

Słowa kluczowe: istnienie; Jam Jest, Który Jest; logika; prawda; ethosofia

Keywords: being; I Am Who I Am; logic; truth; ethosophy.

Bogusław Jasiński

Bogusław Jasiński¹

KARPACZ, POLSKA

ORCID: 0000-0001-5912-8867

IMIĘ WSZYSTKIM IMION „JAM JEST, KTÓRY JEST” – POMIĘDZY LOGIKĄ, METAFIZYKĄ A ETHOSOFIĄ

WPROWADZENIE

Na samym wstępie musimy dokonać zasadniczych uściśleń tematu i zakresu niniejszej rozprawy, albowiem dotykamy w niej problematyki wielokrotnie podejmowanej w teologii i wokół której nagromadziła się olbrzymia literatura. Trzeba zatem jasno określić całą drogę rozumowania po to, aby nie wikać się z jednej strony w zagadnienia już wcześniej opisane, z drugiej zaś, nie próbować wykładu o ambicjach całościowych, który – prawdopodobnie – z góry byłby skazany na porażkę. Wszak krążymy wokół jądra teologii chrześcijańskiej, jakim jest określenie imienia samego Boga. A pamiętajmy zarazem, że w tradycji judaistycznej (i nie tylko) nadanie lub wymówienie imienia kogokolwiek wskazywało wprost na jego naturę.

A zatem tajemnicze „imię” Boga streszczające się w owym *Jest* będziemy rozpatrywać w perspektywie filozoficznej ze szczególnym uwzględnieniem tradycji metafizycznej (rzecz jasna w rozumieniu Arystotelesa, czyli jako ontologii), możliwości logicznej definicji (tu cała tradycja definiowania tego, co *jest*, czyli z jednej

1 Bogusław Jasiński – absolwent filologii polskiej, filozofii a także Wydziału Reżyserii Dramatu Akademii Teatralnej w Warszawie. Wykładowca na wielu uczelniach w kraju i za granicą. Autor kilkunastu książek z zakresu filozofii i estetyki. Twórca i artystyczny lider grupy „Pracownia Teatru”, członek „Sztuki i Teorii”, jeden z animatorów ruchu awangardy. Pisze także opowiadania, dramaty i poezje. Adres: ul. T. Kościuszki 62, 58-540 Karpacz.

strony kwestia tzw. sądów egzystencjalnych, z drugiej zaś próba definiowania spójki *jest* sięgają dorobku mereologii i ontologii Leśniewskiego) wreszcie – w konkluzjach – mając na uwadze pewne stanowisko teoretyczne, określane przez autora jako *ethosofia*². Ale nawet takie zakreślenie pola naszych rozważań wydaje się zbyt szerokie. Wykład nasz zatem ograniczymy do problematyki li tylko definiowania oraz do jej konsekwencji, które dalej określimy jako epistemiczne i epistemologiczne możliwości rozumienia *Jest*. Dokładniejsze podanie obu tych rozróżnień rezerwujemy do końcowych partii niniejszej rozprawy, tu zaś poprzestaniemy na ich ogólnej charakterystyce.

Epistemiczny model orzekania zakłada sztywne oddzielenie podmiotu od przedmiotu wypowiedzi, zaś w sensie właśnie metafizycznym jest powieleniem kartezjańskiego modelu filozofowania, który oparty był o wyróżnienie *res cogitans* i *res cogitata*. Model epistemologiczny zaś nawiązuje do długiej tradycji transcendentalnej, która – najogólniej mówiąc – epistemiczną matrycę myślenia brała niejako w nawias i próbowała – na wzór hermeneutyczny – sprowadzić poznające i poznawane do jednej sytuacji poznawczej. Tradycję tę uzupełniamy naszym postulatem metodologicznym, to znaczy sprowadzamy ów paradygmat epistemicznego myślenia do badania, jak on działa w bezpośrednim doświadczeniu egzystencjalnym. Mówiąc prościej: miast pytać *co jest czym*, pytamy, jak to działa w nas samych. Krótko mówiąc, definicja statyczna zastąpiona zostaje w takim wypadku pokazaniem działania się problemu – jak pracuje w samym myśleniu i zarazem w planie egzystencjalnym³. W ten sposób uchylamy cały szereg pytań źle postawionych na rzecz tego, jakie konsekwencje one wywołują w nas samych. Nie pytamy zatem, czy ktoś kiedyś rzeczywiście przechadzał się boso po tafli jeziora lub suchą stopą przeszedł po dnie morza, lecz badamy, jak taka opowieść działa i jakie konsekwencje wywołuje w naszym doświadczeniu egzystencjalnym. To właśnie niżej nazywamy różnicą pomiędzy epistemicznym poziomem pytania i poziomem epistemologicznym. Od biedy też można by zaryzykować tezę, że o ile pierwszy typ wyjaśnień jest pozorny (bo odwołujący się tylko do naszego myślenia), o tyle drugi jest rzeczywisty, albowiem zmierza ku jak najbardziej rzeczywistemu *Jest*.

2 Właśnie od analizy spójki „jest” rozpoczynam wykład koncepcji *ethosofii* w książce Jasiński, 1992, § 1-13B, i in. (także wydanie angielskie przedstawione podczas *round table* Światowego Kongresu Filozofii w Brighton. W tej sprawie por. polemikę z tym stanowiskiem prof. Bogdana Suchodolskiego oraz prof. Paula Ricouera, 2014). Zagadnienie to wielokrotnie analizowałem też w swoich innych pracach, a zwłaszcza w Jasiński, 2020) oraz – w perspektywie estetycznej – Jasiński, 2016. Obszerną bibliografię nt. *ethosofii* notuje od lat Maciej Lercher.

3 Uważny czytelnik w tym miejscu zapewne wskazałby na różnicę pomiędzy logiką i dialektyką nie tylko definiowania, ale i samego myślenia. Pojęcia te wiążą jednak zbyt mocno z określonymi nurtami w historii filozofii, dlatego świadomie ich unikamy.

Po określeniu powyższych założeń metodologicznych (rozumianych analitycznie) pora przejść do metafizycznego określenia kategorii istnienia. W tym wypadku metafizyka (pojmowana jako teoria bytu, co raz jeszcze podkreślamy) pochłania nie tylko jakąkolwiek analitykę, ale i wszelkie poznanie. Wynika to poniekąd z samego przedmiotu naszego rozważania, tj. z pojęcia istnienia. Wszak istnienie posiada najszerszy zakres znaczeniowy – mówiąc nieco metaforycznie, powiedzielibyśmy nawet, że pochłania sobą nawet pojęcie wszelkiego zakresu. Innymi słowy, w tym wypadku każda metasfera traci swój sens i byt autonomiczny, albowiem staje się elementem tego, o czym mówi.

Mówiąc językiem filozofii, teoria poznania staje się więc w tym wypadku teorią komunikowania o bycie. Nawet sama filozofia może tu być traktowana jako swoista terapia z myślenia w starym stylu, gdzie coś o czymś się orzeka, poznające stoi naprzeciw poznawanego etc. To dlatego właśnie powyżej, mówiąc o poznaniu epistemologicznym, można też mówić o wiedzy sprzed wiedzy lub też o pre-refleksyjnym modelu poznawania w sytuacji poznawczej, w której poznające jest uczestnikiem poznawanego.

1. ZAPOMNIANY MODEL TEORII POZNANIA A ISTNIENIE.

Nie jest jednak tak, że ten model poznawania nie był obecny w tradycji filozoficznej. W pewnym sensie nawiązujemy tu bowiem do pojęcia *intellectus archetypus*, obecnym m.in. w filozofii Immanuela Kanta (1964, s. 387). Najogólniej ujmując, chodziło tu o immanentną rozumność w naturze, natomiast kwestią osobną była cała teoria racjonalności, która najczęściej jednak z powrotem była sprowadzana do sfery subiektywności – tak, jakby nie można było inaczej. Rzeczywiście nie było można dopóty, dopóki staliśmy na gruncie samej filozofii, dla której założycielskim mitem było rozdzielenie podmiotu od przedmiotu. W tym więc sensie poważne rozważania nad ową wiedzą bez wiedzy, jak to wyżej określiliśmy, oraz o *intellectus archetypus* jako swoistym micie racjonalnym lub raczej o utraconym raju poznawczym – otóż te wszystkie rozważania z istoty swej wyprowadzają nas poza granice samej filozofii. I – paradoksalnie – tam tylko szukać możemy pewności.

Oczywiście, wspomniane przed chwilą pojęcie *intellectus archetypus* w pewnym sensie nawiązuje do szerszej kategorii (zwłaszcza obecnej w tradycji niemieckiej) *Hintergrundwissen*, którą – na nasz użytek – tłumaczyć możemy jako wiedzę fundamentalną. Ale kolejny paradoks z tym związany polega na tym, że choć jest podstawowa, to jednak niewyraźna w języku czysto konceptualnym. Krótko mówiąc, nawiązuje do jakiejś rzeczywistości przedpojęciowej. Nie oznacza to jednak, że nie jest racjonalna. Musimy to wyrazić dokładniej: nie jest bowiem

racjonalistyczna, ale nie oznacza to, że nie jest racjonalna. O ile bowiem pierwsza zakłada substancjalne istnienie jakiejś zasady racjonalnej w naturze i świecie, o tyle druga powiada, że choć nic nie możemy na ten temat powiedzieć, to jednak mówić i myśleć na ten temat czysto racjonalnie możemy i powinniśmy, by być rozumianymi. Krótko mówiąc, przechodzimy tu (w kwestii racjonalizmu i racjonalności) od czysto metafizycznego jej ujęcia do swoistej metody wyrażania się. A to są dwie różne rzeczy. Racjonalność zapewnia nam intersubiektywność dociekań, zaś racjonalizm odsyła nas do uznania *res cogitata*.⁴ Nie zwalnia więc człowieka z używania rozumu, ale zakreśla też mu całkiem jasne granice.

Nawiasem mówiąc, właśnie tak rozumiana racjonalność daje podstawy do tworzenia teorii wiedzy, ale nie samej wiedzy. Ta bowiem dotyczy jakby zupełnie innej klasy zdań.

Powiedzieć zatem możemy, że racjonalność to określona dyspozycja podmiotu do zajmowania stanowiska i wyrażania opinii: zarówno wobec przedmiotów świata zewnętrznego, jak i wobec określonych wyrażen symbolicznych. Niemniej jednak i jedno, i drugie odbywa się w granicach tego samego życia (filozofowie powiedzieliby: danego *Lebenswelt*). Tymczasem nasza wiedza sprzed wiedzy jakiegokolwiek (lub też nasza rzeczywistość przedpojęciowa) cały ten świat opatrują jakby cudzysłowem i zadają do niego pytania. Tu dopiero pojawia się w całej swej wadze kategoria istnienia.

Rzecz jasna cała ta problematyka – sama w sobie nader złożona – była obecna na marginesach tradycyjnej filozofii i humanistyki. Wystarczy tylko wspomnieć w tym miejscu o tym, że nasza rzeczywistość przedpojęciowa (a nawet ów *intellectus archetypus*) bardzo często utożsamiane były po prostu z pojęciem mitu. I wtedy też budowano kolejne stopnie pracy rozumu i wyobraźni, a mianowicie poziom interpretacji mitu oraz – dalej – przedmiotu tejże interpretacji. To napędzało ludzką wiedzę. O ile jednak w samym micie nie ma miejsca na pytanie o racjonalność, to w przypadku rzeczywistości przedpojęciowej mówić możemy o takich lub innych stricte racjonalnych przesłankach myślenia. A to jest istotna różnica. Myślenie bowiem może być racjonalne, choć zarazem przedpojęciowe – czyli nie ujęte w kategorii rozumu konceptualnego. Krótko mówiąc racjonalne rozumienie zawarte jest jednak w samym pojęciu istnienia, ale nie racjonalizm, który stara się logikę bytu zastąpić logiką umysłu. To z kolei rodzi określone następstwa czysto metafizyczne: rozum staje się demiurgiem bytu.

4 Nawiasem mówiąc, rozróżnienie to wprowadziłem – całkiem skutecznie, jak się wydaje, jako narzędzie analityczne – przy dyskusji z zasadą racjonalizmu u Karla R. Poppera (patrz Jasiński, 1997b).

2. ZASADA ZASAD I HISTORIA

Poruszane tu zagadnienia rzucają też swe światło na pojmowanie samej historii i historyczności. Otóż historia rozumiana w sposób fundamentalny, czyli ściśle obiektywny, staje się w pewnym sensie czymś absolutnym – dziejącym się poza wolą człowieka. A nawet więcej: człowiek podlega jej prawom i skutkom. Natomiast sama historyczność jest już obszarem świadomego działania człowieka i wyznacza tym samym przestrzeń życia. Ale gdyby nawet obstawać przy terminie „historia”, to i tak okaże się, że pojmowany konsekwentnie uwalnia się od ludzkiego pierwiastka i zamienia się bądź w los, bądź w prawo, które obraca całym światem. Krótko mówiąc, termin ten zostaje zniesiony, a w sensie językowym „wybucha”, albowiem nie ma już nic wspólnego z historią. Jeśli jednak jest nadal używany, to tylko z uwagi na swą historyczność, czyli tworzenie historii. Tak oto po raz kolejny pewien fundamentalizm, obiektywizm i pewna absolutność zostały wypchnięte poza dzieje.

Nawet jeśli filozofia zaczyna się zajmować historią, to w gruncie rzeczy staje się tylko swoistym sposobem komunikacji, czyli uzgadnianiem prawdy. Mówiąc o swoistości tej komunikacji mamy na myśli to, że i ona sama jest „historyczna”. I znowu wraca z dalekiej wędrówki postać Jana Jakuba Rousseau, który przypomina o wadze umów i konwencji. Innymi słowy samo pojęcie historii staje się tu zestawem określonych form myślenia, czyli przejawów historyczności. Tym jednak co nas tu najbardziej interesuje, jest zastępowanie tych form w jeden określony model, który czyni z niej właśnie prawo. To wtedy historia zamienia się w pojęcie losu.

Powyższe rozróżnienie prowadzi nas do kolejnego twierdzenia, a mianowicie tak pojmowana historia staje się wypadkową historycznych działań (czyli owej historyczności). Mimo to jest pewnym konstruktem umysłowym, ponieważ powstaje na drodze operacji czysto intelektualnej.

Nie ma więc najmniejszego sensu rozprawiać w takim świecie o rzeczywistości przedpojęciowej, albowiem co najwyżej zostanie ona ochrzczone mianem mitu. Wszak rozpoczynamy rozmowę nie tyle o pewnych ponad kulturowych kwestiach, ile bardziej – trzymając się tej poetyki – o kwestiach jeszcze przed-kulturowych lub może nawet pod-kulturowych. Ale przecież tylko takie pytania pozwalają cokolwiek sensownego powiedzieć o samej kulturze, ponieważ wyzwalają nas z kielatu samotłumaczących się procedur.

Daleko zatem jesteśmy zarówno od pojęcia istnienia, jak i powszechnego prawa, które organicznie je przenika. Okazuje się więc, że pojęcia historii, historyczności oraz losu, który bywa utożsamiany z pojęciem prawa, stają się przejawami życia, czyli jego określonymi formami.

3. „UWAŻAM, ŻE JEST” I JEST – SĄDY I PRZEKONANIA

O ile zdania na temat rzeczywistości przedpojęciowej, a raczej – mówiąc dokładniej – zdania, które z niej wynikają (czyli nie odbijają jej tak, jak to jest w teoriach mimetycznych) są przekonaniem, o tyle zdania, które sformułowane są na gruncie wiedzy, stają się sądami. Na przekonania składa się nie tylko jakaś *ratio*, ale również przeczucia i intuicje, które wprost wyrażają istnienie. Inaczej jest z sądami; te z kolei wiernie odzwierciedlają swój przedmiot i do tego na bazie dotychczasowej wiedzy.

3.1. Między rzeczywistością przedpojęciową a formą

Przekonania zazwyczaj mają postać: „uważam, że”, „jestem przekonany, że”, „mniemam, że” – innymi słowy zawiera się w nich nie tylko element sądu o czymś, ale również dodatkowo pewien element asertywny. To właśnie w tej przestrzeni pomiędzy sądem a jego ujęciem w przekonaniu możemy szukać owej rzeczywistości przedpojęciowej. Dopiero tu robi się miejsce, gdzie manifestować się może samo istnienie. Czyli jeszcze przed pojęciem, przed wiedzą i przed kulturą.

Dlatego ujawnia się tu rzeczywistość poza formą, do której zazwyczaj przyzwyczaiło nas życie. O ile zatem sąd zawiera bezpośrednio swój przedmiot, to przekonanie odsłania, jak on w ogóle jest możliwy. Dalej: sąd z jednej strony występuje po stronie psychicznej, z drugiej zaś po stronie fizycznej – kiedy to wskazuje na swój przedmiot. Inaczej przekonanie. Tutaj całe twierdzenie zwrócone jest do wnętrza wypowiadającego je. I dlatego przekonanie wcześniej niejako musiało zamknąć sąd w cudzysłów.

Sąd zatem ma charakter relacyjny, bo o czymś orzeka; natomiast przekonanie zdaje sprawozdanie z takiego orzekania. Można rzec, że dokumentuje sąd – rejestruje coś, o czym wcześniej orzeczono. W pewnym więc sensie zadaje do niego pytanie i bada warunki jego powstania oraz funkcjonowania. I co najważniejsze: bada, jak działa w nas samych, czyli w określonym doświadczeniu. Przekonanie zatem czasowo jakby uchyla kwestie prawdziwości (przynajmniej w ustalonym sensie tego słowa) i stara się na bazie doświadczenia ustalić z jednej strony jak dany sąd ma się do samego istnienia, z drugiej zaś jak pracuje w naszym doświadczeniu egzystencjalnym – czyli jakie skutki wywołuje.

Przekonanie może też być zbiorem sądów i wtedy staje się bazą do określonych nawyków myślenia i – w konsekwencji – działania. (O naturze nawyków i nastawień pisałem w pracy „Metafizyczne uzasadnienie moralności”).

W sądach zatem mamy do czynienia z pewnymi przedstawieniami i obrazami świata zewnętrznego, natomiast przekonania w całości zwrócone są do wnętrza

człowieka i w rezultacie badają same sądy: nie tylko pod względem ich formy i wewnętrznej spójności, ale przede wszystkim, jak one działają w nas samych. Krótko mówiąc pytanie: *co to jest* zastępuje pytaniem *jak to działa*. W ten sposób uwalniają z przedmiotu samo istnienie, odsłaniają procesy, a nie stany.

O ile w sędzie mamy zazwyczaj do czynienia z jego przedmiotem, cechami tego przedmiotu oraz z ich wzajemną relacją, o tyle przekonanie bada, jak one w ogóle się nam zjawiają, jak są możliwe i co czynią w doświadczeniu.

Warto też zwrócić uwagę na jeszcze jedną istotną różnicę między sędami a przekonaniem. Tym razem pochyłamy się nad konkretnym ich wyrazem. Jest oczywiste, że przedmiotowi sądu odpowiada podmiot zdania, cesze dany orzecznik, zaś relacji, która je łączy, łącznik w postaci spójki logicznej potwierdzającej lub zaprzeczającej to, o czym się mówi. Zupełnie inaczej takie orzekanie przebiega w przypadku przekonania, a mianowicie trudno tu nawet mówić o jakimkolwiek orzekaniu, bardziej zaś o dawaniu wyraz czemuś. Krótko mówiąc milczącym bohaterem przekonania jest właśnie owa relacja pomiędzy przedmiotem a orzecznikiem sądu, czyli owa spójka *jest*. Tyle tylko, że w ostateczności prowadzi to do alternatywy: albo coś (o czym mówię) jest albo nie jest. I nie ma tu, bo być nie może żadnej drogi pośredniej. Wynika to z logiki samego bytu, a nie z logiki opartej o jakiegokolwiek *tertium non datur*. Raczej zamiast logiki w tym wypadku lepiej byłoby mówić o pewnym porządku.

I wreszcie ostatni ważna różnica pomiędzy sędami a przekonaniem. Otóż sądy kreują pewną realność psychoabstrakcyjną i w tym sensie nie należy ich uzasadniać psychologicznie. Zauważył to już Franz Brentano, a za nim Edmund Husserl, otwierając tym samym drogę do całej antypsychologizacyjnej rewolwy w humanistyce⁵. Inaczej zaś jest z przekonaniem. Te bowiem nawet tę pozornie obiektywną rzeczywistość wielkości logicznych traktują jako wytwory ludzkiej psychiki ustanowione po to, by porządkować materię życia. Dlatego zaglądną poza nią, odnajdując w głębi samo istnienie. Przy czym odsłaniają je spoza form życia, a nie ustanawiają je lub kreują je. A to zasadnicza różnica. Jej konsekwencje będziemy tu śledzić w wielu kontekstach. Bo ma ona swoje bezpośrednie przeło-

⁵ *Die Prolegomena zur reinen Logik, welche den einleitenden Teil der Logischen Untersuchungen bilden, wollen einer neuen Auffassung und Behandlung der Logik den Weg bahnen... So suchen die Prolegomena ... die Idee einer reinen Logik neu zu beleben, aber auch neu zu gestalten*. Husserl „Selbstanzeige der Logische Untersuchungen“, cyt. według Husserl, 1975, s. 261; por. także Husserl 1913, s. 15: „Die reine Logik ist das wissenschaftliche System der idealen Gesetze und Theorien, welche rein im Sinne der idealen Bedeutungskategorien gründen, d. h. in den fundamentalen Begriffen, welche Gemeingut aller Wissenschaften sind, weil sie in allgemeinsten Weise das bestimmen, was Wissenschaften in objektiver Hinsicht überhaupt erst zu Wissenschaften macht, nämlich Einheit der Theorie. In diesem Sinne ist die reine Logik die Wissenschaft von den idealen, Bedingungen der Möglichkeit, von Wissenschaft überhaupt, oder von der idealen Konstitution der Idee Theorie“, także Husserl, 1975, s. 262.

żenia na sposób rozumienia nie tylko moralności i etyki, ale także teologii, filozofii oraz sztuki.

3.2. Ani sąd, ani przekonanie, lecz To lub Się

Spróbujmy nasze rozważania wokół natury sądów oraz przekonań zinterpretować w kategoriach i języku proponowanym w niniejszej rozprawce (to zaś wynika z naszych podstawowych ustaleń poczynionych w pracy „Tezy o ethosofii/ Theses on ethosofy”). Czynimy to kosztem pewnych szczegółowych analiz, które tu pomijamy, mając na celu przede wszystkim sformułowanie wniosków znacznie dalej prowadzących – ku pewnym metafizycznym uzasadnieniom zarówno samego *Jest*, jak i – konsekwentnie – moralności.

Dotychczasowa refleksja na temat natury sądów oraz przekonań w gruncie rzeczy zatrzymała się na wyodrębnieniu dwóch klas zdań. Za pierwszą uznać musimy zdania typu: „Śnieg jest biały”, w których – kategoricznie niemal – w jednym stwierdzeniu przedstawiano przy pomocy relacji potwierdzającej lub zaprzeczającej wzajemne odnoszenie się pewnych przedstawień (tu: śniegu i białości). Przyzwyczajano nas od wieków, że taka forma sądu jest nie tylko najprostsza, ale i zaiste właśnie kategorična, bo łączy podmiot z orzecznikiem. Rzecz jasna ten typ sądenia odwoływał się do całego systemu wiedzy stricte racjonalnej wraz ze wszelkimi konsekwencjami filozoficznymi, jakie z tego wynikały. Jakimi? Jak, na przykład, arbitralne rozdzielanie podmiotu i przedmiotu, wyodrębnienie (a nazwano to emancypacją) sfery czysto rozumowej, co kulminowało w koncepcji *res cogitans* i *res cogitata*, wreszcie stworzenie całej matrycy myślenia opartej o logikę. To na tej też podstawie sformułowano w końcu samą koncepcję wiedzy (aż do *Wissenschaftslehre*). Nic zatem dziwnego, że sąd taki musiał być formą w naszym rozumieniu, a więc nie tylko akceptowaną przez materię życia, ale wręcz samą tę materię współtworząc. To wzajemne sprzężenie samo w sobie jest fascynujące i niewątpliwie wymagałoby osobnego rozpatrzenia. Wreszcie – co także wpisuje się w kontekst naszych metafizycznych rozważań o porządku życia – sąd taki z natury swej musiał być kategoričný, albowiem nie dość, że odwoływał się do logicznej zasady *tertium non datur*, to jednocześnie – już poza sferą czysto formalnego myślenia – musiał uzasadniać (właśnie: kategoricznie) ontyczność⁶ samego życia. A zatem w naszym rozumieniu był jeszcze jedną formą – tym razem najbardziej wyrażoną, albowiem służył jako uzasadnienie wszelkich innych form.

6 Rozróżnienie na ontyczność i ontologiczność wprowadzałem i posługiwałem się nim w innych pracach, jak np. Jasiński, 2015. Ogólnie mówiąc, o ile ontyczne doświadczanie bytu właściwe było w modelu epistemicznym, o tyle ontologiczne w modelu epistemologicznym. Nigdy jednak nie chodziło tu i nie chodzi tylko o słowa i terminy, lecz o fundamentalne kwestie związane z doświadczeniem egzystencjalnym.

Przełomem w takim pojmowaniu natury sądów było niewątpliwie odkrycie natury przekonań, które nasze wyjściowe zdanie zamieniały w zdanie: „Uważam, że śnieg jest biały”. Jak wiadomo, to z kolei kulminowało w koncepcji asercji. W naszym zaś rozumieniu ożywiało całą sferę rzeczywistości przedpojęciowej, wielokrotnie tu przywoływaną.

Ale przecież zarówno natura sądów, jak i natura przekonań, stanęły z czasem przed ścianą, której nie mogły przekroczyć, a mianowicie nie mogły sobie poradzic ze zdaniem typu: „Jest biało” lub po prostu: „Bieleje”. Zdania takie próbowano konwertować na naturę sądów i wtedy konstruowano jakiś podmiot domyslny lub też domyslny orzecznik – tylko po to, aby je w ogóle jakoś wytłumaczyć. Ale gdyby nawet iść tym tropem, to wtedy zdanie nasze musiałyby przyjąć formę: „Białość bieleje”⁷. Krótko mówiąc docieramy do granicy językowej i gramatycznej kompetencji takiego myślenia; jakby zaglądamy na drugą stronę wypowiedzi, gdzie – teoretycznie – powinien wybrzmieć sam byt jako taki.

Co to znaczy dla naszych wywodów na temat poszukiwania metafizycznego uzasadnienia nie tylko wszelkich sądów, ale przede wszystkim samej moralności? Otóż oznacza to, że zarówno filozofia, jak i nauka w ogóle cały czas szukają podmiotu dla tego typu zdań. Rzecz jasna w istocie chodzi tu o udostępnienie miejsca dla głosu samego istnienia. A nawet choćby o zlokalizowanie możliwości takiego wolnego miejsca. Szukamy wszak w systemie naszego myślenia dotychczasowego – czyli ciągle w tej samej matrycy, zdefiniowanej, najogólniej mówiąc, oderwaniem sfery podmiotowej od sfery przedmiotowej. Albo zatem ponawiać będziemy (raczej bezskutecznie) ciągle to samo pytanie o to miejsce i o możliwość pochwylenia *szmeru samego istnienia*, albo też po prostu pokusimy się o zmianę całej tej matrycy. Przed takim właśnie dylematem tu stoimy. Samo jego uświadomienie już jest krokiem w kierunku jego rozwiązania. Formą tego uświadomienia jest myśl, że nasz język wypowiedzi i jego gramatyka dopuszczają tylko takie rzeczy i zdarzenia, które dadzą się pomyśleć. Poza nimi nie ma nic. Czyli nic.

Raz jeszcze pochyłmy się na naturę tych zdań. Chodzi w gruncie rzeczy o zbadanie możliwości formułowania zdań zarówno bezpodmiotowych, jak i bezorzecznikowych. Mówiąc najkrócej: tym razem chodzi ani nie o sąd, ani też o przekonanie, ale o jakieś To, a również o jakieś Się. Bo zapewne chcemy mówić nie tylko o tym, co jest, ale i o tym, co się dzieje i wydarza. Dla obu tych znaczeń tego samego

⁷ Zupełnie kuriozalnie tego typu rozumowanie musiałoby wyglądać w przypadku zdania: „Bóg jest”. Mamy bowiem do czynienia ze zdaniem bezorzecznikowym, w którym – wbrew naturze samych sądów – w stwierdzanym zawiera się samo stwierdzające. Słusznie zauważa w pewnym momencie Friedrich Schleiermacher, że właściwym podmiotem w takich zdaniach staje się chaos.

gdzie indziej zarezerwowaliśmy właśnie *jest*. Gdyby jednak ten typ orzekania (po-
wtarzam: bezpodmiotowy i bezorzecznikowy) nazwać sądem egzystencjalnym, to
prawdopodobnie posunęlibyśmy się za daleko – nb. pozostając cały czas na gruncie
dawnej gramatyki wypowiedzi i starej matrycy logicznego myślenia. A jest ona ze
wszech miar apodyktyczna – tak, jak kategorycznymi nazwać musieliśmy naturę
samego sądenia. W obu zaś przejawia się przemoc form życia, które muszą za
wszelką cenę siebie same uzasadnić.

3.3. Podwójna alternatywa: prawda lub fałsz oraz istnienie lub nieistnienie

Kwestia opisu różnic i wzajemnych związków pomiędzy sądami a przekonania-
niami wymagałaby w gruncie rzeczy odrębnego studium. Tutaj zaś przedstawia-
my je wyłącznie w perspektywie badań nad kwestią istnienia oraz metafizyczny-
mi przesłankami moralności. W końcowych partiach tego punktu trzeba jeszcze
zwrócić uwagę na kwestię podwójnej alternatywy, która je określa i na swój sposób
definiuje. A mianowicie, o ile dla sądów ostatecznie rozstrzygającą sprawą dla ich
przyjęcia lub odrzucenia staje się alternatywa „prawda lub fałsz”, rzecz jasna defi-
niowana właściwą im logiką, o tyle dla przekonań taką alternatywą staje się roz-
strzygnięcie: „istnieje lub nie istnieje”. Dlatego w tym drugim przypadku mówiliśmy
o alternatywie gruntownej, a nawet więcej, o alternatywie obciążonej bezpośrednio
sankcją ontologiczną. Dzieje się tak jednak tylko wtedy, kiedy przekracza ona for-
my, to znaczy bierze je w nawias i staje twarzą w twarz z samym niezapśredniczo-
nym niczym bytem.

4. KŁOPOTY Z DEFINICYJNYM UJĘCIEM ISTNIENIA

Ponieważ nie da się zdefiniować pojęcia istnienia, nie da się także podać defi-
nicji przedmiotu. W przypadku istnienia nie jesteśmy w stanie posłużyć się jakim-
kolwiek terminem go definiującym, albowiem to, co definiowane, posiada najszerszy
z możliwych zakresów. Podobnie dzieje się w przypadku definiowania przed-
miotu, ponieważ i tu musimy posługiwać się terminami definiowanymi. Z takiego
paradoksu – jak wiadomo – częściowo wybrnął Alexius Meinong, który przyjął, iż
przedmiotem jest ogół tego, co istnieje (Meinong, 1968, s. 21). A zatem kwestia defi-
niowalności przedmiotu została tu zepchnięta na plan dalszy (mimo szczegółowego
wyróżnienia przez Meinonga różnych klas przedmiotów). W tym też sensie kłopot
z definicyjnym ujęciem przedmiotu jest analogiczny z kwestią definicji samego ist-
nienia. Czy na pewno?

4.1. Jest „jest” i ethos istnienia

Powinniśmy zatem przyjąć, co raz jeszcze podkreślamy, że istnienie jest pojęciem niedefiniowalnym. Przynajmniej w sensie tradycyjnej logiki i filozofii. To, co istnieje – istnieje: prawdopodobnie na tym stwierdzeniu powinniśmy poprzestać. I dalej: albo coś istnieje, albo nie istnieje – tyle tylko, że taka gruntowna alternatywa przekracza granice tautologii i logiki, ponieważ nie tyle orzeka o czymś, ile bardziej daje świadectwo czemuś. Mówiąc wedle rozróżnień wyżej przeprowadzonych, jest ona przekonaniem, a nie sądem. Dlatego sama jest wyrazem bytu i jego przedstawicielem. Nic dziwnego zatem, że sprawą znacznie bardziej poważną jest zajmowanie się tym, co jest, a nie tym, czego nie ma. Do tego celu powołaliśmy kiedyś *ethosofię*, która z definicji niejako zajmuje się tym, co istnieje, ponieważ to, co nie istnieje – nie istnieje. To ma być oczywiste⁸.

W tym miejscu odwołać się musimy również do naszych wcześniejszych wywodów w obszernym studium „Czytanie »Psalmów«”⁹ na temat pojęcia prawa. Otóż starotestamentowe prawo czytamy w kontekście pojęcia *ethosu* greckiego, tyle tylko, że nadajemy mu specjalne znaczenie. *Ethos* to nie tylko „zwyczaj” lub „obyczaj” (jak to zwykło się przyjmować w literaturze Zachodu), ale również posiadanie miejsca w bycie, zakorzenienie w istnieniu powszechnym (greckie *etoi*).

Najogólniej mówiąc, przyjmujemy, że *ethos* istnienia jest tym, co istnieje. Ale nie tylko w sensie: „ogół tego, co istnieje” (jak u Meinonga), ale również w sensie: „organiczny porządek wszystkiego, co jest”. A zatem mowa tu o tym, co nie tylko jest, ale i jest w określonym łańdź. To wyczerpuje zakres pojęcia *ethosu* istnienia. W tym sensie powiedzieć możemy, że *ethos* istnienia jest podstawową racją istnienia tego, co istnieje. Tautologiczność tych twierdzeń jest oczywista, bo inna być nie może. Ale zarazem oddaje ona maksymalistyczny wymiar takiej ontologii. Skoro wobec tak ujmowanego istnienia bezradna jest logika i sama teoria poznania zorientowana przedmiotowo, to pozostaje nam kwestia oczywistości bytu – tej niewzruszonej pewności, której zaprzeczyć się po prostu nie da. Tak właśnie jawi się nam to twierdzenie, iż jest „Jest” i które odsłania nam zarazem zasadę wszystkich zasad, czyli cześć dla istnienia. W pewnym też sensie jest również wyrazem wiedzy sprzed wiedzy, czyli jednak owej rzeczywistości przedpojęciowej.

8 Nb. kwestia oczywistości ma tu wiele wspólnego z poznaniem bezzałożeniowym, aż nadto dobrze opisanym w literaturze filozoficznej. Por. w tej kwestii również hasło E. Husserla: *zu den Sachen selbst*, które jest fenomenologiczną artykulacją idei bezzałożeniowości.

9 Fragmenty publikowane m.in. w „Homo Dei” nr 2, 3, 4, 2017 oraz „Homo Dei” nr 1, 2, 2018 a także w książce, Jasiński, 2022.

4.1.1. Bezradność logiki

Przedstawmy jednak dokładnie tę bezradność logiczną wobec kwestii istnienia. Zaczniemy od obecnego w tej tradycji rozróżnienia na bycie i istnienie, które sprowadza „jest” do logicznej spójki. Wyrażenie: „ten śnieg jest biały” wcale nie jest tym samym, co „ten biały śnieg istnieje”. To drugie twierdzenie (wzbogacone asertywnością) odsyła nas do rzeczywistości pozallogicznej. Trudno jednak znaleźć „logiczne” przejście od jednej do drugiej. Ten brak komunikacji między jednym a drugim jest w istocie określeniem skoku od niewiedzy do wiedzy, co będzie jeszcze rozpatrywane niżej. Dlatego w tym miejscu pojawia się nasza kategoria oczywistości bytu, która z istoty swej jest nie tylko pozallogiczna, ale i pozafilozoficzna.

Tu natomiast poświęćmy słów kilka omówieniu innego rodzaju owej bezsilności logiki w określaniu rzeczywistości poza logicznej. Przede wszystkim wynika z niej niemożność ścisłej formalizacji niektórych przynajmniej problemów filozoficznych. Tak się dzieje w przypadku formalizacji teorii prawdy¹⁰. Innymi słowy, nie da się oddać językiem logiki pojęcia prawdy rozumianej w sensie filozoficznym. Co najwyżej tę ostatnią można badać pod kątem spójności wewnętrznej.

A jeszcze bardziej wyraźnie widać ten problem w przypadku próby opisu przy pomocy logiki zmian w języku nauki¹¹; tu logika nader wyraźnie rozchodzi się z teorią poznania. Załóżmy, że przy pomocy aparatu logicznego próbujemy opisać niektóre przynajmniej zagadnienia teoriopoznawcze, w szczególności kwestię zmian w teoriach naukowych. Sprowadza się to do pokazania, jak wzbogaca się sam język nauki, a więc jak stare pojęcia i kategoria zostają wzbogacone o kategorie nowe. Innymi słowy, język nauki epoki późniejszej zawiera w sobie (z zachowaniem kategorii syntaktycznych) nie tylko wyrażenia epoki wcześniejszej, ale i wyrażenia nowe – na gruncie wszak tej samej standardowej formalizacji. Innymi słowy, każde wyrażenie proste języka wcześniejszego jest również wyrażeniem prostym języka późniejszego (rzecz jasna przy zachowaniu – co podkreślamy – kategorii). Krótko mówiąc, cały aparat pojęciowy „starej” nauki musi być zawarty w aparacie nauki „nowej”. Sama zaś zmiana pozostaje dla logiki nieuchwytna, czyli niedefiniowalna. Trzeba by było bowiem przy próbie opisu takiej zmiany zmienić wyjściowe założenia dotyczące pojęcia języka nauki „późniejszej”, co na ogół się nie zdarza. Nie mówiąc już o tym, że zupełnie niewykonalne jest oddanie analizą logiki zmian paradygmatycznych w nauce – tu bowiem pękają sztywne gorsety formuł logicznych.

10 Wykazali to błyskotliwie Black, 1967 oraz Strawson, 1967). Wynika z ich dociekań, że nie istnieje żadna formalizacja teorii prawdy na przykładzie semantycznej teorii prawdy Alfreda Tarskiego. Tu milczy albo logika, albo filozofia i wydaje się, że granica ta jest dla obydwu nieprzekraczalna.

11 W tej kwestii por. Suszko, 1957, str.: 2-3. Zagadnienie to poddałem analizie w Jasiński, 1997c, s. 161-169.

A to one przecież stanowią o naukowości wiedzy. Mówiąc krótko, jeśli zapis formalny jest w stanie uchwycić pewne zależności na płaszczyźnie synchronicznej, to jego użyteczność w opisie zjawisk w ich przebiegu diachronicznym staje się wątpliwa.

Konkludując, mamy zatem dwa poważne ograniczenia w formalnym opisie rzeczywistości poznawanej. Raz wtedy, kiedy stajemy wobec przedmiotów obiektywnych, czyli pozalogicznych: tu nie ma i być nie może przejścia od logiki do ontologii. Bo ma ono naturę skoku od niewiedzy do wiedzy – przynajmniej tej wiedzy, za jaką ją zazwyczaj uważamy w życiu. I dwa – język formalnego opisu pęka wtedy, kiedy musi oddać naturę zmiany i rozwoju w nauce.

4.1.2. Perspektywa ontologiczna

Przejdźmy teraz do ontologicznej perspektywy opisu istnienia. Widzimy już, że ethosem nie są dowolne wartości i ideały, dotyczące „świata w ogóle”, „życia w ogóle” lub „człowieka w ogóle”, lecz tylko te wartości i te ideały, które dotyczą samego istnienia. Tylko tak można domknąć oczywistość tego twierdzenia.

Ethos w tradycji filozoficznej rozumiano w sposób dwojaki. Po pierwsze, ethosem nazywano te wzorce i normy postępowania (obyczajów i życia wśród ludzi), które człowiek nabywa wraz z procesem wrastania w społeczeństwo. Jest to proces świadomy, oparty o swoistą wiedzę. Po drugie, przez ethos rozumiano ten zespół wartości, które człowiek – przez sam fakt swego istnienia – przyjmuje go niejako bezwiednie. Pierwszy typ opiera się na procesach świadomych, drugi na procesach nieświadomych. W przypadku pierwszym ethos przychodzi z zewnątrz, w drugim zaś odnajdujemy go wewnątrz sfery istnienia życiowego. Jest to różnica między transcendentnym a immanentnym punktem widzenia. Ethosoficzne rozumienie ethosu wychodzi od drugiego sposobu pojmowania tej kategorii. Nawiązujemy w ten sposób do naszych rozważań o rzeczywistości przedpojęciowej, o wiedzy sprzed wiedzy oraz o naturze przekonań, które były przedmiotem poprzedniego punktu¹².

Widzimy więc, że i wspomniana wyżej ethosofia nie może być tradycyjną filozofią. Filozofia bowiem się wyczerpała. Wybór jakiegokolwiek stanowiska teoretycznego w filozofii jest w świetle naszych powyższych uwag swoistym aktem wiary. Żadnego bowiem stanowiska teoretycznego w filozofii nie da się całkowicie uzasadnić. Trzeba je tylko przyjąć – jest to bowiem kwestią założenia i jego konsekwencji.

12 Co ciekawe, taki sposób patrzenia na tradycję filozoficzną zaowocował w moim rozróżnieniu na introsofię i extrasofię, który przeprowadziłem w książce Jasiński, 1997a. Oba te pojęcia traktowałem jako narzędzia analityczne do badania dziejów filozofii, to znaczy miast ustalonych podziałów na filozofię idealistyczną i filozofię materialistyczną (wraz z wszelkimi możliwymi pochodnymi tego podziału) wprowadziłem podział na nurt właśnie introsoficzny i extrasoficzny. To pozwala niewątpliwie inaczej porządkować całą historię myśli filozoficznej i nie tylko.

W ethosofii tymczasem proponujemy odmienny porządek. Wychodzi się tu od tego, co istnieje. I co zarazem doświadczane jest jako oczywiste. Założenie może być rozumiane jako zarazem uzasadnienie i na odwrót (oczywiście w tradycyjnym języku filozoficznym).

Następujące po sobie koncepcje filozoficzne nie dają żadnych pewnych odpowiedzi. Dopiero – paradoksalnie – w pęknięciach filozofii, w przerwach, szczelinach między kolejnymi koncepcjami pojawia się ethos istnienia. Zadaniem ethosofii jest wydobyć ethos istnienia poprzez eliminację metasfery istnienia, do której należy i którą zarazem uzasadnia filozofia sama.

Filozofia oparta jest – zauważmy, i co już podkreślaliśmy wyżej – o podstawowy dualizm przedmiotu i podmiotu. Nie da się pomyśleć filozofii bez tego dualizmu. Dualizm ten jest jednak w istocie formą niewiedzy, albowiem nie wynika z istnienia, które jest samoistne, realne i jedno – dualizm ten traktować więc musimy jako wymyślony.

Wszak założeniem i milczącą podstawą każdej tezy filozoficznej – zgodnie z wymogami logiki, na której filozofia właśnie się opiera – powinna być teza dokładnie przeciwna, tj. nie-filozoficzna, w przeciwnym bowiem wypadku pierwotna teza filozoficzna nie będzie należycie uzasadniona – chyba że przez tautologię, a tę trudno przyjąć za jakiegokolwiek uzasadnienie. A zatem, w takim wypadku, każda taka teza filozoficzna staje się czysto deklaratywna, na zasadzie: jeśli A, to... A. Nie istnieje jednak jakiegokolwiek logiczne przejście – a takiego właśnie żąda sama filozofia – od niewiedzy do wiedzy, od nie-filozofii do filozofii. I dlatego filozofia w swej istocie musi pozostać całkowicie deklaratywna. Stała się co najwyżej ekspresją osobowości filozofa, światem całkowicie zakleszczonym w słowach i pojęciach... filozoficznych; jako taka właśnie w całości należy do metasfery istnienia i zarazem sferę tę tworzy. Filozofia jest więc oparta na tautologii i nie może istnieć po eliminacji tautologiczności myślenia. To jest wewnętrzna sprzeczność, która niejako z definicji ją rozsądza: z jednej bowiem strony wymaga myślenia opartego o zasady logiki, z drugiej zaś skazuje samą siebie na brak jakiegokolwiek logiki, ponieważ musi zaakceptować tautologiczność swych dociekań.

Eliminacja natomiast, o której wyżej wspomnieliśmy, jest szczególną formą eliminacji całej metasfery istnienia, której dokonuje ethosofia. Ethosofia nie tylko zrywa z poziomem istnienia filozofii, ale również wskazuje jej źródła i przyczyny.

Traktujemy zatem filozofię jako element całej metasfery istnienia. Metasfera istnienia jest domeną świata zreprodukowanego, a to jest przestrzeń istnienia życiowego. Żyjemy całkowicie zanurzeni w świecie zreprodukowanym – człowiek stworzył wokół siebie naturę zreprodukowaną, której materia, choć jakościowo inna od pierwotnej, utkana jest na podstawie mniemań o tej ostatniej. Rządzą nią tak samo

twarde zasady, jak prawo w pierwszej. Ta zreprodukowana natura jest na tyle gęsta i nieprzezroczysta, że uniemożliwia autentyczny dialog z naturą pierwotną.

Wszak co najmniej od Galileusza przyjęto za synonim badań naukowych rozumieć badanie tylko tych procesów i zjawisk, które potrafimy zreprodukować. Dziś dokonano na tej drodze znacznego postępu – zaczęto przedmioty badań stwarzać, traktując je jako naturalne. Nasz świat stał się więc światem zreprodukowanym, wszystkie zaś reguły, jakie w jego zamkniętej przestrzeni ustanawiamy są w istocie przypadkowe, albowiem są wymyślone – są przecież wynikiem umowy. Granice tego świata wypełnia metasfera istnienia.

Ethosofia tymczasem znosi metasferę istnienia i restytuuje samo istnienie za pomocą eliminacji form życia (ograniczenie, powstrzymanie)¹³. Usiłuje ona odnaleźć zagubioną konieczność, która przewija się w istnieniu życiowym człowieka, i która wynika z samego istnienia. Konieczność ta zarazem określa miejsce w bycie, które zajmujemy faktycznie. To jest ethos.

Natura zreprodukowana rozwija się już według swoich, sobie tylko właściwych prawidłowości. I tak człowiek, choć wyemancypował się z natury pierwotnej, popadł w niewolę natury zreprodukowanej, której – paradoksalnie – sam jest całkowitym twórcą. Ethosofia, wobec powyższego, wskazuje na kierunek drugiej emancypacji człowieka, emancypacji od niego samego, a ściślej, od jego wytworów, które nim zawładnęły¹⁴.

Wróćmy do zagadnień związanych z naturą zreprodukowaną. Otóż natura ta nie jest bynajmniej ani racjonalna (choć stworzona przez rozum człowieka w imię racjonalności), ani też bezpieczna (choć stworzona w imię bezpieczeństwa). Rządzi nią przypadek, który nazwano Losem. I choć utkana jest z sensów, które człowiek nadał naturze pierwotnej, to jednak sama tak się zachowuje (funkcjonuje), jakby była pozbawiona jakiegokolwiek sensu. Dalej: choć stworzona jest z układu wartości, sama sobą wartości żadnych nie przedstawia (nie można bowiem powiedzieć, że sam fakt istnienia natury zreprodukowanej jest wartością) – a wprost przeciwnie: wartości deprecjuje i obraca w antywartości. Choć jest tworem świadomości,

13 Każde z tych pojęć było przedmiotem osobnych dociekań w cytowanych już „Tezach o ethosofii”. Tu musimy z konieczności zachować pewną powściągliwość w dalszym badaniu, albowiem w przeciwnym wypadku utracilibyśmy z pola widzenia główny temat niniejszej rozprawy.

14 Prekursorskim wyrazem tych tendencji w filozofii współczesnej jest najważniejszy w niej nurt demistyfikujący metasferę istnienia, którego wyrazem są zarówno badania współczesnych marksistów nad „świadomością fałszywą”, jak i badania fenomenologów nad „nastawieniem naturalnym”, egzystencjalistów nad „życiem nieautentycznym” oraz psychoanalityków nad „id”. Filozofia współczesna tym samym odkryła samą siebie, tj. fakt, że nie prowadzi jakiegoś wymagowanego dialogu z naturą, lecz raczej monolog sama ze sobą. Wszystkie zatem odkrycia, których dokonywała, nie przekraczały jej własnych granic – granic, które zarazem stały się granicami wszelkiego dyskursu teoretycznego.

nie da się już ogarnąć świadomością. Choć powstała jako środek do sterowania procesami zachodzącymi między człowiekiem a naturą pierwotną, sama nie da się już sterować żadnymi dyrektywami – ani modlitwą o lepsze jutro, ani też decyzjami ściśle racjonalnymi.

Filozofia jest więc produktem natury zreprodukowanej. Człowiek stworzył system pojęciowy, który miał tłumaczyć i racjonalizować naturę, tymczasem system ten sam stał się naturą zreprodukowaną. Proces ten jest wielkim etapem w rozwoju ludzkości¹⁵.

Równoległe z procesem reprodukcji natury pierwotnej widzimy znaczny rozwój technik zniewalania i rządzenia, które stwarzają podstawy totalitarnych form państwowości. Tendencja ta związana jest z instrumentalnym traktowaniem przez człowieka, nie tylko innych ludzi, lecz – ogólnie – całej rzeczywistości. Nazywam to w ethosofii powiększeniem imperium środków z jednoczesną redukcją świata celów. Zjawiska te są szczególnym wynalazkiem naszego czasu. Ludzie panują nad ludźmi tak, jak wpierw zapanowali nad rzeczami. Stosunki między-ludzkie zostały zastąpione relacjami między rzeczami – tak się je traktuje i tak się nimi steruje. Państwo zaś jest pojmowane jako byt, który ma monopol na siłę.

W kontekście powyższych problemów rozpatrzyć należy na nowo pojęcie techniki. Dziś bowiem nadaje się mu szczególne znaczenie. Stanowi ono jednocześnie klucz do zrozumienia natury zreprodukowanej.

Technika dziś – nie tylko jako umiejętność, ale także jako swoisty sposób rozumienia świata – jest synonimem pychy człowieka-zdobywcy natury. Akcentuje się przy tym, iż aparatura pomiarowa techniki jest neutralna aksjologicznie, a zatem sytuuje się poza jakąkolwiek ideologią. Nic dziwnego zatem, że ten nowy typ totalitaryzmu, który narodził się na naszych oczach, pozbawiony jest jakichkolwiek barw: nie jest ani czerwony, ani brunatny. Całkowicie skierowany jest sam na siebie, dlatego tym bardziej jest niebezpieczny: jeśli zniewala, to nie w imię jakichś celów lub wartości, lecz dla samego zniewalania. Wartością jest samo zniewalanie.

Tymczasem technika, po pierwsze tworzy ideologię własną, po drugie – właśnie wraz z tą ideologią, a nawet dzięki niej, może być wykorzystana w dowolnych aksjologiach natury zreprodukowanej. Jej istotą jest bowiem instrumentalność, owo imperium środków i jako taka może być bezkolizyjnie włączana w dowolny system aksjologiczny natury zreprodukowanej, albowiem u podstaw tej natury tkwi

15 Zamknięcie filozofii potwierdzają –przykładowo – analizy Hansa Geорга Gadamera, który uważa, że przez filozofię należy rozumieć mówienie i rozmowę. Filozofia w takim ujęciu „pracuje” całkowicie na poziomie natury zreprodukowanej nie wykraczając poza niego. Ethosofia tymczasem próbuje porzucić ten poziom i dlatego zrywa z filozofią. Doświadczenie, do którego odwołuje się filozofia, jest w przeważającej mierze przez nią kreowane, w o wiele zaś mniejszym stopniu tylko jest.

właśnie idea budowy imperium środków. Technika zatem współtworzy naturę zreprodukowaną, a myślenie „techniczne” wpisane jest w sposób myślenia w świecie natury zreprodukowanej.

Rzec można, że pra-idea techniki, jej poniekąd istotą, jest zakłócenie równowagi natury. Dobrze to ilustruje mit Prometeusza, który ukradł bogom ogień. Ukradł – a więc dopuścił się czynu jednoznacznie negatywnego z punktu widzenia etyki. Musiał więc zostać ukarany. Ale zarazem kradzież ognia to pierwsze swoiste osiągnięcie techniczne człowieka. Widzimy tu ową pierwotną rozbieżność wartości etycznych i technicznych, które dziś nie tylko rozeszły się, lecz wręcz przeciwstawiają się sobie. Praprzyczyną tej dychotomii jest wyobcowanie się człowieka z porządku natury. Tutaj też tkwi podstawa mitu człowieka-zdobywcy, ufego we własne siły i ludzkie perspektywy, de facto mitu ludzkiej pychy i niepokorności. W ethosofii nie postuluje się powrotu do natury – ów powrót bowiem jest również mitem, który został stworzony w domenie natury zreprodukowanej. Mit ten jest pozorem pozoru, albowiem powstał z innego mitu: mitu człowieka-pioniera. Tym bardziej więc nie można polegać na tak zreprodukowanej utopii. W ethosofii proponuje się miast powrotu do natury wzięcie odpowiedzialności za naturę i poprzez tę odpowiedzialność wpisanie się w jej rytm. A ponieważ nie możemy na razie mówić o pierwszej sprawie, tym bardziej trudno jest mówić o drugiej.

Natura zreprodukowana w odniesieniu do człowieka stanowi zatem metasferę istnienia. W jej przestrzeni rozgrywa się istnienie życiowe. Pragniemy tu podkreślić jeden jego aspekt. Człowiek naszego czasu, otrzymując informację, pozbawiony został możliwości stawiania pytań. Zdolność tę wykorzystała metasfera istnienia. Z pierwotnej natury dialogowej człowiek przekształcił się w naturę monologową, będącą ukonkretnieniem natury zreprodukowanej.

Rozmawiamy już tylko sami z sobą, a do jakiegokolwiek studni zajrzemy, to odnajdziemy w niej tylko własne oblicze.

W naturze zreprodukowanej mamy do czynienia zawsze i bez wyjątku tylko z sensem sensu, wartością wartości etc. O ile bowiem w naturze pierwotnej można było mówić o sensie i o wartości, o tyle tu mówimy o sensie tamtego sensu i o wartości tamtej wartości. Wszystkie problemy teoretyczne, które są tu stawiane, w tym także problemy wypełniające przestrzeń metasfery istnienia i odnoszące się wprost do istnienia życiowego, mają taką właśnie strukturę podwójnego wzroku. Jest to wzrok, w którego patrzenie nieodwołalnie wpisany jest odbłask metasfery istnienia. Istnienie postrzegamy więc wraz z jego interpretacją, czyli wraz z metasferą. Oba te elementy ludzkiego doświadczenia są nieodłączne i da się je rozdzielić tylko abstrakcyjnie. Ta abstrakcja także należy do metasfery istnienia.

4.2 Teologiczne konsekwencje przyjęcia postawy ethosoficznej

Gdyby jednym tylko określeniem próbować podsumować nasze rozważania o wiedzy sprzed wiedzy, o rzeczywistości przedpojęciowej, o przekonaniach, a nawet o wierze jeszcze sprzed wiary, którą dziś znamy, to prawdopodobnie powinniśmy mówić o szukaniu niewzruszonej pewności oraz o rzeczywistości, którą na nowo odsłaniamy. Wszystko to zamykaliśmy w kategorii istnienia, która stawiała się zasadą zasad. Nic bowiem w gruncie rzeczy istotniejszego nie ma i nie było ponad istnienie samo. A czyż w nauce i filozofii nie szukaliśmy od zawsze właśnie pewności? Chcieliśmy żyć w świecie uporządkowanym, ale mimo woli z każdym następnym wiekiem pogłębialiśmy chaos. Nie mówimy jednak o pewności w sensie dogmatycznym, lecz o trwałym przekonaniu, które otwiera na każde doświadczenia i zarazem nie zmienia kierunku szukania. Pewność dogmatyczna zamyka, skazuje na monolog i podsuwa gotowe produkty myśli, zaś pewność, która wyrasta z ethosu istnienia – otwiera, prowadzi nieustannie dialog i nad cel przedkłada proces. I wbrew pozorom pierwsza jest... pozorem, a druga realną rzeczywistością.

Czytamy: „*Ten, który jest*” brzmi *Jego imię* (Pieśń, Wj 15,16-13, 17-18). Kto to mówi i kiedy? Dotykamy teraz prawdopodobnie jakiegoś fundamentu, który jednak został zasypany przez nasz umysł i przy pomocy siły rozumu. Powiedzieć wprawdzie można, że to próba zgłębienia natury samego Boga, ale przecież to o wiele za mało. Bo w samym „jest” jeszcze wiary nie ma, lecz tylko niewzruszona pewność, której bez popadania w absurd i szaleństwo po prostu nie da się zaprzeczyć. Próba – dodajmy – ponawiana ciągle na nowo i ciągle od początku. „*Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: »JESTEM, KTÓRY JESTEM«. I dodał: »Tak powiesz synom Izraela: JESTEM, Bóg ojców waszych, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest moje imię na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia«*” (KW 3, 14-15). Prawdopodobnie jesteśmy blisko samego fenomenu wiary sprzed wiary nawet. A zatem koncentrujemy się raz jeszcze na owym JESTEM. Oto rdzeń istnienia jako takiego. W zgłębieniu jego natury zawiera się sens bytu, a zarazem wyobrażenie Boga. Ale już słowo „wyobrażenie” zdaje się przeczyć temu, czego ma dotyczyć. Raczej ono manifestuje, odsłania i jest przedstawicielem rzeczywistości jako takiej. Bo też jest.

W jakiegokolwiek próbie analizy istnienia – raz jeszcze powtórzmy – zawsze zawodzą tradycyjne, a w szczególności filozoficzne metody myślenia. Nie ma tu bowiem problemu definiowania, co jest czym – albowiem istnienie albo jest, albo nie jest, i doprawdy nie jesteśmy w stanie użyć żadnego *definiendum* do jego zdefiniowania, gdyż z istoty swej jest najszersze zakresowo. Jawi się nam z mocą oczywistości. Nie może też być w tym wypadku „filozoficznej” kwestii fałszu lub prawdziwości – te conceptualne zabiegi są bowiem czysto ludzkie, tzn. są dystynkcjami

naszego rozumu, który tak właśnie ustawia jakiegokolwiek znaczniki w samym życiu. To jedne z wielu wytworów naszego rozumu i jako takie – w obliczu porażającej oczywistości owego JSTEM – nie mają sensu. Nie da się znaleźć jakiegokolwiek szerszego zakresowo pojęcie dla *Jest* – bo cóż bowiem może tu być? Pustka, nic, czyli nie-byt? Jakże trudno poruszać się tu słownie w obliczu tej Tajemnicy! Te intelektualne procedury nie mają w tym wypadku żadnego sensu, a świadczyć tylko mogą jedynie o ułomności naszego rozumu, a przy okazji mimowolnie stają się przejawem naszej pychy. Droga ta prowadzi donikąd, aczkolwiek to właśnie na niej dokonujemy naszych życiowych wyborów. Więcej: to jest szlak naszego życia! Toczy się ono po tej drodze jak po równi pochyłej. I jakże często nie mamy ochoty choćby na chwilę przystanąć. To doprawdy zadziwiające, jak życie uzasadnia się samo, jak stało się samowystarczalne i zadziwiające jest również i to, że nie zadajemy już pytania, dlaczego tak się stało? Kiedy i jak?

4.3. O definiowaniu przedmiotu i istnienia ciąg dalszy

Krótkie wprowadzenie w punkt 4 naszych rozważań zakończyliśmy postawieniem otwartego pytania: czy na pewno niemożność definicji przedmiotu jest tym samym co niemożność definicji istnienia? Pytanie to postawiliśmy w konkluzji rozważań wokół pojęcia przedmiotu według Meinonga oraz wokół pojęcia istnienia. Wyrastało więc ono z tradycji filozoficznej i logicznej. Ale przecież w dalszych partiach naszych analiz powiedzieliśmy, że siłą rzeczy wychodzimy poza paradygmat tradycyjnej filozofii – ku ethosofii. Jak?

4.3.1. Epistemiczne uwarunkowania rozumienia przedmiotu

Kłopoty związane z definicyjnym uwarunkowaniem rozumienia przedmiotu są wielorakie. Mają one bowiem swe konsekwencje nie tylko metafizyczne, ale i ostatecznie teologiczne. Spróbujmy je choćby pobieżnie – i tylko na użytek naszych dociekań w tej rozprawie - przedstawić.

Przyjęcie, iż za przedmiot uważamy wszystko to, co istnieje (ogół tego, co istnieje), w gruncie rzeczy powiela znany paradygmat podmiotowo-przedmiotowy. A nawet możemy powiedzieć, iż go utwierdza. Nie stawia bowiem pytań o jego zasadność, lecz tylko w jego ramach precyzuje pewien pogląd. Poruszamy się bowiem w tradycyjnym paradygmacie filozoficznym, który arbitralnie oddziela podmiot poznający od poznawanego przedmiotu. W tej matrycy myślenia pojęcie prawdy również rozumiemy w tym mimetycznym schemacie.

Tak przedstawiony system myślenia określamy mianem epistemicznego¹⁶. Jakie są jednak jego konsekwencje zarówno dla naszej zasady zasad, jak i dla teologii?

Otóż, po pierwsze, zakładamy mimowolnie, iż jest on niewzruszony. Po prostu poza nim nic nie istnieje, a więc i całe nasze myślenie przebiega w jego granicach. A wtedy jakiegokolwiek uzasadnienie tego świata z konieczności niejako musi być tylko transcendentne: wprawdzie zewnętrzne, ale mimo to nie negujące jego istoty. Jeśli nawet na tej drodze pojawia się kwestia wiary, to przyjmuje ona postać: wierzę, bo wierzę. Krótko mówiąc, musi w tym ciągu myślenia pojawić się również kwestia woli, siłą której wierzę, i sam tę wiarę uzasadniam. Zauważmy więc, iż nie jest to spotkanie z bytem, w którego istnienie nie mogę wątpić, ale przede wszystkim zdecydowana wola wiary w to, że jest. Wiara uzasadnia tu samą siebie. Tak oto ów schemat podmiotowo-przedmiotowy w gruncie rzeczy zamyka nas w granicach naszego umysłu, a mówiąc naszym językiem – w granicach życia, gdzie życie nieustannie przecież uzasadnia samo siebie, odsyłając na bezpieczną odległość wszelką obiektywność jako niezdefiniowaną i niejasną¹⁷.

Mamy zatem taką drogę: epistemiczny model poznawania i rozumienia świata, który sam z siebie rodzi transcendentność, i w rezultacie wiara, która uzasadnia siebie samą, albowiem sama jest formą życia.

4.3.2. Epistemologiczne uwarunkowania rozumienia istnienia

Inaczej się dzieje w modelu, który nazywamy epistemologicznym. Tu nasze myślenie wyzwolone jest z owego dualizmu podmiotowo-przedmiotowego i bada same jego założenia. Możemy też powiedzieć – uciekając się do języka fenomenologii – że takie myślenie bierze w nawias cały ten schemat. Ale nie tylko bada go, ale przede wszystkim odstawia jego okoliczności założone: skąd się bierze i jak działa teraz i tutaj. Jako takie w całości bierze się z relacji pomiędzy podmiotem a przedmiotem.

16 Pojęcie to – opozycyjnie definiowane wobec epistemologicznego schematu poznawania – wprowadziłem w swych poprzednich książkach: „Czytanie »Psalmsów«”, „Miłość”, „Czytanie Biblii”. Traktuję je jako kategorię stricte analityczną, bo okazała się dobrym narzędziem do rozważań w różnych wprawdzie obszarach tematycznych, lecz zawsze z dobrym skutkiem. Co ciekawe, zawsze też prowadziło to nas do podobnych wniosków: w teorii poznania do wytyczenia zupełnie innej matrycy myślenia, gdzie poznające i poznawane znajdowały się w tej samej sytuacji poznania i, do tego, na tych samych prawach jako jej uczestnicy, oraz w ontologii, która zyskiwała tu szczególnie status, ponieważ wchłaniała niejako swą epistemologię. Prowadziło to do nadania pojęciu istnienia statusu kategorii fundamentalnej, z której wyprowadzałem wszystkie inne pojęcia i rozumowania. Rzecz jasna, nie są to nowe odkrycia, raczej świadome nawiązanie do już istniejących w filozofii; tu tylko zostały przyłożone do zupełnie nowych obszarów tematycznych, gdzie dały niespodziewane rezultaty.

17 W tym kontekście pojęcie przedmiotowości Meinonga staje się epistemiczne.

Co jednak rozumiemy pod pojęciem „badania” owego schematu? Przede wszystkim w tym miejscu wkracza nasza kategoria doświadczenia, czyli odsłonięcie tego, jak ów schemat działa w konkretnej sytuacji egzystencjalnej.

Innymi słowy, epistemologia jest badaniem epistemiczności: nie tylko pyta, jak poznawać, ale jak w ogóle poznawanie jest możliwe. Jednak niech nas nie zmylą pokusy tworzenia metafizyki i metarozumowań. Wszak ów dualizm podmiotowo-przedmiotowy opuszczać można dwojako: albo „poprzez” dowartościowanie sfery podmiotowej i wtedy wchodzimy w idealizm transcendentálny, albo „poprzez” wejście w sferę przedmiotową, a wtedy mamy do czynienia ze swoistym realizmem transcendentálnym. O ile w pierwszym przypadku wchodzimy na drogę fałszywej nieskończoności, albowiem zawsze do już założonego poziomu poznawania można stworzyć kolejny meta poziom, o tyle w przypadku wejścia w sferę przedmiotową mamy do czynienia z rozsądzeniem tego dualizmu niejako od środka. To tu pojawia się nie tylko nasza kategoria doświadczenia, ale również oczywistości, której nie da się zaprzeczyć. I tu też, miast przedmiotowości, odsłania się horyzont istnienia jako kategoria nadrzędna.

A zatem – w przeciwieństwie do przedstawionego wyżej schematu epistemicznego – tu zakłada się (jako oczywistą) możliwość mówienia o nim, czyli wewnętrzny punkt oglądu. Tym samym poddajemy w wątpliwość przekonanie o jego niewzruszoności. I dalej – w konsekwencji – dochodzimy, nieomal paradoksalnie, do wiary bez wiary, albowiem element woli w modelu epistemicznym zostaje tu zastąpiony doświadczeniem niewzruszonej i oczywistej pewności, że jest Jest. To prawdziwe odsłonięcie rzeczywistości¹⁸.

Konkludując, otwiera się tu przed nami taka oto droga: epistemologiczny model poznawania i rozumienia świata, który prowadzi nas poprzez konkretne doświadczenie egzystencjalne ku wierze, rzecz można. bez wiary (oczywiście, dopowiadając, wiary rozumianej jako czysta obrzędowość), albowiem jawi się ona jako oczywista. To prawdziwe i realne odkrycie rzeczywistości takiej, jaka jest i jaka wyłania się spoza form życia. Bo wszak jedną z takich form był i ów epistemiczny model poznawania.

A zatem, o ile epistemiczność myślenia zaczyna się i kończy na pojęciu przedmiotu wraz z wszelkimi konsekwencjami, jakie z tego płyną, o tyle epistemologia myślenia odsłania istnienie, w którym ostatecznie rozplywa się wszystko, a więc i również jego epistemiczność.

18 Prawdopodobnie stanowisko takie powinno być skonfrontowane ze znaną ideą bezzłożeniowości w filozofii. W każdym razie, choć widzimy tu pewne zbieżności, to jednak całe to zagadnienie warte jest podjęcia w osobnym miejscu.

5. CODA, CZYLI ZAMIAST TEZY KOŃCOWEJ

Powyższe uwagi skłaniają nas do poszukiwania sensu imienia wszystkich imion, to znaczy *Jest*, w czterech następujących po sobie przestrzeniach naszego myślenia i działania. Zawsze jednak i w każdej z nich powołują określone doświadczenie, którego sensem jest szukanie, a nie cel – bo zaiste sensem fundamentalnym staje się tu droga, a nie wyobrażony wcześniej jej koniec.

Takie doświadczenie stawia nas poza historią, albowiem czas, do którego się odwołuje, nie jest mierzony wydarzeniami dnia potocznego, czyli naszego życia, lecz chwilą, która trwa – teraz i zawsze. A zatem dzieje się w wiecznym teraz.

W doświadczeniu takim dajemy wyraz swoim przekonaniom, ale powstrzymujemy się od sądów, albowiem te ostatnie odwołują się do wiedzy czysto umysłowej. Tym samym sięgamy do rzeczywistości jeszcze przedpojęciowej. Ta zaś staje się o wiele bardziej realna niż ta wyrażana w pojęciach, znakach i symbolach.

Wreszcie restytuujemy epistemologiczną matrycę myślenia, która nie tylko bada epistemiczny model poznawania, ale również opatruje go nawiasem (fenomenologicznym).

I na samym końcu pojawia się doświadczenie oczywistości istnienia, któremu nie da się zaprzeczyć, nie popadając w absurd.

Tę scenę znamy wszyscy: Mojżesz schodzi z góry Horeb, gdzie po raz kolejny spotkał Boga. Jeszcze nie ma kamiennych tablic z wypisanymi na nich przykazaniami, ale za to usłyszał imię Boga, którego domagali się Izraelici. I choć usłyszał, to jednak waha się, czy naprawdę powinien powtórzyć je wobec własnego ludu. Bo, zaiste, nikt takiego imienia wcześniej nie słyszał: co to znaczy JEST?

Ten powszechnie znany i wyżej przytoczony cytat z Biblii (*ehjeh aszer ahjeh* – Jestem, który jestem) wbrew pozorom nie jest jednak jednoznacznie rozumiany. Nakłada się bowiem na jego sens tłumaczenie greckie z *Septuaginty*, które – nota bene – często porzucając literę hebrajskiego oryginału, przekazywało zdumiewającą logikę do tego stopnia, że stawało się tekstem kanonicznym. I to nawet dla samych Izraelitów! W tym konkretnym przypadku jest podobnie. Otóż o ile dla Hebrajczyków ów cytat oznaczał po prostu bycie Boga pośród ludzi, i to prawdopodobnie wręcz w sensie osobowym, o tyle dla Greka tłumaczącego stary tekst hebrajski owo „Jest” stawało się pewną inwariantną cechą wszelkiego bytu (*ego eimi ho on*), a zatem pewną abstrakcją, albowiem ów Grek już wiedział, co to jest Absolut. Bo już miał w głowie całą filozofię, czyli myślenie abstrakcyjne. Tymczasem jesteśmy w świecie, w którym jeszcze nie wymyślono filozofii. Dlatego właśnie

jest to przedziwne imię: JESTEM, które dopiero potem, czyli po odkryciu myślenia abstrakcyjnego przez filozofów, stało się abstrakcją lub Absolutem.

Na marginesie tych uwag zwróćmy również uwagę na jeszcze jeden szczegół. Niewątpliwie kwestia istnienia była również obecna w dawnej myśli greckiej i w jej duchowości. Jeśli wierzyć Plutarchowi, to nad centralnym wejściem do świątyni delfickiej widniał tajemniczy napis „E”, który należało tłumaczyć jako „Jestes”. To są naprawdę zadziwiające analogie i inspiracje dla dalszych badań. Dlaczego nikt wcześniej ich nie zauważył?

Bibliografia:

- Black, M. (1967). Semantyczna definicja prawdy. W: *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, opr. J. Pelc. Warszawa: PWN.
- Husserl, E. (1913). *Logische Untersuchungen*. Bd. I. Halle: Max Niemeyer.
- Husserl, E. (1975). *Husserliana*. Bd. XVIII: *Logische Untersuchungen, Erster Band (I.u.2. Aufl.)*. Den Haag: Springer Dordrecht.
- Jasiński, B. (1992). *Tezy o ethosofii/Theses on ethosofy*. Warszawa: Ethos.
- Jasiński, B. (1997a). *Dwie fenomenologie: Husserl i Heidegger*. Warszawa: Ethos.
- Jasiński, B. (1997b). Karl R. Popper: bałwochwalstwo rozumu. W: B. Jasiński, *Droga myśli*. Warszawa: Ethos.
- Jasiński, B. (1997c). O niektórych problemach współczesnej metodologii nauk humanistycznych. W: B. Jasiński, *Droga myśli*. Warszawa: Ethos.
- Jasiński, B. (2015). *Miłość*. Warszawa: Ethos.
- Jasiński, B. (2016). Theses on ethosofy. *Art and Asthetics. Transformation*, nr 3-4, 130-147.
- Jasiński, B. (2020). *Tezy o ethosofii/Theses on ethosofy*. Urbana: Illinois University.
- Jasiński, B. (2022). *Psalmy na czas Adwentu*. Warszawa: Ethos.
- Kant, I. (1964). *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałęcki. Warszawa: PWN.
- Meinong, A. (1968). Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältniss zur inneren Wahrnehmung. W: A. Meinong, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*. Graz: Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Strawson, P. F. (1967). Prawda. W: *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, opr. J. Pelc. Warszawa: PWN.
- Suszko, R. (1957). Logika formalna a niektóre problemy teorii poznania. *Mysł Filozoficzna*, 2(28), s. 27-56. Zagadnienie to poddałem analizie w rozprawie „O niektórych problemach współczesnej metodologii nauk humanistycznych” [w:] „Droga myśli”, Warszawa 1997, str.: 161-169

THE NAME OF ALL NAMES „I AM WHO I AM” – BETWEEN LOGIC, METAPHYSICS AND ETHOSOPHY

SUMMARY

The content of the article is the analysis of the name “I Am Who I Am” in the context of the hermeneutical implications of the concept of being. The author does not limit himself to the theological issue, but derives metaphysical (ontological) consequences from it, which boil down to logical reflection on the category of being. On this basis, he builds an original theoretical position, which he calls ethosophy.