

J a n   H a r t m a n

## Heurystyczne uwikłanie pojęcia bytu jako problem metafizyczny

**Słowa kluczowe:** *byt, filozofia, metafizologia, metafizyka, neutrum*

### 1. Heureza metafizyczna

Metafizyka rządzi się własną heurazą, wyznaczoną przez retorycznie przypisany jej wyróżniony status epistemiczny: jako dyskursu *fundamentalnego*, *uniwersalnego* (resp. *transcendentalnego*) oraz *istotnego*. Tym samym wszelkie metafizyczne pojęcia stają się „instancjami”, hipostazującymi fundacjonalistyczne i absolutystyczne aspiracje metafizyki jako godnej partnerki *nauki świętej*. Najwyższą i najdosłowniejszą z tych hipostaz jest, rzecz jasna, absolut, wobec którego – dla zaznaczenia teologicznego autorytetu metafizyki – niemalże zamiennie stosuje się termin „Bóg”. Jednakże absolut zaprojektowano jako strukturalnie niepoznawalny (niezróznicowany w sobie na podmiot własności i same te własności, nieskończony, a więc i pozbawiony określeń), wobec czego niezbędne jest uzupełnienie go bardziej elastycznym i funkcjonalnym pojęciem bytu, zawierającym w sobie ścisłą ogólność, a jednocześnie konotującym potęgę koniecznego istnienia, która z absolutu promieniuje na wszelką mniej czy bardziej pozorną „wielość bytów”, pozbawionych konieczności, lecz przecież realnych.

To truizm, lecz znaczący: pojęcie bytu powstało jako *pojęcie filozoficzne*. Byt Parmenidesa to przedmiot filozofii i poza kontekstem aspiracji poznawczych filozofii pojęcie to byłoby zbędne, a nawet niezrozumiałe; Parmenides

wprowadza je w kontekście rozróżnienia na poznanie rozumowe (godne filozofa) i zmysłowe. Należy je więc rozpatrywać w związku z jego heurystyczną funkcją, czyli na gruncie samowiedzy filozofii. Inaczej mówiąc: na gruncie metafizologicznym. Pojęcie bytu organizuje przestrzeń filozofowania, a w każdym razie jego archetypowe realizacje, zwane metafizyką.

Archetypowym określeniem, fundującym metafizykę, jest powiedzenie, że filozofia jest w pierwszym rzędzie (jako „pierwsza filozofia”) poznawaniem bytu. A jednak sprzężenie pojęcia bytu z pojęciem filozofii łatwo uchodzi naszej uwadze, gdy oddajemy się postawionemu przed nami zadaniu uprawiania metafizyki, czyli teorii bytu. Wydaje się nam wszak, iż mówienie o bycie i mówienie o filozofii to dwa zupełnie niezależne od siebie zadania. Tymczasem, skoro pojęcie bytu ufundowane jest na samym początku jako pojęcie filozoficzne, pojęcie wręcz współdefiniujące filozofię, to trzeba uważnie przyjrzeć się warunkom możliwości i podstawom prawomocności oderwania analizy pojęcia bytu od analizy pojęcia filozofii. Jeśli tego zaniechamy, możemy wpaść w pułapkę iluzji, iż rozważając byt, robimy coś, czego ważność i sens w zasadzie nie zależy od faktu, że jednocześnie „uprawiamy metafizykę” lub „uprawiamy filozofię”. Tymczasem wypowiedzi o bycie są zawsze w domyśle postulatywnymi sformułowaniami na temat metafizyki czy też filozofii w ogóle i bez tego paralelizmu jedno i drugie, tj. zdania metafizyczne i metafizologiczne określenia kształtujące samowiedzę filozofii, są heurystycznie naiwne i wypaczone. Czy miałoby sens mówienie o „pierwszej przyczynie” działającej w świecie, gdyby nie zależało nam na analogicznej instancji „ostatecznej, wyjaśniającej wszystko racji”, którą ten sam „byt absolutny” ma być na gruncie samej filozofii jako użytku rozumu? Ostateczna racja bytu musi być jednocześnie ostateczną racją w porządku poznania. Gdyby usunąć z porządku poznania aspirowanie do „ostatecznych racji”, czyli zrezygnować z projektu totalnej i ostatecznej filozofii („filozofii jako poznawania bytu w jego ostatecznych przyczynach”), to odrzucenie fundamentalnej dla tego projektu fikcji teoretycznej „czegoś, co w założeniu jest tym, co ostatecznie wszystko wyjaśnia”, czyli „racji ostatecznej w porządku poznania”, pozbawiłoby nas wszelkiego powodu, aby utrzymywać skorelowaną z nią fikcję teoretyczną „tego, co stanowi ostateczną rację bytu wszystkiego, co jest”. Inaczej mówiąc, absolut (Bóg) jako „pierwsza przyczyna” nie ma żadnego sensu poza projektem metafizologicznym ogłaszającym filozofię jako „badanie bytu w jego ostatecznych przyczynach”.

Krótko mówiąc, istotowe heurystyczne powiązanie metafizyki (a więc i filozofii jako takiej) z pojęciem bytu polega na ustanowieniu formalnego przedmiotu metafizyki w tym właśnie pojęciu. Metafizyka bada pojęcie bytu, biorąc na siebie zadanie przewyciężenia własnej sytuacji heurystycznej w taki sposób, aby ta spekulacja o *pojęciu* bytu prawomocnie przeszła w rozważanie bytu jako takiego. Taka odwrócona heurystyczna *epoché*, czyli wzięcie w nawias

i wyłączenie świadomości, że przedmiotem metafizyki jest pojęcie, a nie byt, stanowi sprzeczność performatywną, będąc czymś niemożliwym logicznie i pragmatycznie. Nieustające stwierdzanie różnicy między pojęciem i bytem, myślą i jej przedmiotem stanowi wieczyste źródło satysfakcji filozofującego ja, podobnie jak jego frustracji. Metafizyka dotyka bytu w jego byciu, kontemplanuje niepojęciwalność istnienia jako takiego, by zaraz wyczołgać się na grunt pojęcia. Metafizyka prowadzi ku niewyraźalnemu i osuwa się na powrót w swe ułomne, apofatyczne określenia. Metafizyka wiezie ku ekstazie, lecz mistyk wzdorliwie odrzuca ją u kresu swej drogi ku wyżynom, jak niepotrzebną już drabinę. I tak dalej. Ta metafizyka, przy całej swej literackiej miałkości, nieodmiennie i w sposób konieczny podbudowuje meta-metafizyczną samowiedzę.

Zasada heurystycznego sprzężenia pojęcia bytu z pojęciem metafizyki (filozofii) ma charakter transcendentalny. Wyraża się on w pojęciu „wszelki” bądź „każdy”, a więc w kwantyfikacji. Pojęcie bytu przez swą założoną uniwersalność jest „zaborcze”, adekwatnie do tego, jak poznanie filozoficzne ma ogarniać sobą wszystko – wszystko, co istnieje i co poznaniu, z racji istnienia, musi się poddać. Nie ma nic, co pod pozorem różnienia się i wielości mogłoby wyrwać się spod kontroli metafizycznego rozumu, który kontemplując byt w jego jedności, a nawet jedyności, nie pozwoli, aby jakkolwiek wielość bytów stanęła mu na przeszkodzie. Imperatyw jedności wiedzy metafizycznej jako pochodnej jedności rozumu przekłada się na prymat jednego absolutu nad wielością bytów niekoniecznych i zaledwie realnych. Tu nie może być wyjątków. Domena metafizyczna, byt, jest królestwem – absolut jest w nim monarchą, a filozof królewskim kronikarzem. Oznacza to, że żadna konkretyzyczna, reistyczna, pluralistyczna czy – jak kto woli – dystrybucyjna ontologia nie będzie miała żadnego znaczenia poza kontekstem rytualnego niejako sporu z jej monistycznym, kolektywistycznym, mereologicznym itp. przeciwieństwem. Wobec tej całkowitej współzależności i dodatkowo – zależności od metafizycznego kontekstu wyodrębnianych „stanowisk filozoficznych” trudno wręcz mówić z całą powagą (a więc inaczej niż w granicach pewnego dialektycznego rytuału lub pewnej historyczno-filozoficznej rutyny) o „stanowiskach metafizycznych”. Wszystkie są wyłącznie rozwinięciem heurystycznych uwarunkowań „rozważania bytu” jako (jednocześnie i tym samym) „uprawiania metafizyki”. Ostatecznie zaś – rozważania absolutu.

Definiując byt jako wszelki i cały przedmiot ustanawianej nauki – filozofii – przesądza się o tym, że postulaty i problemy samowiedzy uniwersalnej nauki, czyli filozofii, znajdują odbicie w pytaniach o byt. Nie są to zresztą pytania w ścisłym sensie, czyli komunikujące niewiedzę i wzywające do jej zdobycia, lecz pytania katechetyczne, służące rozwinięciu apriorycznej zawartości pojęcia bytu, a pochodnie – atrybutów nauki o bycie. Nauka ta zawsze jest w budowie, jest wieczystą antycypacją, odpowiednio do tego, jak wieczys-

tym zadaniem rozumu ludzkiego jest przeniknąć *intelligibile* bytu jako takiego, czyli boski intelekt. Tym, co najbardziej rzuca się tu w oczy, jest aspiracja do jedności i uniwersalności projektowanej słowem „filozofia” wiedzy totalnej i zupełnej. Jedność ta określa się jako postulat jedności rozumu (postulat fundujący wszelkiej racjonalności jako takiej), a następnie właśnie jako jedność wiedzy, którą ów jeden i powszechnie podzielany rozum zdobywa czy ma zdobyć pod mianem filozofii, by na końcu określić się jako postulat jedności bytu. Jeśli możliwa ma być filozofia, byt musi być rozumny i zjednoczony. Tym samym do każdej definicji bytu oraz do każdej teorii bytu musi zostać włączony postulat, aby to, co nazywamy bytem, a więc i to, co jest bytem, było czymś jednym. Jedność staje się warunkiem konstytutywnym i definicyjnym bytu, a tym samym metafizyka, chcąc nie chcąc, musi głosić i uzasadniać ostateczną jedność bytu, ewentualnie podejmując się dodatkowo zadania ugruntowania tezy, iż wielość w bycie jest czymś głębokim i prawdziwym, nie zaś tylko jakimś mylącym bądź zupełnie wtórnym efektem poznawczym. W ten sposób w samowiedzę metafizyki, a więc również w jej praktykę wpisana jest figura transcendentalna – apodyktycznego afirmowania instancji metafizycznych i określeń, których przyjęcie stanowi warunek możliwości samego uprawiania metafizyki. Dlatego nie jest prawdą, że transcendentalność „wynałazł” Kant, który zresztą nigdzie tak nie twierdzi, uważając jedynie, że odkrył metodę poznawania zjawisk (świata) poprzez jego aprioryczne uwarunkowania w poznającym podmiocie.

Wiedza o bycie, czyli filozofia pierwsza, w klasycznym greckim założeniu musi być nie tylko spójna i jednolita, lecz również prawdziwa. Odzwierciedleniem postulatów stawianego wiedzy, aby była wiedzą prawdziwą, jest po stronie konstytucji pojęcia bytu postulat definicyjny żądający, aby byt, o którym się będzie mówiło, był bytem *prawdziwym*, a nie *pozorem* bytu, a w każdym razie, aby pozór został od prawdziwego bytu w metafizyce odróżniony. Tym samym, pochodną idei wiedzy prawdziwej (jako różnej od nauk fałszywych i zwodniczych, podobnych do fałszywych wierzeń) staje się fundująca pojęcie bytu idea *bytu prawdziwego*, czyli rzeczywistego, a ostatecznie również doskonałego (jako różnego od zjawiska czy pozorów, który zwodzić może myśl na manowce fałszu). W ten sposób pojęcie prawdy i pojęcie bytu oraz pojęcie absolutu zostają ze sobą sprzęgnięte. Prawda samego bytu, a w ostatecznym rozrachunku zawartość boskiego intelektu, staje się normą, probierzem i źródłem prawdy doktryny filozoficznej. Porządek wiedzy i jej naczelną wartość *odzwierciedlają* porządek wewnętrznego sensu bytu, a więc *logos, idee, istotę rzeczy* i jakkolwiek jeszcze można sobie inteligibilność ontologicznie przedstawić.

Stosunek podmiotu filozofującego do bytu wyraża kategoria przedmiotu. Techniczny ten termin, w łacińskim brzmieniu *obiectum*, wywodzi się od czasownika *iacere*, „miotac”, i oznacza coś, co zostało „rzucone” podmiotowi przed oczy. To wyrazista i znamienna metaforyka. Niemniej jednak, zanim

dowiemy się, kto „rzucił” byt przed oczy podmiotu, aby mógł mu się zjawić, czyli stać się dla niego przedmiotem, wpieryw musimy go do-świadczyć, czyli napotkać w świecie i pozwolić mu wejść w krąg własnego doświadczenia. Przedmiotowe, czyli *obiektywne*, poznanie uprawomocnia się przez swoją receptywność. Kto bowiem wyłącznie patrzy, ten nie dokonuje manipulacji (stąd popularne skojarzenie obiektywności z bierną bezstronnością).

Zanim więc byt zostanie pojęty jako przedmiot, czyli w swej żywej i dynamicznej relacji z podmiotem, musi zostać przedstawiony jako coś „zastawanego”, biernie oczekującego na podmiot, który mógłby go poznać. Stąd wyobrażenie generalnego przedmiotu filozofii jako *wszechrzeczy*, czyli biernej totalności stanowiącej przedmiot możliwej wiedzy. Byt jest więc „przedmiotem poznania”, a tym samym występuje jako przedmiot w ogóle. Bycie przedmiotem staje się tym podstawowym *modus*, w którym metafizyka ujmuje byt. Rozróżnianie tych obu *modi*, to znaczy bycia przedmiotem w ogóle i bycia przedmiotem poznania (*bytu w sobie i zjawiska*) staje się heurystycznym napędem metafizyki w całym toku jej dziejów, a szczególnie w czasach nowożytnych. Do jakiego stopnia tak się sprawy mają, dobrze pokazuje Martin Heidegger w swej kanonicznej pracy *Kant a problem metafizyki*, a jeszcze bardziej przez swoją własną koncepcję zsubiektywizowanej metafizyki.

Teoria bytu, realizując postulat stworzenia uniwersalnej wiedzy – filozofii, z konieczności musi być teorią przedmiotu, a wzorcem dla teorii przedmiotu musi być problematykacja wyobrażenia, w którym byt (przedmiot), będąc biernie tym, czym jest, czymś samym w sobie, jednocześnie udostępnia się (zjawia w zjawisku) podmiotowi, który ujmuje poprzez owo zjawisko jego immanentny sens. Projekt filozofii jako intelektualnego opanowania całości kształtu sensu, a więc poznania prawdziwego bytu w tym, co czyni go jednością i całością, przeistacza się w metafizykę, rozważającą paradoks przedmiotu, który będąc prawdziwie, a więc będąc czymś samoistnym, samotożsamy i w swej tożsamości domkniętym, jednocześnie jest czymś dla-filozofii, otwartym na możliwość poznania, dzięki prezentowaniu się w zjawisku, a więc dzięki *pozorowi*, którym się otacza i przejawia, a który spowijając go, jednocześnie zasłania przecież przed nami jego ostateczną wewnętrzną istotę.

Klasykzna problematykacja bytu – zawierając się w pytaniach: jak rozumieć wielość w bycie, skoro jest jeden? na czym polega jedność bytu, skoro jest mnogi? co istnieje naprawdę i co to znaczy naprawdę być bytem, naprawdę istnieć? w jaki sposób możliwe jest poznanie bytu na podstawie zjawisk? – stanowi ontologiczną, obiektywizującą stylizację lub *projekcję* samowiedzy filozofii.

Absolutystyczne aspiracje metafizyki wyrażają się w totalnych, absolutystycznych pojęciach metafizycznych, hipostazach i instancjach, takich jak substancja, absolut, rzecz sama w sobie. W ostatecznym rozrachunku, absolutna, wszechrozumiejąca i wszechwiedząca filozofia może mieć za przedmiot jedy-

nie absolutny, doskonały i ostatecznie w sobie ugruntowany Byt. Musi się stać filozoficzną teologią. Natomiast relacjom logicznym między twierdzeniami filozoficznymi muszą odpowiadać relacje „ontyczne”, takie jak „racja istnienia” albo „przyczynowość”, a ostateczne uprawomocnienie wiedzy metafizycznej musi znajdować dla siebie odpowiednik w idei ostatecznego uprawomocnienia i wyjaśnienia istnienia bytu przez samoistny i nieuwarunkowany absolut, w którego pojęciu, mocą definicyjnego postulatu, zawiera się wykluczenie możliwości, aby miało sens pytanie, dlaczego on sam istnieje. *Deus ex machina* – absolut – tłumaczy wszystko, gwarantuje sens, prawdziwość i dobro wszystkiemu, czemu godności te wypada nadać, a jego chwała opromienia również filozofię, której najwyższym powołaniem jest wykazać, że wszystko z Boga czerpie swój byt i sens, że w Nim i z Niego jest wszelka prawda i dobro. Nie jest to trudne zadanie, zważywszy, iż wszystko to są założenia, a ściśle – założycielskie tezy metafizycznej filozofii.

Zależność pomiędzy kształtem samowiedzy filozofii czy też po prostu programem jej uprawiania a odpowiadającą jej koncepcją metafizyczną nigdy nie była czymś dla filozofów tajnym i nierozpoznanym. Inna rzecz, że uważano tę paralelność za doskonałe wzajemne utwierdzenie dla koncepcji filozofii i koncepcji bytu. Platon i Arystoteles nie czynili sobie żadnych obiekcji z powodu owego dialektycznego współkreowania się koncepcji wiedzy i koncepcji bytu ani w ogóle całego kulturowego zaplecza podbudowującego działalność filozofów i nadającego sens ich myślowym i pisarskim poczynaniom. Wręcz przeciwnie – budowali na tej podstawie fundamentalny dyskurs samoutwierdzenia filozofii przeciwko sceptycznym sofistom. Filozofia nowożytna zaś, jak wiadomo, dopatrzyła się wręcz najwyższej godności krytycznego rozumu w przewyciężeniu opozycji „teorii poznania” i metafizyki. Niezręczność tkwiąca w wyobrażaniu sobie bytu jako „przedmiotu możliwego poznania”, adekwatnego do natury i możliwości umysłu ludzkiego, została usunięta na podstawie dekretu transcendentalnego, stwierdzającego, że poza kontekstem samowiedzy rozumu (a więc i samowiedzy filozofii) pojęcia metafizyczne albo nie mają sensu, albo są „dogmatyczne”. Niestety, argument ten działał zawsze jedynie mocą swej nieodpartej apodyktyczności, będąc w gruncie rzeczy argumentem siły. Dlatego metafizyka jako „teoria wiedzy”, by przywołać sformułowanie Fichtego, była czymś frustrującym, wznecając niezliczone manifesty głoszące potrzebę trzymania się samego bytu, tego, co realne, i zarzucenia „jałowych spekulacji”. Jako że język takich manifestów („prawdziwy byt”, „Wola”, „Czyn”, „Bóg żywy”, „egzystencja”, „autentyczność”, „bycie bytu” itp.) nie odbiega zbyt daleko od słownika dawniejszej metafizyki, zawsze bardzo dbałej o to, by „rzecz samą” starannie oddzielać od jej „pojęcia w umyśle”, powtarzalne gesty i rytuały wyrzekania się czystej spekulatywności metafizyki nie przyczyniły się do wygaśnięcia klasycznej heurezy metafizycznej, lecz przeciwnie – przydały jej nowego, dialektycznego impetu.

Filozofia nowożytna w znacznym stopniu zdegradowała metafizykę i jej roszczenia, co nie znaczy, że rozstała się z metafizycznymi pojęciami, takimi jak byt czy przedmiot. Funkcjonują one często w sposób naiwny czy raczej ułomny, oderwane od swego właściwego łożyska, jakim jest heureka metafizyczna. Tak jednakże być wcale nie musi i nie powinno. Załamanie autorytetu heureka metafizycznej jest nową szansą dla wolnej od jej ograniczeń, niejako postmetafizycznej spekulacji.

## 2. Metafizyczne przekształcenie problemu bytu w problem sensu

W nowej sytuacji, w której nie jesteśmy już *a priori* zobowiązani do podtrzymywania kultu filozofii ani dogmatu jedności rozumu i jedności wiedzy, a nawet niezbyt już by nam wypadało to robić, możemy na nowo podjąć problem bytu. Wyzwoliwszy się z odruchu przykrawania teorii ontologicznej na miarę potrzeb heurystycznych jakiegokolwiek imaginowanej „filozofii”, mamy możliwość pytania o byt poza tym heurystycznym uwarunkowaniem. Możliwość tę zapewnia wszelako nie co innego, jak metafizyczna uważność, chroniąca nas przed jałowym dostrajaniem pojęcia bytu do naszych heurystycznych aspiracji i wyobrażeń. Schyłek filozofii jako projektu kulturowego jest naczelnym problemem metafizologii, zdolnej śledzić wpływ, jaki aspiracje związane z kategorią filozofii wywierają na kształt teorii. O ile z pewnością nie było świadomie przyjętym zamiarem filozofów snucie rozważań zadowalających ich poznawczą i kulturową próżność, ich tęsknoty do pełni i wzniosłości sensu oraz społecznego autorytetu, o tyle zabezpieczenie się przed takimi pokusami należy uważać za gest w stosunku do filozofii lojalny.

Słowo „byt” występuje w liczbie pojedynczej, jakkolwiek nazywa i zbiór (ogół bytów, byt w ogóle), i każdy jego element (dowolny byt pojedynczy). Ta okoliczność gramatyczna sprawia, że wielość i jedność stanie się czymś fundamentalnie problematycznym. Nie byłoby dobrze, aby formy gramatyczne czy też etymologia słów języka potocznego dyktowały nam kierunek analizy i hierarchię ważności zagadnień. Należy więc przyjąć za coś przypadkowego, że mówimy „byt”, a nie „byty”, albo że używamy tu raczej rzeczownika niż, dajmy na to, imiesłowu (jak w grece). To samo tyczy się, *a fortiori*, rodzaju gramatycznego.

Uwalnianie analizy od wpływów gramatycznych musi mieć wszelako jakieś swoje granice, wyznaczone przez konieczność wstępnego ustalenia, o czym się mówi. W danym wypadku jest to o tyle proste, że mówiąc o bycie, mówimy o czymkolwiek, z tym zastrzeżeniem, że dowolność i kolektywność desygnatu słowa „byt” wyklucza, abyśmy skupiali się na czymś określonym,

co różni się od innych rzeczy. Chodzi więc nie o „świat”, nie o „przyrodę”, ale też nie o „rzeczy” i „przedmioty”. W założeniu relacje bytu do tych węższych kategorii muszą zostać określone wtórnie, pochodnie w stosunku do analizy pojęcia bytu.

Co można powiedzieć, tytułem uniwersalnie ważnego określenia, o czymkolwiek? Tak brzmiałoby neutralnie, czyli krytycznie postawione pytanie o byt. Jako w założeniu ściśle uniwersalne, pojęcie bytu wyrzeka się wszelkiej treści, wobec czego jego „określenie” może mieć co najwyżej charakter formalny. Najprostszym określeniem formalnym jest właśnie powiedzenie, że byt nie jest żadną określoną kategorią i nic nie jest wykluczone jako jego desygnat, jakkolwiek nic też – jako coś określonego – nie jest nim wprost, lecz jedynie z zastrzeżeniem, iż jest to nie byt jako taki, lecz *exemplum* bytu. Widać tu, że pojęcie bytu konstytuuje się nie tylko postulatywnie (przypominamy tu wszak pewne postulaty znaczeniowe), lecz jednocześnie formalnie i negatywnie. Konstrukcja pojęcia bytu przesądza o tym, że nic nie jest bytem jako takim, a samo pojęcie jest treściowo puste. Tym samym zaś pojęcie bytu konotuje i problematyzuje (dialektyczną, jak wiemy) opozycję tego, co treściowe (materialne, określone) i tego, co formalne (relacyjne lub negatywne).

Przyjrzyjmy się dwóm wyrażeniom projektującym znaczenie słowa „byt”: „byt to jest wszelkie cokolwiek”, uzupełnionej o „cokolwiek to jest cokolwiek, co jest”. Określenia te są koliste, czyli dialektyczne, ujawniając wiele charakterystycznych właściwości dyskursu o bycie: negację opozycji wielości i jedności (konkretność konotowana przez słowo „cokolwiek” zniesiona w określeniu „wszelkie”), negację wszelkiej materialnej określoności, a także tożsamościową redundancję („cokolwiek, to jest cokolwiek”). Ponadto, widzimy jak nieokreśloność desygnatu założona w pojęciu bytu zostaje poddana abstrakcji i sformalizowana w pojęciu „coś”, które jest pewnym nieokreślonym czymkolwiek, co samo w sobie wszakże jest określone ściśle materialnie (gdyż „coś” jest pewną jednością ukonstytuowaną przez własny sens). Byt jako „cokolwiek” to „nieokreślone” (bo dowolne) coś określonego.

Założona w pojęciu bytu abstrakcyjna nieokreśloność konkretnej określoności czegoś, co jako domknięty w sobie i dający się zidentyfikować jednolity sens stanowi hipotetyczny, przykładowy desygnat tego pojęcia („pewien byt”), uchwytana jest w idei beztreściowej samoidentyczności, czyli istnienia – istnienia jako beztreściowego (i w tym znaczeniu formalnego) warunku posiadania treści. Treść bowiem jako abstrakcyjne pojęcie („jakaś określoność”) domaga się tego, aby każdorazowe wyobrażenie treści skonkretyzowanej umiejscawiało ją w podłożu, czyli w podmiocie, który mógłby ją „posiadać”. Intuicja ta wyrażona jest w pojęciu istnienia, a ściśle w powiedzeniu, że „byt jest czymkolwiek, o dowolnej treści, co jest, czyli istnieje”. „Jest” predykatywne i „jest” egzystencjalne nie są jeszcze w ogóle zróżnicowane na tym poziomie abstrakcji, który zakładamy w pojęciu bytu (i właśnie dlatego tak łatwo dokonać



„odkrycia” – w następnym kroku – że czymś innym jest „być”, a czymś innym „być jakimś”). Można powiedzieć wręcz, że pojęcie bytu poddaje na myśl „nieokreśloność, która jest jakoś określona, czyli w ogóle *jest*”. W owym zdwojeniu na treść i jej negację, czyli „podłoże”, gdy byt myślany jest jako zakorzenienie w istnieniu, nie ma jeszcze żadnego znaczenia, jakiej rangi będzie to „istnienie”: naturalne, idealne, myślnie, możliwościowe itd. Wszystkie te *modi* czy „sposoby istnienia” są tylko rozwinięciem ogólnego *przytwierdzenia*, afirmacji bytu, wyznaczając jak najszerszy horyzont pragmatyki używania słowa „istnieje”. „Istnieje” zawsze znaczy „istnieje naprawdę” i gdy tylko owo przytwierdzające „naprawdę” staje się puste i nieokreślone, pojawia się cały szereg owych *modi*, z których każdy ma swoje „naprawdę”. Jeśli jednak opuścimy domyślne „naprawdę” („naprawdę fikcyjny”, „naprawdę intencjonalny”, „naprawdę możliwy”, „naprawdę idealny”), to pozostanie nam szereg określeń, pośród których jedno, a mianowicie zawierające szczególnie silną redundancję tożsamościową (jakieś „naprawdę prawdziwie i realnie istniejący”) uchodzić będzie za wyróżnione i wzorcowe. Może to być, na przykład, „istnienie jako takie” albo „samo bycie bytu”.

Jak mogliśmy zauważyć, konstrukcja pojęcia bytu związana jest w głównej mierze z określonością, a ściśle – z dialektyką nieokreśloności (abstrakcji) i określoności (konkretyzacji). Z racji gramatycznej (rzeczownikowej) formy słowa „byt” oraz z powodu sugestii, że byt jako przedmiot filozofii musi być pewnym przedmiotem właśnie, metafizyka skupia się na wizerunku pewnej rzeczy podmiotującej swój sens, a więc istniejącej jako jego podstawa, wedle określoności, którą tenże sens sobą stanowi. Na czoło metafizyki wybija się więc problem substancjalności, bycia czymś w sobie, istnienia jako samotożsamego bycia pewną jednolitą określonością, w sobie (przez własne unikalne istnienie) zapodmiotowaną (Hegel nazywa to „refleksyjnym skierowaniem ku sobie”).

Pojęcie określoności (istoty) z ogromnym trudem poddaje się analizie. Właściwie dopiero Hegłowska analiza bytu i istoty (w *Nauce logiki*) zdołała stematyzować wzajemny stosunek tych pojęć, przekształcając scholastyczną teorię substancji, lecz nie odrzucając jej definitywnie. Dla tradycji filozoficznej określoność widoczna była zwykle właśnie pod postacią wyznaczoną przez klasyczną metafizykę substancji, a więc w związku z myślą, iż określoność jest zawsze określonością czegoś, czyli – bardziej technicznie – w związku z odróżnieniem substancji jako takiej (substratu) od jej własnej istoty, a wreszcie istnienia od istoty. Gdy jednak uświadamiamy sobie, że problem bytu jest problemem semantyki słowa „określoność”, kwestie metafizyczne ulegają przekształceniu. Dialektyczny ruch pojęć związanych z substancją przestanie być wyłączną perspektywą analizy pojęcia bytu.

Forma pytań, które służą wyeksponowaniu pojęcia bytu, a więc takich pytań jak: „Co istnieje?”, „Co to znaczy być bytem?”, „Dlaczego jest byt?”

wyklucza, by zadowalały nas rzeczowe odpowiedzi, wskazujące na pewne określoności (treści) jako uprzywilejowane. Odróżnianie sposobów istnienia oraz *modi*, takich jak możliwość i faktyczność, w niczym nie rozjaśnia zagadki bytu – boć „jakimś bytem”, i to „naprawdę jakimś bytem”, będzie i to, co pozorne, i to, co „tylko możliwe”. Dopiero przesunięcie problematyki metafizycznej z perspektywy substancjalistycznej, narzucanej przez archaiczny projekt filozofii jako „prawdziwej wiedzy o wszelkim prawdziwym bycie”, w kierunku perspektywy zapytywania o sens, czyli o sens sensu, istotę określoności jako takiej, rokuje jakiś postęp poznawczy. Jeśli tej zmiany perspektywy nie dokonamy, będziemy na zawsze ograniczeni do odtwarzania tych samych, często paradoksalnych, intuicji metafizycznych, które służą do eksponowania pojęcia bytu, tak jak zostało ono pierwotnie w swej niemożliwej do konsekwentnego utrzymania abstrakcyjności pomyślane. Rozważanie tych intuicji i podtrzymywanie tą drogą nawyków i słownictwa pomagającego ciągłej reanimacji pojęcia bytu jest zajęciem całkowicie jałowym. Z góry wiadomo już, jakie wchodzi w grę możliwości i z góry wiadomo, że analiza bytu, kierowana przez pojęcia związane z substancjalnością (konkretność, samoistność, zapodmiotowanie w sobie, czyli oddzielenie treści od istnienia itd.) skutkować będzie konstruowaniem paralelnego do bytu pojęcia bytu wzorcowego, czy też „bytu jako takiego”, *summum esse*, a więc pojęcia absolutu, w którym jedność i wielość będą ze sobą pogodzone, a różnica między treścią i treści tej utwierdzeniem przez „prawdziwe istnienie” zniesiona. Będzie to jednakowoż efekt czysto dogmatyczny, bo na postulacie wyłącznie oparty. Wiemy, jak konstruuje się pojęcie absolutu i co ma się w nim znaleźć, aby zadowolić nasze ambicje obcowania z pełnią sensu, ładu i doskonałości. Trudno to wszelako nazwać poznawaniem czegokolwiek. Inaczej jednak rzecz się przedstawia, gdy w miejsce pytania o byt postawimy owo pytanie o *sens sensu*.

Co to znaczy „być pewnym sensem”, „mieć sens”? Co to znaczy określoność? Rzecz jasna, odpowiedź na to pytanie nie może być definicją, czyli wskazaniem na wyróżniony pra-sens, będący warunkiem możliwości dowolnego określonego sensu. Byłby to gest analogiczny do wskazania na atrybuty absolutu jako *per analogiam* manifestujące się w konkretnych substancjach. Brakowałoby jeszcze tego, aby z „definicji” sensu wyprowadzać logicznie wszelkie sensory. Definicja sensu jest „prywatyną formułą”, niemożliwym określeniem, które miałoby obejmować sobą *virtualiter* całokształt wszelkich sensów, wszelkich określeń. Pozbawionym możliwego desygnatu, wszelako całkowicie zrozumiałym określeniem komplementarnym w stosunku do zwrotu „definicja sensu” byłaby „totalność sensu”, czyli właśnie jednolita całość wszelkich określeń, niejako wirtualna wszechwiedza i wszechinteligibilność. Pomiędzy tymi formalnie dostępnymi umysłowi jako pewne znaczenia wyrażen (wyrażeń: „definicja sensu” i „totalność sensu”) nie-możliwościami: definicją sensu i całością możliwego sensu, zawiera się ruch myślenia sensu, czyli

świadomość teoretyczna. Badanie tego ruchu, zachodzącego pomiędzy znikającymi bez-sensami totalnego zapośredniczenia i absolutnej bezpośredniości, śledzenie go, a więc i bycie w tym ruchu (spekulacja) jest odpowiedzią na pytanie o sens sensu, a więc pośrednio również odpowiedzią na pytanie o byt. Zamiast pytać „dlaczego?”, z góry wiedząc, że ostatecznie skazani jesteśmy na odpowiedź „dlatego, że absolut”, należy postawić pytanie o sens, które rodzi się na wyższym poziomie refleksji, gotowej zaakceptować deficyt sensu, a następnie wciąż się odradza w odrzuceniu każdorazowego nadmiaru napierającego na nas sensu. Skoro sens jest zawsze lokalno-konkretny, to metafizyczne pytanie o sens sensu jako takiego (co to znaczy być treścią, sensem?) nakazuje przemyśleć granicę każdego dowolnego sensu (pojęcia), poza którą rozciąga się przestrzeń sensów korelatywnych, a dalej bez-sens, odpowiednik chaosu-niebytu. Na skutek tego wyzwania, jakim jest skonfrontowanie dowolnego pojęcia nie tylko z jego logicznymi powiązaniem, lecz również z bezsensem, a więc wyzwania u-bezsensownienia sensu, dana określoność wprawiana jest w ruch, dzięki któremu nie jest już bez-sensowną, nieruchomą bezpośredniością, bezmyślnym pozorem samozrozumiałości, z którym mamy do czynienia choćby mówiąc o bycie. Byt? Czyli co? Cokolwiek – wszystko i zarazem nic określonego. Czyli co? Nic – byt to byt. Nic, czyli co? Coś nie do pojęcia, bez sensu, puste. Bez sensu, czyli jakie? Raz takie, raz inne, ale nigdy bez reszty i zawsze takie samo.

Nazwijmy pustą i pozorną określoność wskazaną w paradoksalnym określeniu „sens sensu” (w pewnym sensie jest to zwrot bez sensu), a także pustą określoność desygnatu terminu „totalność sensu” słowem „neutrum”. Słowo to, jak widać, nic określonego nie znaczy, podobnie jak „nic określonego” nie znaczy „byt”, „sens” czy „określoność”. Zapewne istnieje cała klasa nazw, które nie znaczą nic określonego i temu zawdzięczają specyfikę sposobu używania ich – projektującego, regulacyjnego itp. Najbardziej abstrakcyjną i fleksybilną z tych nazw niechaj – mocą niniejszego założenia – będzie właśnie „neutrum”. Powiemy tedy: całość wszelkiego możliwego sensu (myśli, treści dowolnych rzeczy i zjawisk, wyobrażeń itd.) to neutrum. Powiemy też: bycie sensem polega na byciu neutrum. I więcej: określoność założona w pojęciu bytu (gdyż każdy byt jest jakoś określony) jest nieokreślona (gdyż może być to dowolne możliwe określenie), a idea tej nieokreślonej określoności to neutrum. Jako że przez byt rozumiemy zawsze nieokreślona określoność – możemy powiedzieć, że „byt jest neutrum”, które to wyrażenie oddaje powiązanie pojęcia bytu z nieokreślona określonością, czyli umieszcza pojęcie bytu w imadle refleksji śledzącej jego konstytuowanie się, w odróżnieniu od prostego „rozwijania” pojęcia bytu, skutkującego trywialnymi tezami i postulatami metafizycznymi, a następnie teologicznymi (odnośnie do atrybutów absolutu).

Użycie słowa „neutrum” daje nam pewien wstępny pozór uchwycenia czegoś nieuchwytnego, pusto domniemanego, jedynie formalnie sensownego.

Pozór ten zawdzięczamy rzeczownikowej formie (neutrum jako pewne „coś”), słabym konotacjom słowa „neutrum” w języku, a nade wszystko skojarzeniu z neutralnością, czyli nieokreślonością.

Jeśli neutrum jest formalnie i postulatywnie (w założeniu) dokonaną substancjalizacją nieokreśloności („pewne nieokreślone coś”, „każde lub dowolne nieokreślone coś”, „coś nieokreślonego”, „każde coś, co jest nieokreślone”), to możemy wypełniać ten twór metafizycznym znaczeniem, idąc za tą intuicją „nieokreślonej określoności”, konstytutywną dla pojęcia bytu. Neutrum jest przeto określeniem nieokreślonej określoności, która zawiera się już w pojęciu bytu. Jeśli byt to każda, dowolna lub wszelka (a więc tak czy inaczej nieokreślona) określoność, a więc każda jedność sensu, to neutrum oznacza określenie tej nieokreśloności, czyli wzniesienie się o stopień refleksji wyżej w konstrukcji pojęcia absolutnie abstrakcyjnego, w stosunku do tej refleksji, która prowadzi do mgławicowo nieokreślonego pojęcia bytu. Relacja między oboma stopniami refleksji jest relacją negacji, czyli relacją dialektyczną. Można ją wyrazić za pomocą twierdzeń służących wyjaśnianiu (czyli konstytuowaniu w oparciu o postulaty znaczeniowe i uzus – a więc „rozwijaniu”) pojęcia bytu oraz wyjaśnianiu (opracowywaniu) pojęcia neutrum. W ten sposób refleksja heurystyczna, metametafizyczna, wyprowadza nas niejako na wyższy poziom abstrakcji niż bierna abstrakcyjność ściśle ogólnego pojęcia bytu, gdzie, jak głosi słynna formuła, Byt = Nic. Daje to unikalną możliwość śledzenia dialektycznej dynamiki dyskursu metafizycznego w podwójnej perspektywie refleksji metafizycznej (filozoficznej) i heurystycznej (metafilozoficznej).

I tak o bycie powiada się (na przykład): „Nie ma bytu jako takiego – zawsze jest jakiś (określony byt)”. Powiedzenie to trudno odrzucić, ale równie trudno zaakceptować, gdyż da się je przetworzyć w następujące: „Bytu nie ma – to pusta abstrakcja. Są jedynie rzeczy”. Wyrażenie paralelne, odnoszące się do neutrum brzmiałoby tak: „Nie ma neutrum (jest tylko nieokreślonym wymysłem) – tylko byt jest, bo zawsze jest określony; byt jako taki jest, bo cokolwiek jest, jako takie jest bytem”. Różnica między bytem a neutrum jest czysto postulatywna, a nieokreśloność zarówno bytu, jak neutrum pozwala zaprojektować zdanie metafizyczne „byt to neutrum”, podobnie jak zdanie „neutrum to nic”. Wszelka nieokreśloność od strony swego dookreślania się w pewnym kontekście logicznym czy wyobrażeniowym może być zidentyfikowana postulatywnie jako neutrum. Wszystkie więc tezy metafizyczne, uchodzące za pozytywne, bo określające jakieś terminy i postulowane w nich instancje metafizyczne, mogą zostać skwitowane jako neutrum, czy też „podstawienia” terminu „neutrum”. Należą do nich „byt jako byt”, „byt nieskończony”, „absolut”, *coincidentia oppositorum* etc. Wszystko to są wyrażenia projektujące pewne sensy metafizyczne, których przynależność wzajemna do siebie jest traktowana w metafizyce naiwnie jako coś w rodzaju zjawiska lub zespołu faktów odnoszących się do absolutu, w którego istnienie metafizyka wierzy.

Jeśli zadamy sobie wszelako pytanie, jaką drogą wola sensu wypełnia się w budowie semantyki terminów metafizycznych, to stajemy na płaszczyźnie nieporównanie szerszej niż budowa systemu metafizycznego. Zbiór terminów i określeń, a więc pewna przestrzeń sensu, konstytuująca się wedle pewnych reguł bądź nawyków proliferacji wyobrażeń, znaczeń i określeń wyznaczających praktykę konstruowania wypowiedzi metafizycznych nie musi być bowiem (a wręcz nie może być) niesprzeczny, podczas gdy w systemie metafizycznym wykluczające się i dopełniające (a więc wzajemnie dla siebie semantycznie niezbędne) określenia muszą być układane w system dialektyczny, który kulminuje w absolutnej instancji, zawierającej w sobie i jednocześnie znoszącej („godzącej”) wszystkie opozycje. Dla nas „to, co godzi w sobie sprzeczności”, to po prostu kolejna odsłona neutrum. Neutrum jest bowiem wszystkim, czego (w filozofii) potrzebujemy. Byt musi być prawdziwy? A więc neutrum to „prawda bytu”. Byt musi mieć początek i kres w czymś nieuwarunkowanym? A więc neutrum jest Nieuwarunkowanym. Byt musi być dookreślony w sobie jednością? A więc neutrum to absolutna jedność albo Jednia. Cała seria „określeń absolutu” tworzy pewną serię określeń neutrum. Są one same w sobie nic nieznaczące, poza tym, że katalogujemy przypadki przynależności do siebie pewnych określeń, dostarczając sobie materiału do badania zasad konstytuowania się i dynamiki sensu jako przejścia od jednego określenia do drugiego. Nie musimy jednak w tym celu ograniczać się wyłącznie do niesprzecznych subsystemów określeń metafizycznych ani angażować w coś w rodzaju „wiary w istnienie absolutu”. Nie grozi nam przecież, zważywszy okoliczności psychologiczne, abyśmy uwierzyli, że „istnieje neutrum”.

Badając związki określeń neutrum naśladujących sformułowania metafizyczne, osiągamy rozeznania wąskie, lecz zawsze jednostronne. Możemy na przykład zauważyć, że określenie „byt to coś, co istnieje” przekształca się w wyrażenie „istnieje coś, co istnieje samo przez się” poprzez czynność hipostazy abstraktu. Jeśli bowiem wyjdziemy od powiedzenia „neutrum to dowolne nieokreślone istniejące”, to hipostaza słowa „istniejący” doprowadzi nas do powiedzenia, że „neutrum to czyste istnienie” – teza ta uchwytuje ten sam moment konstytuowania się sensu, co powiedzenie „absolut to czyste istnienie”, jakkolwiek bez zakłócenia poznawczego powodowanego przez sugestię, że istnieje coś takiego jak absolut, w sensie, w jakim mówimy o istnieniu jakiegoś przedmiotu doświadczenia. A jednak możemy równie dobrze, choć już dla metafizycznego umysłu całkiem nietypowo, dokonać hipostazy innego niż „istnienie” terminu, na przykład „dowolne”, i przejść od „neutrum to dowolne nieokreślone istniejące” do „neutrum to zasada zjednoczenia wielości elementów w zbiór jednorodny, pozbawiony elementu wyróżnionego”. Ta quasi-definicja dowolności prowadzi nas dalej, ku pojęciu zbioru. Możemy powiedzieć, że „neutrum to idea zbioru”, bo pojęcie zbioru jest i założone, i dookreśla się w powyższej formule charakteryzującej dowolność. Oczywiście

cie, analizując „neutrum zbioru”, natknijemy się na ograniczniki semantyczne pojęcia zbioru, takie jak wielość, jedność, sumaryczność, granica itd. W analizie tych pojęć pomogłaby nam seria określeń neutrum jako zbioru: „zbiór wszystkich zbiorów”, „zbiór pusty”, „własność wspólna wszystkich zbiorów”, „zasada wszelkiej jedności”.

Jak widać, dyskurs, zrazu metafizyczny, rozgałęzia się, i to w sposób nieoczekiwany, zupełnie uwalniając się z zaczarowanego kręgu pojęć charakterystycznych dla systemów metafizyki. A cóż dopiero, gdy zauważymy, że byt to z konieczności „prawdziwy byt”! Dowiemy się stąd, że „neutrum to prawda bytu”, a więc jednocześnie, że „neutrum jest Prawdą”, czyli „ostatecznym źródłem sensu”, a tym samym „celem i ostatecznym przedmiotem wszelkiego poznania”. Otóż to: bezsens, jakim jest neutrum, jest tyleż „pustym bez-sensem”, co „ostateczną prawdą bytu”. Metafilozoficzne techniki analizy pojęciowej pozwalają nam nie zapaść ani w drzemkę metafizyczną, ani krytyczną, stawiając nam przez oczy wciąż na nowo koincydencje i różnorakie powiązania postulatycznych i połowicznych sensów, wspierających się wzajem i rekonstruujących na wszelkich możliwych płaszczyznach w tkance pojęciowej filozofii.

Dyskurs metafizyki jest tyleż o bycie, co o filozofii. Jego warunkiem możliwości jest jego stałe uwikłanie w sieć skorelowanych ze sobą teoretycznych określeń, gubiącą się w gęstwinie semantyki języka i ostatecznie zanikającą na horyzoncie nieodróżnicowanego bez-sensu. Dokonując transformacji owej tradycyjnej podwójnej mowy filozoficznej, która jest jednocześnie mówieniem o bycie i mówieniem o prerogatywie filozofującego ja, na mówienie o neutrum, wyzwalamy się od złudzeń wynikających z nieuniknionej jednostronności każdego dyskursu, w którym filozofia poszukuje dla siebie legitymacji, prezentując się jako władza kontroli i reprodukcji dyskursu metafizycznego o bycie i absolicie. Neutrum to, owszem, absolut, lecz również niebyt, totalność sensu, a także pustka bezsensu. Neutrum to zasada wolnej refleksji, która nie musi szukać dla siebie uprawomocnienia w dostojności metafizycznego logosu i filozoficznego „powiadania”. Dyskurs neutrum jest metafizyczną pochodną dyskursu metafizycznego.

## Bibliografia

Zagadnienia poruszane w artykule podejmowanie są rzadko i marginalnie. Dzieje się tak zapewne dlatego, że nie mogą one w pełni ujawnić swej doniosłości, gdy na pierwszy plan wysuwają się inne aspekty samowiedzy filozofii. Na pierwszym miejscu należałoby tu wymienić problematykę powiązania kategorii ontologicznych z tzw. architektoniką rozumu, czyli transcendental-

nymi warunkami doświadczenia. Kanoniczną pracą dla krytyki rozumu, w której filozofia przyjmuje postawę rzeczniczki jaźni transcendentalnej, jest, jak wiadomo, *Teoria wiedzy* Fichtego. Jednakże tradycja transcendentalna jest jak najdalsza od relatywizowania czy dezawuowania pojęć metafizycznych. Wręcz przeciwnie – stara się je epistemologicznie uprawomocnić. Odwrotnie jest w przypadku tradycji pozytywistycznej, która jednakowoż nie dokonuje krytyki pojęć metafizycznych jako uwarunkowanych samowiedzą filozofii, lecz odnosi się do nich z punktu widzenia racjonalności naukowej. I wreszcie wywodząca się z kanonicznej pracy Michela Foucaulta *Słowa i rzeczy* refleksja nad relacjami między sferą conceptualną (wiedzą) i porządkiem społecznym (władzą), choć widzi w metafizyce źródło opresji, to nie zajmuje się przecież samowiedzą filozofii jako warunkiem możliwości metafizyki. Podejście, które przyjmujemy w tym artykule, ma swoje antecedencje w *Fenomenologii ducha* G.W.F. Hegla, a jego ślady spotykamy również w książce M. Heideggera *Kant a problem metafizyki*. Uwagi metafizyczne tego rodzaju spotkamy następnie w książce G. Deleuze'a i F. Guattariego *Co to jest filozofia?* oraz w wydanym w 2002 r. zbiorze wypowiedzi J. Derridy na temat miejsca filozofii w systemie edukacji *Who's Afraid of Philosophy? Z zachowaniem proporcji należy w tym kontekście wspomnieć również książkę Jana Hartmana z 2001 r. Techniki metafizyki*. Generalnie jednakże trzeba stwierdzić, że ten obszar samowiedzy filozofii, na który weszliśmy, prawie w ogóle nie jest jeszcze poznany.

Deleuze G., Guattari F. (2000), *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.

Derrida J. (2002), *Who's Afraid of Philosophy? Right to Philosophy I*, przeł. J. Plug, Stanford: Stanford University Press.

Fichte J.G (1996), *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, red. M.J. Siemek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Foucault M. (2005), *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.

Hartman J. (2001), *Techniki metafizyki*, Kraków: Aureus.

Hegel G.W.F. (1963–1965), *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, t. 1–2, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Hegel G.W.F. (1967–1968), *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, t. 1–2, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Heidegger M. (1989), *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

J a n   H a r t m a n

## **Heuristic Entanglement of the Concept of Being as a Metaphilosophical Problem**

**Keywords:** *being, metaphilosophy, metaphysics, neutrum, philosophy*

The purpose of this article is to show a correlation between the notion of being and the notion of philosophy (metaphysics) and to outline a proposal for an analysis of the notion of being that is free from these heuristic entanglements. I show how a metaphysical discourse centered on being (the notion of being) is dependent on its heuristic (logical and rhetorical) status. There is a symbiotic relationship of mutual legitimation between the validity of being, decreed by such existential value categories as 'real', 'true', 'absolute', and the seriousness of philosophy and the authority of the philosophical subject. The devaluation of metaphysics, however, creates new possibilities for investigating metaphysical concepts from a metaphilosophical point of view. This implies a transformation of the problem of being into a problem of meaning, or determinateness.