S u m m a r i u m
24-25(44-45) – 1995-1996

MIECZYSŁAW A. KRĄPIEC OP
Lublin

CZYM JEST FILOZOFIA KLASYCZNA?

Klasyczna filozofia może być rozumiana:

I. w sensie czasowym – jako filozofia greckiego i rzymskiego antyku;

II. w sensie przedmiotowym – jako filozofia zdeterminowana zarówno przedmiotem, jak i metodą zastosowanych wyjaśnień;

III. w sensie formułowanych, zasadniczych pytań-problemów-aporii, stawianych pod adresem otaczającej rzeczywistości, wymuszającej od człowieka odpowiedzi mniej lub bardziej uzasadnionych, intersubiektywnie sensownych, sprawdzalnych.

I. Filozofia klasycznego antyku dotyczy filozofów i myślicieli starożytnej Grecji i Rzymu od VI wieku przed Chrystusem do VI wieku po Chrystusie (r. 529 – zamknięcie Akademii Platona przez Justyniana Wielkiego). W tym okresie pojawiły się różnorodne systemy usiłujące wyjaśnić rzeczywistość, pojmując ją ostatecznie monistycznie lub pluralistycznie, w zależności od zastosowanych dróg poznania jako apriorycznego warunku rozumienia rzeczywistości.

I tak, stosując naiwny empiryzm, przez zbyt pospieszne uogólnienie dostrzeżonego w rzeczywistości realnego elementu (woda, powietrze, ogień, ziemia), hylozoiści jońscy, traktując rzeczywistość jako redukującą się do jakiegoś podstawowego elementu – wody, powietrza, ognia, ziemi doszli do monistycznej wizji rzeczywistości. Nadto w elementach uogólnionych dostrzegali przejawy religijno-mitycznych zdarzeń czy postaci, uosabiających naturę.

Skrajny, aprioryczny intelektualizm Parmenidesa i Eleatów, tudzież Heraklita, również aprioryczny fronetyczny intuicjonizm, stał u podstaw statycznego monizmu Parmenidesa i monistycznego mobilizmu Heraklita.

Pluralizm dróg poznania ustrzegł Platona od monistycznej wizji świata, gdyż w następstwie przyjęcia noetycznego, dianoetycznego i doksalnego poznania dostrzegł on sferę konieczną, ogólną i niezmienną samych idei, sferę pluralistyczną bytów matematycznych, tudzież sferę jednostkowo-materialną bytów zmiennych.

Pluralistyczna wizja świata – bez *a priori* myśli – i dostrzeżenie różnych metod poznania wynikających z empirycznego racjonalizmu, pozwoliło Arystotelesowi przezwyciężyć aprioryzm swych poprzedników ugruntować realizm pojęciowego poznania i zbudować racjonalny system filozoficznego wyjaśniania pluralistycznej rzeczywistości. Byt bowiem dany w poznaniu – jako mnogi – można racjonalnie usystematyzować w bytowych kategoriach i można wyjaśnić ostatecznościowo w racjonalnej koncepcji naukowego poznania poprzez ukazanie tych czynników, które są racją pytajnych stanów bytowych.

Koncepcja filozofii Arystotelesa nie zdominowała w starożytności filozoficznego poznania, gdyż stoicyzm i neoplatonizm spowodował powrót na monizujące aprioryczne stanowiska myślowe. Chrześcijańscy zaś myśliciele greckiego i rzymskiego antyku obrali głównie wątki platońskie dla ukazywania racjonalności wiary objawionej. Wydawało się bowiem, że platońskie i neoplatońskie zabiegi poznawcze, wychodzące – w uzasadnieniu – od „odgórnych" stanów bytowych uzasadnień, przypominają bardziej objawienie, ukazujące pochodność rzeczywistości od Boga. Stąd czytanie Pisma św. w kontekście myśli Platona i Plotyna (autorów wówczas powszechnie uznawanych) zdawało się czynić samo objawienie bardziej czytelne dla wykształconego chrześcijanina: Żyda, Greka, Rzymianina. Klasyczna myśl Arystotelesa bywała wykorzystywana zasadniczo ze strony logiki i „nauk fizycznych", czyli tego, co stanowiło filozofię przyrody. Metafizyka, łącznie z teologią naturalną, miała swe platońskie i neoplatońskie rozumienie. Objawiało się to zarówno u Ojców Kościoła Wschodu (przede wszystkim Szkoły Aleksandryjskiej), jak i Zachodu (głównie św. Augustyna).

II. Klasyczna filozofia Arystotelesa charakteryzowała się (i nadal jest to czynnikiem decydującym o zasadniczym rozumieniu filozofii) uznaniem realnych, pozapsychicznych przedmiotów swych badań tudzież charakterystyczną uniesprzeczniającą metodą wyjaśnień. Przedmiotem filozoficznych wyjaśnień jest pluralistyczny świat realny – rzeczy i osób – zwany BYTEM. Oczywiście rozumienia bytu były różne w dziejach filozofii, albowiem nie jest sprawą łatwą dostrzec coś wspólnego wszystkim przedmiotom w świecie realnym. Wszystko bowiem, co jest realne, jest bytem. Ale powstaje trudność w daniu odpowiedzi na pytanie: ze względu na jaki to czynnik coś jest rzeczywiście

bytem? I tak Arystoteles twierdził, słusznie, że byt jest różnorako czytany (TO ON POLLACHOS LEGATAI), ale zawsze jest bytem ze względu na samodzielny, podmiotowy sposób bytowania, zwany UZIJA – substancją. Samodzielne podmiotowe bytowanie – substancja – jest naczelną kategorią bytu, wszystko bowiem, cokolwiek nazywamy bytem, jest substancją lub jej powstawaniem i niszczeniem, jej właściwością – przypadłością lub wreszcie relacjami myśli nad sposobami bytowania. Stąd substancja stanowi zasadniczy przedmiot metafizyki Arystotelesa i kontynuatorów jego myśli.

Jak jednak rozumieć samą substancję? Arystoteles wyróżnił różne rozumienia substancji: a) jako samodzielnie istniejący byt (USIJA KYRIOS – TODE TI); b) ogólne pojęcie substancji (TO KATHOLU); c) cechy konstytuujące samą substancję, jako przedmiot definicyjnego poznania (TO TI EN EINAI). A nadto jeszcze zwrócił uwagę na substancję jako na podmiot (TO HYPOKEIMENON), i w tym można nazwać substancją materię i samą formę.

Rozróżnienia Arystotelesa stały się swoistym czynnikiem różnego rozumienia metafizyki i filozofii w średniowieczu i czasach późniejszych. Szczególną rolę odegrał tu Awicenna, który zastanawiając się nad rozumieniem przedmiotu metafizyki Arystotelesa dostrzegł, że może nim być substancja-natura. Ale które rozumienie substancji-natury jest tu do przyjęcia? Niewątpliwie nie może nim być stustancja-natura „druga" (czyli powszechnik), gdyż jest to tylko byt myślowy, a nie realny. Nie może też być przedmiotem dla metafizyki substancja-natura „pierwsza", czyli jednostkowy konkret, gdyż to zniweczyłoby poznanie przedmiotowo-konieczne. Wobec tego przedmiotem metafizyki może być jedynie substancja-natura „trzecia", czyli taka natura, która stanowi jedynie zespół cech konstytutywnych danego bytu. Tak bowiem rozumiana natura jest wyłącznie strukturą konieczną, niezmienną, wieczną. Nie można dodać do niej sensownie żadnej cechy-elementu, gdyż to realizowałoby absurd. Tak więc dla *koniaequus* naturą trzecią jest sama „końskość", *equinitas*, o której nie można nic więcej powiedzieć niż ją jedynie wyrazić tożsamościowo, stąd: „końskość to tylko końskość". Tak rozumiane „natury trzecie" stanowią przedmiot Bożego poznania, gdyż one są same w sobie wieczne. Ale gdy Bóg przydzielił im pochodzącego od siebie istnienia, to one stają się realnym, istniejącym bytem. Dlatego tak rozumiane istnienie, przydzielone naturom trzecim, jest dla tych natur jakąś „przypadłością", niekoniecznie związaną z ich naturą. I to niekonieczne powiązanie istnienia z naturą trzecią decyduje o tzw. przygodności bytowej.

Interpretacyjne stanowisko Awicenny zostało wyakcentowane przez dwóch wielkich myślicieli średniowiecza: św. Tomasza z Akwinu i bł. Jana Dunsa

Szkota. Obaj, chociaż w nierównym stopniu, eksponowali metafizykę Arystotelesa. Zarówno ogólna koncepcja filozofii, jak i koncepcja naukowego poznania była podstawą dla coraz bardziej precyzyjnych postaw filozoficznych, zapoczątkowujących u obu autorów odmienne kierunki filozofowania.

Filozoficzne rozumienie rzeczywistości – bytu, sprecyzowane przez św. Tomasza z Akwinu, spowodowało zasadniczy przewrót w wyjaśnianiu uniesprzeczniającym bytu jako bytu, czyli bytu jako realnie istniejącego. Dokonał on bowiem zasadniczego przesunięcia w platońsko-arystotelesowskim pojmowaniu bytu jako zespołu konstytutywnych elementów (formy) na rzecz rozumienia rzeczywistości jako aktualnie istniejących bytów. Bytem jest to, co w sobie konkretnie zdeterminowane (dzięki formie) aktualnie, realnie istniejące. Byt taki – jako istniejący – jawi się nam (w filozoficznym jego rozumieniu) jako: a) istniejący przez siebie – Bóg; b) istniejący w sobie jako podmiocie – substancja; c) istniejący w jakimś podmiocie – przypadłość; d) istniejący w odniesieniu do bytu drugiego – relacja. Kluczem do rozumienia bytu jest w nim stosunek istoty do istnienia. Św. Tomasz, po Wilhelmie z Owernii i św. Albercie Wielkim, ponownie przemyślał stosunek istoty do istnienia, pierwotnie wyrażanym jako stosunek „natury trzeciej" do istnienia. Tomasz dokonał poznawczej rewolucji w filozofii dostrzegając, że realny byt jest konkretną (nie abstrakcyjną – różnie pojmowaną) treścią-istotą, która istnieje. Istnienie, w konkretnym bycie, jest tym czynnikiem – AKTEM – dzięki któremu ten byt jest rzeczywisty, gdyż „być rzeczywistym" znaczy aktualnie istnieć. A w aktualnie istniejącym bycie są różne bytowe potencjalności, mogące się zrealizować w odpowiednich bytowych kontekstach. Ale przedmiotem metafizyki jest byt jako istniejący, albowiem ona – metafizyka – ma za zadanie wyjaśnienie koniecznościowe i ostateczne rzeczywistości, a nie jest jakąś spekulacją nad niesprzecznymi układami możliwości. Jednostkowo istniejące, konkretne byty, ze względu na swą relacyjną (istoty do istnienia) strukturę, są analogicznie jedne, co wyklucza wszelkie postaci monizmu i bytowej jednoznaczności. Zarazem, poprzez zawarte w bycie transcendentalne relacje, są koniecznościowo związane z BYTEM PIERWSZYM, ISTNIENIEM CZYSTYM – BOGIEM jako rzeczywistością naczelną, pierwotną, będącą źródłem, wzorem i celem każdego realnie istniejącego bytu. Tomasz, akceptując generalnie arystotelesowską metafizykę, nadał jej nowy sens, na wskroś realistyczny, dogłębnie racjonalny, sprawdzalny, przez odwołanie się do aktualnie istniejących bytów – rzeczywistości.

W filozoficznie wyjaśnianych realnych przedmiotach jest człowiek jako byt substancjalny, szczególnie trudny do wyjaśnienia. W tradycji platońskiej człowiek jawił się jako substancja duchowa, wiecznie żyjąca, jako rozum –

NUS – wcielony za karę, po upadku, w ludzkie ciało, które utrudnia życie ducha. W tradycji zaś arystotelesowskiej człowiek występował jako swoiste zwierzę, zdolne do racjonalnego myślenia – ZOON LOGIKON. Św. Tomasz, znając dobrze obie te tradycje, dokonał w dziedzinie rozumienia człowieka także historycznego, zasadniczego przełomu, korygując istotnie obie zastane koncepcje. Odwołał się do wewnętrznego doświadczenia poznawczego, bezpośrednio przeżywanego przez działającego człowieka, i – jedyny w dziejach myśli ludzkiej – zwrócił uwagę na to, że człowiek istnieje poprzez swą własną duszę, która istniejąc sama w sobie – jako podmiocie swego istnienia – udziela go – jako życia – organizowanej (formowanej) przez siebie materii do bycia ludzkim ciałem. Dusza ludzka nie powstaje w wyniku przemian materii, jak to mniemał Arystoteles, ani też nie istnieje odwiecznie, jak pojmował Platon, lecz jest bezpośrednio stworzona przez Boga, albowiem żadne siły natury nie są proporcjonalne do utworzenia tej duszy, która transcenduje całą rzeczywistość w aktach poznania i miłości i która wyraża się po ludzku w wolnych aktach decyzji, ustanawiając sobie swe niepowtarzalne osobowe oblicze. Człowiek doświadcza siebie jako tożsamego podmiotu działającego zarówno w porządku biologicznym, psychiczno-zmysłowym, jak i psychiczno-duchowym. Warunkiem koniecznym wyzwolenia się ludzkiego działania jest ludzkie ciało, które nieustannie organizuje sobie (i zarazem dezorganizuje) ludzka dusza. Ona bowiem jako forma substancjalna – chociaż istnieje sama w sobie – działa tylko poprzez formowaną przez siebie materię swego ciała. Dlatego, mimo ukazywanych niematerialnych struktur poznania intelektualnego i woli jawiących się w życiu osobowym, sam fakt i proces działania dokonuje się tylko poprzez własne ciało.

Sam człowiek, w swej bytowej strukturze, jak i różnorodne formy ludzkiego działania – jako rzeczywiste byty – podlegają filozoficznej intepretacji i uniesprzeczniającemu wyjaśnianiu, polegającemu na ukazywaniu takiego koniecznego czynnika, którego ewentualna negacja jest zarazem negacją samego faktu (bytu), podlegającego wyjaśnieniu. I taka metoda filozoficznego wyjaśniania dotyczy zarówno samej metafizyki, jak i jej wszystkich uszczegółowionych działów, zwłaszcza związanych z różnorodnymi formami ludzkich działań. U św. Tomasza wyraźnie dostrzega się obiektywnie realny przedmiot (byt jako istniejący) i jasno określoną metodę w postaci koniecznego ukazania czynnika, którego ewentualna negacja jest negacją samego faktu bytowego, jaki poznajemy w procesie wyjaśniania.

Drugi nurt filozoficznego wyjaśniania zastanej rzeczywistości występuje u bł. Jana Dunsa Szkota, który wychodząc z rozróżnień natur Awicenny, odmiennie i kontrowersyjnie – w stosunku do św. Tomasza – pojął sam

przedmiot filozoficznego wyjaśniania. Stał na stanowisku, że wyróżniona przez Awicennę tzw. natura trzecia stanowi rzeczywisty przedmiot filozoficznych wyjaśnień. Jednak natury te należy (czego nie uczynił Awicenna) uporządkować, albowiem one tworzą sobą bytowe „warstwy" konkretnego bytu. A najpierw każdej bytowej naturze przysługuje odpowiedni dla niej „sposób" – „modus" istnienia. Same zaś natury, składające się na konkrety, są hierarchicznie uporządkowane od natury konkretnej, najwęższej, *haecceitas* konkretnego Jana do natury najszerszej, wszechogarniającej „natury bytu". A więc np. w konkretnym Janie (*haecceitas* jest naturą jednostkową) dostrzegamy coraz ogólniejsze natury: naturę człowieczeństwa, naturę zwierzęcości, naturę wegetatywną, naturę cielesności-korpuskularności, naturę substancjalności i najszerszą, ostateczną naturę bytu. Natura bytowa jest pierwotnie poznawalna prostym aktem intelektu i jest racją poznawalności wszystkiego, gdyż wszystko ostatecznie jest osadzone na naturze bytu. Ujęcie poznawcze natury bytu dokonuje się w najprostszym jednoznacznym pojęciu bytu. Pojęcie bytu tak rozumiane wyraża wewnętrzną jego niesprzeczność, będąc taką strukturą, która wyklucza ze siebie sprzeczność. Wszystko zatem, co jawi się jako niesprzeczne, jest jakimś bytem. Zatem metafizyczne rozważania i analizy sprowadzają się do redukcji analizowanych stanów do podstawowego pojęcia bytu, czyli niesprzeczności. Tak rozumiane pojęcie bytu, wyrażające naturę bytu, może być orzekane o wszystkim i jest wszystkiemu wspólne. Natura bytu jest wspólna Bogu i stworzeniu, z tym wszakże, że byt Boży jest nieskończony, a byt stworzony jest skończony.

Wspólność bytowej natury jest podstawą dla ludzkiego poznania, szczególnie zaś metafizyki jako jedynej dyscypliny mającej za przedmiot – byt. W świetle pojęcia bytu wszystko jest poznawalne, gdyż wszystko da się „zredukować" do bytu.

Byt jako najszersza struktura niesprzeczna przyjmuje w siebie determinujące ją natury: substancji, cielesności, wegetacji, zwierzęcości, człowieczeństwa i wreszcie natury ludzkiego konkretu „Jana" – *haecceitas*. Każda z tych natur swoiście „istnieje", albowiem w stosunku do natury jej istnienie jest proporcjonalnym dla niej „modusem" – sposobem – i nie może być takiej natury, która by mogła być pozbawiona sposobu swego istnienia, gdyż sposób istnienia jest zawarty w odpowiedniej naturze. I te bytowe natury są przedmiotem poznania, a nie ich istnienia, jako sposoby bytowania tychże natur. Cały nacisk poznawczy jest położony na ujęcie odpowiedniej natury determinującej samą naturę bytu. I dlatego szczególnie ważne jest poznawcze ujęcie różnych klas uniwersaliów, wyrażających odpowiednie natury determinujące naturę bytu. Tu właśnie należy szukać źródeł sporu o uniwersalia jako

poznawczych ujęć samych natur w bycie. Spór ten w nominalizmie spowodował przekształcenie metafizyki w epistemologię.

To Wilhelm Ockham, dyskutując ze stanowiskiem Jana Dunsa Szkota, wyakcentował tylko jednostkowy sposób bytowania jako realny, a natury ogólne – jako *flatus vocis* – usunął z poznawczego programu w myśl tzw. brzytwy Ockhama – *non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem*. Samą zaś ogólność pojął nie jako stan bytowy, lecz jako sposób orzekania ogólny, a więc odnoszący nazwę znakową na wiele przedmiotów. Podkreślił przez to pragmatyczną stronę języka, która miała wyrazić się jasno w filozofii analitycznej.

Nominalizm poznawczy stał się zasadniczym przedmiotem sporu w późnym średniowieczu i renesansowej scholastyce hiszpańskiej. Podkreślenie jednostkowości wraz z zanegowaniem poznania natur koniecznych zdawało się podkreślać wartość jednostki i zarazem wskazywać na bezsiłę intelektu. To sprzyjało akceptacji teologicznych tez protestantyzmu i związało, w dużej mierze, nominalizm z ruchem protestanckim.

W scholastyce hiszpańskiej, na czele z czołowym filozofem jezuickim, Franciszkiem Suarezem, opowiadającym się za umiarkowanym realizmem w pojęciowym poznaniu, uznano kierunek tomistyczny *ad mentem Suarezii* – interpretowany przez Suareza – za obowiązujący w szeroko rozpowszechnionych szkołach jezuickich. Ten jednak kierunek daleko odbiegał od myśli i sformułowań św. Tomasza, a raczej stanowił kontynuację rozwiązań Jana Dunsa Szkota. Nie uznawano bowiem realnej nietożsamości w bycie jego istnienia i istoty, a przedmiotem metafizycznych dociekań uznano natury konieczne, czyli istoty bytowe (awicenniańskie „natury trzecie"), dla których istnienie sprowadza się do bytowej modyfikacji, jawiącej się inaczej w poznaniu abstrakcyjnym, a inaczej w poznaniu jednostkowo-konkretnym. Epistemologiczny spór o uniwersalia nabrał charakteru metafizycznego: rozumienia struktury bytu, w którym konieczna w sobie istota (zdolna do istnienia) stała się przedmiotem metafizyki. I taki stan rzeczy został – w dużej mierze – odnowiony przez J. Kleutgena (jednego z animatorów Soboru Watykańskiego I) i jako „neoscholastyka" wykładana w instytutach kościelnych (oczywiście w takiej „neoscholastyce" były różne tomizmy).

Poznanie natur ogólnych, wraz z ich rozróżnieniem na „pojęcie obiektywne" (istoty jako poznanej) i „pojęcie subiektywne" (utworzonego przez intelekt znaku pojęciowego), stało się dla Kartezjusza, zdolnego ucznia jezuickiego kolegium La Flèche, dobrym pretekstem do odrzucenia (w myśl „brzytwy Ockhama") niepotrzebnego „zdwojenia" pojęcia i zaakceptowania jedynie pojęcia subiektywnego jako „idei jasnej i wyraźnej", mającej odtąd

stać się jedynym przedmiotem poznania. Co prawda później, w szkole analitycznej, idee te (jako znaki naturalne) mogły być zastąpione znakami umownymi samego języka, podległymi ostatecznie regułom gier językowych.

Nic dziwnego, że filozoficzny ruch po Kartezjuszu (G. W. Leibniz, Ch. Wolff, I. Kant, G. W. F. Hegel, neokantyzm, fenomenologia, hermeneutyka i egzystencjalizm) przeszedł na pozycje subiektywizmu, analizującego nie świat realnie istniejący, lecz jedynie dane świadomości. To już przestało być klasyczną filozofią, gdyż utraciło i przedmiot, i metodę uniesprzeczniającego wyjaśniania.

Wątki filozofii klasycznej nie zaginęły, lecz przetrwały i rozwijały się w kręgach instytutów specjalistycznych, zwłaszcza kościelnych, gdzie duchowni i świeccy myśliciele mogli rozwijać i uściślać odwieczną, klasyczną problematykę.

III. Klasyczny nurt filozofii charakteryzuje się wieloma pytaniami-problemami-aporiami wymuszającymi odpowiedź proporcjonalnie uzasadnioną, intersubiektywnie sensowną, nieustannie w ciągu dziejów, uściślaną i obiektywnie – przez odwołanie się do rzeczywistości – sprawdzalną. Arystoteles w księdze „B" *Metafizyki* wskazał na takie właśnie aporie-problemy, które czerpią swą zasadność już to z samego układu rzeczy, już to z historycznego kontekstu poznawczego. Postawienie pytania-aporii przekształca się w „diaporezę", czyli proces szukania odpowiedzi poprzez ukazywanie racji „za" i „przeciw" i dochodzi do „euporii", czyli znalezienia odpowiedzi, co zazwyczaj rodzi z kolei nową „aporię"-pytanie, rodzące się z danej odpowiedzi. System „diaporetycznego" poznania stanowi charakterystyczną cechę filozofii, wyjaśniającej – w sposób uzasadniony – obiektywnie istniejący stan rzeczy.

Pytania o istotnie filozoficznej treści stawia każdy człowiek, gdy zaczyna się ujawniać „używanie rozumu". To w okresie dzieciństwa jesteśmy świadkami pytań, na które często dajemy tymczasowe, nieraz zbywające odpowiedzi. A jednak pytania te wyznaczają ciąg intelektualnego poznania na całe życie. A dawne, nawet nieprecyzyjne odpowiedzi już stanowią zalążki filozoficznego wyjaśniania, gdyż powodują rozumienie rzeczy poprzez dostrzeżenie racji uzasadniających. I jest sprawą ciekawą, że pytania dziecięce stanowią właściwie treść tego, co Arystoteles nazwał „aporiami".

Pytanie bowiem tego typu: „co to jest?" jest pytaniem o byt, o rzeczywistość jawiącą się pluralistycznie. Pytanie takie domniewuje i samą rzeczywistość pluralistyczną, i docieka tego, co w tej rzeczywistości wyróżnia dany byt od drugiego i „dzięki czemu" – „dla-czego" – taki byt jest, jest oddzielony od bytów drugich i czymś istniejącym w sobie. Oczywiście sens pytania można rozbudować, dociekając w „tym, co jest" (bycie) jego elementów i

czynników „istotnych", koniecznych dla danego bytu, i to w różnych aspektach – całościowym (gatunek); częściowym; potencjalnie (rodzaj); aktualnie (różnica gatunkowa) – można doszukiwać się czynników mniej i bardziej przypadkowych, jak właściwości, czy cech przypadkowych. Tak więc pytanie „co to jest?" może być rozczłonkowane – jak to się stało – według logicznych wskazówek Porfiriusza, wyróżniającego kategorie predykabiliów językowych (*species*, *genus*, *differentia specifica*, *proprium*, *accidens*). I gdy dziecku dajemy zbywające odpowiedzi, to one już stanowią zaczepienie rozumienia niezrozumiałego dla siebie bytu.

Podobnie ma się sprawa z innymi podstawowymi pytaniami (które także stawia dziecko zaczynające używania rozumu): „po co to jest?", „z czego to jest?", „skąd to jest – kto to zrobił?" Tego rodzaju pytania dotyczą rzeczywistości, która nas otacza, a nie wewnętrznych stanów psychicznych. I łatwo można zauważyć, że wymienione typy zdań (co to jest?, skąd to jest?, z czego to jest?, po co to jest?), dotyczące rzeczywistości realnie istniejącej, wyrażają to, co dawno Arystoteles nazwał czterema przyczynami: formalną, materialną, sprawczą i celową. Dziecko przymuszone stanami poznawanej rzeczy pyta o byt, i to w sposób nieprzypadkowy, lecz kierowany samym bytem.

Najogólniejsze pytania o byt stają się coraz bardziej dociekliwe i uszczegółowione przy bliższym zetknięciu się z rzeczą. I wówczas formułuje się pytania dotyczące właściwości bytu, jego działania lub okoliczności bytowania. I tak pytamy: „jak?" ma się dana rzecz; „jaka?" ona jest; pytamy: „ile?" jej jest?, „z kim – z czym?" ona jest; pytamy: „gdzie?" i „kiedy?" to jest, „czy działa?", „czy oddziaływuje?"; czy też: „czyje?" to jest...

Jeśli bliżej przypatrzymy się treściom tych pytań i dawanym na nie odpowiedziom, to łatwo dostrzeżemy, że w rzeczy samej pytania te dotyczą poszczególnych kategorii bytowych, o których pisał Arystoteles. Pytania naczelne dotyczą rozumienia samego bytu, głównie substancjalnego, natomiast pytania uszczegółowiające – poszczególnych kategorii bytowych. I tak pytanie: „jak" dotyczy jakości bytu, pytanie: „ile" – ilości; pytanie: „z kim, z czym" – relacji; „gdzie, kiedy" – miejsca i czasu; działanie i doznawanie wiąże się z pytaniami: „czy działa?", „czy oddziaływuje?"; „jak się masz?" wiąże się z kategorią tzw. położenia – *situs*, a pytanie „czyj?" znamionuje kategorię mienia – *habere*.

Tak więc pytania formułowane spontanicznie przez człowieka, wówczas gdy używa on rozumu dociekającego rozumienia samej rzeczy i jej wewnętrznej struktury oraz kontekstu bytowania, stanowią osnowę „filozofii wieczystej", czyli filozofii w jej klasycznym rozumieniu. Wszystkie bowiem pytania

wyrastają z oglądu rzeczywistości, która „budzi" pytania, gdyż jest bytem nie-prostym, lecz różnorako „złożonym", wymagającym poznania tych relacji, które wiążą w całość istniejącą realnie – byt złożony. Jest bowiem jakaś „racja" realna tego, że istnieje byt jako jeden złożony z wielu składających go czynników. A to domaga się poznania tej racji „dla-czego" jest tak właśnie jak jest. Ukazanie tej racji – to ukazanie w wiążących różnorodnie relacjach korelatów w różnorodnych, w zależności od odkrywanej, wiążącej „w jedno" relacji.

Stąd też pytanie: „dla-czego?" stanowi istotę samej „pytajności". Tak też rozumiał ją Arystoteles, dostrzegając poznawczo-twórczą rolę pytania: DIA TI? (dla-czego?). Odpowiedzią jest próba ukazania takiego bytowego czynnika, który rozumiejąco uzasadnia i poznawczo uspokaja (oddzielając byt od niebytu) niepokój zrodzony z nie-rozumienia poznawanego przedmiotu-bytu.

Zapoczątkowana przez Arystotelesa metafizyka stanowi nie tylko sformułowanie i uzasadnienie sformułowanych aporii-pytań, ale jest też podstawą systemu uzasadnionych odpowiedzi, które przez wieki są pogłębiane i poszerzane. Już dziecko, gdy zaczyna używać rozumu, stawia istotne pytania pod adresem rzeczywistości – bytu realnie istniejącego, i chyba każdy człowiek ciągle te pytania ponawia, gdyż chęć poznania bytu (rzeczywistości) jest ciągle żywa i niewygasła. Stąd każdy człowiek jest w swych źródłach poznania filozofem, usiłującym zrozumieć „widziany" rzeczywisty przedmiot. Rozumienie jednak widzianego przedmiotu może być różnorakie: rozumienie filozoficzne, czyli ostatecznościowe (bazowe), i rozumienie bliższe, bezpośrednio uwzględniające relacje dostosowane do metod jakiejś nauki. Dzisiaj prym wiedzie poznanie relacji ilościowych, chociaż one dotyczą struktur ilościowo-mierzalnych, a więc kategorii samej ilości, której funkcją jest organizowanie racjonalne samej materii poprzez umieszczenie jej części wzajemnie poza sobą w ciąg bytowy. Tak więc różnorodne stawianie pytań oraz racjonalne i uzasadnione odpowiedzi w wymiarze ostatecznym (bazowym) decydują o klasycznej filozofii, jej właściwym rozumieniu, jej nigdy nie wygasłej ciągłości i wiecznej młodości – jak wiecznie żywe jest racjonalne poznawanie świata rzeczywiście istniejących osób i rzeczy.