

# Jerzy Machnacz

---

## Realny byt w filozoficznych badaniach H. Conrad-Martius

---

Studia Philosophiae Christianae 26/1, 41-60

---

1990

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JERZY MACHNACZ

## REALNY BYT W FILOZOFICZNYCH BADANIACH H. CONRAD-MARTIUS

1. Wprowadzenie. 2. Stanowisko Conrad-Martius w ruchu fenomenologicznym. 3. Byt realnie aktualny. 4. Byt realnie potencjalny. 5. Podsumowanie.

### 1. WPROWADZENIE

Filozofia Hedwig Conrad-Martius (1888—1966) w Polsce nie jest znana, choć zarówno ze względu na poruszaną problematykę, jak i stosowane metody zasługuje na baczniejszą uwagę. Problematykę prawie całej twórczości niemieckiej filozofki stanowi byt realny. W pierwszym okresie korzysta ona z badań istotowych, w drugim posługuje się spekulacją realno-ontologiczną. W badaniach o charakterze fenomenologicznym, ontologicznym starała się Conrad-Martius odsłonić i opisać byt realny tam gdzie on jest i jak on jest, a więc w całej jego pełni zakresowej i treściowej. Prowadziła badanie realnego bytu bez żadnych skreśleń i ograniczeń. Badania te, jak się wydaje, przygotowały ją i wprowadziły w problematykę, która pojawia się w drugim okresie jej twórczości. Są to zagadnienia związane z istnieniem potencjalnej sfery bytu realnego, zwane przez nią: problematyką rzeczywistości transfizycznej. Aby jednak odkryć, a następnie wejść w sferę transfizyki trzeba było przebudować tradycyjne stanowiska i pojęcia filozoficzne, trzeba było stworzyć odpowiednią metodę.

### 2. STANOWISKO CONRAD-MARTIUS W RUCHU FENOMENOLOGICZNYM

Conrad-Martius jest uczennicą Husserla<sup>1</sup>. R. Ingarden twierdzi nawet, że była jedną z najzdolniejszych osób zgromadzonych wokół twórcy fenomenologii w Getyndze. Jako pierwsza

---

<sup>1</sup> Conrad-Martius studiowała najpierw filozofię na uniwersytecie w Monachium. M. Geiger widząc jej nieprzeciętne zdolności zaproponował jej dalsze studia u E. Husserla, do którego też napisał list poleca-

opowiedziała się zdecydowanie przeciw transcendentalnemu idealizmowi Husserla, jego odchodzeniu od realizmu. Wyrazy swego filozoficznego stanowiska dawała nie tylko na seminariach i dyskusjach filozoficznych, lecz również w dwu większych pracach z tego okresu, to jest w *Realontologie*<sup>2</sup> oraz *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realne Außenwelt*<sup>3</sup>. Husserl ocenił wysoko te prace, czego dowodem jest fakt, że zamieścił je w pierwszych numerach oficjalnego pisma fenomenologów<sup>4</sup>. Z drugiej jednak strony nie zgadzał się ze stanowiskiem Conrad-Martius i większości swych uczniów. Powodów było wiele, nie miejsce, aby je tutaj wyliczać i analizować. Ogólnie można powiedzieć, że szło o sprawy zasadnicze dla obu stron: o bytowe podstawy fenomenologii, o uchwylenie tego, co jest i jak to coś jest. Wiadomo, że Husserl miał kilka okresów swojej twórczości. Jego filozoficzna droga jest w znacznej mierze poszukiwaniem i budowaniem podstaw dla fenomenologii. Jest ona odchodzeniem od realizmu i psychologizmu obecnego w pierwszych pracach — przełomowe znaczenie mają w tym względzie *Badania logiczne*<sup>5</sup> — i stopniowym przechodzeniem na stanowisko idealizmu transcendentnego. Zostało ono zaanonsowane w artykule *Filozofia jako nauka ścisła*<sup>6</sup> i opracowane szczegółowo w *Ideach I*<sup>7</sup>. Oczywiście, daty wydania tych prac jako okres przełomowy w twórczości Husserla mają znaczenie tylko umowne. Zwrot w jego myśleniu dokonał się znacznie wcześniej. Studenci wiedzieli o tym z wykładów i seminariów. Zasadniczo chodziło o metodologiczny zabieg brania w nawias i redukcje. Zdaniem Husserla jest on konieczny, gdyż dopiero wtedy przechodzi się z psychologii do filozofii, od badań o nastawieniu naturalistycznym do badań w nastawieniu fenomenologicznym, dopiero wtedy filozofia otrzymuje dla siebie właściwe pole swego istnienia, teren, na którym jest w stanie samą sie-

jący. Conrad-Martius studiowała w Getyndze w latach 1910—12, ze względów formalnych nagrodzona praca przez władze uniwersytetu nie mogła zostać uznana za doktorską, dlatego doktoryzowała się u A. Phändera w Monachium.

<sup>2</sup> Halle 1923

<sup>3</sup> Halle 1916.

<sup>4</sup> *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle 1914.

<sup>5</sup> *Logische Untersuchungen*, Erster Teil: *Prolegomena zur reinen Logik*, Halle 1910.

<sup>6</sup> *Philosophie als strenge Wissenschaft*, „Logos” I/190-11.

<sup>7</sup> *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, Halle 1913 (tł. D. Gierulanka, W-wa 1975).

bie prawomocnie uzasadnić. Redukcje prowadzą do „prawdziwej, obiecaniej ziemi filozofii”. Nie można z nich zrezygnować! Husserl stawiał sobie maksymalistyczne zadania, dlatego niejako został zmuszony do podjęcia problematyki czystej transcendentalnej świadomości jako podmiotu absolutnego. Okazało się bowiem, że świadomość w sobie samej posiada sobie tylko właściwy byt, którego nie dotyczy i nie może dotyczyć fenomenologiczna redukcja. Świadomość, nie podmiotu filozofującego, lecz czysta i transcendentalna jest — zdaniem Husserla — fenomenologicznym residuum, dziedziną bytową, która stanowi właściwe pole badań nowego rodzaju nauki — fenomenologii. Badanie czystej, transcendentalnej świadomości, przedmiotów pojawiających się w jej obszarze, jak i relacji noeza — noemat (relacji przeżycia intencjonalnego do treści tego przeżycia) będzie coraz bardziej dominowało w myśli i pracy Husserla. Przeciw temu zwrotowi w myśleniu i nowemu stanowisku Husserla podnosiły się głosy sprzeciwu jego uczniów. Chodziło w nich przede wszystkim o obronę realności, tego, co rzeczywiście istnieje. Tym samym był to jednak atak na sprawy najcenniejsze i najważniejsze dla Husserla<sup>8</sup>. Co właściwie daje zastosowanie redukcji? Zdaniem Conrad-Martius otrzymujemy wprowadzenie „pole fenomenologicznych badań” lecz za cenę ograniczenia się do sfery immanencji podmiotu filozofującego, lub dokładniej mówiąc, za cenę zamknięcia się w czystej transcendentalnej świadomości. Jedno i drugie jest zaś jawnym zawężeniem filozoficznych poszukiwań i — sprawa jeszcze ważniejsza — „okalaczeniem” realnego bytu, bo przecież przez ten zabieg nieskończona ilość tego, co jest nam dane, a co dzięki swej realności wykracza poza czystą świadomość, zostaje wyłączone z badań. A przecież „realny świat przedstawia niewyczerpany zasób rzeczywistych stanów, które należy pytać o ich realnie ugruntowującą istotę, to daje fenomenologicznym badaniom — zupełnie słusznie — niesłychane bogactwo”<sup>9</sup>.

W ocenie Conrad-Martius zabieg Husserla jest nie tyle wejściem do ziemi obiecaniej filozofii, co raczej dobrowolnym zamknięciem się w wieży z kości słoniowej. Transcendentalna fenomenologia Husserla stanowi maksymalne osiągnięcie idealizmu, które zostało jednak dokonane za cenę „sprowadzenia”

<sup>8</sup> Husserl miał głęboki żal do swoich uczniów, że zatrzymali się w polowie drogi, że zostali uczonymi, lecz nie stali się filozofami.

<sup>9</sup> H. Conrad-Martius, *Phänomenologie und Spekulation*, W: *Täze, Schriften zur Philosophie*, t. III, München 1956, 371.

realnego bytu do czystej świadomości. Czynniki rzeczywistości zostały w nich zredukowane, ograniczone. A przecież filozof szukając prawdy o tym co jest i jak to coś jest, nie powinien zwracać się do świadomości, lecz do tego właśnie co jest i to tak, aby go w tym jego własnym bycie w niczym nie naruszyć, aby swym badaniem nie fałszować rzeczywistości<sup>10</sup>. Filozof ma oddać prawdę o tym co jest!

Pojawienie się H. Heideggera i jego zwrot ku realnemu bytowi odpowiadał filozoficznemu stanowisku Conrad-Martius. Był on jej pod tym względem o wiele bliższy niż Husserl. Heidegger odnalazł prawdziwy, rzeczywisty byt nie w świadomości, lecz w świecie. W stosunku do Husserla dokonana się istotna zmiana. Co istnieje prawdziwie, realnie? Realnym, prawdziwym bytem jest — dla Heideggera — osoba ludzka, a dokładniej, centrum osoby ludzkiej, w jego terminologii określane jako *Dasein*.

Heidegger reprezentuje w fenomenologii inny nurt niż Husserl. Fenomenologia winna umożliwić zobaczenie tego, co się pokazuje, i to tak, jak to się pokazuje samo z siebie od strony jego samego. Fenomenologia jest sposobem dochodzenia i obcowania z samym bytem. Ważdy jest jeden i drugi moment: w „dochodzeniu” jest już obecne „bycie na miejscu”. Fenomenologia Heideggera jest ontologią. Ontologia zaś pyta o byt. Ale w tym wypadku pytanie o byt nie jest stawiane przez naukę, to sam byt „ujawnia” pytanie. Pytanie o byt nie jest teoretyczne, akademickie, lecz praktyczne, życiowe. Ma ono fundamentalne znaczenie gdyż dotyczy tego, co jest u samego spodu, czego nie można dalej przekroczyć, poza czym nie ma już żadnego sensu<sup>11</sup>.

W tej sytuacji trzeba zwrócić uwagę na dwie sprawy: (1) pytanie o byt stawiane jest przez coś, co już jest. A więc byt jawi się jako uprzedni względem pytania, (2) to przecież my sami zadajemy pytanie, ono jest jednak nie tyle nasze, co nas samych. Pytanie jest usprawiedliwione uprzedniością tego, o co pytamy. Samo pytanie (stan zapytywania), jak i to, o co py-

<sup>10</sup> Poprawnie przeprowadzone opisy fenomenów przez przedstawicieli różnych nurtów fenomenologii (z różnych stanowisk) w każdym wypadku odsłaniają to, co jest. Co do tego nikt z fenomenologów nie ma zastrzeżeń i wątpliwości. Spór, czy różnica zdań między nimi dotyczy statusu bytowego fenomenów, a nie ich treściowej zawartości. Tylko w tym zakresie — zdaniem Conrad-Martius — dokonuje się zafalszowanie rzeczywistości przez Husserla, a potem przez Heideggera.

<sup>11</sup> Zob. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, 25 nn.

tamy jest udziałem osoby ludzkiej. Dlatego też Heidegger pisze: „Ten byt, którym (...) jesteśmy my sami i który między innymi ma bytową możliwość pytania, ujmujemy terminologicznie jako *Dasein*”<sup>12</sup>.

Co z takiego rozumienia fenomenologii wynika i dokąd ono prowadzi? Należy podkreślić, że Heidegger miał świadomość tego, czym jest realny byt — przynajmniej w jednym obszarze. Zwrócił on uwagę na to, że tylko w osobie ludzkiej pojawia się „troska o swój własny byt”, wyłania się ona z bycia samego bytu, z jego egzystencji. Wszystko inne dla Heideggera nie egzystuje, lecz tylko po prostu jest, jest obecne. Ostatecznym wynikiem takiego ujęcia jest zabsolutyzowanie sposobu bytowania osoby ludzkiej, a tym samym zrelatywizowanie sposobu istnienia pozostałych bytów. Fenomenologia w ujęciu Heideggera mieści się i ogranicza do obszaru wyznaczonego przez *Dasein*. Ono nie pozwoliło mu — zdaniem Conrad-Martius — dostrzec innych sposobów realnego istnienia. Jest pełna uznania dla przedsięwzięcia Heideggera, a zwłaszcza dla jego określenia realności, do którego nawiązuje i korzysta w swoich analizach. Dlatego z tym większą goryczą mówi o jednostronności jego stanowiska. „Otwarte drzwi ku prawdziwym badaniom ontologicznym zostały z jeszcze większą siłą zatrzaśnięte, w sytuacji tym dla nas tragiczniejszej, że mieliśmy już pojęcie, czym są takie badania”<sup>13</sup>. Czym jest fenomenologia dla Conrad-Martius? Fenomenologia jest wejściem w „nieskończone królestwo istot oraz płynące z niego niewyczerpalne źródło praw istotowych”<sup>14</sup>. Tym samym fenomenolog ani nie konstruuje rzeczywistości, ani w żaden sposób nie wyznacza jej granic. Nie ma do tego najmniejszego prawa. Pole jego badań jest wyznaczone tym wszystkim co jest, lub co może być. Fenomenolog zajmuje się badaniem sensu, badaniem istoty. Jako jest różnica między jednym a drugim? „Istota nie jest niczym innym, jak ucieleśnionym sensem czegoś bytującego”<sup>15</sup>. Wydaje się, że Conrad-Martius używa wyrażenia sens tam, gdzie chodzi o aspekt teoriopoznawczy, a wyrażenia istota tam, gdzie chodzi o zasygnalizowanie zagadnień ontologicznych. Nie jest jednak w tym kon-

<sup>12</sup> Cytuję za H. Conrad-Martius, *Heideggers 'Seins und Zeit'*, W: *Schriften...*, t. I, München 1963, 187.

<sup>13</sup> *Jw.*, 189; *Phänomenologie...*, 373.

<sup>14</sup> H. Conrad-Martius, *Vorwort*, W: A. Reinach, *Was ist Phänomenologie?*, München 1958, 8.

<sup>15</sup> H. Conrad-Martius, *Die Wahrheit der Dinge*, W: *Schriften...*, t. III, 434.

sekwentna. Jej fenomenologia ma być badaniem istoty „bez żadnych skreśleń i ograniczeń”<sup>16</sup>.

### 3. BYT REALNIE AKTUALNY

Pytanie o istotę bytu realnego jest pierwszym w ontologii i podstawowym w filozofii. Zasadniczą dziedziną filozofii jest teoria bytu. Zdając sobie z tego sprawę Conrad-Martius bardzo wcześnie zajmuje się badaniem rzeczywistości. Już w jej pracy doktorskiej dotyczącej teoriopoznawczych podstaw pozytywizmu<sup>17</sup> znajdujemy rozdział: *Badania nad specjalnym charakterem niezależnego od świadomości realnego bytu świata*. Bada przy tym realny byt w różny sposób: raz bezpośrednio, innym razem pośrednio. Stara się „uchwycić” rzeczywistość w jej czystszej postaci, jakby ją samą innym razem odsłania rzeczywistość jakby przy okazji opisu innych fenomenów, jakby „wplecioną” w życie, funkcjonującą w codzienności<sup>18</sup>.

Przybliżmy teraz analizy istoty rzeczywistości, realnego bytu zawarte w *Realontologie*. Jest to dzieło z pierwszego okresu twórczości, pojawiają się w nim ustalenia, do których Conrad-Martius będzie ciągle nawiązywała.

„Sensem i celem realnej ontologii jest odkrywanie istotnych składników realnego bytu — a więc tego wszystkiego, co bezpośrednio implikuje byt w jego różnorodnych ukształtowaniach i pozwala wyprowadzić z siebie, oraz zawiera wszystkie ontyczne składniki realnego bytu, bez zakładania samej rzeczywistości”<sup>19</sup>. Rzeczywistość, realny byt nie jest czymś założonym, a tym bardziej skonstruowanym. Względem podmiotu filozofującego jest on czymś uprzednim, zastanym, w czym podmiot uczestniczy i czego istotę jest w stanie ustalić. Celem badań ontologicznych będzie ustalenie sensu rzeczywistości w ogóle, rzeczywistości samej w sobie, a dopiero potem, niejako na tle, poszczególnych sposobów jej występowania. Conrad-Martius uprawia więc ontologię w sensie husserlowskiej eidetyki, ale bez ograniczeń, które Husserl wprowadził w późniejszym okresie, gdyż ograniczenia te przekreślają rzeczywistość u jej samych

<sup>16</sup> *Phänomenologie...*, 377.

<sup>17</sup> *Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus*, Göttingen 1912. (Praca napisana pod kierunkiem E. Husserla.)

<sup>18</sup> Zob. przede wszystkim: *Realontologie* i *Das Sein* München 1957, jak również: *Farben*, W: *Festschrift für Edmund Husserl*, Halle 1929, 339—379; *Stoff und Licht*, W: *Schriften...*, t. III, 275—294; *Empirische und transcendente Gegebenheit der realen Welt...*, t. III, 315—334.

<sup>19</sup> *Realontologie...*, 173.

bytowych podstaw. On sam tak zresztą pisał: „Redukcje, specyficznie transcendentalne, „oczyszczają” psychologiczne fenomeny z tego, co im użycza realności, a tym samym włącza je w ten realny „świat” (i we wszelki realny świat w ogóle). Nasza fenomenologia ma być nauką o istocie nie realnych, lecz transcendentalnie zredukowanych fenomenów”<sup>20</sup>

Conrad-Martius uprawia fenomenologię bez żadnych redukcji, aby nie naruszyć fenomenu realności. Więcej, chce uchwycić sam fenomen realności. Radykalizuje przy tym problem w ten sposób, że pyta: co „podnosi” realność do realności? W czym tkwi istota realności jako takiej? Co stanowi o niej samej? Dopiero z tej perspektywy odsłaniają się różne „twarze” realności, kiedy będziemy pytać o realność istnienia Boga, wszechświata, czystych duchów, człowieka, itd.

Nawiązując do rozważań Heringa<sup>21</sup>, Conrad-Martius mówi o istnieniu czegoś w materialnym i w czysto formalnym wymiarze, czyli o istnieniu realnym i idealnym. Między pierwszym a drugim zachodzi różnica typu: być — nie być. „Co tylko „idealnie egzystuje” tym samym — ściśle mówiąc — jeszcze w ogóle nie egzystuje. Realna egzystencja nie jest po prostu jedną z form bytowania, lecz jest czymś zupełnie i absolutnie nowym”<sup>22</sup>. Czym się różni idealna egzystencja od realnej? Twory idealne, ze względu na swój sposób bycia, na swoją bezczasowość, nieprzestrzenność i „niedotykalność” reprezentują szczególny rodzaj „egzystencji”, dający im to, że „raz wprowadzone w płaszczyznę bycia nie dają się z niej już zetrzeć”<sup>23</sup>. W związku z tym w pewnym sensie dysponują one określoną autonomią bytową, absolutną „egzystencją”. To, co realnie bytujące w stosunku do idealnie bytującego istnieje poniekąd słabiej, gdyż daje się „wymazać z płaszczyzny bycia”. Z drugiej jednak strony jest w nim „coś więcej” niż w bycie idealnym. Ten oto konkretny człowiek posiada „coś więcej” od istniejącej idei tego człowieka. Tym czymś więcej jest po prostu jego realna egzystencja. Nie można jej jednak potraktować w ten sposób, że stanowi ona swoistego rodzaju „dodatek” podnoszący byt idealny do realnego, np.: ideę człowieka do tego oto człowieka. Coś takiego jest absurdem. Idealny byt nie jest żadnym wstępnym stopniem do bytu real-

<sup>20</sup> *Idee I*, 8.

<sup>21</sup> J. Hering, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, Jahrbuch..., V/1921.

<sup>22</sup> *Realontologie...*, 163.

<sup>23</sup> *Tamże*.



nego. Realności nie można dodawać, ani ujmować. Coś jest realnym, lub nim nie jest i być nie może<sup>24</sup>. W przypadku realnego bytu pojawia się sytuacja, którą Conrad-Martius charakteryzuje przez cztery jakości: (1) cielesność (*Leibhaftigkeit*), (2) własną pozycję (*Eigenposition*), (3) samoniesienie siebie (*Selbst-Trägerschaft*), (4) dotykalność (*Tangierbarkeit*)<sup>25</sup>. Rozpatrzmy je krótko. Cieleśność zwana jest przez Conrad-Martius „generalnym charakterem realności”, ponieważ w nim i przez niego najbardziej uwidacznia się realność. W cieleśności ujawnia się najwłaściwszy, najbardziej osobisty (*persönlichste*) charakter realności.

Na czym polega cieleśność sama w sobie? Czym jest cieleśność realnie bytującego? Jaki jest stosunek realności, a tym samym i cieleśności do przestrzeni i czasu? Problem pozornie wydaje się być bardzo prosty. Potocznie bowiem rozumie się cieleśność jako materialność, fizyczną rzeczywistość. O ile coś jest materialnym, fizycznym, o tyle jest realnym. Świat realny jest materialny. To jednak tylko część prawdy, i to ta część, w której cieleśność znaczy tyle co materialność. Bóg nie jest czymś materialnym, a przecież jest czymś realnym. „On egzystuje w najwyższej cieleśności”<sup>26</sup>. Bóg nie jest dany i nie może być dany żadnemu stworzeniu materialnie, fizycznie; może być i jest dany we własnej Osobie. Osobiście daje się! Mówić o Bogu, że cieleśnie egzystuje, to znaczy powiedzieć, że On egzystuje realnie, że jest osobiście. W tym wyrażeniu cieleśność oznacza zupełnie coś innego niż materialność, fizyczność, chodzi : własną obecność, istnienie w pierwszej osobie. Cieleśność jest tutaj rozumiana jako określony sposób istnienia, który posiada tylko realny byt, a którego brakuje innym bytom. Dlatego one „roszczą sobie” prawo do realności, one nas łudzą i wprowadzają w błąd, gdyż „chcą być” czymś innym niż są w rzeczywistości. Twory fantazji, wyobrażeń, halucynacji mają pozorną cieleśność, dlatego tylko pretendują do bycia czymś realnym. Podobnie ma się sprawa z manekinem, czy maską, na którą patrzymy z pewnej odległości. Manekin i maska łudzą nas rzeczywistością, realną obecnością człowieka, czy ludzkiej twarzy. Kiedy się jednak zbliżymy, w pewnym momencie ich „realność” — a dokładniej mówiąc — złuda realności znika: rzeczywisty człowiek „nie ostaje się” w manekinie, tak jak i maska ujawnia, że nie jest twarzą człowieka. Ten moment

<sup>24</sup> H. Conrad-Martius, *Das Sein*. München 1957, 91—98.

<sup>25</sup> *Realontologie...*, 174—187.

<sup>26</sup> *Jw.*, 167.

„znikania pretensji”, „ujawniania” siebie, moment potwierdzenia się lub znikania realności ma tutaj decydujące znaczenie, dlatego zanalizujemy go dokładnie. „Kiedy coś (*Washeit*) się realizuje, staje się cielesnym, to tym samym zostaje ustanowiony „nosiciel”, któremu ono — jako jego realna treść bytowa — jest „przydzielone”<sup>27</sup>. Conrad-Martius mówi o „osobistym” nosicielu („*persönlicher Träger*”). Nie chodzi tutaj oczywiście o żadną osobę, lecz o najbardziej „intymny”, podmiotowy stosunek tego co jest niesione do nosiciela. Ma on kapitalne znaczenie dla uchwycenia sensu realności, Conrad-Martius nazwała go stosunkiem hipokeimenalnym. Grecki wyraz: *hipokeimēnai* znaczy dosłownie: leżeć, znajdować się pod czymś; metaforycznie: znajdować się w perspektywie, być poddanym czemuś. Nie jest to jedynie możliwy realny stosunek niesionego do niosącego. W późniejszych pracach zostanie odkryty stosunek archonalny. Po grecku: *archo* znaczy tyle co: zaczynam, jestem na początku. Pierwszy stosunek charakteryzuje sposób istnienia bytu materialnego, drugi — bytu duchowego<sup>28</sup>. Wróćmy jednak do sytuacji z *Realontologie*. Kiedy jakaś bytowa treść „odnajduje” swego nosiciela, wtedy całość jest realnym bytem. Jest to najbardziej pierwotna sytuacja bytowa, dlatego relacje w niej zachodzące możemy ustalić jedynie na drodze abstrakcji — rozgrywania całości: nie istnieje bowiem sam dla siebie ani nosiciel, ani to, co jest niesione tak, jak nie istnieje trójkąt bez trójkątności. Trójkątność o tyle stanie się czymś realnym, o ile znajdzie w jakimś trójkącie miejsce swego „wcielenia”, „ureczywistnienia”<sup>29</sup>. W przypadku tworców idealnych nosiciel „powołany jest do istnienia” treściowe uposażenie tego, co niesie. Nie jest więc nosicielem prawdziwym, czyli realnym. On „istnieje” jedynie esencjalnie.

W przypadku czegoś realnie bytującego, stosunek między nosicielem, a tym co niesione jest nierozdzielny, tzn. o tyle realnie istnieje nosiciel, o ile istnieje „obciążająca” go treść bytowa; o tyle realnie istnieje treść bytowa, o ile znalazła dla siebie odpowiedniego nosiciela. „Realny byt pozostaje więc w sobie samym i do siebie samego w podwójnym stosunku: niosącego i niesionego, podlegającego i obciążającego, „dokonanego” i „dokonującego”, przedstawiającego i przedstawionego — jest on jednocześnie wspierającym atlasem i obarczają-

<sup>27</sup> Jw.

<sup>28</sup> *Das Sein...*, 102—142.

<sup>29</sup> *Realontologie...*, 167.

cym światem”<sup>30</sup>. Z realnością mamy do czynienia tam, gdzie zachodzi prawdziwy związek hipokeimenalny, lub archonalny, gdzie zachodzi odpowiedni związek esencji z egzystencją. Można powiedzieć, że ten byt, który „wziął swój los w swoje ręce i siebie samego tylko zawdzięcza” jest bytem realnym<sup>31</sup>. Realności nic nie może dodać i nic jej nie może ująć. Ona po prostu jest, lub jej nie ma.

Sytuacja bycia cielesnym, posiadania własnej pozycji bytowej, niesienia siebie samego związana jest z osiągnięciem tożsamości (*das Selbst*), czyli realnego istnienia. Conrad-Martius wprowadza wiele przykładów mających przybliżyć sens całej sytuacji, mówi o: „znalezieniu osobistego miejsca”, „osiedleniu się”, „odkryciu swojej właściwej i rzeczywistej siedziby” („*persönliche Wohnstätte*”, „*persönlich beheimatet*”, „*positiven und faktischen Sitz erhalten*”)<sup>32</sup>. Cudzysłowy wskazują, że chodzi tutaj o nowy sens; przykłady z życia człowieka trzeba „przenieść” na płaszczyznę ontologii. Mówiąc o bycie trzeba mieć na uwadze: „bycie bytu u siebie”, „bycie bytu 'na swoim' miejscu”, „bycie bytu w swojej własnej mocy”. Coś o tyle ma własną pozycję bytową, o tyle jest u siebie, o ile jest w sobie samym i przez siebie samego w swoim byciu ustanowione, o ile siebie samo potrafi we własnej pozycji bytowej utrzymać. „O ile coś realnego jest w sobie i na sobie samym ustanowione, o tyle jest ono w najwłaściwszy sposób w swoim własnym byciu zamknięte (*beschlossen*) i przez swój własny byt ujęte (*umschlossen*)”<sup>33</sup>.

Jak ma się sprawa z dotykalnością czegoś realnego? Idealnie bytujące istnieje w sposób „absolutny”, jego istnienie jest dla nas niedostępne. „Siła” tego sposobu bytowania wypływa jednak ze słabości. Jest to bowiem istnienie „puste”, istnienie bez istnienia. Dlatego też nie możemy się osobiście spotkać z tworam i idealnymi; płaszczyzny istnienia nie pozwalają na to. Coś realnie egzystującego jest skazane na spotkanie, na dotykalność, ponieważ istnieje ono rzeczywiście, tzn. cieleśnie. W przypadku czegoś realnie bytującego Conrad-Martius mówi o „materialnej obiektywności” (*materiele Objektivität*)<sup>34</sup>. Od-

<sup>30</sup> Jw., 171.

<sup>31</sup> Conrad-Martius nie ograniczył realnego bytu nigdy do *Dasein*, jak to uczynił Heidegger.

<sup>32</sup> *Realontologie...*, 178.

<sup>33</sup> Jw., 179.

<sup>34</sup> Jw., 182.

powiednio dla czegoś idealnie bytującego należy mówić o „formalnej obiektywności”.

Powyższe analizy trzeba opatrzyć przynajmniej jedną uwagą. Prowadzone badania miały charakter ontologiczny, a nie metafizyczny, czy charakter nauk przyrodniczych. W metafizyce chodzi o realność w świetle ostatecznych przyczyn, w naukach przyrodniczych realność zasadniczo wiąże się z konkretnymi przedmiotami, w ontologii chodzi o sens realności, o jej istotę. W związku z tym niektórych opisów nie można brać w ich dosłownym znaczeniu zaczerpniętym z codziennego życia. Cudzysłowy wskazywały zresztą na to, że dokonane zostało pewne przeniesienie znaczeń. Dosłowne zaś chwytywanie za słowo świadczy o niezrozumieniu analizowanej sytuacji i prowadzi do *regresu in infinitum*.

#### 4. BYT REALNIE POTENCJALNY

Realność jest „rozpięta” między hipokeimenalną i archonalną formą bytu. Są to formy bytu aktualnego, zwane też przez Conrad-Martius aktualną rzeczywistością (*aktuelle Wirklichkeit*). Zostały one odsłonięte w badaniach o charakterze fenomenologicznym. Badania te naprowadziły Conrad-Martius na istnienie bytu potencjalnego o realnym charakterze (*potenzielle Wirklichkeit*). Jest to istnienie realne, istotowo odmienne niż hipokeimenalne i archonalne. Realnie potencjalny byt wymykał się badaniom fenomenologicznym. Wymagał zastosowania innej metody, zmiany całego nastawienia i myślenia. Z drugiej strony czynnikiem potwierdzającym sens i potrzebę takich badań były odkrycia fizyki i biologii poczynione pod koniec XIX i w początkach XX w. Fizycy i biolodzy zaczęli pytać o bytowe podstawy dla zjawisk z którymi mieli do czynienia, zaczęli szukać realnych przyczyn. Na stole laboratoryjnym to co fizyczne, zbliżyło się bardzo do tego, co miało charakter już metafizyczny. „Prawie każdy wielki fizyk i biolog stawał się metafizykiem” — powie Conrad-Martius. Uczni wkroczyli na teren obcy dla siebie i tworzyli teorie o wątpliwej wartości filozoficznej<sup>35</sup>.

Conrad-Martius opowiedziała się za autonomią przedmiotu ontologii. Szukała ona realno-przyczynowego tłumaczenia tego wszystkiego, co rzeczywiście istnieje. Cóż to jednak znaczy w interesującej nas sytuacji? Gdyby świat przyrody, to zna-

<sup>35</sup> Zob. H. Conrad-Martius, *Der Selbstaufbau der Natur, Entelechien und Energien*, München 1961. Zwłaszcza w pierwszej części.

czy: wyniki fizyki i biologii, można było ostatecznie zinterpretować na płaszczyźnie fizycznej (czysto mechanicznie, genetycznie, energetycznie, czy jeszcze inaczej) to wtedy nie byłoby potrzeby „przechodzenia” do płaszczyzny pozafizycznej (pozaempirycznej). Taka ostateczna interpretacja nie jest jednak możliwa, czego — zdaniem Conrad-Martius — dowodzą sama biologia i fizyka. W tych naukach najwcześniej został rozpoznany fakt, że płaszczyzna fizyczna bytu „potrzebuje” płaszczyzny podfizycznej, czy przedfizycznej. W szukaniu realnych przyczyn trzeba zejść więc na płaszczyznę podfizycznej, czy przedfizycznej sfery istnienia, która będzie miała realny charakter, która jednak będzie stanowić bytowe podstawy dla realnego, aktualnego bytu. Przyczyna musi być równa skutkowi co do swej realności. Conrad-Martius pisze: „Musimy znaleźć czysto obiektywną płaszczyznę bytu, w której takie wirtualne szkice, takie entelechialne potencje działania mogą być i są zadowowione, w której posiadają one swoje realno-ontologiczne miejsce. Chodzi tutaj o transfizyczną czy metafizyczną płaszczyznę bytu, o transfizyczne, czy metafizyczne potencje działania. Działalność takich czynników przyczynowo-celowych nie jest czymś cudownym. Przynależą one do całości stworzonej przyrody. Przyroda nie składa się jedynie ze zmysłowej, empirycznej płaszczyzny, do której należy zaliczyć również i to, co jest osiągalne przy pomocy mikroskopów elektronowych, czy jeszcze innych. Posiada ona transfizyczne, czy metafizyczne korzenie z których i przy pomocy których może być tylko tym, czym jest i tylko tym się stać, czym cały czas jest”<sup>36</sup>.

Według Conrad-Martius świat jest aktualną rzeczywistością. Jest to „wykończona”, doskonała pełna rzeczywistość (*Vollwirklichkeit*). Ale rzeczywistość aktualna nie jest jedyną formą istnienia realnego. Oprócz niej istnieje rzeczywistość realnie potencjalna, czyli przedrzeczywistość (*Vorwirklichkeit*). Sfera przedrzeczywistości należy również do tego, co istnieje realnie. Ma ona tylko inny status bytowy<sup>37</sup>. Zdaniem Conrad-Martius metafizyka ze względu na swoje powołanie transcenduje, przekracza zarówno sferę aktualnego, jak i potencjalnego istnienia. Zajmuje się ona bytem jako takim w jego ostatecznych uwarunkowaniach. Metafizyka byłoby o stopień głębiej niż transfizyka. Mamy więc trzy sfery istnienia: czegoś

<sup>36</sup> *Metaphisik der Entwicklung*, W: *Schriften...*, t. II, München 1964, 279.

<sup>37</sup> *Das Sein...*, 100.

fizycznego i duchowego, czegoś transfizycznego, czegoś metafizycznego. Mamy istnienie bytu aktualnego, potencjalnego i bytu jako takiego. Oczywiście, tak jak i w klasycznej nauce o bycie, sfery te nie istnieją niezależnie, czy obok siebie. One się wzajemnie przenikają podbudowują.

Jaki jest stosunek sfery aktualnego istnienia do sfery istnienia potencjalnego? Potencjalna sfera istnienia stanowi dla aktualnej, prawdziwe podstawy bytowe. Znaczy to, że człowiek jest, czy cokolwiek się staje w sferze aktualnej posiada swoje prawdziwe podstawy w sferze potencjalnej. W tej ostatniej nie mamy do czynienia z niczym gotowym, w niej dopiero wszystko się staje. Dlatego jest to sfera czystej potencji, potencjalnej rzeczywistości.

Skoro wiemy jaki jest stosunek do siebie sfery aktualnej i potencjalnej, to postawmy następne pytanie: jak można osiągnąć sferę realnego potencjalnego istnienia? Conrad-Martius odpowiada, że sferę transfizyczną bytu osiągamy na drodze spekulacji realno-ontologicznej, spekulacji filozoficzno-ontologicznej<sup>38</sup>. Różni się ona znacznie od tej spekulacji, która w filozofii zrobiła tyle zamieszania i przez którą filozofia straciła tak wiele na znaczeniu. Spekulacja realno-ontologiczna opiera się na dwu podstawach: (1) podstawie nauk szczegółowych, (2) podstawie badań istotowych. Jedno i drugie jest jednakowo ważne: przyrodnik naraża się na błąd zapominając o badaniach istotowych, filozof popełnia błąd, gdy nie uwzględni wyników nauk szczegółowych. Spekulując, trzeba mieć na uwadze zarówno jedno jak i drugie. Rodzi się tutaj wiele problemów, powstaje wiele pytań. Wymieńmy tylko jedno: czy nauki przyrodnicze (np.: fizyka, biologia) doszły już do takiego etapu rozwoju, że na podstawie wyników ich badań i badań istoty można „wejść” w realne, czysto przyczynowe, bytowe podstawy aktualnej rzeczywistości przyrodniczego (fizycznego) świata? Conrad-Martius twierdzi, że nauki przyrodnicze w dalszym ciągu będą się rozwijać, lecz zasadniczy ich dorobek, który można określić jako *scientia naturalis perennis*, zostanie już niezmienny. W związku z tym można na ich podstawie „wkroczyć”, „wejść” do realnej potencjalnej sfery istnienia.

Od razu widać, że w badaniach o charakterze transfizycznym Conrad-Martius nawiązuje do tradycji filozofii klasycznej, do jej nurtu arystotelesowsko-tomistycznego. Coś wię-

---

<sup>38</sup> *Phänomenologie...*, 381

cej, nie jest to tylko nawiązanie, wykorzystywanie rozwiązań i aparatury pojęciowej. Jest to próba nie tyle pogłębienia poszczególnych rozwiązań systemu, co nadania całemu systemowi „prawdziwej mocy bytowej”. Metafizyka św. Tomasza — zdaniem Conrad-Martius — jest zdolna do „głębokich przemian”, trzeba w niej tylko odkryć „entelechią energetykę” do czego nie był zdolny ze względu na stan wiedzy przyrodniczej ani Arystoteles, ani Tomasz<sup>39</sup>.

Jeśli próbuje się wyjaśnić świat przy pomocy tylko jednej zasady, czy to skrajnie statycznie, czy skrajnie dynamicznie, to wtedy znikają stałe punkty odniesienia. Wtedy nie można wyjść „poza” świat, „poza” to, co jest aktualnie, gdyż wtedy albo świat już jest, albo jeszcze go nie ma i być nie może. Dlatego trzeba odrzucić skrajny wariabilizm twierdzący, że nie ma nic oprócz zmiany, jak i skrajny statycyzm twierdzący, że jest tylko to, co jest. Kiedy jednak próbuje się zinterpretować świat przy pomocy dwu istotowo odmiennych czynników, w dwu płaszczyznach — jak to zrobił Arystoteles i co podjął św. Tomasz — to trzeba dobrze uchwycić podstawy bytowe, bytowy charakter tych czynników. Zdaniem Conrad-Martius nie tylko obraz świata u Arystotelesa jest fałszywy (dokładniej: zafałszowany, gdyż jego podstawowe intuicje były prawdziwe), lecz również zafałszowane są fundamentalne pojęcia jego systemu, pojęcie materii pierwszej i formy substancjalnej, pojęcie potencji i aktu. Dlaczego? Gdyż — jej zdaniem — metafizyka Arystotelesa rozgrywa się w potencjalnej sferze aktualnej rzeczywistości, a więc w żadnym wypadku nie mamy do czynienia z czystą potencją, potencjalną potencjalnością. Conrad-Martius jest przekonana, że sięgając po arystotelesowskie pojęcia potencji i aktu, materii i formy nada im pełny, bytowo-dynamiczny charakter<sup>40</sup>.

Forma substancjalna staje się w ujęciu Conrad-Martius entelechią istoty, a materia pierwsza — materialem istoty. Nie chodzi przy tym o samą tylko zmianę nazw.

Entelechia istoty jednoczy w sobie coś idealnego (*Ideelle*) ze sfery idealnego istnienia z czymś zdolnym do działania (*Wirkfähige*) ze sfery potencjalnego istnienia. Dlatego entelechia istoty jest zdynamizowaną ideą. „Każda poszczególna entelechia istoty, wzięta sama dla siebie, przedstawia aktualizującą

<sup>39</sup> *Zur Philosophie des hl. Thomas von Aquino* (a zwłaszcza druga część: *Thomistische Perspektiven*), W: *Schriften...*, t. I, München 1963, 245.

<sup>40</sup> *Tamże*.

potencję, która niepowstrzymanie, niezmordowanie i bezgranicznie dąży do faktycznego cielesno-cielesnego zaktualizowania całej, tej względem niej koniecznej, gdyż immanentnie konstytutywnie uprzedniej zawartości istotowej”<sup>41</sup>. Tej entelechialnej energetyki nie można zaliczyć do fizycznej (zaktualizowanej) energetyki.

Materiał istoty jest dla Conrad-Martius czystą entelechialną możliwością, w jej terminologii: potencjalną potencjalnością transfizycznej sfery istnienia. Jest to ostateczna potencjalna podstawa w której i z której wszystkie i poszczególne istoty substancjalne, każdy poszczególny „logos” zewnętrznej przyrody może zostać bytowo-organicznie urzeczywistniony<sup>42</sup>.

Zasadnicze zmiany dokonane przez Conrad-Martius w ujęciu arystotelesowskiej formy i materii, oraz ich syntezy polegają na tym, że entelechia istoty na „podwójne oblicze”, oraz że synteza entelechii istoty z materiałem istoty nie prowadzi bezpośrednio do powstania bytu substancjalnego, a jedynie do ustanowienia pierwotnej, źródłowej tożsamości (*Ursprungselbst*).

Entelechia istoty ma „podwójne oblicze”, to znaczy, że jest ona wielkością w jednym aspekcie „stałą”, a w innym aspekcie „zmienną”. Entelechia musi być najpierw czymś stałym, niezmiennym, czymś co jest takie samo od pierwszej do ostatniej chwili istnienia jakiegoś bytu, gdyż ona decyduje o tym, czym coś jest. Można ją nazwać: statyczną ideą i rozumieć jako: złotość złota, lwowatość lwa, człowiekowatość człowieka, itd. Entelechia istoty jako statyczna idea prowadzi konstytucję istoty (*Wesenskonstitution*) i do niej przynależy. Ale do faktycznego, realnego bytu przynależy oprócz istoty jeszcze coś więcej. Realny byt jest wielkością konkretną, materialną (fizyczną)<sup>43</sup>. Do bytu złota przynależy nie tylko złotość, lecz i to, że jest to ciało stałe, metal, odpowiedniego koloru i twardości, itd. Do bytu lwa przynależy nie tylko jego lwowatość, lecz i to, że jest to, istota żywa, zwierzę, ssak, drapieżnik, itd. Oprócz konstytucji istotowej trzeba uwzględnić konstytucję bytową realnego bytu (*Seinskonstitution*). Konstytucję istoty nazywamy statyczną, konstytucję bytu — dynamiczną konstytucją.

W takim jednak razie entelechia istoty — jako statyczna

<sup>41</sup> *Selbstaufbau...*, 389.

<sup>42</sup> *Jw.*, 413.

<sup>43</sup> Tak jest w przypadku hipokeimenałnej formy bytu. Jeśli zaś chodzi o archonałną, to jej konstytucja będzie przebiegała zupełnie inaczej.



idea — nie może przeprowadzić konstytucji bytowej czegoś. Powiedziane było jednak, że ma ona „podwójne oblicze”. Tym drugim jest entelechia tworzenia (*Bildungsentelechie*). Powstanie nieorganicznego bytu, a zwłaszcza powstanie i rozwój żywego organizmu dokonuje się z „perspektywy” entelechii istoty (nie może jej nigdy zabraknąć), lecz przez entelechię tworzenia. Jest ona narzędziem (*Werkzeugsentelechie*) przyporządkowanym i podporządkowanym entelechii istoty<sup>44</sup>.

Rozróżnienie na entelechię istoty i entelechię tworzenia osiąga swój pełny sens w przypadku bytowej (dynamicznej) konstytucji żywej. Życiowe procesy na poziomie istnienia roślinnego, zwierzęcego, czy człowieka są sensowne i zaplanowane w sposób obiektywny, niejako z góry. Dla takiego stanu trzeba wskazać przyczyny i to o charakterze realno-ontologicznym. Przyczyny te będą od strony bytowej tłumaczyć istnienie czegoś, jak i zachodzące w nim przemiany i procesy. Musi to być czynnik, który będzie jednocześnie stanowił o ogólnej typowej istocie danego bytu i tworzył go w całkowicie indywidualny sposób. Tym samym zostaje poruszony jeden z najtrudniejszych i najbardziej dyskutowanych problemów, który doczekał się wielu rozmaitych rozwiązań. W jaki sposób „spotyka się” ze sobą konkret z ogólnością? W jaki sposób to co ogólne, znajduje się w tym co konkretne? Conrad-Martius podaje tutaj własne rozwiązanie, pokazuje przy tym, czego brakuje w koncepcjach współczesnych realistów i nominalistów. Ówczesny nominalizm reprezentowali przeważnie przedstawiciele nauk szczegółowych, przyrodniczych. Dla nich coś takiego jak „ogólna istota” nie mogło być czymś realnym. Ogólna istota to nic innego jak „pojęcie, które sobie systematyzujący rozum utworzył na podstawie szczególnego podobieństwa do siebie poszczególnych bytów”. Realnie istnieją tylko konkrety. Natomiast realisci — zdaniem Conrad-Martius — rozpoznają w rzeczy „ogólną istotę”, lecz widzą ją „ponad”, lub „poza” daną rzeczą, jako drugi konkret<sup>45</sup>. Oba poglądy — zdaniem filozofki — są błędne.

Stanowisko Conrad-Martius godzące nominalistów ze skrajnymi realistami wychodzi od tych badaczy (morfologów), którzy dostrzegli konieczność wprowadzenia realnego bytu ogólnego, lecz nie wiedzieli jak to zrobić. W koncepcji transfizycznej rzeczywistości rozwiązanie tego problemu jest możliwe. Polega ono na tym, że każda typowa idea jest jednocześnie

<sup>44</sup> *Selbstaufbau...*, 443.

<sup>45</sup> *Jw.*, 77—87.

tym, co jest w stanie bezpośrednio uformować, utworzyć dany realny byt.

Sposób ukształtowania bytu odpowiada zawsze jego istocie. Tym samym możemy mówić o faktycznej (przyrodniczej) oraz istotowo-ontologicznej (filozoficznej) konieczności istnienia idei o „podwójnym obliczu”<sup>46</sup>. Taka idea musi oczywiście posiadać określony rodzaj bytu. Nie może to być byt idealny, przysługujący ideom i idealnym przedmiotom. Między bytem idealnym rozciąga się „przepaść” istnienia. Ona musi mieć całkowicie realny byt: przyczyna musi być równa skutkowi. Realny byt tej „idei” musi znów w sposób zasadniczy różnić się od realnego aktualnego bytu. „Idea”, która jest odpowiedzialna na konkretność (indywidualność) jak i ogólność (gatunkowość) danego bytu musi przynależeć do sfery istnienia realnie potencjalnego, do transfizycznej sfery bytu. Conrad-Martius mówi o „zenergetyzowanej idei” w odróżnieniu od idei metafizycznej. Prawdziwe przemiany substancjalne dokonują się w transfizycznej sferze rzeczywistości.

W systemie arystotelesowsko-tomistycznym byt powstaje w wyniku syntezy formy substancjalnej z materią pierwszą. Znaczący to — zdaniem Conrad-Martius — że forma i materia jako już istnieją w czasie i przestrzeni. Jeśli tak, to nie posiadają one charakteru czystej, entelechialnej potencjalności, a tym samym nie mogą być czynnikami prawdziwie realno-bytowymi. Konstytucja bytowa czegoś realnie istniejącego musi dokonać się poza fizyczną, aktualną płaszczyzną istnienia; prawdziwie realny byt konstytuuje się w obszarze transfizycznym. Jeśli jednak „zejdziemy” do sfery potencjalnego istnienia to stwierdzimy, że w niej nie tylko konstytuuje się realny byt, lecz również czas i przestrzeń. Powstanie realnego bytu dokonuje się poza czasem i poza przestrzenią, lub inaczej: powstanie realnego bytu współkonstytuuje czas i przestrzeń<sup>47</sup>.

Trzeba jeszcze wspomnieć o jednej zmianie, różnicy dzielącej koncepcję Conrad-Martius od ujęcia arystotelesowsko-tomistyczne. Według Conrad-Martius konstytucja realnego bytu przyrodniczego nie dokonuje się tylko przez syntezę materiału istoty z entelechią istoty (entelechią tworzenia). Synteza ta, a tym samym i konstytucja bytowa przebiega przy udziale i w „środowisku” kosmicznych dynamizmów byto-

<sup>46</sup> Jw., 85.

<sup>47</sup> Na temat konstytucji bytowej czasu i przestrzeni powstały osobne rozprawy Conrad-Martius: *Die Zeit, München 1954; Der Raum, München 1958.*

wych, które nazywa się też „wewnątrzsubstancjalnymi potencjami narzędziowymi”<sup>48</sup>. Synteza entelechii istoty z materialem istoty daje pierwotną tożsamość, ale to nie jest jeszcze substancjalny byt. Substancjalność, czyli realność zostaje osiągnięta przez współpracę pierwotnej tożsamości z dynamizmami świata. Dopiero razem z tożsamością tworzą one coś realnie materialnego, coś realnie psychicznego, coś realnie duchowego-osobowego. Są cztery dynamizmy: pierwotna materialność, pierwotna eteryczność, pierwotna psychiczność i pierwotna duchowość<sup>49</sup>. To dzięki pierwotnej tożsamości i odpowiednim syntezom między dynamizmami kosmicznymi, która ona wywołuje, dochodzi do ukonstytuowania jakiegoś bytu przyrodniczego realnie istniejącego. Proces dynamicznej konstytucji jest procesem stawania się. Mówiąc językiem obrazowym, a przy tym precyzyjnym, trzeba powiedzieć: we „współpracy” pierwotnej tożsamości z kosmicznymi dynamizmami dochodzi do inkarnacji czegoś, a więc uzyskania cielesności, własnej pozycji bytowej, samoniesienia siebie i dotykalności. Być inkarnowanym, znaczy tyle co: znajdować się w aktualnej sferze istnienia.

## 5. PODSUMOWANIE

Przedstawione wyżej analizy i opisy dotyczą właściwie tylko jednego: istnienia realnie aktualnego i realnie potencjalnego bytu. Conrad-Martius różni się w swych poglądach od Husserla i Heideggera przede wszystkim postawą zajmowaną wobec statusu bytowego fenomenu. Postawa ta polega na tym, że filozof „bierze” realny świat jako rzeczywiście realny, to znaczy sam siebie utrzymujący w swoim istnieniu, sam wszystko mówiący o swojej realności. Realność jako taka (realny byt) nie potrzebuje ani świadomości transcendentalnej, ani podmiotu filozofującego. Byt realny istnieje sam przez siebie, dzięki obecnej w nim mocy do bycia sobą — dlatego też jest on realnym bytem. Fenomen realności nie pojawia się dla Conrad-Martius w polu świadomości transcendentalnej, ani nie ogranicza się do bytu egotycznie bytującego. Fenomen realności jest związany z pojawianiem się realnego bytu w tym czym on jest i jak on jest. Dlatego też fenomenologiczne opisy Conrad-Martius są ontologicznym oświeceniem konstytutywnych podstaw tego wszystkiego, co w jakikolwiek sposób

<sup>48</sup> H. Conrad-Martius, *Die Geistseele des Menschen*, München 1960, 77.

<sup>49</sup> Jw., 78.

istnieje, a przede wszystkim tego, co istnieje realnie. Cała dyskusja Conrad-Martius z Husserlem, a potem z Heideggerem toczy się właściwie o bytowy status fenomenu, a nie o jego treściową zawartość. Conrad-Martius wyraża się z uznaniem o analizach świadomości Husserla i analizach bytu egotycznego u Heideggera. Analizy te są predyzyjne, przeprowadzone poprawnie, niczego nie można im zarzucić. Chodzi tylko o bytowy status opisywanych fenomenów, o pytanie: dzięki czemu coś istnieje? Według Conrad-Martius realności w żaden sposób nie można znieść, czy wyznaczyć jej granice; realność można jedynie odkrywać i ukazywać różne jej formy.

Jeśli chodzi o badanie bytu realnie potencjalnego to teorię rzeczywistości transfizycznej można określić jako teorię autonomicznej entelechii. Należy zwrócić uwagę, że z podobnymi teoriami — trochę wcześniej lub w tym samym czasie — wystąpili już niektórzy uczeni, np.: J. Wenzel, J. van Uexküll, O. Feyerabend, R. Wolterek, czy krytykowany przez Conrad-Martius H. Driesch. Oryginalność teorii Conrad-Martius polega na tym, że odwołuje się ona do teorii arystotelesowsko-tomistycznej, próbując jej nadać inne znaczenie i inne wymiary. Próbę tę można ocenić z dwu perspektyw: (1) jako modyfikację filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, lub (2) jako określoną interpretację zjawisk związanych ze światem organicznym i nieorganicznym. Pierwszą myśl trzeba odrzucić, gdyż Conrad-Martius nie modyfikuje, lecz zmienia system Arystotelesa i Tomasza w istotnych punktach. Jej zainteresowania teorią hylemorfizmu mają charakter wtórny. Z drugiej perspektywy — wiele słuszniejszej — oceny teorii rzeczywistości transcizycznej są podzielone: krytykuje się Conrad-Martius za uprawianie swoistej metafizyki potencjalności, z drugiej strony chwali za kontynuację wielkiej tradycji niemieckiej filozofii przyrody i próbę pojednania naukowców z filozofami<sup>50</sup>.

#### **DAS REALE SEIN IN PHILOSOPHISCHEN UNTERSUCHUNGEN VON H. CONRAD-MARTIUS**

##### Zusammenfassung

Im Artikel sind von H. Conrad-Martius durchgeführte philosophische Untersuchungen des realen Seins dargestellt. Die Philosophie treibt sog. ontologische Phänomenologie um den Zugang zur Realität und sie

<sup>50</sup> Zob. *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 66/1958.

selbst zu bewahren (2). Mit der phänomenologischen Methode untersucht Conrad-Martius das real aktuele Sein — Vollwirklichkeit (3), mit Hilfe der realontologischen Spekulation — das real potenzielle Sein — Vorwirklichkeit (4). Im „innerphänomenologischen Streit“ geht es um die ontische Position des Phänomens, nicht um dessen Inhalt. Transphysik ist eine interessante, aber auch umstrittene — besonders im Lichte der arystotelisch-thomistischen Philosophie — Theorie der Wirklichkeit (5).