



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Ontologia i hipoteza filokryptologii

Author: Jakub Sebastian Bańka

Citation style: Bańka Jakub Sebastian. (1998). Ontologia i hipoteza filokryptologii. "Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, Prace z Nauk Społecznych. Folia Philosophica" (T. 16 (1998), s. 35-46).



Uznanie autorstwa - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem oznaczenia autorstwa.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Podstawowe rozróżnienie, przez którego pryzmat Grecy postrzegali całość świata, oddzielało sferę tego, co jawne, od tego, co niejawne, ukryte. Nie jest to przy tym tylko jeden z możliwych podziałów, pozwalających kategoryzować i porządkować jakąś dziedzinę przedmiotową, lecz pierwotna, źródłowa perspektywa, umożliwiająca formułowanie pytań dotyczących całości tego, co jest.

Niezwykłe znamienne i ważny z punktu widzenia naszych dalszych wywodów jest jeden z fragmentów Heraklita, w którym zawarte jest *credo* tzw. filokryptologii. Oto, co tam czytamy: φύσις [...] κρύπτεσθαι φιλει¹ — „natura lubi się ukrywać”, „natura zmierza do niejawności” lub zwięźlej — przejmując od Heraklita samo sformułowanie — „natura jest filokryptyczna”. Nie wyprzedzając analiz, dotyczących greckiego pojęcia natury (φύσις), wystarczy nadmienić, że reprezentuje ono całość świata w jego jedności. Co jednak oznacza określenie, że *physis* jest filokryptyczna, że zmierza do niejawności? Czy nie jest to

tylko jedno z wielu twierdzeń, dla których natychmiast można znaleźć antytezę występującą w koncepcji innego presokratejskiego myśliciela? Rzecz ma się przeciwnie. Niejawnosc wydaje się podstawowym terminem, z którym wiąże się nie tyle konkretny jednostkowy problem, lecz wszelka możliwa problematyka filozofii w ogóle.

Jest to zagadnienie kluczowe dla naszych wywodów, zatrzymamy się na nim dłużej. Grecy postrzegali otaczające ich rzeczy jako tworzące sferę ruchu i wielości. Jest to sfera jawna, oczywista. Sfera ruchu i wielości, którą w ścisłym

¹ Diels—Kranz, 22, B 123.



JAKUB SEBASTIAN
BAŃKA

Ontologia i hipoteza
filokryptologii



sensie nazwać można fenomenalną (zjawiającą się, jawną), jest właśnie taką, jaką się przedstawia, toteż jako jawna nic nie ukrywa. Jeżeli jednak zasadnicza starogrecka wizja świata była wizją kosmosu, ładu, Jedna, to staje się jasnym, że zachodzi konieczność pomyślenia jeszcze sfery, która porządkuje i jednoczy w sobie zarówno ciągle przemiany, jak i wielość obserwowanych, jawnych zjawisk. Jako sfera wprowadzająca ład i jednocząca świat jest niejawna, ukryta, wymagająca poszukiwań, które „po stronie myślenia” stają się pytaniem. O ile bowiem fenomenalna część świata jest jawna, czyli w prosty sposób oczywista, o tyle jego część ukryta przedstawia się jako problematyczna.

Weźmy na początek pojęcie „natura” (φύσις), w którym ujęty ma zostać kosmos we właściwej sobie postaci ładu i jedności. Jako to, co niejawne i ukryte, domaga się z konieczności sformułowania pytania jako tzw. problemu περί φύσεως (wykład: „o naturze”). Formuła ta — περί φύσεως — rozpoczyna *titulariter* wszystkie — bez mała — teksty filozofów presokratejskich.

Wróćmy jednakże do Heraklita. Heraklit akcentuje filokryptyczność *physis* bardzo silnie:

ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ εἴξουρήσει, ἀνεξερεύνητον εἶναι καὶ ἄπορον.²

Jeżeli się nie spodziewa, nie znajdzie niespodziewanego, gdyż ono jest trudne do znalezienia i osiągnięcia.³

Jest to fragment, który traktuje nie tyle o trudności w ujęciu ukrytej *physis*, lecz przede wszystkim stanowi metodologiczny paradygmat problemu. Skoro fenomenalna sfera kosmosu jest jawna i swej jawności ukazuje się jako nieustannie zmienna, to należy „spodziewać się” sfery niejawnej, a znaczy to: pytać o *physis* właściwą, filokryptyczną. Tylko bowiem ona może stanowić problem dla myśli, tylko jej — niejawnej — może dotyczyć pytanie, domagające się jej odkrycia. W przeciwnym wypadku — gdy poprzestaniemy na tym, co jawne, nieproblematyczne, oczywiste — podobni będziemy do ludzi, o których Heraklit mówi, że nie potrafią ani słuchać, ani mówić (ἀκούσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν⁴). Chodzi tu o zrozumienie poglądu, że „wszystko jest Jednym” i nie można twierdzić czegokolwiek prawdziwego (w sensie ἀλήθεια) o sferze fenomenalnej (o ruchu i wielości), ponieważ natura (φύσις) jednego i całego nie jest oczywista, lecz zależy od „spodziewania się” czegoś, wymaga pytań i problematyzacji. Badanie dotyczące tego, co niejawne, przyrównuje Heraklit do sytuacji poszukiwaczy złota, którzy choć przekopują wiele

² Ibidem, B 18.

³ W. Heinrich: *Zarys historii filozofii*. T. 1. Część pierwsza: *Filozofia grecka*. Kraków 1925.

⁴ Ibidem, B 19.

ziemi, znajdują niewiele ukrytego kruszcu, (χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον⁵). Mądrość zatem nie polega na zbieraniu wiadomości o wielu rzeczach (πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει⁶), lecz

na jednym: pojąć rozum przenikający wszystko we wszystkim,

εἶναι γὰρ ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτε ἔκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων⁷.

Prawo kosmosu (myśl zarządzająca kosmosem — *logos*) jest jedno i dlatego jednoczy wielość sfery fenomenalnej. Ponieważ jednak nie jest ono jawne, a co za tym idzie — nie jest oczywiste, lecz wyraźnie problematyczne, damaga się pytania, bo tylko w odpowiedzi na nie może się dopiero ujawnić (odsłonić w sensie greckiego pojęcia ἀλήθεια).

Ukryty porządek świata jest jego strukturą właściwą, dzięki której wielość i zmienność jawnej, fenomenalnej sfery może być zorganizowana i zjednoczona. We fragmencie B 54 czytamy wprost:

Ukryta harmonia jest mocniejsza niż jawna.

ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.⁸

A oto ta sama myśl w ujęciu Demokryta, który — jak relacjonuje Diotimos — stwierdza:

[...] τρία [...] εἶναι κριτήρια 1) τῆς μὲν τῶν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα, [...] 2) ζητήσεως δὲ τὴν ἔννοιαν, [...] 3) αἰρέσεως δὲ καὶ φυγῆς τὰ πάθη [...].⁹

Są trzy kryteria: 1) zjawiska — dla tego, co niejawne, 2) pojęcia — dla badań, 3) wrażenia — dla tego, co wybierać, a czego unikać.¹⁰

Szczególnie interesujące jest kryterium pierwsze. Ze względu na to, co jawne, możemy podjąć badanie czegoś ukrytego (τὸ ἀδήλος), niejawnego. Mówiąc inaczej, jawne wyznacza nam horyzont granicy (κριτήριον), poza którym znajduje możliwy przedmiot poszukiwań, pytań i badań. W jaki sposób dokonuje się to odesłanie do czegoś niejawnego?

⁵ Ibidem, B 22.

⁶ Ibidem, B 40.

⁷ Ibidem, B 41.

⁸ Ibidem, B 54, tłumaczenie autora.

⁹ Ibidem, 68, A 111.

¹⁰ Tłumaczenie autora.

Skoro jawna, fenomenalna sfera świata przedstawia się w pełnej oczywistości postrzegania jako wielość i ruch, a jednocześnie świat, jako całość, ma być z natury czymś uporządkowanym i ustrukturyzowanym jako Jedno, to z konieczności musi istnieć coś, co ów świat czyni jednym, całym, a to znaczy: uporządkowanym kosmosem. Sfera ta nie przedstawia się sama przez się, lecz jest ukryta, wręcz „zmierająca do niejawności” (filokryptyczna), przeto wymaga podjęcia badań, poszukiwań i wielorakich pytań. Badanie takie nie może dotyczyć fenomenów, te bowiem, jako dane w swej prostej oczywistości, nie stanowią problemu. Tym zatem, co przedstawia się jedynie jako problematyczne, jest prosta intuicja Jedna, która — w relacji do fenomenalnej oczywistości świata jawnego — odsyła nas do czegoś, co z jednej strony zasadniczo zmierza do ukrycia, z drugiej zaś — stanowi niezbędny warunek jedności świata jako kosmosu, harmonii i ładu.

Prosta intuicja Jedna i oczywistość jawnej fenomenalnej sfery wielości oraz zmienności są u swojej genezy w sposób konieczny z sobą powiązane. Nie mogłaby powstać w ogóle intuicja Jedna, gdyby nie kontrastowała z nią wielość i zmienność otaczających rzeczy. Również fenomenalny obszar nie mógłby zostać postrzeżony w ruchu i wielości, gdyby nie intuicja świata jako jednego, obecna głęboko w wizji świata (kosmosu) przepelnionego bogami, tj. mocą jednoczącą i porządkującą. Te dwie proste oczywistości nie wydają się problematyczne wówczas, gdy rozpatruje się je z osobna, ale gdy tylko weźmie się pod uwagę ich konieczny status warunkowania jednej drugą, rodzą z siebie natychmiast przesłanki fundamentalnego rozróżnienia na to, co jawne (oczywiste), i to, co filokryptyczne, a więc co z natury swojej musi być i pozostaje ukryte.

Zasadniczo do tego momentu analizy mowa była o prostej intuicji Jedna. Tu i ówdzie wszakże pojawiło się już inne — pozornie zamienne — pojęcie jedności. Postaramy się więc zwrócić teraz uwagę na fakt o kapitalnym znaczeniu dla dalszego toku badań — na fakt niesynonimiczności terminów „Jedno” i „jedność”. Czymże bowiem jest jedność w odróżnieniu od Jedna i dlaczego różnica ta ma mieć tak wielką wagę?

Powiedzmy od razu, sytuacja, która zmusza Greków do poszukiwania tego, co stanowi o ładzie i całości świata wbrew jego fenomenalnej, jawnej wielości i zmienności, jest jednoznaczna z koniecznością postawienia pewnego pytania. Rzecz w tym, czy przedmiotem owego pytania może być prosty fakt, iż świat jako całość jest Jednem. Intuicja Jedna jest przecież prosta i jako taka nie wymaga jakichkolwiek badań. Mówiąc ściślej, nie chodzi o to, że nie wymaga ona teoretycznych rozważań, lecz o to, że jej problematyzacja nie jest w ogóle możliwa. Znakomitych argumentów poświadczających mogą nam dostarczyć choćby *Enneady*, w których Plotyn stwierdza, że Jedna nie da się nawet wypowiedzieć lub pomyśleć, mamy bowiem już wówczas do czynienia z „dwoma” — z Jednem jako przedmiotem myśli i Jednem jako pojęciem.

W gruncie rzeczy chodzi o to, że w momencie, w którym intuicja Jedna — w koniecznym powiązaniu z oczywistością tego, co fenomenalne — staje się problematyczna, nie może już być mowy o Jednie. Miejsce prostej i oczywistej intuicji Jedna zastępuje wówczas *jedność problematyczna*. Jedność nie jest już czymś prostym, lecz musi być jednością czegoś, jednością wielości elementów. Jedność problematyczna oznacza, że jest ona możliwym przedmiotem pytania, możliwym przedmiotem badania. W tej znowu roli może ona zaistnieć tylko dlatego, że z istoty swej cechuje się niejawnością, ukrytością, domagając się dopiero swego odkrycia, żądając odsłonięcia siebie.

Fenomenalna jawna sfera wielości i ruchu nie zawiera w tej swojej oczywistości własnego ładu, własnej całości. Stanowi zatem przesłankę dociekania tego, co niejawne, a na czym spoczywa odpowiedzialność za jedność kosmosu, za jego ład i całość. Presokratycy stanęli wobec *datum* otaczających ich rzeczy jako wobec pytania, i to pytania nie dowolnego, lecz z konieczności ukierunkowanego w stronę tego, co filokryptyczne, co z istoty ukryte, ale decydujące o jedności tego, co jest.

Filokryptologia zatem oznacza nie tyle pewną dowolnie przyjętą metodę badania jakiegos przedmiotu, ile konieczność pytania skierowanego na ujęcie jedności, która będąc jednością jawnej wielości, „ukrywa się”, dzięki czemu tylko pytanie o nią — jako o nieoczywistą — jest w ogóle możliwe.

Warto zwrócić uwagę, że filokryptologia nie jest henologią, jeżeli tę ostatnią rozumieć jako podjęcie badania dotyczącego Jedna. Badanie takie okazuje się — jak już wspomniano — niemożliwe, ponieważ proste Jedno nie daje się problematyzować. Gdy zaś mówimy o problemie Jedna, możemy mieć na myśli jedynie problem niejawnej jedności, która jednoczy wielość elementów należących do sfery tego, co jawne.

Poszukiwania presokratyków są zatem filokryptologiczne *sensu stricto*, i to zarówno te ukierunkowane na odsłonięcie zasady (*ἀρχή*), jak i te stanowiące konsekwencję Parmenidejskiego ujęcia świata jako jednego Bytu.

Jak jednak brzmi zasadnicze pytanie filokryptologiczne? Jawna wielość, będąca przesłanką dla niejawnej (*resp.* problematycznej) jedności, określa co prawda źródłowe, lecz jedynie formalne momenty genezy myśli filozoficznej. Ta ostatnia bowiem jest — przypomnijmy naszą tezę — w swym treściowym rdzeniu ontologią. Należy zatem przystąpić, krok po kroku, do ustalenia tego, w jaki sposób ontologia związana jest z konieczną metodą filokryptologiczną, rozumianą jako źródło wszelkiej możliwej problematyzacji.

Mając na uwadze znaczenie rozróżnienia między prostym Jednym a problematyczną jednością, powróćmy na moment do tego, co stanowiło dla nas punkt wyjścia.

Przekonanie o tym, że świat jako całość stanowi Jedno, porządek, harmonię, wynik działającego w nim jednocząco pewnego prawa, stanowi pierwotną intuicję Greków. Nawet jednak jako prosta intuicja nie może

być od wszystkiego oderwana, nie może być — w ścisłym tego słowa znaczeniu — absolutna i z konieczności musi stanowić odpowiedź na pewne pytanie. Jeżeli bowiem intuicja Jedna ma być w jakikolwiek sposób istotna dla filozoficznej myśli, musi ją interesować, tzn. sprawiać, że dzięki niej to coś, co dotąd było niezrozumiałe, co tkwiło w rozumieniu świata jako brak, jako pytanie, znalazło swoje wytłumaczenie, zrozumienie. Rzecz zaś w tym, że intuicja Jedna jest odpowiedzią na pytanie brakujące, nieobecne, odpowiedzią — jeśli można tak rzec — osieroconą, odpowiedzią sformułowanego pytania bez pytania. Dlatego też intuicyjne Jedno stanowi — w naszym przekonaniu — odpowiedź tylko pozorną, nie może być bowiem konsekwencją żadnego pytania, ale jedynie — jako przeciwieństwo innej oczywistości (wielości fenomenalnej), ze względu na którą można ją w ogóle pomyśleć — generuje konieczność i niezbywalność pytania, lecz już nie o *Jedno*, ale o *jedność* (czego?) fenomenalnej wielości. Innymi słowy, Jedno jest nieproblematiczną prostą intuicją, istotą zaś poszukiwanej, bo filokryptycznej, jedności jest właśnie problematyczność. Jedność fenomenalnej wielości jawi się tu jako hipoteza do sformułowania, której domaga się nasze pytanie.

Jedność problematyczna jest zatem pewną projektowaną, niegotową jeszcze odpowiedzią, której domaga się pytanie wynikające z przesłanki, jaką stanowi sfera wielości. Jedność ta może być w ogóle przedmiotem pytania (może być problematyczna) dlatego właśnie, że jest filokryptyczna, niejawna. Tym zaś, co dla nas obecne i jawne, jest samo pytanie — myślowa reprezentacja oczywistości fenomenalnej wielości i zmienności.

Ważnej wskazówki w sprawie zachowania się w tej procedurze udziela w przytoczonym już fragmencie Heraklit¹¹. Aby jedność ująć, należy — stwierdza on — wprawdzie być na to w określony sposób przygotowanym. Przygotowanie takie oznacza dysponowanie pewnymi przesłankami. Jednakże przesłanki prostej intuicji Jedna w zasadniczy i nieodwracalny sposób czynią ją problematyczną, są bowiem zakorzenione w fenomenalnym obrazie świata, który jawił się Grekom jako sfera przeciwna intuicji Jedna, jako sfera wielości i zmienności. Dopiero bowiem w obliczu tej zmienności i tej wielości nabiera sensu narzucająca się hipoteza, która przekonuje nas, iż sfera fenomenalna nie pozostaje bezładna, chaotyczna, lecz jest uporządkowana, zharmonizowana, należy bowiem do Jedna, jest Jednem. Ta znamienna, nieunikniona problematyczność intuicji Jedna polega więc na niezgodności fenomenalnej oczywistości wielości i zmienności z intuicyjną oczywistością świata jako Jedna.

¹¹ εἴαν μὴ ἔληται, ἀνέλπιστον οὐκ εἴεσθαι, ἀνεξέρευντον εἶναι καὶ ἄπορον (Diels—Kranz 22, B 18) „Jeżeli się nie spodziewa, nie znajdzie niespodziewanego, gdyż ono jest trudne do znalezienia i osiągnięcia.” (W. Heinrich: *Zarys historii filozofii...*, s. 32).

Jeżeli istotnie problematyczna jedność ma być ujęciem świata jako całości, ładu, to nie może się ona obyć bez „spodziewania się” jej, bez zapowiadających ją przesłanek. Mówiąc inaczej, nie jest ona możliwa bez uprzedniego pytania, na które stanowiłaby odpowiedź.

Wchodzimy tutaj w dyskurs o niezwyklej sygnifikacji dla zasadniczego kierunku naszych rozważań. Jeżeli jedność może zostać pomyślana jedynie ze względu na jakieś sugerujące ją pytanie, na które sama stanowi odpowiedź, to owo pytanie, którego się dla siebie domaga, musi być z konieczności przeciwieństwem jedności, której jest intuicją, tak jak wiedza (odpowiedź) stanowi przeciwieństwo braku wiedzy, niewiedzy (a więc pytania). Samo pytanie jest tutaj niczym innym jak przedstawieniem wielości (nie-jedno) i zmienności (nie-jedno-i-to-samo). Pytanie nie może, oczywiście, reprezentować wszelkiej wielości i zmienności *materialiter*, byłoby bowiem wtedy w swej treści nieskończone, a co za tym idzie, nie byłoby w ogóle pytaniem. Konieczne natomiast jest, aby zawierało zasadę wielości i zmienności, tak jak jedność-odpowiedź reprezentuje sama przez się zasadę, której nazwę nosi. Zasadą wielości i zmienności jest dualność lub inaczej: podstawowe rozróżnienie, granica wyznaczająca koniec pewnej rzeczy (w przestrzeni i czasie), a zarazem początek następnej. Występująca tu granica (πέρας) jest z konieczności zarówno końcem jednego, jak i początkiem drugiego.

Konkluzja wstępna jest tu oczywista. Pytanie-dualność (jako istota wielości i zmienności) domaga się swojej odpowiedzi-jedności. Gdy w tym kontekście mówimy o jońskich filozofach jako o tych, którzy sformułowali pierwsze pytanie filozoficzne, pytanie o zasadę, fundament (ἀρχή), to jednocześnie chcemy ich postrzegać w roli początkodawców, tych, w których rozważaniach w pełni przejawiała się problematyczność ukrytej jedności, a zarazem w pełni ujawnił się charakter skrytości i pierwotnej dualności w pytaniu o nią.

Summa summarum: pytanie jest pierwotną dualizacją tego, co ma stanowić w odpowiedzi na to pytanie jedność.

Jak jednak rozpoznać naturę samego pytania wyrażającego się w dualności, czyli w rozróżnieniu i przeciwstawieniu sobie dwóch elementów?

Według Arystotelesa pytanie, które wyznacza całą pracę myślową Greków, począwszy od pierwszych filozofów, brzmi: „Czym jest byt?” (τί τὸ ὄν). Mówiąc τί τὸ ὄν, dodaje jednak od razu Arystoteles τοῦτὸ ἐστὶ τίς ἢ οὐσία¹², stwierdzając tym samym, że tak naprawdę pytaniem, na które Grecy wciąż na nowo, od najdawniejszych czasów poszukiwali odpowiedzi, jest pytanie o byt pojęty jako rzecz-substancja. Aby zastanović się nad tym, czy istotnie pytanie to ma znaczenie fundamentalne, należy — wbrew Arystotelesowi — pozostawić je otwarte, nie rozstrzygając z góry tego, jak ma zostać zinterpretowane pojęcie τὸ ὄν; zwłaszcza że od pierwszego pojawienia się tego terminu w tekście

¹² Arystotelis: *Metaphysica*. Z. 1. 1028 b, 4.

Parmenidesa każdy z myślicieli proponował własną hipotezę dotyczącą tego, czym byt jest. Bardziej doniosła może się okazać nie tyle próba ustalenia jakiegoś stanowiska co do odpowiedzi na to pytanie, ile samo rozpoznanie jego filokryptologicznej roli. Chodzi o drogę od niejawnego (od jedności) do jawnego (do wielości), która jako jedyna umożliwia wszelkie pytanie jako takie, wszelką problematyczność w ogóle.

Określenie fundamentu filozoficznego myślenia jako pytania $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu$ zawiera dwa istotne elementy. Po pierwsze, u podstaw wszelkiej myśli znajduje się pytanie, tzn. że podstawą, na której wspiera się myśl, jest pytanie jako takie. Oczywiście jest filokryptologiczna geneza tego pytania jako pytania. Po drugie, u podstaw wszelkiego pytania tkwi określenie jego przedmiotu. Być może filokryptologia oznacza nie tylko możliwość zaistnienia struktury pytanej w ogóle, ale prowadzi także do określonej konkretyzacji przedmiotu pytania.

Zdecydowanie jednak podstawowy moment filokryptologiczny myśli filozoficznej polega na pytaniu, rozumianym jako problematyczność wynikająca z niejawności jedności. Trzeba pamiętać, że pierwsi filozofowie greccy nie wypracowali jeszcze pojęcia bytu ($\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu$). Pytali o $\alpha\rho\chi\acute{\eta}$, o zasadę, a więc o to, co pierwsze. Trzeba jednak należycie zrozumieć pytanie o $\alpha\rho\chi\acute{\eta}$, by dopiero na tej podstawie pojąć filokryptyczną genezę filozoficznego myślenia zawartego w pytaniu jako takim.

Okazuje się, że najistotniejszym momentem filokryptologicznym myślenia filozoficznego jest to, że pytając o $\alpha\rho\chi\acute{\eta}$, pytamy o coś innego niż świat, na który składają się otaczające człowieka rzeczy. Nie chodzi tu bynajmniej o inne w sensie dziedziny myśli, której pierwsi presokratycy wcale jeszcze nie wyróżniali. Co więcej, późniejsze jej odkrycie nie dokonało się za sprawą bezpośredniego rozróżnienia między tym, co zmysłowe, a tym, co noetyczne — rozróżnienie to bowiem było jedynie konsekwencją generalnego problemu, jaki podjęli Jończycy właśnie w postaci pytania o $\alpha\rho\chi\acute{\eta}$ jako o inne. W postawieniu problemu $\alpha\rho\chi\acute{\eta}$ pyta się o coś innego niż dziedzina otaczających człowieka rzeczy i właśnie ta inność ($\tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$) dochodzi do głosu jako zasada w poszczególnych rozwiązaniach samego problemu $\alpha\rho\chi\acute{\eta}$.

Bo popatrzmy, Anaksymander jako odpowiedź na pytanie o $\alpha\rho\chi\acute{\eta}$ wprowadza pojęcie bezkresu, czegoś nieokreślonego — pojęcie $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\nu$ ¹³. $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\nu$ jako początek, źródło tego, co jest ($\acute{\alpha}\rho\chi\eta\ \tau\acute{\omega}\nu\ \delta\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$) okazuje się różny, inny od tego wszystkiego, co „będące”¹⁴. Zasadą tej inności stała się

¹³ Na tym etapie badań nie chodzi ani o pełne ujęcie koncepcji Anaksymandra, ani też o całościowe ujęcie problematyki $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$, ale jedynie o zaakcentowanie konieczności, tego by zasada była „czymś innym” niż sfera fenomenalna.

¹⁴ W koncepcji Anaksymandra „będące” jest jeszcze równoznaczne ze „stającym się”. Opozycję „będące — stające się” zapoczątkuje hipoteza $\tau\acute{o}\ \epsilon\delta\upsilon\nu$ Parmenidesa.

negacja zawarta w samym pojęciu ἀπειρον. Na podstawie takiej negacji dziedziną tego, co skończone, co określone, zostaje przeciwstawiona dziedzinie tego, co nieokreślone, bezkresne. Rozróżnienie, zawarte już w samym pytaniu o αρχή jako pytaniu o to, co inne, znalazło tu — nie wystąpiło to jeszcze u Talesa — wyraz we wprowadzeniu pojęcia ἀπειρον, a wraz z nim — zasady negacji, na której oparta została αρχή, stając się odtąd z natury czymś innym od tego wszystkiego, co jawne.

Tak więc pytanie τί τὸ ὄν przybiera postać pytania o αρχή, jako pytania o to, co inne. Okazuje się to zresztą oczywiste w związku z analizami dotyczącymi filokryptologicznej genezy struktury pytania. Całą bowiem argumentację można sprowadzić do tezy, że odpowiedź (jako ukryta i dlatego poszukiwana jedność-zasada) musi być czymś zasadniczo różnym od pytania (jako jawnej wielości otaczających nas rzeczy). Formuła: „Wielość domaga się jedności”, oznacza wszak dla naszej myśli to, że „pytanie domaga się odpowiedzi”. Istotne, że gdy tak twierzimy, nie odwołujemy się do analogii, lecz wypowiadamy ścisłą równoznaczność na mocy konsekwencji.

Niemożliwe jest, mimo wszystko, rozpoznanie sformułowanego pytania τί τὸ ὄν, jeżeli nie ujmie się właściwego jego przedmiotu, który — wbrew pozornej oczywistości — wymaga analizy. Chodzi o to, że filokryptologia, umożliwiając sytuację pytania, wytycza tym samym określony przedmiot pytania.

Spróbujmy teraz przyjrzeć się dokładnie formule: „Czym jest byt?” (τί τὸ ὄν). Trzeba od razu stwierdzić, że nie ma ona jednego tylko przedmiotu — bytu. Pytanie to bowiem zawiera dwa — u samej już podstawy pytania wyróżnione — elementy. Otóż tak, jak w pytaniu, które sformułowali Jończycy, rozróżnione i przeciwstawione sobie zostają αρχή i τῶν ὄντων (ukryta zasada oraz to, co jawne), tak też w pytaniu τί τὸ ὄν odróżnione od siebie oraz przeciwstawione sobie stają się „byt” (ὄν) i „rzecz”, „coś” (τὸ τί). Z tak skomplikowaną sytuacją mamy do czynienia dlatego, że samo pytanie o byt jest w ogóle pytaniem właśnie dzięki temu rozróżnieniu od siebie i przeciwstawieniu sobie bytu (ὄν), z jednej strony, oraz rzeczy, czegoś (τὸ τί) — z drugiej. Możliwa odpowiedź na nie znajduje tu dla siebie z konieczności formę syntetyczną: byt jest „tym a tym” (np. atomem, ideą), nie zaś tautologiczną (byt jest bytem).

U samego źródła filozoficznej myśli znajdujemy zatem filokryptologicznie możliwe pytanie. Ponadto pytanie o niewiadome (niejawne) jest zawsze jako takie rozróżnieniem dwóch elementów. Odpowiedzią, jakiej pytanie to się domaga, jest jedność dwóch elementów rozróżnionych w istocie samego pytania.

Pytaniem fundamentalnym, które wyraża filokryptologiczną istotę pytania jako takiego, jest pytanie: Czym jest byt? — τί τὸ ὄν. Od Parmenidejskiego poematu περί φύσεως, istotna jedność *physis* zostaje bowiem zawarta w po-

jęciu jednego bytu ($\tau\acute{o}$ $\epsilon\delta\nu$). Parmenides, ustosunkowując się do zagadnienia filokryptycznej jedności kosmosu, pojmuje ją ze względu na „jest” ($\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$). Byt staje się od tego momentu synonimem jedności, która w dalszym ciągu domaga się w formule $\tau\acute{\iota}$ $\tau\acute{o}$ $\delta\nu$ swojego odsłonięcia, sformułowania swej filokryptologii.

Filokryptologiczne pytanie o ukrytą jedność stanowi — jak powiedzieliśmy — wewnętrzne rozróżnienie i przeciwstawienie dwóch elementów: bytu ($\tau\acute{o}$ $\delta\nu$) i rzeczy-czegoś ($\tau\acute{o}$ $\tau\acute{\iota}$), gdzie — z jednej strony — byt oznacza „jeden byt”, całość i ład świata uporządkowany faktem tego, „że jest”, a z drugiej — rzecz-coś stanowi określenie tego, „ze względu na co” to, co jest, stanowi „jeden byt”. Stąd również zagadnienia $\alpha\rho\chi\acute{\eta}$ (jako dualność wyznaczona granicą „inne” i domagająca się tym samym jedności-odpowiedzi) sprowadza się do fundamentalnego pytania ontologicznego $\tau\acute{\iota}$ $\tau\acute{o}$ $\delta\nu$.

Należy teraz w możliwie ścisły sposób ustalić relacje między ontologią a pierwotną wobec niej filokryptologią. Bo właśnie te dwa bieguny łączy moja hipoteza filokryptologii *quaerenti ens diversum, respondentem unum* („dla pytającego byt jest wieloraki, dla odpowiadającego jeden”).

Filokryptologia jako zwrócenie się ku temu, co niejawne, ku jedności, kreuje możliwą, a nawet wprost konieczną problematyczność jedności. Nie daje się bowiem pomyśleć pytania w ten sposób, by dotyczyło tego, co jawne, co oczywiste. Problematyczność wyraża się zawsze w pytaniu, które, jako takie, stanowi przeciwieństwo tego, o co „pyta” — jest dualnością zmierzającą do swej jedności. Mamy tu do czynienia z sytuacją, w której treść i forma pytania są tożsame. Dualność, a więc zasadnicze rozszczepienie, stanowi zarówno przesłankę (wielość i zmienność fenomenalnej sfery kosmosu), jak i strukturę pytania. Odpowiedź podobnie: jest jednością formy, łączącej to, co rozróżnione i przeciwstawione w pytaniu, jak i jednością w sensie treści¹⁵.

Dlatego też filokryptologiczna perspektywa myślenia presokratyków musiała wyłonić z siebie nie tylko samą problematyczność, samą formalno-treściową możliwość pytania, lecz także zasadniczą formułę, reprezentującą istotę pytania jako takiego, istotę problematyczności.

Formuła ta — jak to powiedziano — brzmi: „Czym jest byt?” ($\tau\acute{\iota}$ $\tau\acute{o}$ $\delta\nu$). Sprowadza się do niej także pierwsze pytanie filozoficzne o zasadę ($\alpha\rho\chi\acute{\eta}$).

Gdy przyjrzymy się dokładniej formule $\tau\acute{\iota}$ $\tau\acute{o}$ $\delta\nu$, zauważymy, że zawiera ona pytanie fundamentalne o jedność przeciwstawionych sobie dwóch elementów: bytu ($\delta\nu$) i rzeczy ($\tau\acute{o}$ $\tau\acute{\iota}$), *implicite* równoznaczną z jednością bytu i logosu. Należy bowiem zauważyć, że owo $\tau\acute{o}$ $\tau\acute{\iota}$ — to po prostu byt jako

¹⁵ Chcąc być ścisłym kosztem heurystyki, należałoby tu w ogóle stwierdzić postfaktyczność wyróżniania aspektów formalnego i treściowego w pytaniu o jedność.

„coś” właśnie, czyli określenie mające wyjaśniać, ze względu na co byt jest „jednym bytem”. Ujawnia się tu trudność związana z faktem, że greckie λόγος charakteryzuje się bardzo bogatą treścią, co wszakże nie przeszkadza, by podstawowe znaczenie zostało zachowane i dało się określić jako: słowo, mowa, myślenie, określenie, pojęcie. Moja analiza jest prosta. Pojęcie λόγος w filozofii Greków zostało w swoisty sposób skryształizowane. Dla Greków właśnie mowa i rzecz były tym samym, i to nie dlatego, że zostały sobie semantycznie przyporządkowane, lecz dlatego, że pierwotnie oba te elementy wypływają z tego samego źródła. Podobnie polskie słowo „rzecz” wywodzi się z czasownika „rzec” (ja rzeczę” lub „ja rzekę”). Można powiedzieć, że „rzecz jest tym, co rzeczone”. Możemy więc mówić zamiennie raz o jedności bytu i rzeczy, której domaga się pytanie: „Czym jest byt?”, a innym razem o jedności bytu i logosu. Pytanie: „Czym jest byt?”, domaga się bowiem logosu w sensie językowego określenia struktury bytu, która daje się w ten tylko sposób ujawnić.

Samo pojęcie będącego (ὄν) jest tym, co jeszcze nieokreślone, a co ma być dopiero „rzeczone”. Natomiast rzecz-logos przeciwnie, jest tym, czego natura wyraża się w skończoności, określoności. Pytanie: „Czym jest byt?” (τί τὸ ὄν), jako rozróżnienie bytu i rzeczy-logosu, domaga się zatem w odpowiedzi afirmacji jedności bytu i rzeczy-logosu. Jest to więc pytanie w ścisłym sensie ontologiczne, a jedność bytu i rzeczy-logosu musi zostać pojęciowo ujęta jako jedność ontologiczna. To jednak okazuje się niemożliwe, jeśli pominąć filokryptologiczną genezę problemu ontologicznego.

Jakub Sebastian Bańka

ONTOLOGY AND THE HYPOTHESIS OF PHILOCRYPTOLOGY

Summary

The author of the article deals with the problem of the origin of the ontological question about the nature of being (τι το ον;). The hypothesis of philocryptology is a method of grasping the structure of being from the point of view of its characteristic concealment. On a philocryptological basis, it is possible to ask the question about the structure of being. Such a question entails the fundamental distinction between being and logos, and it demands a unity in the answer.

Jakub Sebastian Bańka

ONTOLOGIE UND HYPOTHESE DER PHILOKRYPTOLOGIE

Zusammenfassung

Der Verfasser befaßt sich mit dem Problem der Genese der ontologischen Frage — was ist das Sein. Die Hypothese der Philokryptologie ist eine Methode des Verstehens der Struktur des Seins in Bezug auf sein spezifisches Nichtoffensein. In Anlehnung an die Philokryptologie ist die Frage nach der Struktur des Seins möglich und bildet die grundsätzliche Unterscheidung zwischen dem Sein und dem Logos, die eine Klarheit in der Antwort erfordern.