

MIROŚLAWA CZARNAWSKA

Metodologiczna wartość niebytu

1. O SENSIE POZNAWCZYM NIEBYTU

Według zwyczajowo w filozofii przyjętego rozumienia, niebyt to to, co nie jest bytem, zatem coś, co nie istnieje, czego nie ma. Sformułowanie „coś, czego nie ma” rodzi wiele trudności i w konsekwencji nieustannie zmusza do poszukiwania jakiegoś wyjścia. Jeśli bowiem mówimy: „niebytu nie ma”, mówimy o czymś, a równocześnie twierdzimy, że tego czegoś nie ma. Z drugiej jednak strony i przeciwne sformułowanie: „niebyt jest”, wydaje się paradoksem; jak bowiem możemy mówić, że „jest” o czymś, co już w samej nazwie określone zostało jako „to, czego nie ma”?

Po raz pierwszy w historii myśli pojęcie tak bytu, jak i niebytu utworzone zostało przez Parmenidesa. To on ukierunkował naszą drogę myślową i w nim też należy szukać źródła owych trudności. Dla Parmenidesa byt i niebyt to rzeczy tak odrębne i do siebie nieprzystawalne, jak „dzień i noc”. Niebyt nie może w żadnym wypadku „być”; co więcej, w ogóle nie może być on nawet pomyślany. Myśleć można bowiem tylko byt. Stąd to bierze się sformułowanie znanej tezy, iż „byt jest, niebytu nie ma”. Swoje pojęcie bytu budował Parmenides w dyskusji z nauką Heraklita. Rzeczy w przepływie Heraklitemskiej rzeki musi zawierać się zarówno byt, jak i niebyt. Rzeczy w przepływie „są”, albowiem przepływają — jest to wymóg myślenia, konsekwencja tego, że rzeka myślna jest jako rzeka. Równocześnie jednak „nie są”, tak jak rzeka za drugim do niej wejściem nie jest tym, czym była za pierwszym. Heraklit usiłował pomyśleć rzeczy bez bytu, zatrzymał się więc na ich ciągłym przepływie. Ale i tego przepływu nie mógł pomyśleć tak, jak chciał, niebytu bowiem nie da się pomyśleć. Odrzucając niebyt jako niepomyślny Parmenides musiał tym samym odrzucić Heraklitemskie przepływanie. Pozostał byt, który miał być ogólny, ale i nieruchomy, a którego przyjęcie wykluczało w konsekwencji ruch i stawanie się. Parmenidesowski byt, oderwany od niebytu, a wraz z nim od wszelkiego stawania się, był bytem samym w sobie, w szczególności oderwanym od empirycznego świata. Taki byt nie mógł mieć wartości wyjaśniającej. Dlatego już w starożytności powstać musiała opozycja przeciw niemu. Dla Demokryta, nastawionego na wyjaśnianie procesów przyrody, ujęcie eleackie musiało się okazać niewystarczające. Decydujący był tu stosunek do próżni, której nie można było przyjąć na gruncie eleackim, a bez której nie można było wyjaśnić wielości i ruchu rzeczy. Parmenides odrzucił niebyt całkowicie. Demokryt pojął, że niebyt nie może mieć znaczenia samej negacji, lecz musi mieć jakiś właściwy sobie, pozytywny sens. Ciekawe jest, że do owego sensu dotarł

wychodząc właśnie od podejścia Parmenidesa i doprowadzając je do właściwych konsekwencji. Parmenides twierdził, że niebyt to coś, czego nie można nawet pomyśleć. Ale w pojęciu ruchu myślimy próżnię tak samo, jak wypełnienie. Dla eleatów próżnia jest niebytem. Zgodzić się można na to tylko o tyle, iż nie jest ona bytem rozumianym jako „coś pełnego”, coś danego zmysłowo. Ale na równi z tym istnieje w myśleniu — zatem w tym sensie jest. Demokryt musiał przyjąć szczególne istnienie próżni, inne niż istnienie bytu empirycznego; próżnia była dla niego niezbędna jako zasada wyjaśniająca wielość i ruch atomów. Niebyt uzyskał rolę nie czystej negacji, ale szczególnego „bytu dla”, bez którego byt empiryczny nie mógłby zostać wyjaśniony.

Trudności Parmenidesowskiego sformułowania: „byt jest, niebytu nie ma” mają zatem swoje źródło w wewnętrznej niekonsekwencji myśli, która każe za byt uznawać wszystko to, co możemy pomyśleć (ze zdania: „tylko byt można pomyśleć” wynika bowiem zdanie: „wszystko, co można pomyśleć, jest bytem”), równocześnie zaś odrzuca niebyt, próżnię, choć i ona na równych prawach funkcjonuje w naszym myśleniu. Już w starożytności pojawiły się zatem dwa rozumienia bytu: Parmenidesowskie statyczne ujęcie bytu jako czegoś, co jest nieruchomym, niezmiennym wypełnieniem i Demokrytejskie uznające obok tego byt jako coś, co funkcjonujące w naszym myśleniu jest zasadą wyjaśniającą, czy — lepiej — umożliwiającą istnienie bytu-wypełnienia. Przy tym drugim rozumieniu bytem będzie również niebyt, próżnia, nieokreślenie.

Zwróćmy jeszcze uwagę na czysto logiczną stronę wyrażenia „niebyt”. Negujemy nim coś, co jest bytem. Z jednej strony trzeba wiedzieć, co rozumiemy pod pojęciem bytu, aby wiedzieć, co negujemy; z drugiej jednak strony musimy zdać sobie sprawę z tego, co właściwie czynimy negując ów byt. Poświęćmy zatem kilka słów samej negacji.

Gdy chcemy zaprzeczyć, możemy to uczynić na dwa sposoby. Możemy zane-gować *A* przechodząc bezpośrednio do jego dopełnienia *non-A*, które z uniwersum rzeczy wybiera wszystko prócz *A*. Dla uwyrażnienia absolutnego charakteru takiej negacji zamiast „to nie jest *A*” powiemy: „to jest *nie-A*”. Charakterystyczne dla tego rodzaju negacji jest myślowe ograniczenie do członu negowanego. Mamy jakieś *A*, następnie owo *A* odrzucamy. Z tego też względu ten typ negacji nazwijmy za Hartmannem¹ negacją znoszącą.

Zupełnie innym rodzajem negowania jest zaprzeczanie, które w swej istocie ma charakter relatywny. Możemy powiedzieć „*nie-A*” myśląc: „to nie jest *A*”. Myślimy dalej: „to nie jest *A*, lecz coś innego niż *A*”. Zaprzeczając *A* mamy wówczas równocześnie na myśli jakieś *B*. Negacja nie będzie zatem prostym zniesieniem *A*, lecz przekształceniem ku czemuś nowemu. *Nie-A* nie jest już wyłącznie odrzuceniem *A*, ale odgraniczeniem czegoś odmiennego od *A*, co uprzednio nie było z nim związane ani pozytywnie, ani negatywnie. Nacisk w tej negacji położony jest nie na zniesienie, lecz na ustanowienie i z tego względu przyjmijmy za Hartmannem jej określenie jako negacji ustanawiającej.

Negowanie pełni zatem jedną z dwóch ról: albo ma charakter całkowitego odrzucenia tego *A*, które negujemy, albo też pełni rolę pośredniczącą kierując nasze myślenie w stronę tego, co jest od owego *A* odmienne. Parmenides mówiąc o niebycie posługiwał się negacją w pierwszej z wymienionych ról, Demokryt — drugą. Ale tylko ta druga rola ma istotną wartość poznawczą; tak istotną, że podnieść ją można do rangi prawa myślenia. Wartość negacji ustanawiającej polega, najogólniej mówiąc, na pośredniczeniu w kierunku rozwiązania pozytywnego.

W naszym współczesnym myśleniu zwyczajowo przyjęło się Parmenidesowskie

rozumienie bytu i związane z tym rozumienie negacji. Konsekwencje takiego stanowiska — uniemożliwienie rozwoju nauk przyrodniczych — widać było już w starożytności. Ale przyjmowanie go w naszych czasach należy jednak uznać za daleko idące uproszczenie filozoficzne², którym sami odcinamy sobie drogę do zrozumienia świata. Ruch i stawanie się — zatem ciągle przechodzenie z niebytu do bytu — jest nieodłączną cechą owego świata. Trzeba zatem znaleźć takie pojęcie, które stan ten mogłoby wyjaśnić, a co najmniej wyrazić. Kierunkiem, który podejmuje i filozoficznie rozwija owo będące u Demokryta w załączku rozumienie tak bytu, jak i jego negacji, jest filozofia szkoły marburskiej³.

Gdy mówimy o niebycie, nie odrzucamy tym samym całego bytu w sposób absolutny, lecz mówimy o czymś, co jest inne niż ten byt, co nie jest tym bytem. Kontynuując demokrytejskie rozumienie bytu jako „zasady dla” niebyt staje się podstawową *metodą poznania*, a zatem metodą dochodzenia do bytu. To, że myślimy rzeczy jako te właśnie rzeczy, mimo wszelkiej zmienności, jakiej podlegają, jest wystarczającym dowodem na istnienie bytu nawet w zmienności. Podobną argumentacją posłużył się Demokryt szukając pozytywnego określenia dla odrzuconego niebytu. Jeśli to, co prawdziwe i samodzielne, zatem sam byt, znajdować się ma w myśleniu, przeto i próżnia jest bytem, albowiem myślimy ją tak samo, jak atomy, a co więcej — bez niej atomy są nie do pomyślenia. Zwróćmy jeszcze raz uwagę, że postępowanie Demokryta jest tylko ostateczną konsekwencją tezy o jedności bytu i myślenia. Nie można pomyśleć bytu bez niebytu, zatem bez swojego przeciwieństwa. Tym samym zaś niebyt ma do spełnienia w poznaniu niesłychanie istotną rolę — staje się niezbędnym stopniem, po którym myśl wznosi się do bytu. Na tym właśnie polega istnienie niebytu (inne od istnienia rzeczy empirycznych), jego wartość logiczna i jego autentyczna waga.

Czym jest niebyt? Początkiem rozwiązania jest pytanie o samą możliwość bytu, to znaczy predykcji w ogóle. Zważmy, że przy utożsamieniu bytu z myśleniem, a treści myśli z jej wynikiem, nie jest już istotne, czy pytamy o możliwość bytu, czy o możliwość samej predykcji⁴. Niezbędnym warunkiem leżącym u podstaw każdego orzekania jest wiązanie pojęć; ono też staje się właściwą zasadą bytu. Sam niebyt natomiast zostaje uznany za tożsamy z odmiennością, z tym, co różne. Owo różnicowanie jest następną istotną cechą negacji podniesioną do rangi prawa myślowego, jedną z podstawowych funkcji myślenia syntetycznego. Nie moglibyśmy ująć przedmiotu jako takiego, gdybyśmy nie widzieli go w odrębności od innych przedmiotów, a w tym celu musimy widzieć je jako odmienne, inne, nie-takie. Rozumienie „jako inne” jest dziełem negacji ustanawiającej (czy jak kto woli — różnicującej⁵), jest też zasadą myślenia syntetycznego, bez której nie mógłby się dokonać żaden z jego procesów. Myślenie to prowadzi do skonstruowania przedmiotu, co jest niczym innym, jak ustanowieniem bytu⁶.

Na temat niebytu powiedzieliśmy już dwie rzeczy: po pierwsze, niebyt jest krokiem myślowym niezbędnym do uchwycenia bytu i po drugie — jako różnicowanie jest zasadą myślenia prowadzącą do ustanowienia bytu. Zwróćmy jednak uwagę, że mówiąc o bycie czyniliśmy do tej pory pewną subtelną ekwiwokację. Taką samą znaleźć będzie można u marburezyków, rozróżnijmy tu jednak owe dwa splatające się rozumienia bytu. Pierwszy — nazwijmy go Bytem — tożsamy z myśleniem, trwały i niezmienny, będzie najbardziej pierwotną jednością, zasadą dla wszystkiego, samym źródłem poznania. Przed nim jest tylko niebyt rozumiany jako to, co inne, nietrwale, liczne i zmienne. Tylko dzięki niemu możemy w pełni ująć, czym jest sam Byt. Ale i ów niebyt zawarty jest w myśleniu, zatem zgodnie z zasadą jedności bytu i myślenia jest on poniekąd bytem. Lepiej jednak nazwać go „istniejącym niebytem”. Jego rola polega bowiem wyłącznie na różnicowaniu, chwy-

taniu odrębności, inności, dzięki czemu staje się możliwe ujmowanie bytu. Jest to już jednak byt w innym rozumieniu — byt rzeczy, zjawisk, własności itd. Ale mówiąc o roli niebytu zapomina się o owym rozróżnieniu. Być może dlatego, że i dla jednego, i dla drugiego rodzaju bytu niebyt pełni podobną, jeśli nie wręcz identyczną, funkcję — daje możliwość jego ujęcia.

2. ROLA POJĘCIA NIEBYTU W FILOZOFII MARBURSKIEJ

To, że do marburskiej teorii bytu możemy dojść wyłącznie poprzez teorię poznania, wynika z głęboko u nich zakorzonego przekonania, że każda wiedza, jaką mamy o rzeczywistości (łącznie z rozróżnieniem, co w owej rzeczywistości jest obiektywne, a co subiektywne⁷) dokonuje się nie inaczej, jak poprzez nasze poznanie. Poznaniu przypisują przy tym charakter nie odtwórczy, a twórczy i nie analityczny, a syntetyczny. Nie jest bowiem *dany* przedmiot naszego poznania, lecz jest przez nas w procesie poznania *tworzony*. Jako „dana” traktować można wyłącznie rzeczywistość jako całość, ale i wówczas jest ona dana wyłącznie w specyficznym znaczeniu — jako zadanie do rozwiązania. Rzeczywistość jest to proces postępującej determinacji, który — spoglądając na to z innej strony — jest postępującym obiektywizowaniem tworzonego przedmiotu. Proces poznawania, czy też, co na jedno wychodzi, proces tworzenia przedmiotu, jest zatem ciągłym określaniem tego, co nieokreślone.

Jeśli z pełną konsekwencją chcemy mówić o *tworzeniu* przedmiotu (a tak właśnie czynili marburczycy), jeśli zatem odżegnujemy się od tego, aby w poznaniu cokolwiek było nam dane, musimy przyjąć, iż poznanie wychodzi od całkowitej, pełnej nieokreśloności. Dysponujemy tylko własnym myśleniem i właśnie *prawa* tego myślenia są tym, co pozwala nam wyjść poza nieokreśloność ku twórczemu procesowi konstruowania bytu. Trzy najbardziej fundamentalne prawa — ilości, jakości i relacji — pozwalają nam ująć przedmiot jako taki, w jego odrębności od innych przedmiotów oraz w związku, jaki tworzy z innymi przedmiotami. Prawa te stanowią w myśleniu ścisłą, nierozzerwalną całość⁸.

Co to jednak znaczy „ująć przedmiot”, czy „skonstruować przedmiot”, w sytuacji, gdy — jak to zapowiedzieliśmy — wychodzimy w poznaniu od całkowitej nieokreśloności? Wspomniane prawa myślenia są wyrażeniem sposobu, w jaki umysł ludzki dokonuje pierwszego ustalenia. „Ująć przedmiot”, bowiem, to właśnie ustalić coś w nieokreśloności, od której wychodzimy, to — mówiąc inaczej — dokonać określenia. Gdy mówimy „przedmiot”, mówimy przecież zawsze: „przedmiot dla naszego poznania”, coś, co stanowi z jednej strony zakończenie pewnego procesu, z drugiej — punkt wyjścia dla naszego poznawania. Dlatego każde określenie, każde tworzenie jedności, można nazwać aktem uprzedmiotowienia. Pierwsze uprzedmiotowienie zachodzi już na poziomie wrażenia zmysłowego. Nie jest ono — jak sądzą niektórzy — punktem wyjścia poznania; jest pierwszym *wynikiem* pracy umysłu. Nawet najbardziej subiektywne wrażenie zmysłowe nie może zostać uznane za pierwotną daną poznania, nie ujęte bowiem nie tylko jest nieprzekazywalne, ale nie istnieje nawet dla samego poznającego. W tym celu musiałyby bowiem zostać wyodrębnione z chaosu nieokreśloności i określone jako takie, ujęte jako jedność; to zaś jest wynikiem twórczego działania praw myślenia. Uświadomienie sobie wrażenia jako takiego jest zatem pierwszym stopniem uprzedmiotowienia. Następnym będzie określenie ogólnie obowiązującej formy zjawiska — tego, co z kolei stanowi punkt wyjścia i pierwotną daną dla nauki. Z chaosu niesprowadzalnych do siebie wrażeń zmysłowych tworzymy wyższą jedność określenia — identycznie odbierane zjawie-

sko. I wreszcie etap ostatni, kiedy to różnorodne zjawiska sprowadzamy do jedności prawa, w którym (czy przez które) zjawiska te znajdują swoje określenie i właściwą im jedność.

Konstruowanie przedmiotu za pomocą praw myślenia polega zatem na *wyprowadzaniu jedności z chaosu nieokreśloności*, na budowaniu określenia. „Punktem wyjścia” poznania będzie całkowita nieokreśloność, z której mocą praw myślenia, krok po kroku, dochodzimy do ujęcia przedmiotu. Proces ten ma charakter nieskończony. Dążymy do pełnej determinacji przedmiotu, lecz nie możemy jej nigdy osiągnąć.

Przedstawiając pokrótce drogę poznania od nieskończoności ku kolejnym stopniom uprzedmiotowienia⁹ starałam się uniknąć uproszczonego obrazu, jaki narzucać może wyobraźnia podsuwając nam liniowy przebieg poznania, które rozpoczyna się od nieskończoności i dalej realizuje się w kolejnych etapach określenia. Taki obraz poznania byłby oczywiście błędny. To prawda, że to, co jest bytem, jest określeniem i że efektem naszego poznania jest konstruowanie przedmiotu, zatem pewnego bytu. Zważmy jednak, jak do tego dochodzi. Punktem wyjścia do tego, co określone musi być to, co nieokreślone; do bytu — to, co nie jest bytem. Nieokreśloność utożsamia się nam ze specyficznie rozumianym niebytem. Niebyt nie jest dla marburczyków pustką i nicością, której rola w dziedzinie bytu budzić musi siłą rzeczy kontrowersje, ale czymś, co posiada pewną wartość logiczną. Przedmiot poznania konstruujemy wyłącznie w oparciu o prawa myślenia. Ale u podstaw owej konstrukcji leży przejście myśli z początkowego stanu niebytu ku temu, co tworzy ona jako byt. Owa możliwość, a nawet niezbędność przejścia, dzięki któremu dochodzimy do bytu, stanowi logiczną wartość niebytu. *Niebyt, to myślowy punkt wyjścia umożliwiający krok ku bytowi*. Bez nieokreśloności nie moglibyśmy utworzyć określenia. Tym samym niebyt uzyskuje charakter wyłącznie relatywny; nie ma „absolutnego niebytu”, „absolutnej nieokreśloności”, tak jak nie ma absolutnego przedmiotu. Relatywność niebytu jest analogiczna do relatywności przedmiotu. Tak, jak przedmiot jest przedmiotem na danym etapie poznania i dla dalszych jego etapów, tak niebyt jest niebytem dla następującego po nim bytu, nieokreśloność — dla wyrastającej z niej określoności. Tak oto na każdym etapie poznania to, co jest bytem wobec jego poprzednich etapów, jawi się jako niebyt wobec następnych; to, co jest nieokreślonością wobec następnych etapów, jest określeniem dla poprzednich. Jednostkowe, nieprzekazywalne wrażenie zmysłowe jest bytem i określeniem wobec nieokreśloności poprzedzającego je braku jakiegokolwiek ujęcia, ale zupełną nieokreślonością wobec ogólnie obowiązującej formy zjawiska. To zaś, choć jest określeniem w kontekście wrażenia zmysłowego, jawi się jednak jako nieokreśloność wobec prawa. W ten sposób niebyt jest integralnie współobecny w bycie. O bycie empirycznym — który nie istnieje inaczej, jak w ciągłym stawaniu się — nie możemy zatem mówić bez równoczesnego włączenia w jego dziedzinę niebytu. To właśnie nieustanne przechodzenie z niebytu do bytu jest przecież nieodzowną cechą stawania się¹⁰. Jest niesłychanie istotne, można by rzec: fundamentalne, ujęcie tego, co sprawia, że jesteśmy w stanie widzieć rzeczywistość jako stającą się; to bowiem determinuje możliwość widzenia jedności świata. Każdy przedmiot, czyli każde dokonane określenie przedmiotu, realizować się może wyłącznie wobec całościowego związku stanowiącego jedność rzeczywistości. Nasze określenie przedmiotu może być tak lub inaczej zmienne, natomiast sam związek, na tle którego się dokonuje, musi istnieć jako *ciągły*. Jego ciągłość jest źródłem i podstawą każdego jednostkowego określenia, jest zatem warunkiem stawania się.

Czym z kolei jest owa ciągłość? Gdy wnikiemy głębiej w jej istotę, ujrzymy

ją jako *prawo myślenia* polegające na dokonywaniu przejść nieskończenie małych. Nasze myślenie jest ciągle, czy też inaczej — ciągłość jest myślowym prawem poznania. Stanowi ona podstawę, bez której wspomniane uprzednio prawa myślenia nie mogłyby spełniać swojej właściwej roli. Ale myślenie jest ciągle. Znaczący to nie tylko, że przejście od niebytu do bytu odbywa się w sposób ciągły, tzn. poprzez wielkości nieskończenie małe, ale i to, że dzięki ciągłości przejście od niebytu do bytu w ogóle staje się możliwe. *Niebyt stanowi myślową odskocznnię, dzięki której może być uczyniony krok ku bytowi i krok ten realizowany jest poprzez wielkość nieskończenie małą.* Przekraczając punkt zerowy wkraczamy w dziedzinę realności. Bytem, czy też — mówiąc językiem Cohena — realnością, jest to, co jest większe od zera; to zatem, co jest przekroczeniem granicy niebytu w nieskończenie małym wymiarze.

PRZYPISY

¹ N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Berlin 1909, s. 153.

² Moglibyśmy spotkać się z uwagami typu: rozważania o negacji mogą być słuszne w stosunku do wszystkich rodzajów rzeczowników, ale nie do rzeczownika „byt”, który ma przecież obejmować *wszystko*, co istnieje. Poza bytem nie ma niczego, taka jest bowiem natura tego, co istnieje, że *jest*, wszelkie spory dotyczyć mogą zatem wyłącznie tego, co jest. Nie podejmując w tym miejscu szczegółowej polemiki chciałabym tylko wyraźnie zwrócić uwagę, że wątpliwości tego rodzaju należą do tego samego kręgu myślowego, u podstaw którego leży teza Parmenidesa: „byt jest, niebytu nie ma”, z jej wszystkimi konsekwencjami.

³ Filozofię szkoły marburskiej omawiam w artykułach podanych w przypisach 4, 6 i 7.

⁴ Zagadnienia te omawiam w artykule *Marburska teoria bytu: pojęcie jako pytanie*, „Studia Filozoficzne” 2, 1987.

⁵ Patrz np. W. Stróżewski, *Z problematyki negacji*, (w:) *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*, Warszawa—Kraków 1964 oraz tenże, *Z historii problematyki negacji*, cz. I: *Ontologiczna problematyka negacji w „De quattuor oppositis”*, „Studia Mediewistyczne” VIII, 1967.

⁶ Zob. M. Czarnawska, *Marburska teoria bytu: przedmiot jako niewiadoma poznania*, „Studia Filozoficzne” 7, 1986.

⁷ Zob. M. Czarnawska, *Marburska teoria bytu: problem obiektywności*, „Studia Filozoficzne” 4, 1986.

⁸ Patrz artykuł podany w przypisie 6.

⁹ Omawiane w artykule podanym w przypisie 7.

¹⁰ Zob. M. Czarnawska, *Pojęcie nieskończoności w filozofii marburskiej*, „IDEA — Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” t. I, 1986.