

Andrzej J. Noras

Stosunek istoty i istnienia w Zur Grundlegung der Ontologie Nicolai Hartmana

Studia Philosophiae Christianae 26/1, 152-159

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

radością trwania wśród kochających nas osób i zarazem kochanych, kierowania się mądrością, jako owocem dobra i prawdy.

Zacznijmy spełniać ten program już dzisiaj. Drogą do niego jest kierowanie się w życiu myślą św. Tomasza. Właśnie ta myśl jest drogą do prawdy. A tylko prawdę i dobro warto wносить w przyszłość, gdyż tylko prawda i dobro chronią miłość. Ostatecznie przetrwa miłość. Budujmy więc miłość. Buduje się ją na istnieniu osób i na przejawiającej istnienie rzeczywistości, gdy wspomagają ją i chronią dobro i prawda.

ANDRZEJ J. NORAS

**STOSUNEK ISTOTY I ISTNIENIA
W „ZUR GRUNDLEGUNG DER ONTOLOGIE”
NICOLAI HARTMANN**

Filozofia Nicolai Hartmanna zrodziła się z krytycznej analizy Kanta i neokantyzmu, zwłaszcza marburskiego. Powstawała wśród polemik z fenomenologią i egzystencjalizmem. Jest to idea ugruntowania krytycznej ontologii na bazie, dokonanej przez Kanta, krytyki poznania, uważająca się zarazem za uprawomocnioną kontynuatorkę poglądów autora *Krytyki czystego rozumu*¹. Jest to zarazem próba podejścia do historii filozofii w ten sposób, aby wydobyć z niej tkwiące tam elementy ponadczasowe, które, zdaniem autora, są istotne dla uprawiającego filozofię w XX wieku. Jednakże wracając do Kanta musiał Hartmann zerwać z neokantyzmem marburczyków. Urzeczywistnieniem tego odejścia, chociaż jeszcze nie formalnego, gdyż Marburg opuścił w 1925 roku, jest wydana w 1921 roku książka *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Przedstawiona tam koncepcja poznania i jego przedmiotu sytuuje go wśród realistów².

Hartmann, w przeciwieństwie do marburczyków uważa, że „naturalny realizm nie jest teorią filozoficzną. Należy on do fenomenu poznania i w każdej chwili jest tam do wykazania. Jest on identyczny z towarzyszącym nam przekonaniem, że istota rzeczy, osób, dziejów i stosunków, krótko: świat, w którym żyjemy i który poznając czynimy naszym przedmiotem, nie został stworzony przez nasze poznanie, lecz istnieje niezależnie od nas. Gdyby nas chociaż na chwilę opuściło to przekonanie, nie bralibyśmy życia poważnie”³. Zrywa z fenomenologiczną koncepcją intencjonalności, gdyż oznacza dla niego zależność przedmiotu od poznającego podmiotu. Przedmiot intencjonalny istnieje dzięki aktowi, jest jego korelatem i jako taki nie jest wobec niego heterogeniczny. Dla Hartmanna właśnie heterogeniczność przedmiotu i podmiotu stanowi warunek *sine qua non* poznania. „To, co jest przedmiotem poznania ma być raczej ponadprzedmiotowy (*übergegen-*

¹ O stosunku Kant — neokantyzm — Hartmann patrz: *Kant und die Philosophie unserer Tage*, w: N. Hartmann, *Kleinere Schriften*, 3. Band, Berlin 1958.

² Za skrajnego realistę uważa Hartmanna między innymi Ernst von Aster, patrz: *Historia filozofii*, Warszawa 1969, 512.

³ *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin-Leipzig 1935, 53 (dalej cytowane jako: GO).

ständliches Sein) jest samoistne. Twierdzenie to wyraża prawo przedmiotu poznania i jest zarazem prawem samego poznania. Głosi ono, że akt świadomości, który nie uchwytyje tego, co samoistne, może być aktem myślenia, wyobrażania, fantazjowania, a także sądzenia, lecz nie jest aktem poznania. Tamte akty świadomości mają także swoje przedmioty, ale są to przedmioty intencjonalne nie zaś samoistne”⁴. Tak pojęte prawo poznania akcentuje, że przedmiot jest czymś więcej niż tylko korelatem świadomości, a przede wszystkim fakt, iż poznanie jest relacją między dwoma autonomicznymi bytami — świadomością i tym, co aktualnie jest jej przedmiotem, gdyż zostało wciągnięte w relację poznawczą⁵.

Na marginesie warto może odnotować, że podobną koncepcję przedmiotu głosił Heidegger pisząc, iż „byt 'w zjawisku' jest tym samym bytem co byt w sobie”⁶. Natomiast Kant, zdaniem Hartmanna, nie zrozumiał istoty zjawiska. Nie jest ono bowiem niczym innym jak tylko obrazem poznawczym obiektu w podmiocie. Dodaje ponadto, że „rzecz w sobie jest właśnie przedmiotem (*Objekt*), a mianowicie jako całość”⁷. Zarówno więc dla Heideggera jak i dla Hartmanna (chronologicznie w odmiennej kolejności) transcendentalne warunki poznania są zarazem wrunkami ontologicznymi. Jedynie koncepcje ontologii są różne.

Dla Hartmanna czym innym jest metafizyka, czym innym zaś ontologia. Aby uchwycić granicę między nimi, należy się odwołać do teorii granic. Zgodnie z nią świat jest tylko częściowo przedmiotem poznania, w większej części jest on niepoznawalny. Dostępna w poznaniu rzeczywistość dzieli się na dwa nierówne fragmenty: na to, co racjonalne i na to, co irracjonalne. Ontologia dotyczy racjonalnego fragmentu rzeczywistości, metafizyka zaś rozważa (a nie rozwiązuje) problemy irracjonalne, albowiem „takie problemy, które tworzą tło obszarów problemowych, które są nieodparte, bowiem ukazują mocny związek z tym, co poznawalne, lecz które nie są rozwiązalne do końca środkami skończonego poznania i dlatego pozostają we wszelkich postępkach poznania, są najwłaściwszymi i najbardziej legalnymi problemami metafizycznymi”⁸. W rozumieniu Hartmanna mamy więc w poznaniu do czynienia z problematyką metafizyczną (stąd tytuł podstawowego dzieła), a poprzez rozjaśnianie pewnych obszarów problemowych zwiększa się także zakres ontologii. Brzmi to może paradoksalnie, ale jeżeli zwrócimy uwagę na fakt istnienia dwu granic poznawczych, z których pierwsza (granica zobiektywizowania — *Grenze der Objektion*) jest przesuwalna, a dopiero druga (granica poznawalności — *Grenze der Erkennbarkeit*) jest absolutna, i jeżeli spojrzymy na to od strony poznawczego obrazu przedmiotu w świadomości, to okazuje się, że jest on podzielony tymi dwoma granicami na trzy sfery: — a — sfera poznania aktualnego (w języku Kanta — obszar każdorazowego

⁴ GO, 154; por. także *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, wyd. 2, Berlin 1925, 43 (dalej cytowane jako: ME).

⁵ GO, 153 oraz *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, wyd. cyt., 177.

⁶ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965, wyd. 3, 36 za: K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, 174.

⁷ ME, 225.

⁸ GO, 28.

rzeczywistego doświadczenia), b — sfera poznania możliwego (obszar możliwego doświadczenia), oraz c — sfera tego, co niepoznawalne („rzecz w sobie”)⁹. Ze wzajemnego odniesienia do siebie tych dwu stosunków wynika, że właśnie sfera oznaczona symbolem „b” stanowi granicę między metafizyką a ontologią. Sfera „a” należy do ontologii, zaś sfera „c” do metafizyki. Wraz z postępem poznania sfera tego, co poznane, rozszerza się aż do momentu, w którym trafia na absolutną granicę. Rozszerza się przy tym także zakres ontologii, której ostateczną granicą jest granica poznawalności. Zasadniczo więc granica możliwości naszych władz poznawczych stanowi linię podziału między ontologią a metafizyką. Ontologia dotyczy poznawalnej, regionalnej części rzeczywistości, tej którą jesteśmy w stanie poznać środkami skończonego poznania — właśnie tak brzmi agnostyczne credo Hartmanna. W wyznaczonych ramach jest ona nauką o byciu (*das Sein*), a byt (*das Seiende*) jest tylko egzemplifikacją bycia rozumianego na sposób Arystotelesowski jako *to on he on*. Przedmiot nie jest czymś różnym od bytu — jest tylko bytem w relacji do podmiotu.

„Ontologia (...) jest zarówno teorią sposobów istnienia (byt realny i idealny, np. sposób istnienia wartości i przedmiotów matematycznych), jak teorią momentów bytowych (bycie i bycie jakimś) i modalności bytowych (możliwość, rzeczywistość, konieczność), a w szczególności warstw bytu”¹⁰. Tematem rozważań jest wzajemny stosunek momentów bytu; Hartmann używa na ich oznaczenie terminów *Dasein* i *Sosein*. Zaznacza przy tym, że przyjmuje je na miejsce obciążonych pojęć tradycyjnych, tj. *existentia* i *essentia*. W tej sytuacji bardziej odpowiednie wydaje się tłumaczenie tych pojęć jako istnienie i istota. Stosowne wydaje się przytoczenie jego „definicji” momentów bytowych: „To, że osoba egzystuje, jest jej istnieniem; jej wiek, wygląd, zachowanie, charakter itp. stanowią jej istotę. To, że w szeregu potęg jest wielkość a^0 , jest tego istnieniem; że to się równa 1, jest jej istotą”¹¹. Istota i istnienie z konieczności przysługują wszelkiemu bytowi. Należy jednak usunąć niezgodności, które powstały wskutek nałożenia się przeciwności, jakimi są sposoby istnienia i momenty bytu.

W celu ustalenia właściwego stosunku między sposobami istnienia a samymi momentami bytu, wprowadza Hartmann pojęcie neutralnej istoty. Jest ona jakby czystą istotą, która stanowi efekt treściowego pokrywania się dwu sfer: bytu idealnego i realnego. Natomiast różnica sfer bytu jest różnicą sposobu istnienia. Krótko można ten stosunek ująć następująco: „istota łączy dwie sfery bytu. Istnienie je rozdziela”¹². W tym, co powiedziane, okazuje się więc, że stosunek momentów bytu — istoty i istnienia — nie jest paralelny do stosunku sfer bytu. Prawidłowe jego ustalenie jest możliwe właśnie dzięki wprowadzeniu pojęcia neutralności istoty, gdyż pozwala ono stwierdzić, co następuje:

1 — różnica istnienia i istoty jest różnicą sposobu i bytu i określenia bytu, bowiem nie istnieje żadne neutralne istnienie,

2 — różnica bytu idealnego i realnego jest różnicą sposobów istnienia; o ile bowiem istota jest neutralna, sposób bytu istnieje w sposobie istnienia,

⁹ Por. ME, 200.

¹⁰ E. von Aster, dz. cyt., 512.

¹¹ GO, 94.

¹² GO, 121.

3 — istota określonego bytu nie jest nigdy neutralna; jest ona ciągle albo idealną, albo realną istotą w zależności od sposobu istnienia.

Czymże więc jest neutralna istota? Otóż, zdaniem Hartmanna, neutralność istoty jest tylko pominięciem określonego *bytu*, a jej sens jest jedynie treściowym pokrywaniem się sfer idealnego i realnego bytu. Okazuje się, że mamy do czynienia z dwoma, krzyżującymi się stosunkami. Są to: koniunkcyjny stosunek momentów bytu i dysjunkcyjny stosunek jego sfer. Bowiem „bycie wszelkiego bytu — tak samo idealnego jak realnego — jest nie tylko istotą, lecz także istnieniem; natomiast bycie wszelkiego bytu — jednakowo istoty czy istnienia — jest albo idealne, albo realne”¹³. W ujęciu historycznym zignorowano istnienie idealne jako trudniej uchwytne i nie dające się odróżnić od idealnej istoty. Wtedy albo całkowicie upada byt idealny, albo istota bytu realnego zostaje przesunięta do idealności i w płaszczyźnie tego, co realne, pozostaje tylko istnienie. Przyjęcie neutralnej istoty pozwala ustalić właściwy stosunek momentów bytu i jego sfer. Właśnie w tym, że istota może być zasadniczo ta sama w idealnym, jak i realnym byciu, tkwi jej neutralność.

Także w sporze o uniwersalia nie szło, zdaniem Hartmanna, o idealny byt, lecz o neutralną istotę. Dlatego w miejsce terminu *essentia* proponuje pojęcie *neutralnej istoty*. Bowiem tak pojęta neutralność jest jego zdaniem włączona w *mens humana*. Wtedy łatwo rozwiązuje się sam problem. Uniwersalia *ante res* (przed rzeczami, tj. skrajny realizm — przyp. A. N.) dają się bez trudności rozumieć jako idealna istota; uniwersalia *in rebus* (w rzeczach, tj. realizm umiarkowany — przyp. A. N.) są oczywiście realną istotą. Nominalistycznie rozumiane uniwersalia *in mente* reprezentują istotę w świadomości”¹⁴. Skoro *essentia* rozumie się jako neutralną istotę, zagadka rozwiązuje się bardzo łatwo, bowiem właśnie neutralność istoty jest tym, co z góry nie tylko dopuszcza te trzy sposoby bytu, lecz wprost obejmuje ich istotę. W starym pojęciu *essentia* prześwieca idealny byt w istocie, a dzieje się to wtedy, gdy uniwersalia rozumiane są jako istniejące *ante res*. Tam, gdzie były rozumiane jako istniejące *in rebus*, określony jest realny charakter istoty.

Drugim ważnym elementem jest ustalenie właściwego stosunku momentów bytu, który dokonuje się w rozumieniu sądów. Hartmann wspomina ujęcie tradycyjne: „Dobrze znanym jest podział sądów na istotowe i istnieniowe, to znaczy takie, które według formy 'S jest P' wypowiadają coś o treści i takie, które wypowiadają coś tylko o byciu. Te ostatnie posiadają formę 'S jest' lub 'istnieje S' (...). Te dwa typy sądów są oczywiście radykalnie różne. Nie ma między nimi żadnego przejścia. Ponieważ jednak sąd, zgodnie ze swym sensem, jest czystym wyrażeniem bytu — jak tego dowodzi byt predykatywny, owo 'jest' — to należy przyjąć, że temu radykalnemu przeciwieństwu sądów odpowiada radykalne przeciwieństwo bytu”¹⁵. Trudno jednoznacznie uchwycić w tym miejscu intencję autora. Spróbujmy jednak odnieść się do tomizmu egzystencjalnego, w którym wprawdzie istnieje radykalne przeciwieństwo sądów i ich wzajemna niesprawdzalność, jednakże w żaden sposób nie można zgodzić się z tezą, że odpowiada temu ontyczne rozdzielanie momentów bytowych. Hartmann nie zgadza się z opinią, ja-

¹³ GO, 123.

¹⁴ GO, 125.

¹⁵ GO, 95.

koby sądy były do siebie niesprawdzalne i pisze: „Nie jest prawdą, że nie byłoby żadnego przejścia między sądami istotowymi a istnieniowymi; i tak samo nie jest prawdą, że formalnemu odróżnieniu typów sądów odpowiadałaby ontyczna różnorodność momentów bytu”¹⁶. Zgodnie z prawami kwadratu logicznego sąd ogólnotwierdzący „SaP” można sprowadzić do formy „nie — PeS”. Tak, jak zabieg ten nie jest tylko transformacją, tak samo jest z sądem egzystencjalnym „S jest”, który, zdaniem autora *Zur Grundlegung...*, w swej pełnej formie brzmi: „S jest istniejące” lub „S jest egzystujące”. Przytoczmy jednak w tym miejscu pogląd M. A. Krapca, który pisze: „Nie możemy pojąć sądów egzystencjalnych jako skróconych sądów orzecznikowych, albowiem w sądach egzystencjalnych nie ma orzecznika i przez to funkcji asercji zdaniowej, a wszelkie próby zamiany sądów egzystencjalnych na orzecznikowe są daremne, gdyż albo nie oddają treści naszego poznania zawartego w sądach orzecznikowych, albo są zwyczajnym pleonazmem skonstruowane w sposób sztuczny na wzór sądu orzecznikowego”¹⁷. Jednakże Hartmann idzie dalej i w następnej kolejności przemienia sądy istotowe w istnieniowe: każdy bowiem sąd „P jest S” daje się przekształcić w sąd „istnieje P w S”, a owo *istnieje* odpowiada istnieniu w sensie twierdzenia o egzystencji¹⁸. W odpowiedzi na to M. A. Krapiec powie, że „Nic takiemu rozumowaniu nie można zarzucić prócz tego, że sąd oryginalny nie zawiera formalnie (nie afirmuje) aktu istnienia i nie jest sądem egzystencjalnym, chociaż może być zinterpretowany egzystencjalnie, ale to ostatnie dokonuje się na mocy procesu dorozumiewania”¹⁹.

Symulowana dyskusja Hartmanna z tomizmem egzystencjalnym prowadzi do odmiennych wniosków, których pogodzenie wydaje się leżeć w różnorodności funkcji, jakie owe sądy odgrywają w poszczególnych koncepcjach. Tomizm podkreśla bowiem, w wersji M. A. Krapca, odmienną rolę sądów egzystencjalnych i ich specyficzne znaczenie jako punktu wyjścia metafizyki. Hartmann w możliwości przekształcenia jednych sądów w drugie widzi argument przeciwko oddzieleniu istoty od istnienia w bycie jednostkowym. Jednak właśnie w myśli M. A. Krapca znajdujemy takie rozumienie zabiegu dokonanego przez Hartmanna: „Sądy zatem orzecznikowe stwierdzające przez 'jest' łącznika zdaniowego odpowiedni układ treści, chociaż formalnie nie są sprowadzalne do sądów egzystencjalnych, to jednak je suponują jako epistemiczną rację swojej prawdziwości”²⁰. Zatem okazuje się, że taka interpretacja jest możliwa, aczkolwiek od strony tomizmu naciągana. W ten sposób uzyskuje Hartmann jeszcze inną perspektywę pisząc: „Skoro sądy wzajemnie przechodzą jeden w drugi, to należy oczekiwać, że także w 'byciu jako bycie' to, co one wypowiadają — istnienie i istota — muszą przechodzić jedno w drugie”²¹. Rozumienie to przeczy jednakże takiemu ujęciu istoty i istnienia, z jakim mamy do czynienia w tomizmie egzystencjalnym bowiem uznanie wzajemnej relatywności momentów bytowych. Swą tezę wyraża Hartmann w następujący sposób: „Wszelka istota czegoś 'jest' także istnieniem czegoś; i wszelkie istnienie czegoś 'jest' także istotą czegoś. Tylko to 'coś' nie jest tutaj jednym i tym

¹⁶ GO, 106.

¹⁷ M. A. Krapiec, *Metafizyka*, Lublin 1983, wyd. 3, 108—109.

¹⁸ Por. GO, 109.

¹⁹ M. A. Krapiec, *dz. cyt.*, 109.

²⁰ Tamże, 38.

²¹ GO, 110.

samym”²². Aby przybliżyć właściwe rozumienie tej tezy przyjrzyjmy się przykładowi: „Istnienie drzewa na jego miejscu 'jest' samą istotą lasu; las byłby inny bez niego; istnienie gałęzi na drzewie 'jest' istotą drzewa; istnienie liścia na gałęzi 'jest' istotą gałęzi; (...)”²³. Obowiązuje to również w drugą stronę, ponieważ jak sądy istnieniowe dają się przekształcić w istotowe, tak i sądy istotowe dają się przekształcić w istnieniowe. Hartmann pisze: „Istotą liścia 'jest' istnienie żyłki, istotą gałęzi 'jest' istnienie liścia(...)”²⁴. Nie powinien dla nas stanowić przeszkody fakt, że jest to tylko fragment istoty, albowiem nie chodzi tutaj o całość — pozostałe części istoty istnieją w ten sam sposób w istnieniu ciągle innego. Hartmann jest świadomy, że jego rozważania są niezgodne z ujęciami tradycyjnymi. W tym przypadku wydaje się on postępować za marburczykami, dla których prawdziwym poznaniem było poznanie nie rzeczy, lecz stosunków. I chociaż dla niego tym, co pierwotne, jest byt, podczas gdy dla nich była tym myśl, to krocząc drogą relacjonizmu swoich mistrzów ujmuje świat jako związek wszechogarniających relacji. Na temat relacjonizmu Szkoły Marburskiej W. Tatariewicz pisze: „Zwyczajny pogląd powiada, że pierwotne są rzeczy (substancje), a stosunki (relacje) wtórne, od substancji zależne; szkoła marburska pogląd ten odwróciła: dla myśli pierwotne są właśnie stosunki, a rzeczy są wtórne; naukowo tylko tyle o nich wiemy, że znamy ich stosunki do innych rzeczy”²⁵. Skoro pogląd ten przyjął także inny uczeń marburczyków — Ernst Cassirer²⁶, to naturalny wydaje się fakt, że przyjął go także inny wychowanek Szkoły Marburskiej, jak Nicolai Hartmann.

Zwróćmy jednak uwagę na fakt, że mamy tutaj do czynienia z dwoma rozumieniami istnienia. Pierwszym jest „istnienie jako takie”, drugim natomiast „istnienie w czymś”. Pierwsze jest ontyczną zasadniczą formą egzystencji, drugie wyraża właśnie szczególną formę istnienia wszelkich istot. Są to dwa różne spojrzenia na problem istnienia, z których pierwsze, izolujące, akcentuje różnicę (wydaje się, iż bez zastrzeżeń można dodać: realną) między momentami bytu, drugie natomiast jest ujęciem istnienia we wszechzwiązku bytowym. W drugim ujęciu, zgodnym z intencjami marburczyków, możemy mówić o *identyczności* i *odmienności* momentów bytowych. Okazuje się mianowicie, że podobnie jak w szeregu przyczynowym przyczyna A jest zarazem skutkiem B, tak samo istnienie czegoś jest zarazem istotą czegoś drugiego. I tak jak związek przyczynowy posiada granicę w swoim pierwszym członie, tak dzieje się i tutaj. Wszystko jest zarazem przyczyną i skutkiem wtedy, gdy szereg idzie *ad infinitum*. Jeżeli natomiast ma on pierwszy człon, to jest on tylko przyczyną a nie skutkiem. Gdy odniesiemy to do stosunku momentów bytowych, wtedy okazuje się, że ostatnim członem jest świat jako całość; dalej jest tylko nicłość. W odniesieniu do świata teza, że „wszelka istota jest istnieniem czegoś”, nie daje się odwrócić. Świat więc, pojmowany jako całość, jest granicą *identyczności* istoty i istnienia. *Odmienność* momentów bytowych jest natomiast tym, co w ich szeregowym układzie jest odmiennością kierun-

²² GO, 133.²³ GO, 133.²⁴ GO, 133.²⁵ W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1981, wyd. 9, T. 3, 246.²⁶ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin 1910.

ków. Jeżeli bowiem istnienie B jest ostotą A, to z tego powodu istnienie A nie jest przecież istotą B, lecz czegoś trzeciego.

Ponieważ, jak już wspomniano, w ujęciu Hartmanna mamy dwa sposoby rozumienia istnienia, wątpliwe jest, jak to słusznie zauważył R. Kijowski²⁷, czy przyjmuje on realną różnicę między momentami bytu. Wydaje się jednak, że skoro pominiemy drugie rozumienie istnienia („istnienie w czymś”), które wydaje się być echem poglądów Szkoły Marburskiej i pozostaniemy przy pierwszym („istnienie jak takie”), wtedy możemy bez zastrzeżeń zgodzić się na uznanie realnej różnicy między istnieniem i istotą, która gubi się w ujęciu ogólnym. Występują jednakże w omawianym tekście fragmenty świadczące na korzyść takiego rozróżnienia. Oto kilka z nich.

„W sądzie egzystencjalnym zostaje osiągnięta nagość istnienia przez abstrakcję od wszelkich odniesień bytu (...). Jest to logicznie możliwe, ponieważ relacje bytu są w rzeczywistości logicznie obojętne. I ta logiczna obojętność nie jest czymś po prostu bezsensownym, lecz polega na ontycznej odrębności istnienia”²⁸.

„Fakt, że w odizolowanym tworze, może nawet w całkiem substancjalnym ujęciu, istnienie i istota są czymś całkowicie różnym, nie stanowi żadnej takiej granicy (tzn. granicy identityczności — przyp. A.N.). Bowiem odizolowanie jest abstrakcją i granica identityczności, której chce się tutaj szukać, nie byłaby żadną ontyczną granicą. Także nie sprzeciwiało się temu żadne ogólne prawo bytu, tak jak zostało ono sformułowane. Albowiem nie głosi ono wcale, że istota czegoś byłaby zarazem swoim własnym istnieniem i odwrotnie. Twierdzi tylko, że istota czegoś jest jednocześnie istnieniem czegoś innego oraz że istnienie czegoś jest jednocześnie istotą czegoś innego”²⁹.

Różnica istoty i istnienia zachowuje się w tym stosunku jako niezmnieszona, lecz istnieje ona jako przeciwieństwo tylko w poszczególnym bycie i w całości świata. W związkach bytowych wewnątrz świata wybiega to na bezpośrednią identityczność, kiedy wszelka istota jest także istnieniem i wszelkie istnienie jest także istotą. Ta identityczność momentów bytu istnieje tylko przy odmienności odniesień, ich odmiennność zaś tylko przy identityczności odniesień. W odmiennych bytach są one, co do określonego porządku szeregów, identityczne, w tym, co identityczne, są one niepodważalnie odmienne”³⁰.

„Momenty bytu nie są istotnie różnym bytem, lecz tworzącymi całość stronami tego samego bytu. Ani istnienie nie ma samodzielności, której nie miałyby istota, ani istota zależności, której nie miałyby istnienie. Ich heterogeniczność jest tylko różnorodnością odnośnych członów. Jeżeli w związku bytowym odniesienie uporządkuje się w szeregi, to przechodzi ono wewnątrz każdej większej całości w identityczność i z przeciwieństwa nie pozostaje nic oprócz różnicy kierunku”³¹.

Przytoczone fragmenty wskazują wyraźnie, że Hartmann nie widzi przeszkód w uznaniu realnej różnicy między istotą a istnieniem. Ze względu jednak na fakt, że akcentuje znaczenie relacji, nie przykładą większej wagi do sprawy realnej różnicy. Problem realnej różnicy między

²⁷ R. Kijowski, *Nicolaï Hartmann (1882—1950)* w: *Znak* 245 (1974), 1415.

²⁸ GO, 135.

²⁹ GO, 138.

³⁰ GO, 140—141.

³¹ GO, 142—143.

dzy momentami bytu schodzi niejako na drugi plan, co jest zgodne z ujęciem marburczyków, którzy przedkładali swój relacjonizm nad substancjalizm. A właśnie realna różnica między istotą i istnieniem zostaje właściwie pojęta w ujęciu substancjalnym. Tak więc w konkretnym bycie zachodzi ściśle powiązanie istoty i istnienia — autor mówi o ich *łącznym* przeciwieństwie. Pozostaje pytanie jak go rozumieć, gdyż mimo szczegółowych analiz nie jest to jednoznacznie wyrażone przez Hartmanna. Wydaje się, że można to rozumieć i tak: istnienie jako akt urealnający³² oraz istota jako czynnik jednostkowy³³, wyznaczający tożsamość bytu, stanowią jego wewnętrzne momenty. Taki pogląd głosił nie kto inny, jak właśnie Tomasz z Akwinu. Można się sprzeciwić temu rozumieniu, jednakże w omawianym dziele nie występuje wprost atak na takie pojmowanie wzajemnego stosunku momentów bytu, a przecież Hartmann wskazuje na błędy popełnione między innymi przez: Awicennę, autora *Księgi o przyczynach*, Leibniza, Kanta, Schelera i innych. Skoro zgodzimy się na Tomaszowe ujęcie, ukazuje się z całą wyrazistością związek filozofii Hartmanna z tradycją. Wydaje się, że sam autor *Zur Grundlegung...* nie miałby nic do zarzucenia takiemu zrozumieniu jego myśli, gdyż jego podejście do historii filozofii charakteryzowało się wydobywaniem z niej poglądów ponadczasowych, to znaczy czystych idei konkretnych myślicieli, uwolnionych od stanowiskowych uwarunkowań.

Hartmann, w celu ostatecznego ukazania przyczyn błędnych rozstrzygnięć, zwraca uwagę na teoriiopoznawczą podstawę ujęcia wzajemnego stosunku momentów bytu. Wynika ona z dualizmu ludzkiego poznania i daje się wyrazić w dwóch zdaniach:

- 1) istnienie jest poznawalne tylko *a posteriori*,
- 2) *a priori* poznawalna jest tylko istota.

Należy jednak od razu dodać, że dotyczy to tylko bytu realnego, ponieważ byt idealny w ogóle jest poznawalny tylko *a priori*. Zestawiając to z wcześniejszymi wynikami dochodzi do następujących wniosków:

1. Poznanie *a priori* obejmuje trzy z ontycznych pól przeciwieństw (idealną istotę, idealne istnienie i realną istotę). Tylko realne istnienie jest z niego wyłączone.
2. Poznanie *a posteriori* obejmuje tylko dwa pola (realną istotę i realne istnienie). Oba pola bytu idealnego są z niego wyłączone.
3. Poznanie aprioryczne i aposterioryczne mają wspólne tylko jedno z czterech ontycznych pól, tj realną istotę.
4. Realne istnienie jest dostępne tylko poznaniu *a posteriori*.
5. Byt idealny (nie tylko idealna istota, lecz także idealne istnienie) jest dostępny tylko poznaniu *a priori*³⁴.

Wynika z tego, że na właściwe ustalenie wzajemnego stosunku momentów bytu (istnienia i istoty) wpływ mają przede wszystkim: ustalenie ich stosunku do sfery bytu (byt idealny i realny), a także określenie wzajemnego stosunku istoty i istnienia, w czym nie mała rolę odegrała organizacja ludzkiego poznania.

³² Np. GO, 101, także GO, 105.

³³ Np. GO, 98.

³⁴ GO, 148.