

## HISTORIA FILOZOFII TEORETYCZNEJ

MIECZYSLAW A. KRAPIEC



BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA  
KUL

1000263882



### METAFIZYKA — ALE JAKA?

Każde niemal pokolenie asymiluje filozoficzny dorobek poprzednich stuleci, wzbogacając niekiedy — chociaż bardzo rzadko — nową wizją lub nową problematyką, lub nowymi aspektami starej problematyki, lub wreszcie nowym kontekstem już dawniej dyskutowane zagadnienia.

Mając przeświadczenie, uzasadnione przez studium historii filozofii, że filozoficzne poznanie jest dziełem raczej ogółu ludzkości aniżeli tylko jej wybranych genialnych czy oryginalnych myślicieli, należy w tej dziedzinie poznawczej zwracać uwagę przede wszystkim, nie pomijając aktualnych problemów, na te zagadnienia, które nurtują całą ludzkość na przestrzeni jej długich lat historii, które też są nadal i dzisiaj aktualne i potrafią pasjonować także współczesnego człowieka.

I chyba nie jest rzeczą przypadku, że te właśnie zagadnienia w postaci pytań zostały już sformułowane, wprawdzie jeszcze nieostro, w samym zaraniu myśli filozoficznej, w klasycznej Grecji. Były to pytania dotyczące zasadniczego rozumienia świata i ludzkiej doli w zmiennym świecie. Po raz pierwszy sformułowane przez Anaksymandra jako pytanie o „arche” kosmosu, zostało uszczegółowione przez późniejszych filozofów, zwłaszcza przez Platona i Arystotelesa, którzy pytaniu staremu nadali nową formę i treść: „dia ti”, i związali je z ogólną koncepcją nauki. W ten też sposób na kanwie filozoficznego myślenia została po raz pierwszy ukonstytuowana filozofia naukowa (racjonalna), w której dopatrzeć się można bez trudności załączków już nie tylko szerokiego systemu, ale także samej teorii nauki. To zadecydowało, że zachodnioeuropejska kultura stała się kulturą opartą zasadniczo na nauce, a dzieła Stagiryty były w pewnym względzie punktem wyjścia historii nauki.

Arystoteles syntetyzując dorobek swoich poprzedników stał się w sensie właściwym ojcem filozofii wyjaśniającej świat nie tylko poprzez pierwsze próby systematyzacji filozoficznych problemów i teorii swoich poprzedników, ale także, i przede wszystkim, przez taki styl filozofowania, który nic nie stracił na swej aktualności i dzisiaj. Był on



bowiem twórcą aporeumatycznego sposobu filozofowania, a więc tego sposobu, który jest jedynie żywy, albowiem nie zakłada gotowych modeli czy też uznanych powszechnie tez, ale sprowadza się do formułowania problemu celem poddania go wszechstronnej dyskusji ustalającej racje zarówno „za” jak i „przeciw”, aby w ten sposób wskazać drogę prowadzącą do rozwiązań ostatecznych, splecionych rzecz jasna z mniej lub bardziej zarysowanym systemem. Cała *Metafizyka* Arystotelesa jest pomyslna jako wyjaśniające dyskutowanie na temat 14—15 naczelných zagadnień, sformułowanych w początkowej księdze „B”. Stagiryta przy tym dba zarówno o samo postawienie problemu, jak i kierunek rozwiązań, tudzież zwraca uwagę na różnostronną argumentację, jak wreszcie (co jest niemniej ważne!) na sam zreflektowany sposób rozumowania i uzasadniania. Dzięki takiemu właśnie charakterowi filozofia staje się poznaniem żywym, angażującym myśliciela w nieustanne rozumowanie i sprawdzanie swoich dróg myślenia.

Ten właśnie charakter filozofii został podjęty w okresie złotym średniowiecza, zwłaszcza w XIII w. u wielkich mistrzów Szkoły, szczególnie u Tomasza z Akwinu. Wystarczy przyjrzeć się jego twórczości, by zobaczyć jak bardzo przejął się on aporeumatycznym charakterem filozoficznego myślenia, co znalazło wyraz zarówno w jego *Quaestiones disputatae*, jak wreszcie w *Sumie teologii*, gdzie nieustannie przeprowadza się dyskusje na sformułowane jasno pytania i przewycięża się trudności — również sformułowane jasno i zazwyczaj zaczerpnięte z historii myśli — zanim jeszcze poczyniono próby dania odpowiedzi. Nic dziwnego, że filozofia złotego średniowiecza uchodzi za kontynuację filozofii klasycznej, wyjaśniającej, a nie tylko ujaśniającej jakieś zagadnienia, jak to czyni dziś fenomenologia; i nie tylko „filozofii wyrażającej” myślenie, które to od czasów Cassirera (jego myślenie symboliczne!) zyskało prawo obywatelstwa na terenie filozofii, a co swój szczyt osiągnęło w koncepcjach Heideggera.

Ale filozofia klasyczna, zajmująca się problematyką tradycyjną, została w dużej mierze zschematyzowana i zwerbalizowana przez myślicieli neoscholastycznych z końca XIX i początków XX w. Nawiązano w tej mierze do epigonalnego modelu scholastyki, formułując filozoficzne problemy w tzw. „tezach”, w stosunku do których wymieniano zwolenników i przeciwników — jakby mogli istnieć zwolennicy lub przeciwnicy jakiejś tezy nie uwikłanej w cały system! — a następnie formalnie przeprowadzano sylogistyczny dowód, którego przesłanką większą była zazwyczaj definicja skonstruowana apriorycznie, i wyprowadzono wniosek, mający być jakimś zdaniem egzystencjalnym, a będący tylko zdaniem definicyjnym, równoważnym z przesłanką większą. W ten sposób, przy pewnej umiejętności konstruowania apriorycznych definicji i sylogistycznych

operacji, można było właściwie wszystkiego dowodzić. Wystarczy w tym względzie przeanalizować metodę uzasadniania współczesnych autorów scholastycznych, takich jak: C. Boyer, J. Gredt, J. Dezza czy ich polscy naśladowcy (próbę analizy tego zagadnienia podałem w pracy: *Z teorii i metodologii metafizyki*, s. 223—238), by przekonać się, jak bardzo realne i naczelne problemy myśli ludzkiej mogą zostać zbanalizowane, zschematyzowane i zwerbalizowane.

Mimo tych wszystkich wypaczeń nurt scholastyczny filozofii był jednak przekazicielem tradycji filozoficznej starożytnej i dlatego nie można przejść do porządku dziennego nad uprawianiem filozofii nie znając scholastyki. Coś więcej jeszcze. To właśnie scholastyka wyjaśniła i sprecyzowała cały szereg problemów filozoficznych, szeregi zagadnień wspólnie rozwinęła, a niemałą też liczbę filozoficznych interpretacji doprowadziła do absurdu, co też przyczyniło się do oczyszczenia pola filozoficznego myślenia.

Mając więc na uwadze to, że nurt filozofii rozwijający się w scholastyce chrześcijańskiej i arabskiej był dalszym ciągiem życia i rozwoju (mimo pomyłek, błędów, przeakcentowań) realnych filozoficznych zagadnień starożytnych, zagadnień istotnych, nurtujących całą ludzkość, nie można uprawiać filozofii racjonalnej, nie czerpiąc pełną garścią ze scholastycznego dorobku. Bez zrozumienia filozofii scholastycznej, nie można właściwie rozumieć współczesnych filozoficznych problemów, gdyż one swymi korzeniami tkwią w filozofii Descartes'a, a ta wszystkie soki żywotne swej filozofii czerpie zasadniczo ze scholastyki.

Klasyczne więc problemy sformułowane w filozofii antyku, a rozwinięte w czasie scholastyki i uwikłane w różnorakie problemy i pseudo-problemy filozofii podmiotu (zaczynającej się wraz z Descartes'em), przekazane współczesnemu pokoleniu w zwerbalizowanej postaci przez wielu autorów neoscholastycznych, trzeba było na nowo podjąć i starać się je umiejscowić, jakby oś kół, z jednej strony na zreflektowanym przedmiocie „bytu jako bytu”, a z drugiej na uświadomionej również koncepcji racjonalnego poznania, czyli odpowiednio skonstruowanej metodologii metafizyki.

I w tym właśnie kierunku poszły powojenne prace katedry metafizyki od 1951 roku. Przede wszystkim trzeba było zdać sobie sprawę z samej koncepcji bytu jako przedmiotu filozoficznych interpretacji. W materii tej zasadnicze światło rzucił w swoich pracach historycznych E. Gilson, zwłaszcza zaś w rozprawie *L'être et l'essence*. Niezależnie jednak od Gilsona, studiowanie w czasie wojny tekstów Tomasza, a następnie komentarzy Kajetana, zwłaszcza do dziełka Tomasza: *De ente et essentia* — na temat abstrakcji i formowania pojęcia bytu jako bytu — uświadomiło piszącemu, że oryginalna myśl Tomasza jest inna, prostsza i głębsza za-

razem aniżeli ta, którą przekazała tzw. „szkoła tomistyczna” wywodząca się od Idziego, Banneza i Kajetana. Uświadomienie sobie tych problemów, jeszcze przed dotarciem na teren Polski Gilsonowskiego dzieła, zostało sformułowane w przygotowanej w 1951 r. rozprawie habilitacyjnej *Egzystencjalne podstawy transcendentalnej analogii bytu* i zasygnalizowane w postaci innej koncepcji bytu aniżeli to było przyjęte w filozofii tradycyjnej i szeroko eksplikowane w „tomizmie”. Prace jednak Gilsona potwierdziły całkowicie metafizyczne dociekania obecnego kierownika katedry metafizyki i dlatego zwrot w nauczaniu filozofii na KUL-u po 1951 r. dokonywał się w dużej mierze pod patronatem dzieł Gilsona, którego zresztą tłumaczenia na język polski dokonały się też z inspiracji profesorów KUL-u.

Docenienie roli koncepcji bytu jako przedmiotu (aspektu) metafizycznych badań musiało pójść, i poszło, w dwu zasadniczych kierunkach: a) teoretycznego przemyślenia całokształtu zagadnień w łonie systemu głównego, który miał być kontynuatorem tradycji filozofii klasycznej; b) pogłębienia tych rozwiązań na tle przykładów innych systemów filozoficznych.

Przede wszystkim więc, mając na uwadze realne i jednostkowe istnienie bytów, należało poddać rewizji tradycyjną, bo sięgającą jeszcze czasów Arystotelesa, koncepcję abstrakcji, zwłaszcza metafizycznej, i jej przydatność na terenie filozofii ostatecznie wyjaśniającej realnie istniejącą rzeczywistość.

Wysiłki te zbiegły się tu również z pracami historycznymi na Zachodzie, gdzie ukazało się nowe krytyczne wydanie *Komentarza św. Tomasza In Boethium, de Trinitate*, oraz z analizą zagadnień metodologicznych, poświęconych właśnie abstrakcji i tzw. „separacji”, jako specyficznej dla metafizyki metody wyodrębnienia aspektu badań wyjaśniających na terenie filozofii, tudzież ze studium L. B. Geigera na temat abstrakcji i separacji. Analiza zagadnienia analogiczności realnego bytu ukazała jasno nieprzydatność koncepcji abstrakcji na terenie metafizyki wyjaśniającej realnie istniejące i analogiczne byty. Byt bowiem, jako istniejący, i w aspekcie istnienia jest przedmiotem interpretacji. Wszelkie zaś abstrahowanie dotyczy przede wszystkim samej treści bytów, a ponadto z miejsca opuszcza pole realnego istnienia, gdyż to — co jest istniejące, nie jest tym, — co jest abstrakcyjne. Zatem trzeba było skonstruować koncepcję takiego typu poznania wyodrębniającego aspekt badań metafizycznych, któryby z jednej strony zagwarantował realność, konkretność przedmiotu metafizyki, a z drugiej jej ogólność, która to jednak ogólność nie jest abstrakcyjna, ale właśnie analogiczna. Pierwsze więc prace musiały i zostały związane z opracowaniem koncepcji analogii, jej egzy-

stencjalnych podstaw, tudzież opisem i analizą poznawalności samego sposobu wyodrębniania aspektu bytu jako istniejącego.

Byt, jako istniejący, wiąże się istotnie z wszystkimi zagadnieniami metafizyki, jeśli one są tylko ujaśnieniem podstawowej koncepcji bytu transcendentalnie i analogicznie ujętego. Zatem najrozmaitsze zagadnienia metafizyczne uzyskują swój pełny sens i zarazem pełniejsze i głębsze zrozumienie, gdy naświetli się i ujmie w ramach pojęcia bytu jako bytu.

W tym też kierunku poszły pierwsze próby opracowania na nowo ogólnej metafizyki, by je zintegrować naczelnym „pojęciem” bytu jako istniejącego. Dotyczy to zarazem tak zagadnień bytu realnego, jak również zagadnień bytu specjalnego typu, jakim jest „byt-poznanie” ludzkie. Co więcej, struktura bytu intencjonalnego jest w dużym stopniu probierzem koncepcji bytu realnego. W świetle bowiem przebudowanej metafizyki jawi się inna perspektywa teorii poznania, gdzie szereg zagadnień, które wyrosły na błędnych drogach filozofii, traci po prostu swój sens na terenie realistycznej metafizyki. Nie znaczy to wszakże, by problemy wartości poznania nie miały być dyskutowane, ale znaczy, że należy dyskutować je w kontekście odpowiednio rozumianej filozofii i ewentualnych pomyłek i błędów myślenia filozoficznego — jak się okazało w historii — jeśli sama nauka historii filozofii ma dostarczyć dla filozofa realnego doświadczenia.

Obok zagadnień poznawczych metafizyka eksponująca koncepcję bytu służy zarazem jako swoisty i analogiczny „wzór” dla odczytania innych systemów filozoficznych, w których częstokroć naczelne pojęcia bytu, czy właściwego przedmiotu, są ukryte. Szereg prac prowadzonych przy II katedrze metafizyki ujawnił, że rzeczywiście zrozumiałe i łatwiejsze do oceny stają się te systemy filozoficzne, w których wyeksponujemy koncepcję przedmiotu, a zwłaszcza, gdy przedmiotem tym jest „byt jako byt”. W wyrażeniu „byt jako byt” mieści się przypadkowa wieloznaczność, którą trzeba usunąć i ustalić podstawowy sens wyrażenia przez konfrontację pojęcia bytu jako bytu z analizowanymi głównymi zagadnieniami metafizycznymi. Ujaśnienie koncepcji przedmiotu właściwego systemu jest też w dużej mierze podstawą dla ustalenia wspólnego języka dla międzysystemowych dyskusji.

Obok obróbki koncepcji bytu jako bytu (jako istniejącego!) należy jeszcze zwrócić uwagę na drugie, niemniej ważne, zagadnienie, mianowicie koncepcję racjonalnego poznania, czyli ogólną koncepcję nauki. Okazuje się bowiem, że drugim czynnikiem gwarantującym zarówno rozumienie różnych systemów filozoficznych, jak również dyskusji międzysystemowych, jak wreszcie — co jest może najważniejsze — racjonalności uprawiania samej metafizyki, jest zreflektowana koncepcja racjonalnego poznania.

Mimo iż filozofia istnieje już około trzech tysięcy lat, nie doczekała się jeszcze w swoim nurcie klasycznym i tradycyjnym zarazem zreflektowanej metodologii metafizycznego poznania. Wprawdzie Arystoteles zarysował swoją teorię nauki w *Analitykach wtórnych*, ale tej właśnie teorii nigdy nie zastosował całkowicie do filozoficznych badań, bo też i nie mógł tego uczynić. W średniowieczu, po odkryciu i recepcji pism Arystotelesa, uważano, że ten właśnie typ filozofii był idealnym spełnieniem koncepcji naukowego poznania sformułowanego przez Stagirytę i dlatego niewiele mamy pism poświęconych teorii filozoficznego poznania. W czasach renesansu i w dobie współczesnej, chociaż ukazywały się traktaty poświęcone metodzie filozofii, w gruncie rzeczy niewiele było tam analiz metodologicznych, ale przywoływały tylko na pamięć Arystotelesa i jego trójstopniowy model przedmiotowej abstrakcji. A bez wyjaśnienia tych spraw, nie może być mowy o racjonalnym i intersubiektywnie sensownym uprawianiu metafizyki.

Zrodziła się zatem potrzeba skonstruowania teorii metafizycznego poznania. I to właśnie zagadnienie stało się dalszym etapem prac katedry metafizyki przez kilka lat. Owocem tego była wspólnie wydana z prof. S. Kamińskim książka *Z teorii i metodologii metafizyki*, w której trzeba było poddać analizie pojęcia metafizyczne tzw. „analogiczne i transcendentale pojęcia”, ukazać ich specyfikę, niesprowadzalność do pojęć uniwersalnych; następnie trzeba było przebadać strukturę sądowego poznania, a następnie rozpatrzyć po kolei zagadnienia tzw. indukcji i filozoficznego doświadczenia, i dalej charakterystyki rozumowania na terenie filozofii oraz reguł uznawania zdań metafizycznych, by na tym tle móc zarysować próby budowania systemu filozoficznego. Prace tego rodzaju, o ile mi wiadomo — unikalne w światowej literaturze filozoficznej, miały na celu doprowadzenie do metodologicznej refleksji poznania metafizycznego.

Okazało się w świetle tego rodzaju studiów, że poznanie filozoficzne jest swoiste, o metodzie niesprowadzalnej do żadnej z innych metod znanych na terenie nauk szczegółowych, chociaż posiadające pewne analogie z poznaniem niektórych innych nauk.

Zreflektowane zatem pojęcie bytu jako przedmiotu właściwego filozofii oraz ujaśniona koncepcja racjonalnego poznania stosowana na terenie metafizyki pozwoliły nie tylko rozumieć system czy systemy filozoficzne, ale — co więcej — pozwoliły zdać sobie sprawę z zasięgu poznania filozoficznego, wartości filozoficznych dociekań i spójności filozoficznych tez.

Okazało się, że filozofia jest jedną niepodzielną dyscypliną poznawczą, o swoistej metodzie i celu poznania. Jeśli przedmiotem filozoficznego poznania jest byt w aspekcie jego istnienia, to immanentnym zadaniem

filozoficznego poznania jest wskazanie na takie czynniki uniesprzeczniające fakt istnienia świata (resp. jego zasadniczych struktur), w których zanegowanie jest bądź absurdem, bądź sprowadza się do absurdu, czyli do zanegowania istnienia faktów danych nam do filozoficznego wyjaśnienia.

Dlatego też naczelną i zasadniczą, autonomiczną dyscypliną poznawczą filozoficzną jest metafizyka, a wszystkie inne dyscypliny filozoficzne są tylko swoiście pojętą partykularyzacją (nie egzemplifikacją) przedmiotu metafizycznego poznania. Przedmiot bowiem właściwy (formalny), specyfikujący filozoficzne poznanie, jest jeden, mianowicie: byt ujęty w aspekcie istnienia. Tak pojęty jeden przedmiot formalny może mieć, i ma, najrozmaitsze przedmioty materialne, takie jak ma np. filozofia przyrody, filozofia człowieka, etyka, filozofia kultury itd. Te bowiem działy filozofii wcale nie różnią się od metafizyki w metodach badań filozoficznych. Metoda jest ta sama, a swe naczelne zastosowanie znalazła na terenie metafizyki. Różnica jedynie polega na tym, że podczas gdy na terenie metafizyki badamy ogólnie strukturę istniejącego bytu, bez specjalnego wyróżnienia na grupy naturalne czy sztuczne, czyli badamy byt jako istniejący i jego uniesprzeczniające czynniki czy to wewnętrzne (po ujaśnieniu ogólnego pojęcia bytu jako bytu i jego transcendentaliów ukazuje się czynniki wewnętrzne składowe, takie jak: istota i istnienie, substancja i przypadłości itd.) czy zewnętrzne, jak Absolut — jako jedynie uniesprzeczniająca racja istnienia realnego bytu — to w dyscyplinach filozoficznych partykularnych bierzemy pod uwagę ważne dziedziny bytu realnego, np. grupę ludzi lub struktury materialne w przyrodzie, lub twory kulturowe, lub ludzką decyzję, i po wstępnym opisie — badamy je bardziej szczegółowo ze względu na ukazujące się zasadnicze „fakty egzystencjalne” danej grupy wyodrębnionych przedmiotów materialnych. Wówczas tworzy się specjalna dziedzina poznania filozoficznego, związana wszakże z metafizyką, jako autonomiczną i naczelną dyscypliną poznawczą filozofii. Można więc utożsamić filozofię z metafizyką. Filozofia ma jeden analogiczny przedmiot swoich dociekań, ale ten analogicznie jeden przedmiot, może być spartykularyzowany i wyodrębniony ze względu na socjologicznie ważne powody, różne w różnych wiekach. W ten sposób tworzą się nowe dyscypliny filozoficzne, takie jak: antropologia, etyka, filozofia prawa, filozofia kultury, filozofia przyrody, filozofia społeczna itd. Tych typów filozofii może być coraz więcej i należy się spodziewać, że z biegiem czasu będą wzrastały oddzielne grupy bytów realnych, których funkcja społeczna będzie się coraz bardziej zaznaczała. I w tym sensie można mówić, że filozofia nie będzie zanikała, ale będzie się rozrastała, jak nawet tego obecnie jesteśmy świadkami.

Warunkiem jednak rozrostu filozofii jest uświadomienie sobie specyfiki filozoficznego poznania i odrębności jej metod, czyli najogólniej mówiąc wzrost metodologicznej refleksji. Jest to zatem ten sam czynnik, który decyduje o rozwoju także innych nauk.

Dlatego katedra metafizyki współpracuje z jednej strony z katedrą historii filozofii, która dostarcza doświadczenia metafizycznego, a z drugiej, nawet bardziej intensywnie, współpracuje z katedrą metodologii nauk, która pomaga do nieustannego precyzowania charakteru poznania filozoficznego. Współpraca tych trzech podstawowych katedr na Wydziale Filozoficznym jest czymś koniecznym dla zagwarantowania rozwoju samej filozofii.

