienia tomistycznego, można powiedzieć (w pewnym przynajmniej sensie), że Wszechświat to treściowy, esencjalny, Świat zaś to egzystencjalny, nieopisowy, niejakościowy aspekt pierwotnej, ostatecznej i absolutnej całości (totalności). Opisując jednak Wszechświat wylicza się i opisuje jego cechy, jakości, relacje itd., opisując natomiast Świat skoncentrować się należy na samym istnieniu (pomijając problem, c o istnieje i j a k i e jest)⁵⁸. Inaczej mówiąc, Świat to Wszechświat jako istniejący (bądź też Wszechświat o ile istnieje).

Istnienie (*Existent*) to tyle, zdaniem Munitza, co b y c i e Wszechświata; inaczej mówiąc, Istnienie to to, co (możliwy, nadający się do istnienia) Wszechświat czyni (realnym, faktycznym, istniejącym) Światem. Wszechświat jednakże posiada elementy składowe, jakości, relacje itd., jego Istnienie natomiast jest indywidualne, niezłożone i numerycznie jedno. Odróżnić jednak części Wszechświata od siebie można tylko dzięki ich jakościom czy cechom, nie zaś dzięki Istnieniu. Ono jest jedno, niestopniowalne i niepodzielne. W tym więc sensie istnieć nie oznacza już należeć do świata, ale coś radykalnie różnego, jak mówi Munitz, unikalnego, niesprowadzalnego do innych znaczeń istnienia (już w tym artykule omówionych, a mianowicie istnienia jako indeksu semantycznego oraz istnienia jako realności decydującej o obecności indywiduum w świecie). Nie byłoby przecież sensu twierdzić, że świat należy do świata, że jest jego częścią⁵⁹. Widać już wyraźnie, że Świat rysuje się tutaj jako jedno,

⁵⁷ Por. *Existence and Logic*, s. 192-194.

⁵⁸ Por. tamże.

⁵⁹ Por. *The Mystery of Existence*, s. 91, 199-200.

wszechobejmujące, totalne i niepodzielne Istnienie⁶⁰. Czym i jakie to Istnienie jest?

Zdaniem Munitza „Istnienie”⁶¹ jest terminem prostym, pierwotnym (a więc niedefiniowalnym, nierozkładalnym na elementy). Oznacza on wszak absolutnie prostą, niezłożoną i niezróżnicowaną rzeczywistość⁶². Istnienie nie jest bowiem całością złożoną z części czy elementów ją konstytuujących. Nie ma tym samym odpowiedniości pomiędzy indywidualnymi przedmiotami stanowiącymi części Wszechświata a ich poszczególnymi aktami istnienia jako częściami Istnienia. Tak bowiem jak na czymś innym polega indywidualność (bycie osobnym przedmiotem) w przypadku elementów Wszechświata i samego Wszechświata, tak też czymś innym jest istnienie części Wszechświata i Istnienie Wszechświata.

Zdaniem Munitza Wszechświat i odpowiadające mu Istnienie są dwoma nieredukowalnymi i niesprowadzalnymi do siebie aspektami ostatecznej rzeczywistości. Nie można też powiedzieć, ani że Istnienie jest podstawą Wszechświata, ani że Wszechświat stanowi podstawę Istnienia. Mimo to obie rzeczywistości niejako istotowo do siebie przynależą, odpowiadają sobie – nie jest bowiem

⁶⁰ Można zastanawiać się nad sensownością i potrzebą wprowadzania dwu różnych terminów „Wszechświat” i „Świat” na oznaczenie ogółu wszystkich przedmiotów. Sam Munitz w książce *Existence and Logic* wyraża w tym względzie pewne wątpliwości, a – co ważniejsze – nie zawsze jest konsekwentny w przestrzeganiu wprowadzonych przez siebie rozróżnień. I tak, dla przykładu, w *The Mystery of Existence* mówi o Tajemnicy Istnienia jako tajemnicy istnienia świata, w dwu pozostałych książkach tu cytowanych jako o tajemnicy istnienia Wszechświata. Co więcej, w *The Mystery of Existence* terminowi „Wszechświat” (*the Universe*) przypisuje dwa znaczenia: 1) ma on oznaczać z jednej strony zakres przedmiotów obserwowalnych (bezpośrednio lub za pomocą aparatury naukowej używanej np. w astronomii czy kosmologii), z drugiej natomiast oznaczać ma 2) ogół wszystkich przedmiotów (także nieobserwowalnych) (s. 52-58). Z kolei termin „Świat” (*the World*) oznacza w tej pracy ogół istniejących realnie przedmiotów, stanowiący indywidualną, wszechobejmującą i absolutną totalność (s. 68-71). Z kolei w *The Existence and Logic* (s. 204) Munitz określa m.in. Wszechświat jako rzeczywistość dostępną poznaniu zdroworozsądkowemu, Świat zaś jako przedmiot ontologii.

Sygnalizując powyższe różnice i niejednoznaczności w używanej przez Munitza terminologii (w *The Mystery of Existence* przyznaje on zresztą, że nie da się w sposób jednoznaczny i nie budzący żadnych wątpliwości obu terminów zdefiniować), zaznaczyć trzeba, że nie mają one większego znaczenia dla podstawowego problemu rozważanego przez Munitza, a mianowicie – czym jest istnienie i dlaczego w ogóle cokolwiek istnieje. W obecnym artykule wybieram terminologię najbardziej zbliżoną do propozycji zawartych w *The Ways of Philosophy* i w *Existence and Logic*, gdzie bardziej zasadniczym terminem jest „Wszechświat”. Wydaje się też, że jest to bardziej zgodne z podstawowymi intuicjami języka polskiego, w którym termin „Wszechświat” bardziej nadaje się na oznaczenie ogółu wszystkich przedmiotów czy wszechobejmującą całość aniżeli termin „Świat”.

⁶¹ Dla większej jasności od tej chwili termin „Istnienie” (z dużej litery) oznaczać będzie Istnienie całości, natomiast „istnienie” (z małej litery) – istnienie części świata.

⁶² Por. *The Ways of Philosophy*, s. 344-345, oraz *Existence and Logic*, s. 200.

możliwe Istnienie puste, Istnienie niczego ani też Wszechświat pozbawiony Istnienia⁶³.

Cóż jednak znaczy ostatecznie wyrażenie „Wszechświat Istnieje”? Zdaniem Munitza⁶⁴ nie znaczy ono ani, że istnieje takie x , że x posiada takie-to-a-takie cechy, ani też nie odnosi się do zwykłej negacji nicości (tzn. zaprzeczenia tezy o nieistnieniu jakiegokolwiek bytu). Wyrażenie to można jednak przeformułować z postaci czasownikowej („Wszechświat Istnieje”) na rzeczownikową („Wszechświat ma Istnienie”) bądź też przymiotnikową („Wszechświat jest Istniejący”). Czasownik opisuje zawsze jakąś czynność, działanie rzeczy, jej podstawową aktywność. Powiedzieć np. o Sokratesie, że istnieje, to tyle, co powiedzieć, że żyje, że pozostaje poprzez zmienność czasu człowiekiem itd. Podobnie też powiedzieć, że istnieje Księżyc, to tyle, co powiedzieć, że zajmuje określoną przestrzeń i czas, że zachowuje się jako obiekt fizyczny o określonych właściwościach itd. W podanych przykładach „istnieje” oznacza, zdaniem Munitza, aktywność lub grupę aktywności jakiejś osoby lub rzeczy, którą to aktywność można określić za pomocą innego wyrażenia, np. „żyje”, „trwa”, „zajmuje przestrzeń” itd. W przypadku jednak Wszechświata słowo „Istnieje” ma znaczenie wyjątkowe i unikalne, opisuje bowiem to, co Wszechświat czyni, jego podstawową aktywność czy funkcję. Nie można wszak powiedzieć, że Wszechświat żyje, zajmuje czas i przestrzeń, można jednak powiedzieć, że Istnieje. Jest to unikalna i wyjątkowa czynność Wszechświata, której nie da się, zdaniem Munitza, porównać z żadną inną aktywnością czy funkcją rzeczy należących do Wszechświata. W tym sensie można powiedzieć, że „Istnieje” jest „predykatem” określającym fundamentalną właściwość Wszechświata, nie jest jednak jego istotą czy elementem istoty⁶⁵. Istnienie wszak nie wchodzi – co już zostało podkreślone wcześniej – do pojęcia Wszechświata.

Istnienie nie posiada więc żadnych cech posiadanych przez Wszechświat, nie posiada też jakości, za pomocą których człowiek byłby w stanie intelektualnie je ująć, w jakiś sposób zrozumieć. Jako całkowicie unikalna, a zarazem beztreściowa (bejjakościowa) rzeczywistość jest dla ludzkiego umysłu poznawczo niedostępna. Nie można przecież na nie wskazać jako na określoną rzecz czy cechę ani z niczym porównać (przynajmniej w sensie pozytywnych analogii)⁶⁶.

Widać już wyraźnie, że absolutna unikalność Istnienia, jego wyjątkowość, wyklucza możliwość jego jakiegokolwiek pozytywnego opisu. Istnienie, jak

⁶³ Por. *The Ways of Philosophy*, s. 343-348.

⁶⁴ Por. *The Mystery of Existence*, s. 91-93.

⁶⁵ „Existence is what it is *to be* The Universe itself” (tamże, s. 197, podkr. – M. K. M.).

⁶⁶ Por. *The Ways of Philosophy*, s. 345-351.

mówi Munitz, „nie posiada imienia”⁶⁷. Jest w sensie dosłownym tajemnicą dla ludzkiego umysłu. Mimo iż, jak podkreśla Munitz, stanowi ono najważniejszy problem filozofii, nie jest dla niej problemem rozstrzygalnym⁶⁸. Czy w takim razie człowiek nie jest w żaden sposób Istnieniem Wszechświata (całości) poznać?

c) Świadomość Istnienia całości

Na gruncie filozofii tomistycznej przyjmuje się za oczywistość fakt niepojmowalności i niewyobrażalności istnienia, jego swoistej *quidditas*. Istnienie wszak jest elementem nietreściowym, niejakościowym w bycie, stąd umysł ludzki nie może sobie utworzyć żadnego pozytywnego jego przedstawienia, może je co najwyżej stwierdzić (za pomocą tzw. sądu egzystencjalnego). Często jednak w obecnym artykule przywoływane koncepcje neoscholastyków nie wprowadzają (jak czyni to Munitz) odróżnienia pomiędzy istnieniem poszczególnych rzeczy a Istnieniem całości, przyjmują bowiem, że świat jako całość jest jedynie zbiorem (systemem wzajemnie powiązanych) indywiduów. Inaczej mówiąc, nawet gdy się zsumuje wszystkie istniejące indywidua, nie można – zdaniem neoscholastyków – uzyskać w rezultacie osobnego (przyjmowanego chociażby przez Munitza) „Superindywiduum” posiadającego odrębne Istnienie. Jeszcze inaczej: dla neoscholastyków poznać istnienie oznacza zasadniczo stwierdzić, że c o ś i s t n i e j e (w sądzie egzystencjalnym typu „S istnieje”), bądź odróżnić to, co realne, rzeczywiste, od tego, co niemożliwe, sprzeczne lub tylko pomyślane (chociażby na płaszczyźnie pojęć bądź to odnoszących się do rzeczy sprzecznych, bądź nadających się do istnienia, bądź wreszcie pojęcia tzw. bytu koniecznego)⁶⁹. Jest jednak oczywiste, że żadna z tych ewen-

⁶⁷ Por. *Existence and Logic*, s. 202.

⁶⁸ Por. tamże, s. 203.

⁶⁹ Nie sposób tu referować głównych koncepcji poznania istnienia przyjmowanych na gruncie filozofii neoscholastycznej. Dla poprawnej zresztą interpretacji ontologii Munitza nie jest to konieczne. Tytułem przykładu można jedynie wspomnieć, że zdaniem R. Garrigou-Lagrange’a istnienie ujmowane nie jest bezpośrednio przez intelekt, lecz w akcie refleksji nad danymi doświadczenia, zdaniem zaś E. Gilsona istnienie jest ujmowane przez tzw. intelekt możnościowy równocześnie z aktem pojmowania. Z kolei według J. Maritaina poznawane jest w osobnym akcie tzw. intuicji istnienia, nadbudowanym na akcie pojmowania czegoś, zdaniem E. L. Mascalla natomiast istnienie ujmowane jest w sądzie egzystencjalnym. Polski tomista M. A. Krąpiec uważa, że istnienie ujmowane jest przez intelekt możnościowy w tzw. *vis cogitativa* i stanowi pierwsze, ponadprawdziwościowe, absolutnie oczywiste poznanie, wyrażające się w sądzie „coś istnieje” oraz „ja istnieje”. Por. na ten temat: E. G i l s o n, *Realizm tomistyczny*, oprac. zbiorowe, Warszawa 1968; M. A. K r ą p i e c, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959; t e n ż e, *Język i świat realny*, Lublin 1985; M. A. K r ą p i e c, S. K a m i ń s k i, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin

tualności nie może wchodzić w grę w przypadku poznania Istnienia Wszechświata (przynajmniej w myśl prezentowanych tu poglądów Munitza).

Zdaniem wszak omawianego autora, jak już podkreśliliśmy, Istnienie jest nieprzezwyciężalną dla ludzkiego umysłu tajemnicą. Oznacza to, że wprawdzie wiemy, iż Wszechświat Istnieje, nie wiemy jednak, *c z y m j e s t* jego Istnienie, co znaczy, że on Istnieje. Skąd jednak rzeczywiście wiemy, że Istnieje?

Poznanie Istnienia Wszechświata nie polega, zdaniem Munitza, ani na analizie pojęcia Wszechświata (Istnienie nie jest jego elementem), ani na stwierdzeniu w postaci sądu egzystencjalnego. Oznacza to, że Istnienia nie można poznać, nie można mieć o nim jakiegokolwiek wiedzy, nie można go zrozumieć; można, co najwyżej, *b y ć ś w i a d o m y m* Istnienia, doświadczyć go (lub przeżyć jego obecność czy realność, jak przeżywa się określone nastroje bądź doznania nie wiedząc bynajmniej, czym są ani skąd pochodzą). Doświadczenie, o jakim mowa, nie jest oczywiście doświadczeniem zmysłowym ani refleksją. Zdaniem Munitza jest analogiczne do doświadczenia religijnego czy wręcz mistycznego, dzięki którym niektórzy ludzie mają świadomość obecności Boga w świecie, w ich osobistym życiu czy w głębi własnej duszy. Więcej, doświadczenie Istnienia to wręcz, zdaniem Munitza⁷⁰, jeden z istotnych celów religii. Główna przy tym różnica między doświadczeniem religijnym a doświadczeniem Istnienia polega, zdaniem Munitza, na tym, że to drugie nie wyrasta z wiary, nie umacnia jej ani do niej nie prowadzi. Co więcej, doświadczenie Istnienia, mimo iż jest świadomością czegoś ostatecznego i absolutnego (a zarazem prostego), nie prowadzi do dialogu, nie odsłania bowiem rzeczywistości osobowej, zatroskanej o człowieka i opatrnościowej względem niego. Wobec Istnienia nie można zająć postawy religijnej czci czy modlitwy, można jednak dostrzegać jego głębię, nieskończoność i nieprzeniknioną tajemnicę⁷¹.

Świadomość Istnienia jest, według Munitza, w gruncie rzeczy dostępna każdemu, nie wymaga żadnych specyficznych zdolności (ani naturalnych, ani tym

1962; M. G o g a c z, *Tomaszowa teoria intelektu i jej filozoficzne konsekwencje*, „Roczniki Filozoficzne”, 13(1965), z. 1, s. 21-32; S. A d a m c z y k, *Wartość epistemologiczna pięciu dróg św. Tomasza z Akwinu*, tamże, s. 13-19; D. I. T r e t h o w a n, *An Essay in Christian Philosophy*, New York–Toronto 1954; A. B. S t ę p i e Ń, *Istnienie (czegoś) a pojęcie i sąd*, „Studia Philosophiae Christianae”, 9(1973) nr 1, s. 235-261; t e n ż e, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, a także cytowane już wcześniej prace E. Gilsona, J. Maritaina, F. C. Coplestona i E. L. Mascalla.

⁷⁰ „Existence, as a *mysterium tremendum et fascinans*, needs to be recognized as the principal target of religious experience, and not as the subject for either conceptual analysis or scientific explanation” (*Existence and Logic*, s. 203).

⁷¹ Por. *The Mystery of Existence*, s. 77; *Existence and Logic*, s. 203-204; *The Ways of Philosophy*, s. 345-348.

bardziej nadprzyrodzonych). Warunkiem jej uzyskania jest umiejętność skupienia swej uwagi nie na tym, co istnieje, lecz na tym, że coś (Wszechświat) *i s t n i e j e*. Można tę świadomość nazwać formą kontemplacji (do pewnego nawet stopnia kontemplacji religijnej, znamiennej chociażby dla buddyzmu czy hinduizmu) bądź też, jak niekiedy proponuje Munitz, świadomością kosmiczną (*cosmic consciousness*), odsłaniającą przed człowiekiem ukrytą głębię tego, co go otacza. Zarazem jednak jest to doświadczenie wprost trywialne, najbardziej podstawowe i powszednie, często też z tej właśnie racji przez człowieka pomijane i niezauważane. Cóż bowiem banalniejszego w tym – można postawić pytanie – anizeli Istnienie czegokolwiek, Istnienie Wszechświata?⁷²

Doświadczenie Istnienia jest, zdaniem Munitza, doświadczeniem swoistym, nieredukowalnym do żadnego innego typu ludzkich doświadczeń czy przeżyć. Nie jest ono wnioskowaniem ani rezultatem wnioskowania, nie można też udowodnić jego wiarygodności⁷³. Jest doświadczeniem bezpośrednim, nierefleksyjnym, przypominającym w dużej mierze tzw. refleksję towarzyszącą, nieaktową, dzięki której jesteśmy świadomi siebie i swoich czynności bez konieczności dokonywania nad spełnianymi właśnie przeżyciami osobnego *a k t u* refleksji (*reflexio in actu exercito* czy – w języku Ingardena – intuicja przeżywania); zaznaczyć jednak trzeba, że odnosząc ją do koncepcji Munitza należałoby jej nadać bardziej przedmiotową interpretację (byłaby nieaktową świadomością tego, co istnieje poza nami)⁷⁴. Można ją także porównać do opisywanej przez fenomenologów świadomości horyzontu, świadomości tła, a więc tego, co znajduje się poza aktualnym centrum uwagi; postrzegając wszak to, czym jest Wszechświat i konstytuujące go elementy – człowiek jedynie w horyzoncie dostrzega, że Wszechświat *r z e c z y w i ś c i e I s t n i e j e*. Mówiąc słowami L. Wittgensteina, nie to, czym jest Wszechświat, jest mistyczne, lecz to, że *j e s t*⁷⁵.

Opisana tu świadomość (czy doświadczenie) Istnienia ma jednak, zdaniem Munitza, nie tylko teoretyczny, ściśle poznawczy wymiar. Dzięki wszak swej głębi i tajemnicy wprowadza człowieka w nowy, głębszy wymiar życia. Nie tyle bowiem nawet uzupełnia posiadaną przez człowieka wiedzę (nie dostarcza

⁷² Por. *The Mystery of Existence*, s. 78-79.

⁷³ Por. tamże, s. 79.

⁷⁴ Rola refleksji (również nieaktowej, towarzyszącej) w poznaniu istnienia według interpretacji przyjmowanych przez neoscholastyków została wnikliwie i wielostronnie pracowana w dwu książkach W. Chudego: *Refleksja a poznanie bytu. Refleksja „in actu exercito” i jej funkcje w poznaniu metafizycznym*, Lublin 1984, oraz *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”. Filozofia refleksji i próby jej przewyciężenia*, Lublin 1993.

⁷⁵ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1970.

mu wszak nowych informacji), ile odsłania przed człowiekiem wymiar zewsząd go otaczającej Tajemnicy⁷⁶.

II. ZAGADNIENIE RACJI ISTNIENIA

Czy w świetle przedstawionych wniosków w pierwszej części obecnego artykułu może mieć jeszcze sens (przez niektórych uważane za centralne dla filozofii i przywołane również we wstępie do obecnego artykułu) pytanie, dlaczego cokolwiek istnieje, dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Inaczej mówiąc: czy w świetle prezentowanej przez Munitza tezy, iż człowiek nie jest w stanie przeniknąć poznawczo, czym jest Istnienie – istnieje w ogóle potrzeba stawiania pytania, dlaczego Wszechświat Istnieje?⁷⁷ Zarazem jednak, czyż nie jest z góry znana na nie odpowiedź? Skoro bowiem Istnienie jest, jak podkreśla Munitz, podstawową czynnością (aktywnością) Wszechświata, skoro czasownik „Istnieje” należy uznać za podstawowy opis Wszechświata, to czyż nie należałoby jednocześnie przyjąć, że Istnienie Wszechświata jest konieczne albo – inaczej mówiąc – że (pod pozorem realizacji ontycznej sprzeczności) nie może on nie Istnieć? Wtedy zaś pytanie o rację Istnienia Wszechświata (dlaczego Istnieje?) byłoby retoryczne, zdanie zaś „Wszechświat Istnieje” należałoby uznać za prawdę analityczną (logicznie konieczną), wynikającą z samej analizy konstytuujących powyższe zdanie pojęć⁷⁸.

Zdaniem Munitza jednakże pełna filozofia istnienia pytania o rację Istnienia uniknąć nie może. Pytanie to jednakże (dlaczego Istnieje Wszechświat?), zdaniem przynajmniej niektórych filozofów nawiązujących do pozytywizmu, nie ma w ogóle znaczenia, i to przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze – jak pokazywał chociażby B. Russell – jest ono pytaniem bezprzedmiotowym, nie istnieje bowiem żadna Całość (czy ogół), obejmująca wszystkie indywidualne rzeczy, Całość będąca przy tym osobną, indywidualną rzeczą. Inaczej mówiąc, pytanie o rację Istnienia Wszechświata jest ukrytą koniunkcją pytań o rację istnienia poszczególnych przedmiotów konstytuujących Wszechświat, a przez to ewentualna na nie odpowiedź będzie jedynie powtórzeniem odpowiedzi już

⁷⁶ Por. *The Mystery of Existence*, s. 79-80; *The Ways of Philosophy*, s. 345.

⁷⁷ W pracy *The Mystery of Existence* Munitz formułował to pytanie w odniesieniu do Świata: dlaczego Świat istnieje? Zob. uwagi terminologiczne do pojęć „Świat” i „Wszechświat” przedstawione w przyp. 60 obecnego artykułu.

⁷⁸ Już wspominaliśmy, że Istnienie nie wchodzi, zdaniem Munitza, w skład pojęcia Wszechświata, w związku z tym trudno byłoby uznać, że zdanie „Wszechświat Istnieje” jest prawdą analityczną. Pełniej jednakże na temat ewentualnej konieczności bądź przygodności Istnienia Wszechświata na gruncie koncepcji Munitza w dalszych fragmentach obecnego artykułu.

znanych. Stąd bowiem, że poszczególne rzeczy posiadają rację swego istnienia, nie wynika jeszcze, zdaniem Russella, że Wszechświat jako ogół rzeczy również posiada rację istnienia. Stąd, że każdy człowiek posiada matkę, nie wynika, że ludzkość również matkę posiada⁷⁹.

Po drugie – jak z kolei dowodził P. Edwards – pytanie, dlaczego Istnieje Wszechświat, ma fałszywe założenie, a mianowicie że istnieje coś poza Wszechświatem, co ewentualną rację jego istnienia mogłoby stanowić. Inaczej mówiąc, Wszechświat definiowany jako całość tego, co istnieje, nie może posiadać żadnej racji odpowiedzialnej za jego istnienie. Poza wszechobejmującą przecież całością nie istnieje (i z definicji nie może istnieć) już nic⁸⁰.

Po trzecie wreszcie, stawia się niekiedy zarzut, że pytanie o rację istnienia wszystkiego jest nierozstrzygalne, a więc że nie można w skończonej ilości kroków podać na nie prawdziwej i uzasadnionej odpowiedzi. W związku z tym należy je uznać za nonsensowne, a przynajmniej niepoważne i całkowicie zbędne na gruncie poznania naukowego czy filozoficznego⁸¹.

Widać jednak wyraźnie, że żadna z powyższych trudności nie jest adekwatna do koncepcji Munitza. Po pierwsze bowiem, jak to widać na podstawie dotychczasowych analiz, Wszechświat i jego Istnienie są, zdaniem Munitza, radykalnie różne od istnienia poszczególnych elementów czy części Wszechświata. Pytanie więc o rację Istnienia Wszechświata nie redukuje się do koniunkcji pytań o rację istnienia jego elementów. Jest pytaniem specyficznym, dotyczącym zupełnie odrębnego przedmiotu⁸². Zaznacza się tu wyraźnie odmienność pojęć Wszechświata, jakimi operują Russell i Munitz. Dla Russella jest on jedynie systemem konkretnych indywiduów i relacji między nimi, dla Munitza natomiast Wszechświat to osobny, nieredukowalny do jego elementów przedmiot, swoiste superindywiduum.

Po drugie, racja Istnienia Wszechświata nie musi być czymś zewnętrznym względem niego, istniejącym poza ogółem wszystkich przedmiotów. Może być tzw. racją wewnętrzną, wynikającą z istoty lub struktury Wszechświata (przynajmniej koncepcja Wszechświata proponowana przez Munitza możliwości takiej nie wyklucza).

Po trzecie wreszcie, zdaniem Munitza nie jest słuszne, by pytania sensowne i zasadne ograniczać do tych, na które człowiek jest w stanie uzyskać odpowiedź. Istnieje przecież szereg takich pytań, na które nie ma wiążącej odpo-

⁷⁹ Por. wypowiedź Russella w cytowanej już dyskusji z Coplestonem, s. 151-153.

⁸⁰ Por. E d w a r d s, *Why*, s. 300-301.

⁸¹ Stanowisko to omawia, nie aprobując go bynajmniej, J. E. Smith w cytowanym już tu artykule *Is Existence a Valid Concept?*

⁸² Por. *The Mystery of Existence*, s. 11.

wiedzi, a które są sensowne i ważne⁸³. Do nich, jak zobaczymy poniżej, należy, według Munitza, także pytanie o rację Istnienia Wszechświata.

Pytając, dlaczego Istnieje Wszechświat – na gruncie doktryny Munitza – pytamy w istocie, dlaczego Istnieje to, co posiada Istnienie jako swoją fundamentalną aktywność⁸⁴. Widać wyraźnie, że – przynajmniej na poziomie językowego wyrazu – sens tego pytania zdecydowanie odbiega od pytania stawianego na gruncie metafizyki tomistycznej, gdzie pytając o rację istnienia świata, pyta się, dlaczego istnieje to, co istnieć nie musi, do czego istoty nie należy istnienie. W rzeczywistości jednak oba pytania są jeśli nie równoznaczne, to przynajmniej równoważne; jak bowiem kilkakrotnie podkreślaliśmy, Istnienie Wszechświata nie jest, według Munitza, *c e c h ą* Wszechświata. Inaczej mówiąc, jeżeli nawet na poziomie analizy ontologicznej okazuje się, że podstawową czynnością czy funkcją Wszechświata jest istnienie, pozostaje bez odpowiedzi pytanie, dlaczego rzeczywiście Istnieje to, czego główną funkcją jest Istnienie⁸⁵.

Na pytanie o rację istnienia świata można udzielać różnych odpowiedzi. Na gruncie filozofii tomistycznej można wyróżnić dwa rozwiązania tej kwestii: pierwsze (i bardziej powszechne) odwołuje się do bytu koniecznego jako ostatecznej racji świata, drugie (nie będąc negacją pierwszego, lecz jego rozwinięciem) sprowadza się do tezy, że istnienie świata jest ostatecznie tajemnicą. W myśl pierwszej odpowiedzi świat jest zbiorem bytów przygodnych (mogących nie istnieć, nie będących dostateczną racją swego istnienia), w związku z czym trzeba przyjąć, że istnieje byt konieczny (posiadający rację swego istnienia w sobie), który stworzył świat i podtrzymuje go w istnieniu. Negując bowiem istnienie bytu koniecznego (którego istota – *essentia* tożsama jest z istnieniem), należałoby zgodzić się na realizację bytowego absurdu: byty przygodne, które nie są w stanie stworzyć siebie (musiałyby istnieć przed swoim

⁸³ Por. tamże, s. 5.

⁸⁴ Por. tamże, s. 98.

⁸⁵ Por. tamże. Pojawia się tu w horyzoncie szerszy problem, chociażby tzw. ontologicznego dowodu na istnienie Boga. Z tego jednak, że coś (np. Bóg) musi być bytem koniecznym, a więc czego istotą musi być istnienie, nie oznacza jeszcze, że to coś rzeczywiście istnieje (oznacza, co najwyżej, iż gdyby to coś rzeczywiście istniało, to musiałyby istnieć koniecznie). Podobnie: z tego, że podstawową czynnością Wszechświata jest Istnienie, nie wynika, że Wszechświat musi istnieć (a tym bardziej, że musi istnieć w sposób konieczny), nie wynika też konkretna odpowiedź, *d l a c z e g o* istnieje. Na temat ontologicznych pojęć konieczności por. W. L. R o w e, *The Cosmological Argument*, Princeton–London 1975; A. K e n n y, *The Five Ways. St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*, London 1969; J. H i c k, *Necessary Being*, „Scottish Journal of Theology”, 14(1961), nr 4, s. 353-369.

zaistnieniem) ani nie posiadają istnienia jako koniecznego elementu swej istoty (mogą przestać istnieć), jednak istnieją⁸⁶.

Zdaniem niektórych jednakże kontynuatorów myśli św. Tomasza na takiej odpowiedzi poprzestać nie można, i to z kilku powodów. Po pierwsze – jak pisał F. C. Copleston – idea stworzenia (wyrażająca absolutną zależność świata od bytu absolutnego) jest dla ludzkiego umysłu tajemnicą, w związku z czym trudno powiedzieć, że odwołując się do bytu absolutnego (Boga) jako racji świata, człowiek rzeczywiście znalazł odpowiedź na pytanie, dlaczego istnieje świat⁸⁷.

Po drugie – jak pokazywał kilkakrotnie już tu cytowany Mascall – poprzez odwołanie się do Boga (bytu koniecznego) jako racji istnienia świata problem, dlaczego świat istnieje, bynajmniej nie zostaje rozwiązany, a jedynie przesunięty. Pojawia się przecież pytanie, dlaczego byt konieczny, ze wszech miar absolutny, doskonały i samowystarczalny w ogóle cokolwiek stwarza (powołuje do istnienia). Inaczej mówiąc, pytanie wyjściowe, dlaczego istnieje świat, staje się pytaniem o racje i motywy Bożego działania stwórczego. Zdaniem Mascalla jest oczywiste, że Bóg jako byt absolutny, całkowicie niezależny od jakiegokolwiek innego bytu nie może stwarzać świata z konieczności. Gdyby bowiem był zmuszony (czy to na mocy swej natury, czy to na mocy powinności moralnej) cokolwiek stworzyć, nie byłby już bytem absolutnym i niezależnym⁸⁸. W takim razie przyjąć trzeba, że decyzja o stworzeniu świata jest absolutnie wolnym i suwerennym wyborem Boga. Trudno jednak przypuszczać, aby człowiek był w stanie (przynajmniej na płaszczyźnie filozofii) poznać motywy Bożej decyzji czy tym bardziej wewnętrzny „mechanizm” Jego wolnego działania. Tym samym jednak pytanie o rację istnienia świata pozostaje bez odpowiedzi. Filozofia dociera więc do ostatecznej tajemnicy, której nie jest w stanie rozwikłać. Ostateczny powód, dla którego świat istnieje, pozostaje więc, zdaniem Mascalla, nieznany (a nawet niepoznawalny). Człowiek ma jednak prawo przypuszczać,

⁸⁶ Por. na ten temat szeroko chociażby w pracy M. A. Krapca *Metafizyka. Zarys teorii bytu* (Lublin 1984) czy w wyżej już cytowanej książce A. B. Stępnia *Wprowadzenie do metafizyki*.

⁸⁷ Por. F. C. C o p l e s t o n, *Religia i filozofia*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1978, s. 68. Na temat filozoficznego pojęcia stworzenia por. chociażby artykuły: S. A d a m c z y k, *Zupełna zależność stworzenia od Stwórcy w nauce św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne”, 14(1966), z. 1, s. 17-31; S. K r a j s k i, *Koncepcja stwarzania w „Compendium theologiae” Tomasza z Akwinu*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 30(1987), nr 3-4(119-120), s. 93-102.

⁸⁸ Problem ten rozważa Mascall w kilku swoich pracach. Poza już cytowanymi w obecnym artykule por. także *Teologia chrześcijańska a nauki przyrodnicze*, przeł. T. Górski, Warszawa 1968. Szeroko na ten temat pisałem też w artykule na temat filozofii Mascalla: *E. L. Mascalla teoria bytu. Próba analizy założeń i konsekwencji. Część I: Teoria przygodności bytu*, „Roczniki Filozoficzne”, 41(1993), z. 1, s. 157-193; *Część II: Teoria otwartości bytu*, tamże, 42(1994), z. 1, s. 121-137.

że Bóg jako istota racjonalna stwarzając świat ją posiadał. Inaczej mówiąc, człowiek ma prawo przypuszczać, że istnienie świata dostateczną rację posiada, nie może ona jednak być nam znana. Nie oznacza to oczywiście, jakoby – zdaniem Mascalla – istnienie świata czy tym bardziej istnienie (i decyzje podejmowane przez) Boga miały być nieracjonalne. Przeciwnie, Bóg jako byt konieczny, samoistny gwarantuje racjonalność świata (w aspekcie jego istnienia i poznawalności jego wewnętrznej struktury). Ponieważ jednak Bóg jest istotą absolutnie wolną i nieskończenie przerastającą człowieka, nikt z nas nie jest w stanie odkryć – na gruncie rozumu – dlaczego Bóg rzeczywiście cokolwiek stwarza. Odpowiedzi na to pytanie udzielić może człowiekowi – jak podkreśla Mascall – jedynie sam Bóg w akcie objawienia⁸⁹.

Znamienne, że sceptycyzm omawianego w obecnym artykule Munitza jest jeszcze bardziej zasadniczy. Według niego wszak człowiek nie tylko nie zna racji świata, lecz nie wie nawet, czy Istnienie Wszechświata jakąkolwiek rację posiada. Inaczej mówiąc, skończony umysł nie tylko nie wie, co jest racją Istnienia, ale nawet czy ją posiada. Powodem jest, jak pokazuje Munitz, radykalna odmienność Istnienia Wszechświata od wszystkich innych bytów, jego unikalność. Żadne bowiem pojęcie racji, znane dotąd z ludzkiej praktyki poznawczej i z powodzeniem stosowane w odniesieniu do pytań o rację istnienia części świata, nie da się zastosować w odniesieniu do pytania o rację Istnienia Wszechświata (jako całości)⁹⁰.

Zdaniem Munitza możliwe racje istnienia czegokolwiek są trzy, a mianowicie racja rozumiana jako 1) oczywistość, 2) wyjaśnienie bądź 3) cel. W pierwszym wypadku chodzić może bądź to o eksplikację znaczenia jakiegoś terminu, bądź o wyprowadzenie jakiegoś zdania z innych zdań (np. aksjomatów w matematyce). Jest jednak zrozumiałe, że tak pojęta racja nie może być racją Istnienia Wszechświata, który nie jest terminem ani zdaniem⁹¹.

W drugim przypadku (racja jako wyjaśnienie) chodzić może, jak zauważa Munitz, bądź to o wyjaśnienie (podanie przyczyny) jakiegoś zdarzenia poprzez określenie jego warunków początkowych oraz podporządkowanie go pod prawo ogólne opisujące regularności empiryczne zachodzące w świecie, bądź o wyjaś-

⁸⁹ Znamienne, iż większość tomistów uważa, że kresem wyjaśniania metafizycznego jest odkrycie istnienia bytu koniecznego (Boga) jako dostatecznej racji istnienia świata, w związku z czym pytania o ewentualne motywy Bożego działania uważają oni za wkraczające w dziedzinę tajemnicy wyłącznie religijnej. Tak sprawę stawia chociażby M. A. Krąpiec w swej *Metafizyce*. Podobnie pisze A. B. Stępień w cytowanej już pracy *Wstęp do filozofii*: „Wiemy, co Bóg stworzył, nie wiemy, jak i dlaczego (choć mamy podstawę do stwierdzenia, że stworzył z niczego i bez konieczności)” (s. 203).

⁹⁰ Por. *The Mystery of Existence*, s.194.

⁹¹ Por. tamże, s. 194-195.

nienie regularności empirycznej (lub prawa) poprzez sformułowanie bardziej ogólnej teorii. Oczywiście jest jednak, że i tej interpretacji pojęcia racji nie można odnieść do zagadnienia Istnienia Wszechświata, ponieważ Wszechświat nie jest zdarzeniem ani regularnością empiryczną (czy prawem), lecz miejscem, w którym zdarzenia i regularności empiryczne zachodzą. Co więcej, nie można w żaden sposób podać warunków początkowych Wszechświata, a więc jednej z jego domniemanych przyczyn, ponieważ musiałyby one istnieć poza Wszechświatem. To jednak jest w świetle koncepcji Munitza niemożliwe, ponieważ Wszechświat obejmuje wszystko, cokolwiek istnieje⁹².

Wreszcie trzecia z możliwych ewentualności (racja jako cel) także, zdaniem Munitza, nie może zostać prawomocnie odniesiona do zagadnienia Istnienia Wszechświata. Jest przecież oczywiste, że do celu odwołujemy się wtedy, gdy chcemy wyjaśnić motywy działania określonego (racjonalnego i wolnego) podmiotu. Odnosząc zaś pojęcie celu do kwestii Istnienia Wszechświata, trzeba by było albo stwierdzić, że powstał on w wyniku działania jakiejś skończonej istoty obdarzonej rozumem (co jest absurdalne), albo też że jego autorem jest Bóg (to jednak zakłada, że istnienie Boga da się na drodze filozoficznej wykazać, co Munitz zdecydowanie odrzuca; bądź też – gdyby nawet dało się uzasadnić tezę o istnieniu Boga – pojawią się problemy sygnalizowane już przez Mascalla, a więc czy człowiek jest w stanie poznać zamiary woli Bożej). Co więcej, zdaniem Munitza – wyraźnie idącego tu za wątpliwościami podnoszonymi szczególnie dosadnie przez D. Hume'a⁹³ – nie ma żadnych danych po temu, by sądzić, że Wszechświat jest owocem celowego działania⁹⁴.

W świetle powyższych uwag staje się jasne, że Istnienie Wszechświata nie może posiadać racji w żadnym z wymienionych tu znaczeń „racji”. Czy jednak jakkolwiek inną, zupełnie od wyżej wymienionych, unikalną rację posiada, tego – zdaniem Munitza – w świetle dotąd zgromadzonej wiedzy człowiek wiedzieć nie może. Co więcej, nie posiada dotąd metody, która pozwoliłaby na to pytanie odpowiedzieć czy to pozytywnie, czy negatywnie. Nie znaczy to, że metoda taka nie istnieje ani też że nie zostanie przez człowieka nigdy odkryta. Oznacza jednak, że Istnienie Wszechświata spowite jest – przynajmniej jak dotąd – mrokami najgłębszej Tajemnicy. Nie tylko wszak nie wiemy, c o j e s t racją Istnienia Wszechświata, nie tylko nie wiemy, c z y t a k a racja rzeczywiście istnieje, lecz nie wiemy nawet, c z y i s t n i e j e m e t o d a, za pomocą której moglibyśmy uzyskać odpowiedź na pytanie, czy Istnienie Wszech-

⁹² Por. tamże, s. 182, 197-200.

⁹³ Por. D. H u m e, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii wraz z dodatkami*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962.

⁹⁴ Por. *The Mystery of Existence*, s. 180-181, 206-208.

świata jakakolwiek rację posiada. Odpowiedzi wiążącej i uzasadnionej na to pytanie nie można, konkluduje Munitz, uzyskać ani na płaszczyźnie zdrowego rozsądku, ani na płaszczyźnie religii, nauk szczegółowych czy wreszcie filozofii. W tym też najpełniej wyraża się Tajemnica Istnienia⁹⁵.

Widać już wyraźnie, że na gruncie koncepcji Munitza spór o to, czy Wszechświat jest bytem koniecznym, czy przygodnym, jest nie tylko sporem wtórnym, ale i w pewnej mierze bezprzedmiotowym. Nie można bowiem powiedzieć o Wszechświecie ani że jest konieczny⁹⁶, ani że jest przygodny (zależny od czegośkolwiek); a przynajmniej – w świetle posiadanych przez człowieka danych – nie można rozstrzygnąć, czy jest konieczny, czy przygodny. Konieczności Wszechświata zdaje się przeczyć fakt, iż Istnienie nie wynika z pojęcia Wszechświata, nie stanowi więc elementu konstytuującego istotę (*quidditas*) Wszechświata. Z kolei przygodności Wszechświata przeczy to, iż poza Wszechświatem nie istnieje nic, co mogłoby być jego przyczyną czy stwórcą. Inaczej mówiąc, jeżeli nawet Bóg (byt absolutny) istnieje, to musi, w myśl koncepcji Munitza, stanowić element składowy Wszechświata jako wszechobejmującej całości. Narzuca się tu wniosek, iż teza, że Wszechświat nie jest przygodny ani konieczny, jest w gruncie rzeczy skutkiem przyjętej przez Munitza wyjściowej definicji Wszechświata. Jako bowiem ogół wszystkich przedmiotów w aspekcie tego, czym są, jest on egzystencjalnie „obojętny” – może istnieć lub nie istnieć (co oznacza, że ani fakt, ani sposób istnienia nie są przesądzone). Podobnie jest oczywiste, że jako ogół wszystkich przedmiotów nie może być od czegośkolwiek zależny, ponieważ nawet ewentualnie istniejący Bóg (byt konieczny) byłby jedynie elementem składowym Wszechświata jako nadrzędnej i indywidualnej całości.

⁹⁵ Por. tamże, s. 43-44, 220-254.

⁹⁶ Zarzut taki sformułował przeciwko koncepcji Munitza chociażby Mascal. Pisał on: „Podstawowe twierdzenie Munitza głosi, że z racji wszechobejmującego charakteru świata *i s t n i e n i e* jest jego fundamentalną aktywnością. «Termin użyty do opisu sposobu aktywności [świata] nie powinien dać się zredukować do innego terminu; nie powinien się dać zastąpić jakimś innym terminem... Właściwym światu sposobem funkcjonowania jest istnieć. Zamiast mówić 'Świat światuje' lub 'Świat zachowuje się jak świat' mówimy 'Świat istnieje'. Istnieć jest wszystkim, co świat może robić; jest tym, co świat jest 'zdolny' robić; czyli – by posłużyć się tradycyjną terminologią – istotą świata jest jego istnienie». Według Munitza zatem świat ma w zasadniczym stopniu taki charakter, jaki teizm tradycyjny przypisuje Bogu” (*Otwartość bytu*, s. 141-142). Przyznać trzeba, że cytowany tu fragment tekstu Munitza niezbyt szczęśliwie odwołuje się do pojęcia istoty świata, tym niemniej w świetle wywodów zawartych w całej książce *The Mystery of Existence* (wielokrotnie już w obecnym artykule przytaczanych) Istnienie nie jest elementem konstytuującym istotę Wszechświata, lecz tym, co można o nim powiedzieć; jedyną „własnością”, która go w jakimś sensie pozytywnie charakteryzuje.

Brak metody pozwalającej rozstrzygnąć, czy Istnienie Wszechświata jakkolwiek rację posiada, nie oznacza też, zdaniem Munitza, że jest ono zjawiskiem irracjonalnym, tzw. brutalnym faktem. Wszechświat po prostu *I s t n i e j e*, przy czym człowiek nie jest w stanie określić charakteru ani sposobu tego Istnienia. Nie może więc uzyskać odpowiedzi na pytanie, czy to Istnienie jest racjonalne, czy irracjonalne, posiadające czy nie posiadające racji, konieczne czy przygodne itd.⁹⁷ Jest ono w najściślejszym sensie *T a j e m n i c ą*.

Tajemnica Istnienia, która jest jedynym, według Munitza, rozwiązaniem filozoficznego problemu istnienia, zawiera przynajmniej cztery elementy, a mianowicie: 1) opisaną wyżej świadomość Istnienia Wszechświata, 2) pytanie: „czy istnieje racja Istnienia Wszechświata?”, 3) brak odpowiedzi na pytanie: „czy istnieje metoda pozwalająca problem wymieniony w punkcie 2 rozstrzygnąć?” i wreszcie 4) poczucie swoistego egzystencjalnego lęku (analogicznego do opisywanej przez M. Heideggera trwogi), towarzyszące człowiekowi w wyniku wieloaspektowej niezrozumiałości Istnienia Wszechświata⁹⁸.

*

Na podstawie zaprezentowanej w obecnym artykule M. K. Munitza koncepcji istnienia sformułować można kilka podstawowych wniosków. Po pierwsze stwierdzić należy, iż zdaniem omawianego autora problemu istnienia nie da się rozstrzygnąć wyłącznie na gruncie logiki, wbrew próbom podejmowanym przez wielu współczesnych filozofów i logików (choćby Fregego, Russella czy Quine'a). Na gruncie logiki wszak, jak zauważa Munitz, można zinterpretować istnienie jedynie jako semantyczny indeks wskazujący na to, czy dana nazwa indywidualowa (bądź imię własne) posiada czy też nie posiada obiektywnie istniejącego w świecie referenta. Celem jednak odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące istoty i racji istnienia trzeba podjąć rozważania ontologiczne.

Po drugie, na gruncie ontologii istnienie oznaczać może z jednej strony realność (faktyczność, obiektywność) danego indywiduum, jego obecność w świecie, z drugiej – określać Wszechświat (a więc absolutną, ostateczną i wszechobejmującą całość tego, co istnieje). W tym drugim przypadku Istnienie jest podstawową aktywnością Wszechświata, jest tym, co Wszechświat „robi”, mimo iż nie można stwierdzić, czy Istnienie jest jego aspektem koniecznym, czy tylko przygodnym.

⁹⁷ Por. *The Mystery of Existence*, s. 210.

⁹⁸ Por. tamże, s. 12-13.

Po trzecie, w myśl koncepcji Munitza człowiek nie dysponuje aktualnie metodą pozwalającą odpowiedzieć na pytanie ani czym jest Istnienie, ani tym bardziej, dlaczego Wszechświat Istnieje. Więcej, nie istnieje na razie metoda pozwalająca rozstrzygnąć, czy Istnienie Wszechświata jakkolwiek rację posiada, czy też nie. Wniosek ten jednak nie wyklucza możliwości odkrycia takiej metody w przyszłości. Nie wiadomo bowiem, czy Tajemnica Istnienia jest Tajemnicą absolutną i zasadniczą, czy jedynie zrelatywizowaną do aktualnego stanu wiedzy. Nie wiadomo też, czy jest tajemnicą jedynie dla ludzkiego umysłu, czy też dla wszelkich możliwych (w tym również ewentualnego umysłu absolutnego czy nieskończonego). Jediną (przynajmniej dotąd) wiedzą na temat Istnienia jest, jak podkreśla Munitz, *quasi*-religijna, pierwotna, dostępna każdemu człowiekowi świadomość Istnienia, którą można nazwać swoistą, nieredukowalną do innych formą doświadczenia.

W świetle przedstawionych tu wniosków podkreślić trzeba (z punktu widzenia historii filozofii), że koncepcja Munitza jest zasadniczo oryginalną, pełną i konsekwentną wykładnią zagadnienia istnienia, wskazującą przy tym na jego fundamentalne znaczenie dla podstawowych rozstrzygnięć filozoficznych (i nie tylko filozoficznych). Wydaje się, że może ona posłużyć jako podstawa (bądź narzędzie) analiz i interpretacji wszystkim, którzy – jak chociażby neoscholastycy – dostrzegają wagę problematyki istnienia dla głównych dziedzin filozofii i dokonywanych na jej gruncie rozstrzygnięć (zwłaszcza w ontologii, epistemologii oraz antropologii). Więcej, Munitz zarysował główne aporie, które podjąć i rozwiązać musi każdy, kto uważa, że istnienie nie jest bynajmniej zagadnieniem epistemologicznie (przynajmniej dla ludzkiego umysłu) nierozstrzygalnym czy irracjonalnym. To jednak ściśle filozoficzne zadanie wykracza już poza ramy obecnego artykułu.

M. K. MUNITZ'S ATTEMPT AT THE PHILOSOPHY OF EXISTENCE INITIAL REMARKS

S u m m a r y

The paper contains an analysis of the issue of existence on the grounds of the doctrine of Munitz, a contemporary American philosopher. According to Munitz, it is impossible to solve to question of existence (contrary to the proposals put forward by J.G. Frege, B. Russell or W.V.O. Quine) on the grounds of logic. It is necessary to take up philosophical considerations. In logic existence may only be defined as a semantic index, indicating that a given individual name (or proper noun) possesses a referent, actually existing in the world. It is impossible to formulate the problem of what existence is and whether it has any reason.

In philosophy, strictly speaking in ontology, existence may denote both realness (factuality, presence in the world) of concrete individuals and existence of the whole of world (the totality of all objects). From the fact, however, that existence is simple, final, absolute and without quality (without contents) does not follow that it is impossible to know its essence (what it is).

Moreover, according to Munitz man does not have any method which would allow him to answer the question whether the Existence of the Universe (all the objects) has or does not have any reason. The Universe simply Exists, yet we do not know whether its Existence is rational or irrational, contingent or non-contingent, having or not having reason etc. This means that philosophy, according to Munitz, while seeking to understand and explain the question of existence faces one of the most profound mysteries of the human mind. The only form to know Existence, available to man, is spontaneous, everyday, quasi-religious consciousness of that the Universe Exists.

Translated by Jan Kłós