

ANTONI SIEMIANOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

O potrzebie i możliwości nowej metafizyki

On the Necessity and Possibility of New Metaphysics

1. Czy dziś – po krytyce Kanta, po pozytywistycznym trzebieniu w nauce wszelkich pojęć metafizycznych jako fikcji, po neopozytywistycznym wyszydzeniu problematyki metafizycznej jako błędów językowych, po próbie Heideggera przewyciężenia tradycyjnej metafizyki i po przewrocie wewnątrz niej samej, i wreszcie po postmodernistycznej dekonstrukcji wszelkiego myślenia filozoficznego – czy jest jeszcze sens wracać do metafizyki? Czy warto zajmować się jej pojęciami i jej problematyką? Czy warto na nowo zajmować się problemem możliwości metafizyki? Czy metafizyka jest odrębnym rodzajem wiedzy? Jeśli tak, to jaki typ racjonalności może przysługiwać poznaniu metafizycznemu? Czym w ogóle jest myślenie metafizyczne w obrębie całości nauk filozoficznych? Co charakteryzuje myślenie metafizyczne? Są to pytania doniosłe nie tylko dla samej metafizyki, ale dla filozofii w ogóle.

U progu XXI wieku utrwalony w zbiorowej wyobraźni sens metafizyki jest bardzo zniekształcony. Przez dwa wieki XIX i XX programowo przekreślano ważność metafizycznych pojęć i problemów, odmawiając im naukowego i racjonalnego charakteru. W pierwszej połowie XX wieku w dyskredytowaniu metafizyki szczególnie celowali przedstawiciele *Koła Wiedeńskiego*. Głosili, że *problemy metafizyczne są poezją pojęć* (Moritz Schlick), dlatego uznawali je za tzw. problemy pozorne, bo pozbawione racjonalnego uzasadnienia, a wynikające jedynie z błędnego posługiwania się językiem. Rudolf Carnap pisał: *Zdania metafizyczne nie są prawdziwe ani fałszywe, ponieważ nic nie twierdzą, nie zawierają w sobie ani poznania, ani błędu, leżą poza poznaniem, poza teorią, poza dyskusją o prawdzie i fałszu. Są jedynie, jak śmiech, liryka i muzyka, wyrażaniem*¹. Wszelkie metafizyczne wypowiedzi wyrażają jedynie subiektywne upodobania i nastawienia; gorzej, są – według Ayera – przejawem chorego umysłu, dlatego metafizyka nie należy traktować jako przestępce, ale jak pacjenta.

¹ Cytuję za: H. Buczyńska, *Koło Wiedeńskie. Początek neopozytywizmu*, Warszawa 1960, s. 159.

W Polsce Leon Chwistek, pozostając pod wpływem neopozytywistycznych poglądów, w początkach lat trzydziestych XX wieku głosił, że coś takiego jak *doświadczenie metafizyczne* jest tylko pewnym rodzajem przeżycia, które ostrzega, ale które *nie dostarcza nam żadnych prawd a priori i nie uczy nas niczego*. Z góry więc uznał je za poznawczo bezpłodne, a metafizyka wydawała mu się czymś czysto werbalnym. Wyrokował więc, że *po stosunkowo długim okresie panoszenia się bezprzykładnego zdaje się obecnie zamierać*². Chwistek i jemu podobni jako podstawy dla uprawiania nauki przyjmowali w miejsce zasad metafizycznych *najwyższe niesprawdzalne założenia*³ albo paradygmaty kulturowe. Poglądy pozytywistów i neopozytywistów pogłębiały deprecjację metafizyki jako wiedzy i tym samym utrwały nieufność wobec niej.

2. Tak zdecydowanie wojownicze antymetafizyczne nastawienie we współczesnej kulturze jest faktem, którego nie można lekceważyć. Długą historię tego zniechęcenia trudno tu w szczegółach przedstawiać. Można się jedynie zastanawiać nad tym, jak to się stało, że w dziejach filozofii europejskiej ujawniło się tak wojownicze zwalczanie metafizyki w imię naukowej racjonalności. A ta jest przecież wartością pozytywną. Czyżby sama racjonalność miała być wroga myśleniu metafizycznemu?

W dziejach filozofii europejskiej pewną niechęć do metafizyki widać już u jej początków. Wiązało się to ze swego rodzaju obcością filozofii jako poznania kontemplatywnego i czysto teoretycznego w stosunku do praktycznej znajomości świata. Jako czysta *teoria* myślenie metafizyczne uchodziło za oderwane od *praxis* życia codziennego. Według legendy tracka dziewczyna śmiała się z Talesa, że tak się zapatrzył w gwiazdy, iż nie zauważył studni przy drodze. Lecz przez całą starożytność i średniowiecze nikt nigdy nie zwalczał myślenia metafizycznego, co więcej, nikt nie stawiał wyżej praktycznej znajomości świata ponad poznanie teoretyczne. W starożytności i później jeszcze przez wieki tzw. *bios theoreticos* uchodziło za najszlachetniejsze zajęcie, które kształtuje człowieczeństwo w człowieku, upodabiając go do tego, co boskie – o tyle, o ile jest to dla człowieka możliwe⁴. Dlatego filozofia – a w tym również metafizyka – choć tak abstrakcyjne, uchodziły jednak powszechnie za wartości najwyższe, za dar bogów (Cicero, *Tusc.*, I,26).

Wojownicze antymetafizyczne nastawienie – jako zdecydowana próba zdeprecjonowania metafizyki – wyraźnie ujawniło się dopiero u progu czasów nowożytnych, kiedy to kształtowała się nowożytna idea nauki, nastawionej na opis i wyjaśnianie faktów danych w doświadczeniu. Wówczas to cele praktyczne poznania stały się równie ważne, jak teoretyczne: *dwa bliźniacze cele, mianowicie ludzka wiedza i potęga to naprawdę jedno i to samo* – głosił Francis Bacon⁵. Według niego badanie naukowe miało ludziom przynosić pożytek, służyć *popiepszeniu doli ludzkości*. W tym kontekście metafizyka wraz ze swymi teoretycznymi pojęciami okazała się oderwana od *praxis* życia codziennego i dlatego uznano ją za niemal całkowicie nieużytecz-

² L. Chwistek, *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 1, Warszawa 1961, s. 119 i 211.

³ Zob. H. Mehlberg, *O niesprawdzalnych założeniach nauki* [w:] *Logiczna teoria nauki. Wybór artykułów*, (red. T. Pawłowski), Warszawa 1966, s. 341-361.

⁴ Zob. J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, s. 7.

⁵ *Novum organon*, przeł. J. Wikariak, Warszawa 1953, s. 41.

ną, w końcu zaś za zbędną. Do utrwalenia takiego poglądu przyczynił się zwłaszcza David Hume. Uznał on w imię nauki pozytywnej pojęcia metafizyczne za fikcje, które nie niosły ze sobą żadnego poznania i jako takie żadną miarą nie mogły być racjonalnym składnikiem wiedzy o faktach weryfikowanej w doświadczeniu. Takie spojrzenie na naukę zaczęło się utrwalac w kulturze europejskiej w XVII wieku, a w XVIII stało się ideologicznym programem Oświecenia⁶.

Nastawienie to w XIX wieku zdominowało całe życie intelektualne. Pod wpływem pozytywistycznych haseł eliminowanie metafizyki stało się wręcz obowiązkiem krytycznego i racjonalnego myślenia. Gdy więc Immanuel Kant przeprowadził zdecydowaną krytykę tradycyjnej metafizyki, ale wystąpił w obronie godności rozumu i usiłował wskazać racjonalne podstawy *wszelkiej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, jego próbę zbudowania nowej metafizyki błędnie odczytano. I chociaż prawdziwym zamierzeniem Kanta było przywrócić metafizyce charakter racjonalnej wiedzy świadomej swych możliwości poznawczych i granic, stało się jednak inaczej. Odbiór jego *krytyki czystego i praktycznego rozumu* był zupełnie inny. Ludzie o sceptycznych nastawieniach i z gruntu niechętni wszelkiej metafizyce przyswoili sobie jego argumenty przeciwko tradycyjnej metafizyce, ale odrzucili jego próbę restytuowania nowej metafizyki w imię rozumu i jego praw. Tak więc wbrew swym najgłębszym intencjom Kant w XIX wieku swoją krytyką raczej wzmocnił antymetafizyczne myślenie. Cały ten antymetafizyczny nurt myślenia wzmógł i nasycił nowymi argumentami w imię nauki „*duch pozytywizmu*” Augusta Comte’a; według niego tzw. okres metafizyczny to niższy etap w rozwoju ludzkości. Tę pozytywistyczną pogardę dla metafizyki w drugiej połowie wieku XIX Ernest Renan przyozdobił urokiem sceptycyzmu i agnostycyzmu, a Fryderyk Nietzsche wzmocnił pasją destrukcji i patosem buntu. Po koniec XIX wieku odrzucanie metafizyki stało się wprost programem naukowego myślenia. W tej atmosferze nie zdołali już metafizyce przywrócić znaczenia i rangi w kulturze tej miary myśliciele, co Henri Bergson i Edmund Husserl oraz wszyscy zwolennicy ruchu fenomenologicznego, ani tym bardziej neoscholastycy nawiązujący do tradycji filozoficznej Arystotelesa i Tomasa z Akwinu. Nawet późniejszy wpływ myśli Martina Heideggera nie zdołał przełamać antymetafizycznego nastawienia. W drugiej połowie XX wieku metafizykę jako wiedzę czystego rozumu i jako mądrość przyćmili *chaosem jasnych myśli* wszelkiego rodzaju teoretycy naukowego poznania, zwłaszcza logicy i metodologowie, skazując metafizyczne myślenie na banicję w życiu intelektualnym.

Antymetafizyczna atmosfera we współczesnej kulturze europejskiej nie jest zatem czymś nowym, czymś, co charakteryzowałoby wyłącznie nasze czasy postmodernistycznej dekonstrukcji, dopuszczającej jedynie filozofię jako *uczoną konwersację*, ale wykluczającą zagadnienia metafizyczne jako pseudoproblemy. Dziś z jednej

⁶ Na ten temat wiele cennych informacji dostarcza w dwóch monografiach P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, przeł. H. Suwała, Warszawa 1972; *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*, przeł. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974. Ponadto zob. E. Rostworowski, *Historia powszechna. Wiek XVIII*, Warszawa 1977 (zwłaszcza rozdział piąty, s. 584-671).

strony specyficzny klimat pogardy dla metafizyki, a z drugiej technokratyczne dążenie do panowania na całością przyrody i historii w imię nauki stanowią stałe i dość trwałe składniki mentalności ludzi u progu XXI wieku. Współczesne życie intelektualne rozwija się w atmosferze antymetafizycznej. Sprzyja to utrwalaniu się poglądów sceptycznych co do sensu uprawiania już nie tylko samej metafizyki, ale w ogóle filozofii jako wiedzy czysto teoretycznej. Odnosi się to nawet do tych uczonych, którzy jeszcze doceniają dociekania filozoficzne jako inspirujące do twórczego odczytywania danych doświadczenia i formułowania nowych problemów badawczych⁷.

Atmosfera zniechęcenia i pogardy dla metafizyki czyni jej uprawianie dzisiaj zadaniem bardzo trudnym. Stawia nie tylko samych metafizyków w szeregu ludzi oderwanych od życia, ale dyskredytuje ich myślenie jako nie odpowiadające racjonalnym kryteriom. Naraża na kompletne niezrozumienie pracy intelektualnej tych filozofów, którzy metafizykę traktują na serio. Dziś metafizyk ciągle musi bronić racji bytu dla swego rzemiosła i uzasadnić prawo do zaliczenia go w szereg dyscyplin naukowych na uniwersytecie czy w świecie publikacji naukowych. Człowiek, który uprawia metafizykę, wydaje się zjawiskiem anachronicznym, a jego problemy uważa się za pozbawione sensu; sama zaś metafizyka uchodzi jeśli nie za dyscyplinę wprost zbędną, to zawsze przynajmniej za podejrzaną z punktu widzenia racjonalności; metafizyką mogą się więc zajmować poeci lub ewentualnie jacyś specjaliści od światopoglądowych konstrukcji. Niejedni zresztą na serio traktują tzw. światopoglądowość jako czynność intelektualną nadającą sens temu, co samo w sobie pozbawione jest sensu.

3. Nasuwa się podejrzenie, że za ten stan rzeczy – a więc za własny stan pogardy w życiu umysłowym – odpowiada sama metafizyka jako wiedza. W oczach bowiem współczesnego człowieka – mam na myśli tego, który autentycznie szuka prawd pierwszych jako fundamentów dla swej osobowej egzystencji w świecie – metafizyka kompromituje się „efektami” własnych poczynań. Bo czyż istnieją jakieś prawdy metafizyczne, które można by dziś wskazać człowiekowi jako trwałe dorobek myślenia metafizycznego? Jako owoc jego rozwoju i własnego postępu? Czy za taki trwałe dorobek poznania metafizycznego można by uznać jakieś prawdy pierwsze o bycie jako bycie? O abstrakcyjnie pojętym Byciu w ogóle? O odwiecznym rozwoju czy powrocie tego samego? Czy może prawda o Bogu jako czystym istnieniu?

Nie trzeba być wcale uprzedzonym do metafizyki, żeby się nią rozczarować. Trudno ją bowiem uznać za wiedzę racjonalnie uporządkowaną. Nawet gdy weźmie się w nawias rygorystyczne kryteria naukowości formułowane przez współczesną teorię nauki, to mimo wszystko przyznać trzeba, że metafizyka jako racjonalna wiedza przedstawia się wręcz żałośnie. Jej podstawowe pojęcia, uwikłane w historię własnych interpretacji, są wskutek tego bardzo wieloznaczne. Jakżeż daleko do możliwie jednoznacznego rozumienia tzw. zasad metafizycznych. Najogólniejsze pojęcia takie, jak bytu jako bytu, istoty i istnienia, rzeczywistości, aktu i możliwości, for-

⁷ Zob. J. Piaget, *Mądrość i złudzenia filozofii*, przeł. M. Mikłasz, Warszawa 1967.

my i materii, przyczyn, duszy, osoby, ja – trudno w ogóle zrozumieć bez historycznego kontekstu i uwzględnienia ich różnorodnych interpretacji. Jakżeż trudno na przykład ustalić pojęcie bytu u Platona, Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, Dunska Szkota, Spinozy, Leibniza, Hegla, Bergsona! Czy wiadomo, o co im chodzi, gdy mówią o bycie? To samo z innymi pojęciami. Jakie więc mogą być prawdy metafizyczne – jako prawdy pierwsze – formułowane przy pomocy tak niejasnych i z wielkim trudem odczytywanych pojęć? Ośłania to mgłą wieloznaczności wszystko, co się w metafizyce uprawia i głosi. Nic przeto dziwnego, że bardzo łatwo metafizyką rozczarowuje się ten, kto szuka w niej podstaw racjonalności czy tzw. ostatecznych uzasadnień, nie mówiąc już o sensie własnej osobowej egzystencji w świecie. Kto usiłuje wniknąć w metafizykę jako wiedzę i przyswoić sobie wyniki jej myślenia, tonie w grzędawisku pojęć historycznie obciążonych i merytorycznie wieloznacznych i zaplątuje się w gąszczu różnorodnych konkurujących ze sobą opinii. W metafizyce brak – trzeba to otwarcie przyznać – jasnych pojęć i jednoznacznie sformułowanych twierdzeń, brak ogólnie uznanych założeń i zasad, nie mówiąc już o odróżnieniu niepodważalnych twierdzeń od formułowanych hipotez. Są różne i jakże rozbieżne ujęcia, różne pojęcia i opinie, są konkurujące, a czasem nawet zaprzeczające sobie interpretacje i rozumienia. Sami metafizycy nie tylko mówią różnymi językami, ale nawet zdają się nie wiedzieć, jakim językiem mówić; gorzej, zdają się zgoła nie wiedzieć – aczkolwiek na ten temat wiele już napisano – jak uprawiać metafizykę jako naukę, a więc z jakiego poznania korzystać, jakimi metodami się posługiwać, jak tworzyć prawomocne pojęcia. W uprawianiu metafizyki na ogół chodzi się utartymi tropami. Lecz dokąd można zajść tymi samymi tropami? Co można znaleźć? Jeśli szuka się poznania, to jakiego? Innego niż w nauce? Jeśli innego, to najłatwiej określić je jako pozaracjonalne. Lecz do czego takie pozaracjonalne poznanie mogłoby być człowiekowi potrzebne? Jaka wartość mogłoby mieć tego rodzaju poznanie?

Wiele zarzutów sformułowano przeciwko metafizyce. Niejedne z nich zdają się trafiać w sedno sprawy. M.in. te, które mówią, że nie zdołała się jeszcze ukonstytuować w system racjonalnie skonstruowanej wiedzy. Co prawda dużo mówi się o systemach metafizycznych. Ale cóż to są za systemy, skoro brak w nich jasnych i wyraźnych pojęć ugruntowanych w określonym typie doświadczenia i racjonalnie uporządkowanego zasobu twierdzeń. Zresztą przyznać trzeba, że tradycyjna metafizyka – ta zainicjowana przez Arystotelesa – nie odwołuje się do żadnego doświadczenia, przeto źródła prawomocności jej pojęć i sądów są niejasne. Przyjmuje się, że pojęcia tradycyjnej metafizyki są tzw. pojęciami pierwotnymi i jako takie oczywistymi, a formułowane przy ich pomocy prawdy prawdami rozumu. Ale w jakim znaczeniu mogą być prawdami rozumu? W znaczeniu pojęć skonstruowanych przez operacje rozumu? Czy może w znaczeniu wrodzonych idei lub apriorycznych struktur poznania? Czy może w znaczeniu tzw. teoretycznych konstruktów, które służą do interpretacji danych doświadczenia? Ale jakiego doświadczenia? Potocznego czy może danych doświadczenia naukowego?

Ten stan rzeczy – pojęciowej wieloznaczności i werbalnego chaosu wewnątrz samej metafizyki – należy uznać za jej wewnętrzny tragizm jako wiedzy o tym, co

w rzeczach pierwsze i zasadnicze, jako – według Arystotelesa – wiedzy pierwszej i najogólniejszej, jako mądrości. Ale czy fakt, że metafizyka jest dziś w pogardzie – zarówno jako wiedza i jako mądrość – już wystarczająco dowodzi, że jest przedsięwzięciem w ogóle chybionym? Albo że jej pytania są pozbawione sensu i racji ich stawiania? I dlatego należałoby ją wraz z jej problemami odrzucić jako daremne dążenia ludzkiego rozumu? Albo co najwyżej pozwolić metafizyce być jedynie jakąś irracjonalną ekspresją subiektywnych przeżyć? Lub może przezwyciężyć ją samą i traktować jako rodzaj twórczości intelektualnej opartej na wizjach i poetyckiej grze wyobraźni? Lecz takie postawienie sprawy oznaczałoby – jak to już Kant zauważył – całkowite osadzenie naszego życia intelektualnego na mieliźnie sceptycyzmu i relatywizmu. Można by nawet powiedzieć, że prowadziłoby to definitywnie w bagno irracjonalizmu!

Tak więc problem uprawiania metafizyki i jej ukonstytuowania się jako racjonalnej wiedzy i ludzkiej mądrości nie jest wcale sprawą ani już przebrzmiałą, którą należałoby odesłać do lamusa historii, ani też sprawą już definitywnie rozstrzygniętą i raz na zawsze wytyczoną, jak tego chcą zwolennicy tzw. filozofii klasycznej. Ciągłe brak – a naszym czasem współczesnym szczególnie – takiej metafizyki, która odpowiadałaby zarówno kryteriom rozumu, jak i duchowym potrzebom człowieka. Tak rozumiana metafizyka nie jest zadaniem niemożliwym do wykonania.

4. Dziś, po latach druzgocącej krytyki i niemal dwuwiekowego rugowania metafizyki z naukowego myślenia, jedno jest pewne: nie da się jej przekreślić i uznać za przedsięwzięcie przebrzmiałe. Pozytywistyczne i nepozytywistyczne próby odrzucenia jej z zasięgu racjonalnej działalności nie powiodły się. Zresztą już pod koniec XIX wieku, kiedy to *duch pozytywizmu* triumfował pod postacią scientystycznego kultu nauki, wtedy właśnie sztuka – literatura, dramat, poezja, malarstwo – stały się wyrazicielami metafizycznego niepokoju, a poeci i pisarze wielkimi poszukiwaczami sensu i prawdy o człowieku i dla człowieka. Modernizm, ekspresjonizm, symbolizm były reakcją przeciwko realizmowi, który sprowadzał człowieka do wysoko zorganizowanej materii, a jego zachowania wyjaśniał przyczynami zewnętrznymi, samo zaś ja osobowe uznawał za twór pochodny od sił naturalnych albo za fikcję. Jednak wbrew przewidywaniom Leona Chwistka i podobnych jemu „proroków końca filozofii” – metafizyka nie zamarła. Ani w latach dwudziestych, ani po II wojnie światowej, ani obecnie u progu XXI wieku. Została jedynie wyparta z zasięgu racjonalnego myślenia, odmówiono jej miana nauki, a jej problemy ogłoszono za pozbawione sensu i tropiono je w każdej dziedzinie wiedzy jako przeżytki przeszłości lub jako błędy językowe. To spowodowało, że nie tylko życie duchowe naszych czasów, ale wszystko, co dziś uprawia się pod mianem filozofii, utraciło swoje racjonalne fundamenty i w ostateczności stało się jedynie składowiskiem poglądów, których wartości nie mierzy się już prawdziwością, lecz tylko *nowatorstwem koncepcji* lub *śmiałością krytyki*. Nic więc dziwnego, że niejedni całą kulturę uznali już tylko za próbę – w dodatku nieudaną – nadawania sensu temu, co irracjonalne.

Metafizyki nie da się wyrugować z ludzkiego myślenia. Łączy się ona bardzo ściśle z egzystencją człowieka, który szuka prawdy dla autentycznego bycia sobą

w twórczym stawianiu się sobą. Człowiek jest istotą metafizyczną, w głębi duszy myśli metafizycznie, wie bowiem, że autentycznie może stawać się sobą tylko wtedy, gdy w wolności wspiera się na tym, co pierwsze i podstawowe. Metafizyka zatem nie zamiera ze względu na samego człowieka. Ale nie dlatego nie zamiera, że jest mu potrzebna do wyjaśnienia świata jako całości, lecz dlatego, że jej problemy dotyczą jego samego, że są w centrum jego zainteresowań poznawczych. *Człowiek jest istotą metafizyczną, chociaż zwraca się przeciwko metafizyce. [...] Tylko przez uczestnictwo w pytaniach ostatecznych człowiek może się stać przyjacielem drugiego. Wszystkie inne możliwe hipotezy na temat jedności między ludźmi są kłamstwem* (Eugène Ionesco).

Człowiek, rzucony w strumień czasu i powołany do *trudu bycia człowiekiem*, nie może się wyrzec pytań metafizycznych. Z tęsknoty za prawdą o sobie samym pyta o sens własnej egzystencji, o sens bycia człowiekiem, o sens wszelkiego bycia, szczególnie jednak własnego bycia ja osobowym. W świecie natury takiej, jakim przedstawiała go nauka, nie znajduje ani racji swego osobowego istnienia, ani tym bardziej całej rodziny ludzkiej. Dla naukowego sposobu widzenia natury pojawienie się rodziny ludzkiej jest kaprysem; faktu tego nie uzasadnia ani teoria ewolucji, ani teoria wybuchu czy chaosu. Myślenie metafizyczne świadczy o wielkości człowieka, jest wyrazem jego troski o samego siebie, jego chwałą.

Metafizyki nie zastąpi ani nauka, ani technika, ani sztuka, ani nawet religia, ani tym bardziej żadne światopoglądowe konstrukcje, nie mówiąc już o ideologiach. Co prawda te ostatnie chciałyby zastąpić metafizykę, podobnie jak pogańskie bożki Boga prawdziwego. Z tej to racji metafizyka zawsze była i jest jądrem myślenia filozoficznego, filozofią pierwszą. W ogóle trudno uprawiać filozofię bez metafizyki, trudno być filozofem nie-metafizykiem. Bez metafizyki filozofia zbyt łatwo staje się grą pojęć i słów, *uczoną gadaniną*. Bez metafizyki nie byli w stanie uprawiać filozofii nawet ci, którzy się jej wyrzekali i zawzięcie ją zwalczali.

5. O doniosłości pytań metafizycznych dla egzystencji człowieka świadczą dzisiaj ci, którzy przeszli długie i zawite drogi intelektualnych doświadczeń XX wieku. Są wśród nich nie tylko filozofowie, zwłaszcza ci, którzy się zajmują filozofią i publikują artykuły i książki poświęcone tzw. problematyce filozoficznej. *Listy do Olgi* Vaclava Havla⁸ czy w książki Tomasa Halika⁹ dają wyraz duchowemu niepokoju o prawdę bycia – i to bycia sobą, konkretnym ja w całości bycia. Jako konkretni ludzie pytają oni o pierwotne źródło bycia sobą, o źródło sensu dla siebie. Pytają o prawdy pierwsze nie dla panowania nad światem, ale dla autentycznego bycia sobą. *Kim jestem ja* – ja w całości mego bytu i w całości bycia wszystkiego? *Skąd* przychodzę i *dokąd* zmierzam? Jakie jest *moje* znaczenie i *moje* przeznaczenie? Jaki sens ma *moja osobowa egzystencja* w całości bycia? Czy może znaczą jedynie tyle, co suchy liść spadający z drzewa? Czy o sensie mojego bycia sobą i o sensie bycia całości decyduje przypadek? *Co* lub *Kto* jest u początków wszelkiego bycia? Mojego

⁸ V. Havel, *Listy do Olgi*, tłum. E. Szczepańska, Warszawa, Wrocław 1993.

⁹ T. Halik, *Radziłem się dróg* (...) i *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale*, Kraków 2004.

bycia w szczególności? Pytania te nie są bezzasadne ani daremne. Są to pytania żywego człowieka o światło, o sens, o początek. Aleksander Hertz tak owe pytania artykułuje: *Nie wiedziałem jeszcze nic o egzystencjalizmie, ale tragiczny sens istnienia był dla mnie faktem bezspornym. I był pytaniem, wymagającym jakiejś odpowiedzi.*

*Nie dla mnie jednego tylko. W wieku dojrzewania wszyscy chyba stajemy wobec zagadki naszego istnienia, wobec zagadki tego, że jesteśmy sobą, wobec zagadki tego, co dookoła nas i w nas samych. Dlaczego ja jestem ja? Jak zrozumieć tę niezwykłą okoliczność, że się urodziłem, że jestem takim, jakim jestem? Dlaczego muszę cierpieć? Dlaczego mam umrzeć? Zasadnicze pytania, sprowadzające się do najbardziej zasadniczego: jaki jest sens tego, czym jestem ja, moje życie, moje urodzenie i moja śmierć. Pytania towarzyszyły mi przez całe życie i wciąż towarzyszą. Teraz nawet bardziej niż kiedy byłem młodszy. Jaki jest sens mego życia? Jak znaleźć odpowiedź?*¹⁰

Metafizyka jest dziś potrzebna żywemu człowiekowi. Nie jako abstrakcyjna nauka, lecz jako żywe osobiste szukanie światła i pewności. Metafizyka nie jest reliktem przeszłości, godnym jedynie uwagi jako kuriozalny epifenomen wyjątkowych dążeń poznawczych człowieka; nie utraciła swego sensu, nie jest wiedzą, która jedynie przybrała pozory racjonalności naukowej. Jest życiowym zadaniem poznawczym człowieka, który nigdy nie przestaje pytać o sens własnej egzystencji; któremu bez prawdy o tym, co pierwsze, trudno autentycznie być sobą. Wprawdzie metafizyka nie jest użyteczna do opanowywania świata ani do rozwoju nauki i techniki, ale bez niej oparte na nauce techniczne przekształcanie świata łatwo może zaprowadzić ludzkość na manowce. Rozwijając pewną myśl André Malreaux, można powiedzieć, że wiek XXI albo będzie metafizyczny, albo go w ogóle nie będzie. Bez metafizyki ludzkość nie wydobędzie się z mielizn sceptycyzmu i relatywizmu, nie obroni się przed nihilizmem ciągle obecnym w życiu duchowym naszych czasów, nie odnajdzie rozumnych podstaw własnej egzystencji. Pytania metafizyczne decydują o godności człowieka, o powadze i trosce egzystencji. Uporczywe pytania o sens bycia, o sens bycia w całości, a nade wszystko o sens bycia tym oto żywym konkretnym ja, pytania o *dokąd* i *skąd* naszej obecności w świecie pomagają człowiekowi wyzwalać się z iluzji i urojeń tzw. naukowego światopoglądu, od przesądów nauki, od zalewu drobiazgowych konstatacji i od czysto utylitarnych technicznych udogodnień. Człowiek, który docenia smak kontemplacji metafizycznej, wyrwa się z ciasnego kręgu codziennych użyteczności i wyzwala z narzuconej mu roli producenta i konsumenta. Metafizyka roznieca w duszy człowieka zadziwienie bogactwem rzeczywistości, budzi tęsknotę za światłem i prawdą bycia.

Mimo niesprzyjającej atmosfery intelektualnej metafizykę trzeba uprawiać, trzeba kontynuować metafizyczne myślenie. Jest ona wielką i niezbywalną potrzebą człowieka, a w sytuacji współczesnej szczególnie ważną dla jego samookreślenia w świecie – w poszukiwaniu sensu egzystencji. Problem jedynie w tym, *jak* to zrobić,

¹⁰ A. Hertz, *Wyznania starego człowieka*, Warszawa 1991, s. 197.

jaką metodą? Czy iść utartymi tropami przeszłości i nadal uprawiać metafizykę według Arystotelesa i św. Tomasza? Czy nadal tworzyć jakieś systemy i budować doktryny metafizyczne poszukując w nich odpowiedzi na najogólniejsze pytanie „Dlaczego raczej jest coś, a nie nic?” I czy koniecznie rezultaty metafizycznego dociekania należy przekształcać w wiedzę odpowiadającą rygorom naukowej racjonalności? Metafizyka jest potrzebna człowiekowi, gdyż jego przeznaczeniem jest być w prawdzie. Sądzę, że wystarczyłoby, gdyby nowa metafizyka była autentycznym umiłowaniem mądrości. Bo wcale nie musi być tak samo racjonalna jak nauka, ani tak samo skuteczna jak technika.

Wpierw jednak musimy się zastanowić nad sensem samej metafizyki. Czym jest metafizyka? Czym się zajmowała? Czym zamierzała być w swych historycznych początkach? Czym stała się w ciągu wieków? Czym w ogóle jest myślenie metafizyczne? Czy jest poznaniem? Czy może jedynie kontemplacją lub jakimś supraraціонаlnym wtajemniczeniem w tajniki bytu, jakimś rodzajem *epoptei* jak chcieli już starożytni? Z jakich źródeł metafizyka czerpie swoje poznanie? Czego dotyczy? Na jakich problemach skupia się myślenie metafizyczne?

METAFIZYKA U POCZĄTKÓW FILOZOFII

Zarówno w podręcznikach historii filozofii, jak i ogólnie w kulturze metafizykę uważa się za odrębną dyscyplinę w całości nauk filozoficznych. Czy jednak takie rozumienie metafizyki jest słuszne? Jeśli chodzi o początki filozofii greckiej, to trzeba od razu podkreślić, że wyodrębnianie metafizyki jako odrębnej dziedziny filozofii nie ma żadnego uzasadnienia. Filozofia od Talesa z Miletu po Arystotelesa – jeszcze zanim nazwano ją *miłością mądrości* czy *filozofią pierwszą* – była *po pierwsze*, próbą uzyskania poznania innego niż potoczne poznanie otaczającego świata; *po drugie*, była typem poznania czegoś pierwszego, zasadniczego, czegoś ważniejszego niż praktyczna znajomość zjawisk, czegoś decydującego o sensie świata i życia. Od samego początku filozofia wykraczała więc poza świat codziennego otoczenia, poza praktyczne potrzeby człowieka; rzecz by można, sięgała w głąb rzeczy, dalej niż ich przydatność do użycia, wyżej niż ich zmysłowa dotykalność. Filozofia rozciągała się na całość bycia. To zaś, czego poszukiwali pierwsi filozofowie, sami nazwali *α.ρ.ξ.α.ι* – *początki* i *przyczyny* oglądanych rzeczy i zjawisk, *podstawy* i *źródła* tego, co w całym świecie natury rodzi się i ginie, co się pojawia na ziemi i na niebie. Usiłowali wyjaśnić i zrozumieć *przyczyny* i *podstawy* całego kosmosu, rozumianego jako uporządkowana „społeczność” rzeczy.

Dlaczego w swych poszukiwaniach wychodzili poza potrzeby praktyczne i poza to, co dane w potocznej obserwacji świata? Byli powszechnie przeświadczeni, że świat zjawisk widzialnych – *τῶ φαινόμενα*, czyli w dzisiejszym rozumieniu cały zmienny świat empiryczny – swoją widzialnością i immanentną żywotnością nie usprawiedliwia własnego istnienia. Dlatego jego przyczyn i źródeł poszukiwali w czymś trwałym i niezmiennym, w czymś, co ma w sobie *moc* wyłaniania ze siebie coś nowego; *siłę* kształtowania i nadawania sensu i ładu temu, co się rodzi i ginie;

oraz *władzę* kierowania całością zjawisk widzialnego świata. Przyjmowali zarazem – na jakiej podstawie? Chyba nie iluzji – że właśnie to, co nadaje sens wszystkiemu, co nas otacza, jest pierwsze, źródłowe, samo w sobie trwałe, niezmienne, przenikające wszystko, wyższe i większe niż człowiek, wprost boskie. I właśnie jako takie jest *przyczyną, zasadą, początkiem* – *α.ρξή αι.τιά*.

Czym są owe zasady i przyczyny wszystkich przemijających zjawisk? Z czym je identyfikować? Gdzie je usytuować? Pierwsi filozofowie sytuowali je w samym świecie empirycznym, utożsamiając je z jakimiś wyróżnionymi elementami widzialnego świata: woda, ogień, powietrze. Inni źródeł ładu i porządku dopatrywali się w czymś jednym i odrębnym od widzialnych rzeczy i wówczas odwoływali się do *słowa* – *λόγος* do *rozumu* – *νοῦς*. Platon odwołał się do wiecznych i niezmiennych wzorców rzeczy – *εἰδος*. Tak czy inaczej filozofia jako *miłość mądrości* od samego początku była poszukiwaniem czegoś, co jako pierwsze kształtuje oglądane rzeczy i co jest źródłem wszystkiego. Zatem filozofia była *metafizyką* wcześniej niż określono ją tą nazwą (co zresztą stało się stosunkowo późno i przypadkowo) i zanim wyróżniono ją w całości filozoficznych poszukiwań jako tzw. *filozofię pierwszą*. Teza, że metafizyka jest i pozostanie rdzeniem filozofii, wydaje się w pełni uzasadniona¹¹.

Tak rozumiana *miłość mądrości* już u Greków nie znajdowała powszechnego uznania. Świadectwem tego może być gorzka myśl Heraklita, którą przytacza Werner Jaeger: *Dla tej prawdy, choć istnieje ona zawsze, ludzie nie mają zrozumienia, ani zanim ją usłyszą, ani skoro ją usłyszeli. Chociaż wszystko dzieje się wedle tej prawdy, oni zachowują się jak niedoświadczeni, kiedy próbują wypowiadać swe doświadczenia w takich słowach i dziełach, w jakich ja je obwieszczam, rozkładając wszystko na przyrodzone składniki i podając, jaki jest ich związek*¹².

Poszukiwanie pierwszych przyczyn i zasad dla zrozumienia i wyjaśnienia widzialnego i zmiennego świata zjawisk obejmowało wszystko, cały wszechświat, w tym także człowieka – wyróżniający się składnik wszechświata, a w samym człowieku jego duszę jako zasadę życia i jego *boską część*. Tak więc filozofia rozciągała się na wszystko, co istnieje, czyli na całość bytu.

Pierwszym filozofem, który myślenie metafizyczne usiłował skupić na samym człowieku i jego sprawach, był Sokrates. W związku z tym Diogenes Laertios pisze: *Był też Sokrates pierwszym filozofem, który rozprawiał o tym, jak najlepiej żyć... Doszedłszy do przekonania, że badanie przyrody nie ma żadnego praktycznego znaczenia dla nas, ludzi, Sokrates zajął się roztrząsaniem zagadnień etycznych, filozofując w warsztatach i na rynku. Mówił, że szuka wiedzy o tym, «co dobre, a co złe w domostwach» [Odyseja, IV, 392] ...a dysputy prowadził nie po to, by zmusić przeciwnika do zmiany poglądu, lecz po to, żeby razem z nim odkryć prawdę*¹³.

¹¹ Zob. J. Disse, *Metafizyka od Platona do Hegla*, przeł. A. Węgrzecki i L. Kusak, Kraków 2005, s. 11. Zob. także obszerny artykuł: Th. Kobusch [i in.], *Metaphysik* [w:] *Historisches Vörterbuch der Philosophie*, t. 5, Darmstadt 1980, kol. 1186-1295.

¹² *Paideja*, t. 1. przeł. M. Plezia, Warszawa 1962, s. 180.

¹³ *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, Warszawa 1968, s. 88-89.

Zwracając się ku samemu człowiekowi – jako przedmiotowi poznawczego zainteresowania – Sokrates zapoczątkował nowy sposób zapytywania o to, co pierwsze, czyli o *α.ρξάτ*, a tym samym także nowy styl uprawiania filozofii. Chodziło mu nie o przyczyny przedmiotów natury, ale o prawdy bliskie człowiekowi i o bezpośredni udział samego człowieka – jako podmiotu poznania – w odkrywaniu tych prawd. Można by więc powiedzieć, że Sokrates widział właściwy sens filozofii jako miłości mądrości w bezpośrednim udziale człowieka w odkrywaniu prawd o sobie samym, a w szczególności o tym, «*co dobre, a co złe w domostwach*», czyli w poznawaniu wszelkich cnót niezbędnych do sprawiedliwego postępowania człowieka i zarazem warunku jego szczęścia. Filozofia bowiem miała pomagać w kształtowaniu *prawdziwego człowieczeństwa* w człowieku. I jako taka miała być podstawą wychowania człowieka¹⁴.

U Sokratesa filozoficzne dociekanie przybrało inny kierunek i inną postać, niemniej jednak pozostało tym, czym było u jego poprzedników – myśleniem metafizycznym, a to znaczy poszukiwaniem tego, co pierwsze i źródłowe dla człowieka i jego egzystencji w świecie.

Ten kierunek metafizycznego myślenia odwrócił jednak uczeń Sokratesa, Platon. Na powrót zainteresowania poznawcze rozciągnął na całą rzeczywistość. Nie lekcewał on prawdy o człowieku ani wiedzy o tym, «*co dobre, a co złe w domostwach*»; co więcej, szukał duszy i jej nieśmiertelności, istoty sprawiedliwości i miłości, istoty władzy i życia społecznego, mowy i języka, istoty poznania. Ale w jego dociekanii metafizycznym najważniejsze jest to, że zastanawiał się nad samym *sposobem* odkrywania tego, co w zjawiskach pierwsze, a więc najpierw szukał odpowiedniej *drogi*, czyli metody (*μεθοδος*) dla uprawiania filozofii jako wiedzy. Według niego metodą dla filozofii jest takie myślenie, podczas którego toczymy swego rodzaju „rozmowę myśli z myślą” na temat *właściwego wyglądu* rzeczy. Obojętne więc, co filozof pragnie poznać: kształty rzeczy materialnych, ruchy gwiazd na niebie czy ruchy istot żywych, duszę człowieka czy samą wiedzę, sprawiedliwość i życie społeczne czy mowę i język – we wszystkim winien szukać *właściwego wyglądu* tego, co poddaje analizie. Według Platona tym *właściwym wyglądem* rzeczy jest idea (*ειδος*). Zarazem Platon przyjął, że idee rzeczy są tym, co pierwsze, trwałe i niezmiennie i co jako takie nadaje rzeczom sens. Idee kształtują oglądane zjawiska (*τα φαινόμενα*). Zjawiska i rzeczy – cokolwiek by to zresztą było – zmieniają się, ale jeśli są dla nas widoczne i jeśli możemy je dobrze rozpoznać i określić, to tylko dlatego, że odkrywamy ich idee, których odbiciem są rzeczy i zjawiska. Przyjmował tezę, że cały widzialny i zmienny świat jest odbiciem świata niezmiennego, idealnego – wzorca i przyczyny – tego, co jako pierwsze jest jego zasadą i podstawą.

Był to zupełnie nowy pogląd metafizyczny odnoszący się do natury świata jako całości. Takich nowych poglądów metafizycznych Platon sformułował więcej, m.in. o naturze człowieka jako bytu złożonego z prostej i niematerialnej duszy i ze złożonego materialnego ciała, o nieśmiertelności duszy i o ciele jako jej więzieniu, o po-

¹⁴ Zob. J. Werner, dz. cyt.

znawaniu jako przypominaniu, o doskonałym państwie. Nas interesuje przede wszystkim jego pogląd na filozofię (*metafizykę*) jako wiedzę. Według Platona filozofia – a tym samym i metafizyka – musi się stać nauką ścisłą na wzór geometrii (*ε.πιστήμη*), nie może być tylko zbiorem opinii (*δόξα*). Uzyskanie ścisłych pojęć zapewnia droga dialektycznego myślenia, która gwarantuje ujęcie istoty rzeczy. Ścisłe pojęcia zaś pozwalają formułować uzasadnione i powiązane w jedną całość twierdzenia. Ale rzecz zaskakująca, Platon niejako zaprzeczył sobie samemu, bo gdy było *trzeba się uciec do słów i w nich rozpatrywać prawdę tego, co istnieje* (*Fedon XLVIII E*), własne myśli prezentujące owoce analiz i wypatrywania istoty rzecz wypowiedział pięknym poetyckim językiem uciekając się do przenośni i obrazów.

Platońska koncepcja metafizyki jako nauki ścisłej miała jednak dla przyszłych dziejów metafizyki europejskiej wielkie znaczenie. Był to historycznie pierwszy krok ku takiemu jej zrjonalizowaniu, aby mogła w postaci czystej ogólnej teorii wyjaśnić całą rzeczywistość.

Za platońską koncepcją metafizyki poszedł jego uczeń, Arystoteles. Według niego filozofia pierwsza (metafizyka) jako *ε.πιστήμη* była także ideałem; tak samo jak jego mistrz pragnął z niej uczynić wiedzą ścisłą, zrjonalizowaną, ogólną teorią wszystkiego, co istnieje. Zakładał przy tym, że cały świat jest zbudowany racjonalnie, teleologicznie i hierarchicznie uporządkowany – zwłaszcza świat przyrody ożywionej – dlatego można go jako całość wyjaśnić przy pomocy ogólnych zasad i wprowadzonych z nich tez.

To, co my dziś znamy – na podstawie historycznych tekstów samego Arystotelesa i co powszechnie uważamy za jego *metafizykę* – on sam nazywał filozofią, mądrością i teologią. Nazywał tradycyjnie *mądrością*, gdyż jest *wiedzą o pewnych zasadach i przyczynach... możliwie wszystkich rzeczy* oraz poznaniem ich celów, *bo dobro i cel są jedną z przyczyn* (*Metaf.*, I, 982a i b). *Teologią* dlatego, że zajmuje się tym, co pierwsze, co wieczne, nieruchome i nierozłączalne, a co jako takie jest boskie: *jest wszak oczywiste, że jeżeli jest gdzieś obecna boskość, to jest obecna w rzeczach tego rodzaju* (VI, 1026a). Sam uprawiał ją jako *czystą teorię*, czyli szukał w niej poznania dla samego poznania, dla *czystej kontemplacji*, a nie dla osiągnięcia praktycznych celów i zaspokojenia doraźnych potrzeb. Z tych to racji Arystoteles uznawał ją za *filozofią pierwszą*, gdyż do niej należy *badanie bytu jako takiego, tzn. zarówno jego istoty, jak i atrybutów, które mu przysługują jako bytowi* (jw.).

Przedmiotem filozofii pierwszej jest byt jako taki i jego przyczyny-zasady: *Przedmiotem naszych badań są zasady i przyczyny bytu, ale jest oczywiste, że mowa jest o bycie jako takim* (VI, 1025b). Lecz czym jest tak określony przedmiot? Co należy w nim wypatrywać? O co pytać? Przecież słowo «byt» jest bardzo wieloznaczne, może się odnosić do wszystkiego, co w jakikolwiek sposób istnieje i jest w sobie określone i co jako takie daje się poznać. Ale wtedy jego znaczenie jakby „rozplywa”. A zatem na jakim przedmiocie się skupić, ażeby poznać przyczyny-zasady bytu jako takiego? O co pytać? Według Arystotelesa przyczyny-zasady bytu jako takiego są nam dostępne w jego podstawowej strukturze, tzn. w każdym *τόδε τι*, które istnieje samoistnie jako określony przedmiot indywidualny. Taki byt nazwał

substancją: *...wiedza zajmuje się tym, co jest pierwsze i od czego zależne są inne rzeczy oraz z czego biorą swe nazwy. Jeżeli jest to substancja, wobec tego filozof winien opanować zasady i przyczyny substancji (IV, 1003b). Aby uchwycić jej zasady i przyczyny, należy określić – na drodze definicji – jej τὸ τί ἦν εἶναι (VII, 1028a), czyli to, czym dana substancja stała się, gdy zaczęła być sobą i czym jest w swej tożsamości. Jest to właśnie istota substancji: na pierwszym oczywiście miejscu jest istota, która oznacza substancję. Jej poznanie jest bardzo ważne, gdyż daje nam najlepszą wiedzę o substancji. Tak więc poszukiwania i dociekania istoty bytu dawne i nowe, obecne i ciągle podejmowane na nowo nie są niczym innym, jak próbą odpowiedzi na pytania, czym jest substancja (VII, 1028b). Wszelkie zatem dociekanie metafizyczne Arystotelesa koncentrowały się na poznawaniu substancji i jej istoty oraz jej koniecznych składników, czyli jej przyczyn i zasad. Tak Arystoteles rozumiał badanie tego, co pierwsze, bo to, co pierwsze, jest początkiem i źródłem. Początkiem nazywa się także to, na podstawie czego rzecz może być najpierw poznana, co nazywa się także zasadą tej rzeczy... W tylu znaczeniach występują również przyczyny: wszystkie bowiem przyczyny są zasadami. Wspólną cechą wszystkich zasad-początków jest to, że są źródłem, z którego się wywodzi byt, powstawanie albo poznanie. Wśród tych zasad jedne są wewnętrzne... inne zewnętrzne. Dlatego też natura rzeczy jest zasadą, a także element, myśl i swobodny wybór, substancja i przyczyna celowa, bo dobro i piękno są zasadą zarówno poznania, jak i ruchu wielu rzeczy (V, 1013a).*

Konkretne substancje są poznawalne tylko dlatego, że są ukonstytuowane przez formę w materii jako możliwości. Będąc w możliwości, mogą się zmieniać – według wyznaczonego porządku natury. Źródłem zmiany są substancje w akcji. W wyniku zmiany substancje osiągają wyznaczony im cel, jakim jest ich pełne ukształtowanie się w konkretnie określony byt, czyli jej εἰςτέλεσθαι. Tak więc forma i materia, akt i możliwość oraz cel to zasady kształtujące substancję jako określony byt. Ich odkrycie wyjaśniało Arystotelesowi wszelkie zmiany, jakie w świecie zachodzą: powstawanie i giniecie poszczególnych indywiduów, ale także ich tożsamość, zmienność oraz stałość, a w konsekwencji tożsamość całego wszechświata wprawianego w ruch przez pierwszego nieporuszonego poruszyciela – Byt wieczny i konieczny. *Jeżeli jednak nie ma niczego wiecznego, to również nie może być powstawania. Musi bowiem istnieć coś, co powstaje oraz to, z czego powstaje, a także ostatni w tym szeregu człon, który nie może powstawać, skoro szereg ma granicę i skoro nic nie może powstać z tego, co nie istnieje. Dalej, jeżeli istnieje powstawanie i ruch, musi również istnieć kres (III, 999b).*

U podstaw metafizycznego myślenia Arystotelesa było pytanie *dłaczego, διὰ τί*. Uważał je za pytanie wiedzytwórcze i zarazem za typowe dla filozofii jako poszukującej pierwszych przyczyn i zasad. I tak szukając odpowiedzi na pytanie *dłaczego* jest w ogóle byt, wskazywał na jego podstawową strukturę, jaką jest substancja i jej zasady. Substancje jako samoistne przedmioty indywidualne są podłożem zachodzących w świecie zmian i wszelkich odniesień. A zmianę Arystoteles przyjmował jako fakt pierwotny. Dla jego wy tłumaczenia przyjął koncepcję czterech przyczyn:

1. przyczyna formalna, którą jest forma jako zasada określoności substancji; 2. przyczyna materialna, którą jest materia jako możność; 3. przyczyna sprawcza, którą jest konkretny byt w akcie w pełni urzeczywistnienia – byt ukonstytuowany w porządku natury; 4. przyczyna celowa, którą jest pełne ucieleśnienie danej formy substancjalnej – jej *ε.ντελεξεία*. Przyczyny celowe wspólnie z przyczynami formalnymi, materialnymi i sprawczymi kierują zmianami, jakie zachodzą w świecie według porządku natury.

Struktury substancjalnej, czyli bytu istniejącego samoistnie i w pełni określonego przez własną formę, Arystoteles poszukiwał we wszystkich dziedzinach; poczynając od bytów nieożywionych wprawianych w ruch przez inne byty, poprzez byty ożywione, które się rodzą i giną, ale mają w sobie zasadę swego ruchu; następnie poprzez doskonałe ciała niebieskie i dochodził do pierwszego Poruszyciela, który wszystko wprawia w ruch, ale sam jest nieporuszony, wieczny i konieczny – i jako taki boski. Według Arystotelesa taki pierwszy i nieporuszony boski byt musi, aby w ogóle mogło być coś innego, a więc to, co jest w ruchu, co się rodzi (co powstaje) i co żyje, a co porusza się samo (co się zmienia) osiągając pełnię własnego bytu według naturalnego porządku. Arystoteles bowiem zakładał, że świat jako całość jest teleologicznie i hierarchicznie uporządkowany.

Myślenie metafizyczne Arystotelesa i orzekanie o wszelkich rodzajach bytu przebiegało w zgodzie z przyjętym systemem kategorii, rozróżniającym przedmioty indywidualne (substancje) i ich cechy, jak ilość, jakość, stosunek, miejsce, czas, układ, stan, działanie i doznawanie własności. Substancje są samoistne i istnieją dla siebie, a własności tylko w powiązaniu z substancjami. Ogólne zasady logiki odzwierciedlały substancjalną strukturę przedmiotów indywidualnych. Reguły te wchodziły w skład całego systemu twierdzeń metafizycznych. Metafizyka Arystotelesa stanowiła zatem jeden hierarchicznie zbudowany system przedmiotów indywidualnych (substancji) i ich cech, system pojęć i dowiedzionych twierdzeń. Takie widzenie rzeczywistości uzasadniało metafizykę jako systematycznie zbudowaną teorię naukową, która – wskazując na *to, co być musi, gdy pewne rzeczy są* – jest w stanie wyjaśniać całą rzeczywistość, wszystko, co jest i co daje się poznać.

Dociekania metafizyczne Arystotelesa ożywiało ogólne pytanie *dlaczego*. Pytał, *dlaczego* jest byt jako byt, *dlaczego* są różne byty, *dlaczego* zachodzą zmiany, *dlaczego* coś powstaje i ginie, *dlaczego* w bytach jednostkowych jest stałość i tożsamość bytu, *dlaczego* w ogóle w zmieniającym się i zarazem zachowującym stałość wszechświecie jest ład i porządek. I zawsze poszukiwał przyczyn pierwszych i ogólnych zasad. Przyjmował – także jako założenie, podobnie jak założenie o teleologicznym i hierarchicznie uporządkowanym świecie – że odkrycie przyczyn-zasad pozwala ostatecznie zrozumieć *wszystko, co się staje i co jest takie a nie inne*.

Rzecz jednak znamienne, Arystoteles stawiał pytania ogólne o przyczyny-zasady (czy o zasady-początku, bo tak to można rozumieć), nigdy natomiast nie pytał, *dlaczego* on sam jako konkretny człowiek istnieje. Czyżby nie był zdumiony faktem własnego istnienia? Czyżby nie szukał prawdy o sobie samym? Pytał jedynie ogólnie o duszę człowieka jako o formę i zasadę ludzkiego bytu, pytał, *dlaczego* dusza

łączy się z ciałem i w ten sposób konstytuuje byt człowieka. Pytał także ogólnie, *dlaczego* dusza poznaje i odpowiadał, że poznaje dlatego, iż działa w niej boska siła – czynny rozum, a ostatecznie, że taki jest porządek natury. Ale już nie pytał, co dzieje się z boskim rozumem w duszy i z samą duszą jako formą ciała po śmierci człowieka. Lecz losem własnym i nieśmiertelnością swej duszy nie był zainteresowany, uważał nawet, że *trudno przychodzi urobić sobie o niej jakiś sąd zdecydowany*¹⁵. Dla niego w ogóle pytanie o poszczególnego człowieka jako jednostkę i o nieśmiertelność duszy poszczególnego człowieka nie miały znaczenia; istotne były dlań jedynie pytania ogólne o zasady bytu i o przyczyny, oraz o cele, albowiem odpowiedzi na te pytania wyjaśniały mu naturalny porządek całej *φύσις*, w ogóle wszechświata. Pytanie o duszę jednostkową i o Boga nabrało znaczenia dopiero w parę wieków później, u św. Augustyna¹⁶ i innych myślicieli chrześcijańskich. Stało się tak dlatego, że wiara chrześcijańska wniosła w myślenie metafizyczne nowe inspiracje, w perspektywie wiary bowiem znaczenia nabierało to, co jednostkowe, a nawet i to, co najmniejsze. *Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili* (Mt 25,40).

Arystoteles nadał kształt starożytnemu myśleniu metafizycznemu. Wypełnił je treścią problemów skupionych na bycie jako takim, na istocie substancji, jej wewnętrznych zasadach i jej przyczynach. Dla wypowiedzenia swej metafizycznej wiedzy o istocie substancji utworzył odpowiednie pojęcia i wytyczył drogi argumentacji. W jego wydaniu metafizyka miała być *ε.πιστήμη* – nauką ścisłą, ogólną, pierwszą i jako taka najważniejszą, bo dającą człowiekowi najlepszą wiedzę o bycie jako takim, czyli o substancji. Poznanie jej istoty, jej struktury jako bytu jednostkowego, jej wewnętrznych zasad i przyczyn pozwalało mu odkryć nieporuszonego Poruszy-ciela jako wieczny boski Byt, konieczne centrum i zwornik całego naturalnego porządku.

W jego wydaniu metafizyka była dociekaniem istoty bytu jako takiego, a przede wszystkim istoty substancji, tego, co w jej strukturze konieczne, jej podstaw i racji. Ale czy nadając taką postać filozofii pierwszej, urzeczywistnił w niej ideał metafizycznego myślenia? Czyż nie była to tylko jedna z historycznych jej postaci? Trudno o jednoznaczną odpowiedź. Jego zamierzenia naukowe były niezwykle, a dzieło monumentalne. Ale czy jego filozofia pierwsza, znana nam jako *Metafizyka*, zawiera odpowiedzi na pytania człowieka? Na nasze pytania? Dziś wszystko, co Arystoteles zrobił, czyni na nas takie samo wrażenie jak ruiny Akropolu – jest monumentalne, wspaniałe. Tak, ale kto dziś chciałby zamieszkiwać ruiny?

¹⁵ *O duszy*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1972, s. 3.

¹⁶ Św. Augustyn tak się modlił: *Boże zawsze niezmienny! Spraw, abym poznał siebie, spraw abym poznał Ciebie. Dialogi filozoficzne*, t. II, *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1953, s. 36.

Niewątpliwie Arystotelesa sposób uprawiania filozofii pierwszej jako metafizyki wytyczył drogi metafizycznego myślenia na całe wieki. Po Arystotelesie żyło wielu wielkich filozofów, którzy stawiali nowe zagadnienia i formułowali nowe poglądy metafizyczne. Jednak żaden z nich nie stworzył nowego – takiego! – modelu uprawiania filozofii jako metafizyki. Co o tym zdecydowało? Czy istotnie merytoryczna wartość jego dzieła? Na pewno w dużym stopniu, bo dzieło Arystotelesa było – i jest – nieporównywalne. Ale decydujące znaczenie miały okoliczności historyczne, a mianowicie fakt, że pisma Arystotelesa zachowały się niemal w całości jako tzw. *corpus aristotelicum* i stały się, jako wielkie historyczne osiągnięcie intelektualne starożytności, trwałym dziedzictwem kultury europejskiej. I ten fakt zdecydował, że jego rozumienie metafizyki jako filozofii pierwszej zapładniało i ożywiało myślenie metafizyczne przyszłych pokoleń, nie tylko myślicieli średniowiecza, ale po Descartesie i Kanta, Hegla i Bergsona, Husserla i Heideggera.

Dziedzictwo to, długi czas pielęgnowane w zamkniętych ośrodkach hellenistycznych, było rozwijane raczej przez logików i uczonych, mniej zaś przez wielkie umysły metafizyczne. Całe – jako owoc mądrości ludzkiej i szczytowe osiągnięcie naukowe starożytności greckiej – po niemal półtora tysiącu lat, wzbogacone o komentarze wielkich filozofów arabskich Awicennę i Aweroesa, dopiero w XII wieku jakby wyszło z ukrycia i ożyło na nowo. I wówczas stało się odkryciem naukowym w Europie Zachodniej. Ludzie średniowiecza zachwycili się dorobkiem intelektualnym Arystotelesa, zwłaszcza jego sposobem uprawiania nauki i filozofii. Arystoteles na nowo objawił się jako metafizyk i nauczyciel filozofii i to nie tylko dla całego średniowiecza, ale i dla czasów późniejszych. W oczach ludzi średniowiecza był ucieleśnieniem uczonego i mistrza, stał się w nauce i w filozofii najwyższym autorytetem; powołując się na niego nazywano go nie imieniem własnym, ale krótko Filozofem¹⁷. Zdziwiał ogromem swej wiedzy uporządkowanej w wielki system i jednolicie zinterpretowanej. Z jego dzieł czerpano wiadomości i natchnienie jak ze źródła. Przed wielkimi filozofami i teologami odślaniał wspaniałość dorobku starożytnych uczonych. Ale najważniejsze – uczył ich myślenia metafizycznego i jak uprawiać metafizykę jako wiedzę; dał im bowiem wspaniały instrument do uprawiania nauki – logikę. Jego *Metafizyka* uczyła, o co pytać i jak pytać, zarazem dostarczała podstawowych problemów i aparatury pojęciowej i to nie tylko do uprawiania filozofii jako poznania naturalnego, ale także do uprawiania teologii jako poznania nadprzyrodzonego. Wszyscy wielcy filozofowie i teologowie średniowiecza – św. Albert Wielki i św. Tomasz z Akwinu, Aleksander z Hales i Henryk z Gandawy, św. Bonawentura i Duns Szkot i wielu innych – pisali komentarze do jego *Metafizyki* i do innych pism, jakie po nim zostały; w ten sposób przyswoili filozofii i teologii jego liczne definicje i pojęcia oraz reguły dowodzenia. Tak więc nie tylko nauki przyrodnicze i filozofię uprawiano w duchu Arystotelesa, ale także teologię. Jego dzieło i myśl przyćmiły nawet dzieło i geniusz św. Augustyna.

¹⁷ Aweroesowi przypisuje się powiedzenie: *Aristoteles est nobis datus ex divina providentia, ut sciremus quodquod homo scire potest.*

Arystotelesowska koncepcja metafizyki za pośrednictwem wielkiego filozofa i teologa XIII wieku, św. Tomasza z Akwinu, stała się zatem dziedzictwem chrześcijańskim. Bo św. Tomasz stał się niejako jego uczniem: obficie korzystał z jego pism przyrodniczych, w licznych komentarzach do jego dzieł filozoficznych przyswoił światu chrześcijańskiemu dorobek jego filozofii. Za pośrednictwem św. Tomasza myśl filozoficzna Arystotelesa stała się czytelna dla ludzi wiary, zwłaszcza że „oczyścić” ją z wpływów arabskich. Od Arystotelesa przejął nie tylko wiedzę (zasób wiadomości) po starożytnych uczonych, ale przede wszystkim koncepcję uprawiania nauki i filozofii oraz teologii. W ten sposób „otworzył” cały system Arystotelesa na dane objawienia i na teologię zbudował system, który nazwano „arystotelizmem chrześcijańskim”. Wszystko to znalazło swój wyraz w *Sumie teologicznej*, w której doktrynę chrześcijańską objaśniał i wykladał językiem metafizyki Arystotelesa i na przykład miłość opisywał w kategoriach aktu i możliwości, a działanie sakramentów przy pomocy pojęć materii i formy. Powstała w ten sposób niezwykle oryginalna synteza filozoficzno-teologiczna w formie zwartego systemu, znanego w historii jako tomizm.

Za pośrednictwem św. Tomasza Arystoteles wycisnął piętno nie tyle na nauce europejskiej, co przede wszystkim na teologii chrześcijańskiej, a nawet więcej, bo na życiu i nauczaniu Kościoła katolickiego. I to bardzo mocno. Bo po pewnych oporach Kościół zaakceptował doktrynę św. Tomasza i coraz chętniej swoje nauczanie wypowiadał językiem arystotelesowsko-tomistycznym. I tak trwało aż po wiek XIX, kiedy to z inspiracji Leona XIII w życiu Kościoła zrodziła się myśl o powrocie do św. Tomasza. Wówczas nastąpiło odrodzenie jego doktryny w postaci neotomizmu. I wtedy wraz z neotomizmem Arystoteles i jego metafizyka jako system odżyła na nowo w czasach współczesnych w szerokich kręgach katolickich. I co najbardziej dziwne, w XX wieku filozofowie chrześcijańscy, idąc wiernie za myślą św. Tomasza, chętnie powoływali się na metafizykę Arystotelesa jako na realistyczną filozofię bytu. Neotomiści w doktrynie arystotelesowsko-tomistycznej widzieli filozofię klasyczną, która ucieleśnia w sobie odwieczne prawdy rozumu, na które powoływali się, gdy zwalczali współczesne sobie poglądy filozoficzne nowożytne, zwłaszcza idealistyczną metafizykę, filozofię świadomości i tzw. filozofię transcendentalną łącznie z fenomenologią Husserla. Wyglądało na to, jakby neotomiści w Arystotelesie na nowo odkryli jedyne filozofa, który broni tzw. prawdy obiektywnej, wprost nieomylną wyrocznię i najbezpieczniejszą drogę metafizycznego myślenia. Ale czy ta wszechstronna obecność metafizyki Arystotelesa w filozofii i teologii chrześcijańskiej była czymś, co wyszło jej na dobre? Czymś, co wzbogacało chrześcijańską mądrość wiary? Czy przez wierność św. Tomaszowi, a za jego pośrednictwem Arystotelesowi, filozofia chrześcijańska w wersji tomistycznej ogarnęła całą prawdę dostępną człowiekowi i zyskała przez to merytoryczną trafność w rozwiązywaniu trudnych problemów współczesnych? W to dziś można już zdecydowanie wątpić. W sporach filozoficznych i teologicznych na temat ewolucjonizmu okazało się bowiem, że arystotelesowska koncepcja substancji i zmiany raczej utrudniała wyjaśnianie problemów, jakie ze sobą niosły nowożytne nauki przyrodnicze. Doktryna meta-

fizyczna Arystotelesa narzucała bowiem zbyt statyczną i „sztywną” wizję bytu, a to utrudniało interpretację faktów odkrywanych przez nauki przyrodnicze; fakty naukowe nie zgadzały się z systemem pojęć metafizycznych Arystotelesa, wymagały innej interpretacji. Podobnie miała się rzecz w antropologii filozoficznej. Tak więc metafizyka Arystotelesa raczej zaciążyła na doktrynie chrześcijańskiej niż jej pomogła, hamowała bowiem i utrudniała dialog nauki z filozofią nowożytną. W dalszej perspektywie wyobcowywała myśl chrześcijańską kulturze współczesnej i utrudniała pojednanie rozumu i wiary.

ROZWÓJ EUROPEJSKIEJ NAUKI I FILOZOFII A PROBLEM METAFIZYKI ARYSTOTELESA

W przeciwieństwie do Kościoła katolickiego opór przeciwko filozofii Arystotelesa pojawił się już u progu czasów nowożytnych. Po okresie myślenia i mówienia w nauce, w filozofii i w teologii językiem Arystotelesa, już w pod koniec XIV wieku i w wieku XV w ośrodkach uniwersyteckich i w kręgach intelektualnych pojawiły się głosy sprzeciwu i krytyki. Najwcześniej w naukach przyrodniczych. Coraz częściej odkrywano, że pisma Arystotelesa nie są wcale źródłem wiarogodnych wiadomości, co więcej, zawierają mnóstwo błędnych obserwacji, a wyjaśnienia metafizyczne są albo zbędne, albo nietrafne. Coraz częściej też podkreślano, że jego koncepcje filozoficzne hamują rozwój badań w naukach przyrodniczych. Tak więc wpływ systemu filozoficznego Arystotelesa w badaniach naukowych stawał się coraz bardziej uciążliwy, najbardziej jednak nad nowymi poszukiwaniami ciążyła jego logika i metafizyka. Na to wskazywali wielcy krytycy tradycyjnego sposobu uprawiania nauki w duchu Arystotelesa i koryfeusze czasów nowożytnych: Bacon, Descartes, Galileusz. Ale autorytet Arystotelesa w nauce był niemalże uświęcony przez powiązanie z teologią. Zatem powoływanie się w polemikach na Arystotelesa zamykało usta tym, którzy mieli odwagę stawiać nowe pytania i szukać nowych rozwiązań. Descartes, który zainicjował nową *filozofię pierwszą*, zarzucał swoim oponentom, że w polemikach *mylą Arystotelesa z Biblią i nadużywają autorytetu Kościoła*¹⁸. Nic dziwnego, że w takiej atmosferze wszystko, co nowe, uważano za niebezpieczne, bo podważało utarte drogi myślenia w nauce i w filozofii.

Owo *mylenie* pojęć metafizycznych czerpanych z Arystotelesa – mających swe źródło w rozumie ludzkim z pojęciami teologicznymi mającymi swe źródło w objawieniu – miało fatalne następstwa w sporach o interpretację faktów naukowych, o koncepcje filozoficzne i metafizyczne w XVII i XVIII wieku. W sporach tych coraz częściej przeciwstawiano nowożytną naukę, a zwłaszcza całe przyrodznawstwo, filozofii i teologii, wiedzę wierze, nowe myślenie naukowe „nieużytecznemu” myśleniu metafizycznemu. Przykład sporu Galileusza o odkrywane przez Kopernika fakty ze zwolennikami tradycyjnej nauki w duchu Arystotelesa i dzieje późniejszych

¹⁸ Zob. Z. Janowski, *Teodycea kartezjańska*, Kraków 1998, s. 225.

sporów wokół samego Galileusza¹⁹ jest bardzo pouczający. Galileusz – obok Descartesa i Bacona – należy do twórców nowożytnej nauki. Był uczonym w pełnym tego słowa znaczeniu, bo odkrywcą nowych faktów i prawd naukowych, które wypowiedział już nowym językiem, bo językiem matematyki; był jednocześnie twórcą nowej koncepcji uprawiania nauki opartej na doświadczeniu i eksperymencie; stawiał nowe pytania, inicjował nowe metody i podawał nowe wyjaśnienia. Zyskał uznanie i rozgłos jako uczony i jako filozof nowożytnego przyrodoznawstwa. Zarazem był człowiekiem żywej wiary, miał wielu przyjaciół wśród ludzi Kościoła i cieszył się uznaniem. Ale w nauce był nieustępliwym krytykiem tradycyjnej filozofii przyrody, a tym samym i metafizyki Arystotelesa. Z astronomii i fizyki wyrzucił arystotelesowskie pojęcia sfer niebieskich, koncepcję ruchu, a z biologii pojęcia zasad metafizycznych – form i celów. W sporach z uczonymi zwolennikami tradycyjnych koncepcji i w sporach z teologami zwyciężyły jego racje. Do historii przeszedł jako zdecydowany krytyk dorobku naukowego przeszłości, jako przeciwnik nauki i filozofii uprawianej w duchu Arystotelesa. jako inicjator nowych badań i nowych metod, jako odkrywca i koryfeusz, jako wyraziciel nowych tendencji, nowego ducha czasów. Dalszy rozwój nauki poszedł w kierunku wytyczonym przez niego. W sporach z Galileuszem i o niego historia jemu przyznała rację.

Wszystko to miało niezwykle doniosłe następstwa, już nie tylko w rozwoju nauki europejskiej, ale także w rozwoju całej nowożytnej kultury. W nauce doszły do głosu problemy i tendencje, których zwolennikami i wyrazicielami byli już nie Galileusz, Descartes czy Bacon, ale wszyscy uczeni i myśliciele, którzy idąc w ich ślady, podejmowali ich pomysły i je rozwijali. Oczywiście rozwijali nie zawsze w całkowitej zgodzie z ich ideami, a czasem wręcz przeciwko nim. Dotyczyło to zwłaszcza Descartesa. Na jego koncepcje w nauce i na jego *cogito* – wypowiedziane przez niego w imię subiektywnej wolności – powoływali się wszyscy. Najgłośniejszymi jednak zwolennikami prostych mechanicznych wyjaśnień w nauce i cała tzw. *secta cartesianorum* w XVII i XVIII wieku. Później, bo XIX i XX wieku na racjonalizm Descartesa powoływali się wszyscy sceptycy, którzy w imię rozumu eliminowali z nauki już nie tylko metafizyczne pojęcia-zasady Arystotelesa, ale w ogóle wszelkie pojęcia filozoficzne oraz wszelkie odniesienia chrześcijańskie. Wraz z rozwojem nowożytnej nauki w XVIII i XIX wieku szła w parze niechęć czy nawet wstręt do metafizyki i do pojęć filozoficznych jako fikcji, dla których nie znajdowano uzasadnienia w doświadczeniu. A przecież Descartes całą naukę widział *jak drzewo, którego korzeniem jest metafizyka, pnem fizyka, a gałęziami pozostałe nauki, sprowadzające się do trzech, a mianowicie do medycyny, mechaniki i etyki*. Swoją racjonalny system wiedzy budował przy pomocy jasnych i wyraźnych pojęć, a dotyczących prawd metafizycznych o człowieku, których źródło widział w doświadczeniu wewnętrznym, a nie w obserwacji zewnętrznej. Lecz problem prawd metafizycznych i ich źródła u Descartesa zniknął z pola widzenia wszystkim zwolennikom jego racjonalizmu.

¹⁹ W związku ze sporem zob. A. Adamski, *Galileusza filozofia i teologia nauki*, Poznań 2002.

Jest to zaskakujące, ale nowożytna psychologia, która w XIX wieku zaczęła się rozwijać jako nauka eksperymentalna, właśnie to źródło poznania – spostrzeżenie wewnętrzne – odrzuciła jako subiektywne i usiłowała stać się nauką doświadczalną bez duszy na wzór innych nauk przyrodniczych, a twierdzenia swoje wypowiadać językiem matematyki. Odrzuciła nie tylko metafizykę Arystotelesa, ale przekreśliła wszelką problematykę filozoficzną. *Nie jest zjawiskiem bez precedensu* – zauważa Paul Hazard – że *idee zbaczą z drogi, są pojmowane na opak i że w tym właśnie opacnym rozumieniu zdobywają sukces*²⁰. Tak się właśnie stało z próbą oparcia psychologii na doświadczeniu jednostronnie zinterpretowanym. Jej rozwój szedł, niestety, wyraźnie w kierunku negacji filozofii, dlatego nie było w niej miejsca na problematykę metafizyczną w duchu Arystotelesa.

Niemal cała nowożytna filozofia – od XVII do XX wieku – szła w tym samym kierunku. Locke i Hume oraz cały nurt pozytywizujący rozwiązywał wielkie problemy filozoficzne albo przez uproszczenia i eliminację pojęć-zasad filozoficznych, albo przez arbitralne uznanie ich za konstrukcje nie mające uzasadnienia w doświadczeniu. A w nowożytnej nauce doświadczenie słusznie uznano za rozstrzygające źródło wszelkiego rozumnego poznania. Lecz jego sensualistyczna interpretacja i uznanie zewnętrznej obserwacji faktów za jedyne prawomocne poznanie wpełnęło w ślepy zaułek zarówno psychologię, jak filozofię oraz nauki humanistyczne. Uznanie świadomości za sferę bytu pochodną od świata przyrody, a rozum za „koordynatora” porządkującego wrażenia i doznania, miało ten skutek, że zamknęło rozum w sobie samym i pozbawiło go kontaktu z bytem. Rozum przestał być sędzią rozstrzygającym o prawdzie rzeczy, ale mógł za to być arbitralnym twórcą praw i prawd. Myślenie jako jedyna domena metafizyki zostało zepchnięte na niebezpieczne drogi idealistycznych spekulacji i subiektywnej gry prawdą. I tego procesu nie udało się zatrzymać. Nie zdołał tego uczynić Kant, który chciał uchronić metafizykę jako naukę w granicach czystego rozumu, nawet jego interpretowano subiektywistycznie.

Pomijamy tu szczegółowe omawianie faktów z dziejów myślenia metafizycznego i z dziejów rozchodzenia się nowożytnej nauki z metafizyką. W kulturze europejskiej ważniejsze są następstwa tego złożonego duchowego procesu. Jednym z nich jest fakt, że w świadomości ludzi Zachodu *miejsce metafizyki zajęła fizyka*. W starożytności ogromnym prestiżem cieszyła filozofia i dlatego uznana jako wiedza za mądrość, zasługiwała na miłość. Z tej racji metafizyka była *filozofią pierwszą* i to nie tylko w wydaniu Arystotelesa. Obecnie jej prestiżowe miejsce jako wiedza zajęła fizyka, w ogóle nauki przyrodnicze. Ich prestiż wzrósł ogromnie jako tzw. nauk ścisłych. Dlatego już nie w filozofii, a tym bardziej nie w metafizyce doszukiwano się teoretycznych podstaw dla wszelkich form racjonalnego myślenia i działania. Obecnie nauki ściśle wyznaczają wszelkie kategorie racjonalności i naukowości. Ten stan rzeczy wzmógł jeszcze bardziej deprecjację filozofii w imię nauki jako poznania teoretycznego.

Następstwem tej detronizacji filozofii i intronizacji nauki jest tak charakterystycz-

²⁰ *Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, s. 117 (zob. przypis nr 6).

ny dla XX wieku kryzys myślenia teoretycznego i swego rodzaju spłylenie filozoficznego myślenia. W tej sytuacji trudno znaleźć prawidłowe rozwiązanie wielu problemów nowożytnych, m.in. źródeł rozumności dla samej nauki i roli podmiotu. Zarazem nawiązanie w dociekaniach teoretycznych do metafizyki Arystotelesa stawało się wręcz niemożliwe, gdyż jej pojęcia-zasady – także te reprezentowane przez neotomistów – wydawały się nieczytelnymi pustymi abstrakcjami. Natomiast rzetelne analizy Husserla, który przez całe życie poszukiwał prawd absolutnych i ostatecznych źródeł rozumu, odrzucano bez większych skrupułów; uważano, że analizy subiektywnych przeżyć nie mogą dostarczyć żadnych prawomocnych prawd, gdyż nie można dla nich znaleźć żadnego potwierdzenia w obiektywnej obserwacji. W tym samym duchu odczytywano Heideggera i jego przecieranie dróg ku prześwitom Bycia, a wszelkie próby tych filozofów, którzy szukali prawdy o egzystencji człowieka, interpretowano jako przejawy irracjonalizmu, gdyż przeprowadzane przez nich analizy i język nie odpowiadały kryteriom racjonalności obowiązującym w naukach ścisłych.

Filozofię nowożytną często określa się jako filozofię świadomości lub jako filozofię podmiotu. Zastosowanie do psychologii i nauk humanistycznych nowożytnej metody naukowej – doświadczenie, obiektywizm, racjonalizm i ścisłość – rzeczywiście nie przyniosło spodziewanych rezultatów. Według tej metody naukowej uprawiano od czasów Descartesa i Galileusza nauki przyrodnicze – i z ogromnymi sukcesami – ale w *naukach o duchu* wywołało kryzys. Naturalistyczne potraktowanie podmiotu w punkcie wyjścia doprowadziło najpierw do jego reifikacji, a potem do teoretycznej destrukcji. W imię racjonalnych wyjaśnień podmiot przepędzono z nauk humanistycznych i z nauk o kulturze jako zbędną fikcję. W związku z tym Husserl pisał: *Lecz podstawowa nieufność do racjonalnej kultury leży nie w istocie racjonalizmu, ale w jego spłyceciu, w jego utożsamieniu z naturalizmem i obiektywizmem. Kryzys życia europejskiego ma dwie drogi przed sobą: Zagłada Europy poprzez wygaśnięcie jej własnego rozumnego zmysłu życia, popadnięcie we wrogość przeciwko duchowi i w barbarzyństwo. Albo odrodzenie Europy z ducha filozofii dzięki heroizmowi rozumu przewyciężającego w dostateczny sposób naturalizm. Największym niebezpieczeństwem Europy jest znużenie*²¹. To teoretyczne unicestwienie podmiotu znalazło swoje echa w sztuce, zwłaszcza w poezji i w literaturze, w których przestał obowiązywać sens, ważna była swobodna gra wyobraźni i języka. Czym mogło być myślenie teoretyczne poszukujące źródeł sensu, jakiegoś *logosu* bycia? W tej sytuacji myślenie jedynie *afirmuje swobodną grę i usiłuje wykroczyć poza człowieka i humanizm – przy czym «człowiek» oznacza istotę, która na przestrzeni całej historii metafizyki czy ontologii i teologii – innymi słowy: w ciągu całej swej historii – śniła o całkowitej obecności, o uspokajającej podstawie, początku i kresie gry*²². W tym kontekście metafizyka to nie tylko dno iluzorycznego myślenia, to wręcz choroba.

²¹ *Husserliana*, t. VI, Martinus Nijhoff, Haag 1962, s. 347-348.

²² Cytuję za: Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowożytnej*, przeł. M. Gruszczyński [i inni], Warszawa 2001, s. 903.

Odrzucając metafizykę, nowożytna nauka – i nadbudowująca się nad nią *filozofia naukowa* – utraciły grunt pod nogami i pogrzały się w mieliznach teoretycznego myślenia, gdyż nauka świadomie zrezygnowała z pytań o podstawy, a filozofia jako wiedza popadła w splycenie, wskutek czego przestała już być *miłością mądrości*. Co prawda sama nauka nie utraciła *rzetelności i zmyślności rozsądku* (Heidegger); wręcz odwrotnie, wsparta przez technikę – jako dziedzinę praktycznej inteligencji – nadal rozwija się odnosząc sukcesy w różnych dziedzinach, szczególnie jednak w zakresie klasycznych nauk przyrodniczych. Jeśli dziś jesteśmy dumni z zachodnioeuropejskiej myśli naukowej, to przede wszystkim z tzw. myśli naukowo-technologicznej. Jesteśmy dumni i z tego powodu jako Europejczycy mamy poczucie znaczenia w świecie. Ale za to tzw. rozum teoretyczny, a raczej *żywy i człowiek myślący* – traktowany ciągle przez naukę jako przedmiot naturalny – *błądzi w sobie samym* i cierpi dotkliwie z powodu *ślepoty ontologicznej*, egzystuje jakby „w zawieszaniu” w świecie, którego racjonalność nie jest do końca zrozumiała. W swej dyktatorskiej woli mocy staje się zagrożeniem dla samego siebie. Na przełomie wieków od czasu do czasu pojawiają się głosy, że w tej sytuacji jedyny ratunek – ratunek honoru *homo sapiens* – jest w sceptycyzmie, który dziś jakże często przybiera pozory dojrzałej mądrości; albo w *uczoney konwersacji*, która jednak nie jest już dialektycznym sporem o prawdę, lecz jedynie pełną dystansu „naukową” wymianą poglądów – na temat poglądów z przeszłości, co nazywa się niekiedy hermeneutyką, ale jest to hermeneutyka bez prawdy jako wartości naczelnej, głosi się przeciwzł z emfazą, że *sposób mówienia jest ważniejszy niż prawda*²³. Nauka uprawiana bez metafizyki nie jest już *miłością mądrości*, jest jedynie ciekawością żądną nowych odkryć i sukcesów.

CZY WARTO JESZCZE UPRAWIAĆ METAFIZYKĘ? JEŚLI TAK, TO W JAKI SPOSÓB?

Co w tej sytuacji robić? Wrócić do tradycyjnej metafizyki Arystotelesa i trzymać się św. Tomasza z Akwinu jako tzw. klasycznej filozofii bytu? Czy może wszystko zarzucić i zaczynać od nowa? A może zaczynać od Kanta, który najpierw stawiał pytanie o granice rozumu, a dopiero potem o możliwość uprawiania metafizyki w granicach czystego rozumu? Czy może wraz z Heideggerem przekroczyć wszystkie powikłania tradycyjnej metafizyki i wraz z nim zatrzymać się przy prześwicie Bycia? Lub pójść w ślady któregoś z jego naśladowców?

Jedno nie ulega wątpliwości, myślenie metafizyczne jako myślenie dociekające podstaw i zasad wszelkiego bycia trzeba kontynuować. Nie można poprzestawać na samym opisie i analizie sensu różnych fenomenów. Trzeba z całą powagą – jako pytanie zasadne – stawić *pytanie o sens pytania o zasady-początki*, o podstawy, o źródła istnienia różnych dziedzin bytu i o źródła prawomocności naszej wiedzy.

²³ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 315.

Pytanie o początki-źródła samo w sobie jest zasadne. *Wspólną cechą wszystkich zasad-początków jest to, że są źródłem, z którego się wywodzi byt, powstawanie albo poznanie (Metaf. V 1013a)*. Tego zapytywania nie wolno się wyrzekać za cenę człowieczeństwa. Ani starożytni Grecy, ani Platon i Arystoteles – ani inni po nich – nie pobilądzi, poszukując pierwszych pojęć i pierwszych prawd. Dla współczesnej kultury ma zasadnicze znaczenie poszukiwanie sensu i prawomocności pierwszych podstawowych pojęć, pojęć ontologicznych i pierwszych stwierdzeń na temat bytu i świadomości, świata i człowieka; na temat sensu tego, co źródłowe, co jako pierwsze nadaje rzeczom formę i sens, co je konstytuuje i utwierdza w istnieniu. Są to prawda pytania niezmiernie trudne i wydają się być pytaniami oderwanymi, ale nigdy nie są daremne, nawet wtedy, gdy człowiek, stawiając je, nie odnajduje na nie odpowiedzi i w tym doświadcza własnej ograniczoności. W pytaniach nigdy nie należy ustawać, albowiem pytanie *jest ważniejsze od odpowiedzi. Ono jest tym, co najprawdziwsze w człowieku* (Eugène Ionesco). Człowiek jako człowiek jest powołany do świadomego udziału w istnieniu i jego pytania o prawdy pierwsze to jego podstawowe ludzkie zadanie, rozstrzygające o sensie jego bycia człowiekiem. Człowiek kochający mądrość chce wiedzieć – o ile to jest możliwe – na czym stoi, jaki ma grunt pod nogami. Myślenia metafizycznego nie można się wyrzec za cenę człowieczeństwa. Pytań tych nie wolno stawiać od niechcienia, nie wolno się nimi zabawiać. Stawiając podstawowe pytania o zasady, o początki-źródła trzeba w nich cierpliwie kołatać o prawdę. W zadawaniu pytań bowiem chodzi o prawdę. Warto wsłuchać się w słowa Lwa Szestowa: *Stawiać pytania to jeszcze nie znaczy pytać. Postawić pytanie może i papuga. I w tym sensie dziewięć dziesiątych ludzi to papugi. Mówić mówią, ale w ich słowach nic się nie kryje. Tak więc jeśli ktoś zapytuje, czym jest czas lub czym jest wieczność lub nawet czym jest dobro albo śmierć, nie należy sądzić, że kołacze on gdzieś i że – jeśli prawdę mówi Pismo Święte – muszą mu otworzyć. Wcale bowiem nie kołacze, wypowiada jedynie słowa. Kołatać to rzecz nietatwa, bardzo nietatwa, i nie wszyscy w rzadkich tylko, bardzo rzadkich wypadkach «kołaczemy». Być może dlatego też nie otwierają nam²⁴.*

W tym kontekście słowa Husserla o *heroizmie rozumu, o potrzebie odrodzenia Europy z ducha filozofii i że największym niebezpieczeństwem Europy jest znużenie*, nie są tylko patetyczną i marginesową eksklamacją. Są diagnozą i programem. Bez metafizycznego myślenia nie przezwyciężymy kryzysu naszej współczesności, nie znajdziemy odpowiedzi na fundamentalne pytania o drogi rozwoju rodziny ludzkiej i współczesnej kultury.

Czy to miałyby znaczyć, że należy jednak pójść w ślady Arystotelesa i przejąć wszystkie jego sposoby zapytywania i stawiane przez niego problemy? Wszystkie pojęcia i sądy dotyczące zasad-początków? A więc wszystkie twierdzenia na temat substancji i jej czterech przyczyn? Czy nie można wyjść poza Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu? Czy w filozofii Descartesa i Kanta są same błędy i wypaczenia, a w fenomenologii tylko idealizm transcendentálny? Albo przyjąć, że w filozofii

²⁴ „Więź” 7-8 (1981), s. 83.

Heideggera czy Lévinasa są tylko same odkrycia? Otóż takie stawianie sprawy w myśleniu metafizycznym dociekającym zasad-początków byłoby bardzo niebezpieczne. Meandry metafizycznego myślenia nie są ani wyłącznie dysjunktywne, ani wyłącznie alternatywne; są raczej zawiłe, zanurzone we własną historię, w interpretacje i to bardzo często w interpretacje jednostronne.

1. Niewątpliwie wielką zasługą Arystotelesa w rozwoju myślenia metafizycznego jest – z punktu widzenia historycznego – sama próba uporządkowania zarówno pojęć, jak problematyki. Jednak jego pisma poświęcone filozofii pierwszej – znane jako *Metafizyka* – nie zawierają systematycznego wykładu metafizyki; są to jedynie luźne notatki i szkice, raczej przygotowanie do filozofii pierwszej aniżeli realizacja zamierzonego planu. Zawierają jednak cenne uwagi i pojęcia, trafne określenia (definicje) i sformułowania problemów. Arystoteles usiłował przebrnąć przez słownictwo filozoficzne przeszłości i je uporządkować. Zakładał, że słowa to nie tylko znaki, które wyrażają myśli, ani tym bardziej jakaś gra znaczeniami; słowa odnoszą się do zjawisk i stanów rzeczy, przedstawiają przedmioty i ich własności, wskazują na okoliczności miejsca i czasu. Słowa są wyrazami i jednocześnie prezentują stany rzeczy i przedmioty. Same zaś przedmioty to nie zlepki elementów przypadkowo poskładanych w całość. Dla Arystotelesa świat nigdy nie był *chaosem*, lecz *kosmosem* w całości uporządkowanym, światem zbudowanym harmonijnie z określonych według rodzajów i gatunków przedmiotów jednostkowych, które są w ruchu, bo *rodzą się i giną*. Wychodząc od wizji świata jakościowo i strukturalnie uporządkowanego i zmieniającego się, Arystoteles pytał się o to, *co być musi* jako pierwsze w samych przedmiotach i w świecie, skoro te przedmioty są rodzajowo i gatunkowo ukształtowane. Zatem pytając się o byt jako taki, nie ulegał jakiejś wizji całości jakościowo „zamazanej” – nie pytał się o wszystko i o nic – lecz skupił się na określonym bycie, a to według niego znaczyło na substancji. Dla tej podstawowej struktury bytowej szukał racji i przyczyn jako tego, co pierwsze, bo musi być, gdyż w przeciwnym wypadku w ogóle nie można by nic ze sensem wypowiedzieć. Jeśli w ruchu przemian powstają nowe rzeczy – nowe jednostkowe substancje – uporządkowane i zachowujące swoja tożsamość – świat jako całość nie „rozsypuje się” w nieokreślony pył – to tym bardziej muszą być jakieś *zasady-przyczyny* czy *zasady-źródła* ładu i sensu tej całości harmonijnie uporządkowanej. Przyjął więc różne *formy* i *materie*, różne *akty* i *możliwości* oraz *cele* jako przyczyny kształtujące substancje; przyjął także boski Byt Konieczny i byty, które *rodzą się i giną*; przyjął również – zresztą zgodnie z obserwacją – ciała lekkie i ciężkie, ruch ziemski i ruch sfer niebieskich; przyjął dusze roślinne i zwierzęce jako zasady samoruchu, w człowieku zaś przyjął duszę rozumną, aby wyjaśnić ludzkie działanie i myślenie. Duszę rozumną uznał za w człowieku za coś boskiego, aby podkreślić jego wzniosłość.

Ta wstępna i ogólna „aparatura” pojęciowa była absolutnie konieczna jako pierwsze określenia tego, czym są zjawiska i rzeczy i co w nich być musi, skoro są; bez tych określeń nie możemy sobie poprawnie niczego sobie pomyśleć i przedstawić, jasno i wyraźnie określić, a w sądach zdecydowanie orzec, czym one są, aby je następnie „osadzić” w bycie, tzn. orzec, *skąd wszystkie rzeczy biorą początek i do-*

kład z powrotem wracają (Cicero). Arystoteles w swej filozofii pierwszej właśnie te pojęcia zaczął systematycznie wypracowywać. Znacznie później, bo dopiero w początkach XVII wieku tę warstwę pojęciową jego filozofii pierwszej odróżniono od jego metafizyki i nazwano ją *ontologią*. Dziś wiemy, że bez dobrej ontologii nie da się uprawiać dobrej metafizyki. Pojęcia ontologiczne są to pierwsze pojęcia o tym wszystkim, co w jakiś sposób istnieje i co daje się poznać.

Arystoteles zaczął to robić, ale sam nigdzie jednak nie wskazał, z jakich źródeł czerpie swoje poznanie ontologiczne i na jakiej podstawie tworzy pierwsze pojęcia. Nie mówił też nigdzie o doświadczeniu jako jedynie prawomocnym źródle wszelkiej wiedzy. Dla niego *εμπειρία* była jedynie *punktem wyjścia* do tworzenia pierwszych pojęć w operacjach rozumu. Zatem słusznie jego ontologię interpretowano jako poznanie czysto rozumowe. Ale temu poznaniu brakowało podstaw doświadczenia. W ten sposób poszukiwanie zasad-źródeł na długie wieki jakby zawisło w powietrzu, przybrało bowiem charakter spekulacji oderwanej od doświadczenia. Tak coraz powszechniej rozumiano metafizykę oraz jej pojęcia i sądy. Dopiero w XVIII wieku Immanuel Kant, po kryzysie wywołanym koncepcjami Davida Hume'a, podjął jako zasadniczy temat wartość poznawczą pojęć czystego rozumu.

Jak już wyżej wspomniałem, Arystoteles nie urzeczywistnił filozofii pierwszej w taki sposób, w jaki zamierzał, czyli w postaci wiedzy doskonałej – *επιστήμη*. Dlatego od samego początku do jego *Metafizyki* konieczne były komentarze, które wyjaśniały to, co w tekstach Arystotelesa było niejasne. Ale te komentarze od samego początku były rozbieżne, dlatego możliwy był arystotelizm na przykład arabski, a później chrześcijański. System metafizyczny Arystotelesa nie był więc systemem spójnym, zbudowanym z jasnych i wyraźnych pojęć, jednoznacznych definicji i dowiedzionych twierdzeń.

W czasach nowożytnych pojawiła się zupełnie nowa koncepcja wiedzy uwolnionej od pojęć metafizycznych i coraz mniej wrażliwej na pojęcia ontologiczne jako pierwsze i podstawowe określenia bytu. To tłumaczy narastający opór w stosunku do metafizyki Arystotelesa jako niespójnej z nowożytnym przyrodoznawstwem, a tym samym i krytykę ontologii w jego wydaniu. W krytyce samego Arystotelesa i polemikach ze zwolennikami arystotelizmu, niestety, pomijano lub całkowicie eliminowano zarówno pojęcia ontologiczne, jak twierdzenia metafizyczne, szczególnie zaś te, które słusznie wydawały się zupełnie zbędne. A ponieważ arystotelesowska ontologia była wiedzą niestrawną, trudną, nic więc dziwnego, że jej pojęcia wydawały się oderwanymi czczymi abstraktami, odrzucano je więc jako zbędne. I wtedy najczęściej wylewano dziecko z kąpielą – wyrzucano z nauki wszystkie ogólne pojęcia ontologiczne i metafizyczne puste poznawczo. W to miejsce sama nauka stawiała się metafizyką i miała wszystko wyjaśniać, także pierwsze zasady. I wtedy już bez żadnych skrupułów teoretycznych uznano pojęcia ontologiczne i metafizyczne za fikcje, które jedynie hamują rozwój badań naukowych; co najwyżej dopuszczano tzw. konstrukty teoretyczne, które mają służyć porządkowaniu danych obserwacyjnych.

Tymczasem ontologia była i jest potrzebna, nauki bez niej są jak niewidomy w lesie, brak im teoretycznych podstaw. Pytania o to, co pierwsze, o podstawy rze-

czy, o fundamentalne struktury ontyczne – na przykład rozróżnienie między substancją i jej przypadkami, między przedmiotem-podmiotem własności a jego własnościami, między przedmiotem pierwotnie indywidualnym a przedmiotem nadbudowującym się nad nim, między procesem a zdarzeniem – są konieczne dla pełnego zrozumienia wszystkich danych doświadczenia. W dociekaniach metafizycznych nic nie zastąpi ontologii jako podstawowej teorii. Z tego powodu kroki Arystotelesa trzeba uznać za kroki we właściwym kierunku. Odpowiedzi, jakie dawał, w wielu wypadkach były prawdziwymi odkryciami filozoficznymi. Nie były jednak odpowiedziami na pytania, które człowieka najbardziej nurtują, nie wyświeślały bowiem tajemnicy jego egzystencji, nie mówiły mu, *kim jest* jako osoba, *skąd* przychodzi i *dokąd* zmierza – konkretny człowiek, a nie abstrakcyjna natura ludzka.

Podobnie ma się sprawa z metafizyką. Potrzebna człowiekowi, który chce wiedzieć, jak to naprawdę jest z *tym, co jest*: ze światem i z samym człowiekiem, który egzystuje w świecie; jak jest z poznaniem, co wie i co może wiedzieć; jak jest z doczesnym i wiecznym przeznaczeniem człowieka; jak jest z niebem i ziemią. Człowiek potrzebuje mądrego myślenia o tym wszystkim. Lecz jest wątpliwe, czy metafizyka musi być uprawiana w takiej postaci, w jakiej ją Arystoteles zapoczątkował i ukształtował. Wątpliwe jest także, czy potrzebna jest metafizyka jako jakaś *ogólna teoria* rzeczywistości (aczkolwiek dotyczy wszystkiego, co jest) i to jeszcze w formie wiedzy ścisłej. Czy w ogóle jest możliwa metafizyka jako *wiedza ścisła* podobna do matematyki czy nauk przyrodniczych? Wiele wskazuje na to, że metafizyka nigdy taką wiedzą nie będzie. Ale to już odrębne zagadnienie.

METAFIZYCZNE MYŚLENIE W XX WIEKU

Metafizyczne myślenie, mimo wewnętrznej dewaluacji i mimo niesprzyjającej, a nawet wręcz wrogiej atmosfery, nie zamarło w XX wieku. Jest nadal obecne w życiu duchowym ludzi Zachodu, ale już w zmienionej postaci, jako myślenie o tym, co pierwsze, a więc o zasadach i źródłach rzeczy, uległo głębokim przekształceniom. Jako przykład i zarazem świadectwo obecności metafizycznego myślenia w nowej postaci warto zwrócić uwagę na dwie próby całościowej interpretacji świata, jakie stworzyli Alfred North Whitehead i Pierre Teilhard de Chardin. Wszystkie postacie tego rodzaju myślenia – nie tylko dwie wyżej wspomniane – wszelkie *metafizyki rozwoju świata* jako całości czy *jedności świata materialnego* ogólnie charakteryzują się tym, że są splecione z naukowym spojrzeniem na świat, w ich kształtowaniu dużą rolę odgrywają wiedza i wyobrażenia, są więc w jakimś sensie „mieszanią” poznania naukowego i intelektualnej twórczości.

Przypatrzmy się bliżej metafizykom²⁵ Whiteheada i Teilharda de Chardin.

²⁵ Do tego typu „metafizyk” należą również – taką bowiem rolę spełniały – wizje naukowo-poetyckie Juliana Huxley, Zygmuta Freuda, czy światopoglądowo-ideologiczne interpretacje rzeczywistości, jak marksizm i wiele innych „izmów” XX wieku, które uważane są za systemy metafizyczne czy za ogólne teorie rzeczywistości.

1. Obie dotyczą świata materialnego w całości i obie *wykraczają poza świat i poza granice nauki*, a więc *poza fakty dane w doświadczeniu*, poza pojęcia i teorie naukowe, i obie *ogarniają całość bycia*, w tym znaczeniu są totalne. 2. Obie posługują się zupełnie nowymi pojęciami teoretycznymi, które w tych metafizykach odgrywają rolę pierwszych pojęć ontologicznych – zasad-źródeł rzeczy. 3. Obie odwołują się bardziej do *twórczej poetyckiej wyobraźni* niż do *rozumu*; bardziej są wyrazem osobistych poszukiwań światopoglądowych autorów aniżeli owocem systematycznie przeprowadzanych analiz nastawionych na uzyskanie nowego poznania źródłowego tego, co w samych rzeczach pierwsze, dlatego mają charakter bardziej wizji ukazujących jednolity sens całości aniżeli teorii w tradycyjnym (greckim) rozumieniu, bywają jednak nazywane teoriami (teoria ewolucji czy powstania życia), są w gruncie rzeczy zbiorami poglądów. 4. Obie odpowiadają *intelektualnym potrzebom człowieka współczesnego*, a szczególnie potrzebie jednolitego sensu. 5. Obie zdają się wskazywać, że ów sens kryje się po drugiej „stronie rzeczy”, po tej „niewidzialnej” (bo niedostępnej w danych doświadczenia empirycznego), o której nie wiadomo, czym jest, ale w pewnym sensie stanowi ona „drugie dno” rzeczywistości. 6. Obie także odwołują się – zgodnie z duchem nowożytnej nauki – przede wszystkim do *praw rządzących powstawaniem i rozwojem rzeczywistości czy faktów naukowych*, a nie do *istoty rzeczy czy do natury bytu*²⁶.

Tego rodzaju „teorie” metafizyczne – nie tylko dwie wyżej wspomniane, ale wszystkie tego typu „systemy” – nie zawsze adekwatnie i merytorycznie trafnie wyjaśniają racjonalną strukturę świata jako całości, ale zawsze ukazują kierunek myśli i gdzieś tam jawiący się jednolity sens rzeczywistości. Jako takie odpowiadają na oczekiwania ludzi, na ich odwieczne pytania o *sens*, o *skąd* i *dokąd* człowieka. W tej postaci we współczesnej kulturze spełniają funkcje myślenia metafizycznego, ale na pewno nie są metafizykami w znaczeniu metafizyki Arystotelesa czy Kanta.

²⁶ W tego typu metafizykach rozwoju czy w teoriach rzeczywistości słowa *byt*, *substancja*, *forma* i *materia*, *natura* czy *istota* pojawiają się bardzo często, ale nie obowiązują w nich jako *pierwsze pojęcia ontologiczne*; uchodzą raczej za świadomie konstruowane *fikcje pojęciowe*; natomiast jako pierwsze pojęcia ontologiczne obowiązują w tych „systemach” inne terminy. Są to albo słowa wzięte z języka potocznego, którym przypisuje się jakieś znaczenie; albo słowa dotąd używanego w nauce i przejęte w filozofii czy w teologii, ale już z nowym określonym znaczeniem (element, zbiór, jedność, klasa, materia, ciało, dusza, dążenia, pragnienia, potrzeby i wiele innych); albo zupełnie nowe słowa (neologizmy). W tekstach Whiteheada sytuacja jest stosunkowo prosta, w jego „systemie metafizycznym” podstawowymi terminami, które można uznać za pojęcia ontologiczne, są *zdarzenie*, *aktualne istnienie*, *kreatywność*, *forma idealna*, *proces* oraz słowa dotąd używane w nauce, w filozofii, w teologii. Inaczej rzecz się ma z tekstami Teilharda de Chardin. Wprowadza on liczne neologizmy tworzone ze słów języka potocznego, jak *wybuch*, *zwijanie się*, *wnętrze rzeczy*, *punkt zbieżny*, *punkt krytyczny* itp.; tworzy wiele zupełnie nowych terminów, jak *korpuskulizacja*, *psychizm*, *hominizacja*, *spiritualizacja*, *personalizacja*, *socjalizacja*, *uwewnętrznienie*; *sfera chrystyczna*, *Bóg w punkcie alfa* i *Bóg w punkcie omega*, *środowisko Boże* itp. Terminy te służą do spójnego konstruowania wizji „*rozwijającego się świata*” obejmującej sferę nauk przyrodniczych, sferę religii, zagadnienia filozoficzne i teologiczne, wszystko, co składa się na nasze widzenie i rozumienie świata jako całości.

Czy mogą być metafizykami w jakimś innym znaczeniu? To sprawa wątpliwa. Są raczej namiastkami *miłości mądrości*²⁷.

3. Metafizyka w XX wieku, mimo że została wyśmiana jako poznanie, wyszydzona jako racjonalna wiedza i w końcu skazana na banicję, jednak nie zamarła, przeciwnie, żyje nadal w wielkich myślicielach i ich dziełach. Do wielkich metafizyków XX wieku należy niewątpliwie Martin Heidegger. W marnym czasie, w jakim przyszło mu żyć i filozofować, ożywił myślenie metafizyczne i uczynił je na nowo wielkim wydarzeniem duchowym w filozofii zachodnioeuropejskiej. Istotne: według Edyty Stein *otworzył oczy... na «Dasein» jako bycie w świecie, w którym siebie zastajemy i czynimy przedmiotem badania. Może to prowadzić do głębokiej powagi życiowej, ponieważ decydujące dla życia pytanie umieścił w centralnym punkcie swoich zainteresowań*²⁸. Według opinii Romano Guardiniego za wielkością Heideggera jako metafizyka przemawia *duchowa ranga jego filozofii*²⁹, do której wniósł nowy powiew, niejako tchnął nowego ducha. *Bycie i czas* Emmanuel Lévinas uważa za *jedną z najpiękniejszych książek w historii filozofii*³⁰, a Paul Ricoeur wspomina, że: *Geniusz Heideggera zrobił na mnie większe wrażenie niż wielki talent Jaspersa*³¹. Doniosłości jego metafizycznych dociekań nie pomniejszają ani zjadliwie oskarżenia o oportunizm w okresie „romansu” z nazizmem, ani słabości jego charakteru.

Nie chodzi nam w tym momencie o przedstawienie całości poglądów metafizycznych Heideggera, lecz jedynie o samo rozumienie *istoty* metafizycznego myślenia jako myślenia filozoficznego. Heidegger bowiem świadomie uprawiał filozofię jako metafizykę. Pisał: *Filozofia to metafizyka. Metafizyka myśli byt w całości – świat, ludzi, Boga – ze względu na bycie, ze względu wspólnotę bytu w byciu. Sposób, w jaki metafizyka myśli byt jako byt, to uzasadniające przedstawienie. Od narodzin filozofii – równocześnie z nimi – bycie bytu jawi się jako podstawa (α.ρ.ξή α.ι.τιον), zasada. Podstawa (Grund) to coś, dzięki czemu byt jako taki jest, czym jest i jak jest – stając się, przemijając i trwając jako poznawalny, tak czy inaczej traktowany, poddawany obróbce*³².

²⁷ Dla życia intelektualnego XX wieku – życia w atmosferze swego rodzaju kultu nauki i zarazem zwątpienia w wartość nauki – jest zjawiskiem charakterystycznym, iż wielu wybitnych uczonych, często laureatów Nobla za osiągnięcia w dziedzinie nauk przyrodniczych – Albert Einstein, Werner Heisenberg, Richard von Weizsäcker, Max Planck – podejmowali na starsze lata zagadnienia czysto filozoficzne. Jako z natury prawdziwi *miłośnicy mądrości* poszukiwali tego, co pierwsze w rzeczach – pierwszych zasad-źródeł; naukowe teorie nie wyjaśniały im wszystkiego. Lecz w ich spekulacjach zazwyczaj nie było odpowiedzi na pytania typowo egzystencjalne: *kim ja jestem jako osoba, skąd przychodzę i dokąd zmierzam, jakie jest moje doczesne znaczenie i wieczne przeznaczenie*. Są to pytania pozanaukowe, ale nie są bezzasadne.

²⁸ *Światopoglądowe znaczenie fenomenologii*, „Logos i Ethos” 1 (1992), s. 76 i 77.

²⁹ H. Ott, *Martin Heidegger. W drodze do biografii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1997, s. 284.

³⁰ *Etyka i nieskończoność*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków [b.r.], s. 26.

³¹ *Krytyka i przekonania. Rozmowy z François Azouvim i Markiem de Launay*, przeł. M. Drwięga, Warszawa 2003, s. 36.

³² *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999, s. 78.

W dociekaniach świadomie korzystał z metody fenomenologicznej i z wielu pojęć wypracowanych przez Husserla, ale za Husserlem nie szedł. Dał po części nową wykładnię fenomenologii Husserla. Według Heideggera wstępem do metafizyki jest ontologia. Pisze: *Zadaniem ontologii jest wydobycie bycia bytu i eksplikacja samego bycia. Zatem: Ontologia możliwa jest tylko jako fenomenologia. Dla fenomenologicznego pojęcia fenomenu tym, co się ukazuje, jest bycie bytu, jego sens, jego modyfikacje i pochodne. Fenomenem zaś jest to, co-się-samo-w-sobie-ukazuje, to, co widoczne*³³.

W analizach zawsze doszukiwał się owego pierwotnego sensu, jaki widoczny jest w fenomenach danych nam w źródłowym widzeniu, obojętnie, czego to widzenie dotyczy: ja egzystującego w świecie, samego świata, religii i Boga, nauki i filozofii, techniki, dzieła sztuki, poezji, państwa i polityki. Z każdego fenomenu starał się wydobyć widoczny w nim sens, następnie go nazwać – określić jego własne „co” i „jak” sposobu istnienia, czyli *co i że jest*. Analizy, jakie przeprowadza, różnią się od analiz uczonych humanistów, filologów i historyków, a także od analiz innych filozofów. Weźmy pod uwagę dwa przykłady takich analiz. Najpierw słówko „jest”³⁴. Odnosimy je do wszystkiego, co w jakiś sposób *jest* i co jest nam *dane*. Mówimy: „Bóg jest”. „Ziemia jest”. „Człowiek jest chory”. „Wschód słońca jest cudowny”. „Książka jest moja”. We wszystkich wypowiedziach słówko „jest” za każdym razem rozumiemy inaczej. Dlaczego? Czy jest w tym jakaś dowolność? Nie, za każdym razem jest ono wyrazem określonego położenia, zdania, nastroju. Za każdym więc razem *przytoczone przykłady wypowiedzania „jest” pokazują jedno: w słówku „jest” bycie otwiera się przed nami na rozmaite sposoby*³⁵. Bycie nie jest puste. W jego różnych fenomenach odsłania się przed nami sens jako coś obecnego, oglądanego; my ten sens *nazywamy* tak lub inaczej – nadajemy mu imię. On jest podstawą zróżnicowanej zawartości treściowej naszych wypowiedzi, z których każda dotyczy innego bytu: Boga, ziemi, człowieka, wschodu słońca, książki. Tego sensu nie tworzymy w wypowiedziach. W każdej wypowiedzi jedynie wskazujemy na jakieś *coś*, które istnieje i *że istnieje*. Sens bytu, jaki uchwytyjemy w różnych fenomenach, nie jest czymś dowolnym, wymyślonym; nie jest również wynikiem gry językowej. Sens ten nachodzi nasze myślenie, uprzedza je, udziela mu swej istoty i możliwości; w moim go wypowiadamy jako coś obcego, aczkolwiek przyswojonego naszym myślom i wypowiedziom.

Podobnie ma się sprawa ze słówkiem „Nic”, nicość. Często w wypowiedziach posługujemy się tymi słowami. Co za pomocą tych słów chcemy wypowiedzieć? W wypowiedziach naukowych pierwsze i ostatnie słowo to *rzeczy same*, byt; nauka całkowicie podporządkowuje się bytowi, który ma sam siebie ujawniać. Nauka nie chce niczego wiedzieć o „Nic” – powiada Heidegger. Tymczasem my codziennie mówimy o nicości. Zatem: *możemy stwierdzić, że znamy nicość, choćby tylko jako coś, o czym*

³³ *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 38, 40, 50.

³⁴ Zob. *Wprowadzenie do metafizyki*,

³⁵ *Jw.*, s. 86.

codziennie mówimy tu i ówdzie. Tę pospolitą, całkowicie w oczywistości wyblakłą nicność – gdyż w tej postaci przewija się ona w naszej gadaninie... to musi ona najpierw być dana. Musimy więc mieć możliwość napotkania jej gdzieś. Metafizyka więc, która pyta o byt w całości, musi pomyśleć i przemyśleć „Nic”, „nicość”; musi postawić zasadnicze pytanie: Czym jest nicość? Już pierwsze zetknięcie się z tym pytaniem wskazuje na coś niezwykłego. W pytaniu tym ujmujemy od razu nicość jako coś, co „jest” tak a tak, jako byt. A przecież właśnie różni się ona zasadniczo od bytu³⁶.

Nicość nie jest przedmiotem, nie jest określeniem jakiegoś stanu rzeczy; jest jednak czymś pierwotnym w stosunku do wszelkich „nie” naszych wypowiedzi. Musi więc być nam dana, musimy mieć możliwość napotkania jej gdzieś. Gdzie? Jak?

Nicości doświadcza jedynie człowiek, byt przytomny, *rzucony w świat* – w całość bytu, i egzystencjalnie związany ze światem. Pierwotnie doświadcza nie w myśleniu, lecz osobistych odczuciach i w nastrojach, kiedy odnajduje się wśród bytu w całości. Wtedy może doznać uczucia znużenia lub trwogi. *Właśnie jednak wtedy, gdy owe nastroje w taki oto sposób umieszczają nas w obliczu bytu w całości, to tutaj one przed nami nicość, której poszukujemy³⁷.* W sposób najbardziej dojmujący ujawnia przed nami nicość trwoga jako fundamentalny nastrój. Trwogi doznajemy w obliczu zagrożenia naszego bytu: w chorobie, w obliczu niebezpieczeństw, w obliczu nadchodzącej śmierci; wtedy czujemy *wyślizgiwanie się bytu w całości*, jego kruchość. *W trwodze byt w całości staje się kruchy³⁸.* Czy to znaczy, że człowiek w trwodze doświadcza skończoności własnego bytu, jego przygodności – jak mówili scholastycy? Taka zdaje się być myśl Heideggera. Wykłada ją jednak w sposób zawiły³⁹. Pisze: *Tylko w nicości ujawniającej się w bycie przytomnym [sc. człowiekowi] byt w całości osiąga sam siebie, stosownie do możliwości, która jest mu najbardziej właściwa, to znaczy w sposób skończony.* Czy to znaczy, że jako rzucony w świat nie panuje już ani nad własnym bytem, ani nad bytem w całości, sam kruszy się i wyślizguje z bycia w ogóle? Heidegger: *Tylko dlatego, że nasza przytomność opiera się na jawności nicości, opaść nas może cała osobliwość bytu. Tylko wtedy, gdy trapi nas osobliwość bytu, pobudza on i ściąga na siebie nasze zdziwienie. Tylko na podstawie zdziwienia, to znaczy ujawnienia się nicości, może się pojawić pytanie „dlaczego?”. Tylko dzięki temu, że „dlaczego?” jest możliwe jako takie, możemy w określony sposób zapytywać o podstawy, o zasady i uzasadniać. Tylko dlatego, że możemy zapytywać i uzasadniać, naszej egzystencji powierzony jest los badacza⁴⁰.* I tylko dlatego – wychodząc od uświadomienia sobie własnej skończoności i kruchości – człowiek może stawiać pytania metafizyczne o sens bytu w ogóle.

³⁶ M. Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi [i inni], Warszawa 1995, s. 13 i 12.

³⁷ Jw., s. 15.

³⁸ Jw., s. 16 i 17.

³⁹ Hugo Ott przytacza z organu NSDAP notatkę o wykładzie Heideggera, świadcząca o tym, jak oceniano jego wystąpienie: *Odczyt Profesora Heideggera, który swą sławę zawdzięcza tylko faktowi, że nikt go nie rozumie, i który głosi Nic (przez co należy rozumieć nihilizm)...* (dz. cyt., s. 175).

⁴⁰ *Znaki drogi*, s. 22 i 23.

Heidegger jako metafizyk tych pytań stawia wiele, także o sens samego zapytywania, ale wiele z nich pomija. Tymczasem w stawianiu pytań nie należy ustawać. Dla metafizycznego myślenia istotne jest zapytywanie o sens bytów w ich zróżnicowaniu i o podstawę bycia bytów przemijających w czasie. Ale pytać także należy o możliwość bytu, który mógłby człowieka ocalić. Lecz Heidegger nie pyta o ocalenie *Dasein*, czyli o własne ocalenie w obliczu nicości, woli czekać. Na co? Na nadejście odpowiedzi? Skąd? Czy odpowiedź nadejdzie sama? Czy nie trzeba o jej nadejście kołatać? Kołatać choćby nowymi pytaniami? Niejednych zaś pytań nie można uniknąć, m.in. pytań o Boga. W zakończeniu *Wprowadzenia do metafizyki* pisze te znamienne słowa: *Właściwym zadaniem jest owo coś, czego nie znamy, a co – jeżeli tylko znamy je prawdziwie, a mianowicie jako zadanie – zawsze znamy tylko pytając. Umieć pytać znaczy: umieć czekać, nawet życie całe. Jednakże epoka, dla której rzeczywiste jest tylko to, co szybko przebiega i co można pochwytać rękoma, uważa zapytywanie za «nierealistyczne», za coś takiego, co się nie opłaca. Lecz nie opłacalność, nie liczba jest istotna, lecz dogodna pora, tzn. właściwa chwila i odpowiednia wytrwałość⁴¹.*

To, co przez nas oglądane i czemu zadajemy pytania, a co się nam ukazuje się w swym *nieskrywającym się skrywaniu* jedynie w *prześwicie* – tego wszystkiego nie jesteśmy w stanie myśłą przeniknąć i ogarnąć. Ale to, co się nam odsłania i co my określając nazywamy, w teorii – czyli w naszym chroniącym myśleniu – znajduje schronienie przed zapomnieniem. Przed zapomnieniem i przed przemijaniem. Przez wszystko bowiem, co myślimy i co zapamiętujemy, usiłujemy dotrzeć do źródła wszelkiego sensu, do samego Bycia jako podstawy bycia bytów.

Myślenie metafizyczne Heideggera, myślące byt w całości i usiłujące chronić w teorii *prześwity prawdy Bycia*, trudno poddać kryteriom prawdziwości. Dla niego najważniejszym „dowodem” prawdziwości wypowiedzi jest myślenie źródłowe. Dlatego gdy uzasadnia jakąś wypowiedź, ciągle odwołuje się do widzenia rzeczy, do odsłaniającego się sensu bytów i sensu Bycia samego jako podstawy i źródła. Lecz w obliczu Bycia samego raczej milknie. Albo myślenie jego staje się „płynne”, nie-dookreślone, czasem wręcz irracjonalne. Niekiedy jest bliskie poezji, ale poezją nie jest. W greckim rozumieniu słowa *θεορία* jest kontemplacją bycia, epopteią.

Nie jest jednak kontemplacją Boga jako absolutnego źródła wszystkiego. O Bogu bowiem Heidegger milczy, a jeśli mówi, to bardzo oszczędnie, świadomy tego, że mowa o Bogu to zbyt wielka sprawa. Według niego Bóg nie mieści się w języku metafizyki⁴², nie jest bowiem bytem pośród bytów. Boga nie można sprowadzić do bytu jako bytu, nawet do Bytu Najwyższego czy do samego Bycia. Bóg – *Świętość sama* – skrywa się poza wszelkimi bytami i poza Byciem samym.

Tego rodzaju myślenie, myślenie nastawione na kontemplacyjny ogląd sensu odsłaniającego się w *prześwicie* Bycia, jest obce naszym czasom, w których dominującym kryterium prawdy jest racjonalność naukowa i skuteczność działań technicznych.

⁴¹ *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 188.

⁴² Zob. B. Welte, *Czas i tajemnica*, przeł. K. Święcicka, Wrszawa 2000, s. 143-162.

Pisze Heidegger: *Racjonalizacja techniczno-naukowa, dominująca dziś, usprawiedliwiana jest wprawdzie co dzień coraz bardziej niespodziewanie przez swój nie dający się już ogarnąć efekt. Efekt ten nie mówi jednak nic o tym, co daje dopiero możliwość racjonalności i irracjonalności. Efekt dowodzi odpowiedniości racjonalizacji techniczno-naukowej. Czy jednak to, co da się dowiedzieć, wyczerpuje jawność bytu? Czy obstając przy tym, co dowodliwe, nie zamykamy sobie drogi do tego, co jest?*⁴³

Metafizyka Heideggera nie jest uporządkowaną teorią w rozumieniu współczesnej nauki. Niewątpliwie jest myśleniem odkrywczym, ale jego treści nie da się ująć w jasne pojęcia i formuły. Sam ustawicznie podejmował próby stworzenia słownictwa, które byłoby zdolne ująć bycie bez zniekształceń. Na podstawie jego wypowiedzi trudno wyraźnie określić, co rozumie przez takie czy inne słowa, co myśli i co sądzi na temat człowieka, na temat czasu, na temat Boga. Treści wywodów wykłada językiem trudnym, nowatorskim, pozbawionym uściśleń pojęciowych i jednoznacznych określeń⁴⁴. Choć pisze prostymi zdaniem, to jednak ogólnie jego język i styl uchodzą za niejasne, wypowiada się bowiem w sposób zawyły, tworzy mnóstwo neologizmów; trudno przebrnąć poprzez warstwę znaczeń słownych i dotrzeć do prawdziwych intencji jego wypowiedzi. Wszystko to niezmiernie utrudnia zrekonstruowanie jego poglądów metafizycznych. Można się jedynie poddać jego wywodom i iść za tokiem jego myślenia, starając się wraz z nim myśleć i nasłuchiwać, *jak w prześwicie odśłania się prawda Bycia*. Czytelników zdaje się prowadzić nieoznakowanymi ścieżkami na szczyty górskie, skąd gdy się spojrzy w dół, widać już tylko malejące w oddali rzeczy; albo już nic nie widać, wszystko bowiem przysłania ogrom gór i cisza lasów. W jego mowie zdaje się tylko to jedno prześwitywać: samo Bycie. To ono zdaje się udzielać milczącej odpowiedzi na najpoważniejsze pytanie: „Dlaczego istnieje raczej coś, a nie nic?”

W związku z językiem Heideggera Maria Kostyszak pisze: *Filozofia Heideggera wydaje mi się poszukiwaniem języka odpowiadającego myśli radykalnej w nieprzejrzystym strumieniu dziejów, w jakie jesteśmy wplątani. Języka, który odpowiadałby na wezwanie bycia. Najpierw trzeba je usłyszeć. Dlatego bez ociągania się musimy zwrócić uwagę na to, czego słuchamy, na przykład w dziele myśliciela, w echu, którym jesteśmy, w brzmieniu techniki oraz tego, co jeszcze gdzieśgdzie dzieje się w sposób nietechniczny*⁴⁵. Co może mieć jeszcze miejsce w spotkaniu i w rozmowie ludzi zatroskanych o prawdę i jej poszukujących, ludzi, którzy są wobec siebie świadkami, a nie uczonymi wymieniającymi poglądy na interesujące ich tematy i uzgadniającymi swoje stanowiska.

Teksty metafizyczne Heideggera są trudne, ale warto je czytać, dają bowiem wiele do myślenia; uważnego czytelnika inspirują do myślenia innego niż myślenie

⁴³ *Ku rzeczy myślenia*, s. 98.

⁴⁴ Nie wiem, czy ktoś już próbował stworzyć słownik pojęć metafizycznych Heideggera, taki jak *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*. W przypadku Heideggera byłoby to, sądząc, zadanie niewykonalne.

⁴⁵ M. Kostyszak, *Martin Heidegger – rękodzieło myślenia*, Wrocław 1997, s. 85.

pragmatyczne, nastawione na użyteczność. Budzą go, aby czuwał jako pasterz bycia i nasłuchiwał jego mowy.

Ale przyznać trzeba, że niektóre pisma Heideggera niepokoją, wręcz wprawiają w zdumienie i zakłopotanie. Mam na myśli te teksty filozoficzne, w których chciał on przewyciężyć nihilizm i tzw. metafizykę obecności. Mam wrażenie – ale to trzeba by wykazać na drodze szczegółowej analizy – że myślenie metafizyczne Heideggera z tego okresu „zapętiło się” w dwóch „miejscach”, najpierw w interpretacji Nietzschego⁴⁶, a potem w zmaganiu się z jego nihilizmem. *W tym punkcie interpretacja Heideggera rozminęła się całkowicie z sensem tekstu Nietzschego i stała się już tylko dowodzeniem słuszności założenia o metafizycznym charakterze tego ostatniego*⁴⁷. Wskutek tego jego myślenie metafizyczne wyraźnie osiadło na mieliźnie błędnego myślenia o wartościach, a w przewyciężaniu metafizyki jakby „rozbiło” się samo.

4. W XX wieku obok Heideggera metafizykę uprawiał także Nicolai Hartmann, niemiecki filozof wywodzący się z nurtu neokantowskiego. Jeśli chodzi o język i styl, to jest on niemal zaprzeczeniem Heideggera; pisze klarowną niemieczyzną, w sposób jasny i precyzyjny formułuje swoje myśli, nie ma u niego enigmatycznych powiedzeń czy niedopowiedzeń. Wielkość i głębia Hartmanna jako metafizyka przejawia się w jego odwadze myślenia i mówienia o problemach metafizycznych w czasach absolutnie temu niesprzyjających. Jako filozofa cechuje go pozytywny stosunek do przeszłości filozoficznej i gruntowna znajomość wielkich filozofów oraz tradycyjnej problematyki metafizycznej; w podejmowanych problemach filozoficznych poszukuje związków przeszłości z terażniejszością; krytycznie ocenia terażniejszość, ale jednocześnie jest otwarty na współczesne problemy nauki i filozofii. Na przełomie wieków, kiedy to uczone rozprawianie o rzekomych błędach i pomyłkach filozofów przeszłości uchodzi za szczyt w *umiłowaniu mądrości*, wspomniane rysy filozofii Hartmanna jeszcze wyraźniej odślaniają jej wielkość i głębię.

Hartmann w swej drodze do metafizyki przeszedł dużą ewolucję. Wyszedł z marburskiej szkoły neokantyzmu, inspirowanej przez H. Cohena i P. Natorpa, otwartej wyłącznie na badanie poznania jako procesu kreatywnego. Po doktoracie i po habilitacji przewyciężył jednak ten sposób uprawiania filozofii. Już w pracy *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* zdecydowanie przyjął pogląd, że poznanie nie polega na „wytwarzaniu” przedmiotu, lecz na jego ujmowaniu jako samoistnego bytu. Akty poznania bowiem przeżywamy jako ujmowanie czegoś, co bytuje poza świadomością i co niezależnie od niej jest samo w sobie określone, a co jako takie niesie ze sobą swój własny sens. W procesie poznawczym podmiot nie konstruuje przedmiotu, nie ujmuje go według apriorycznych wrodzonych kategorii, nie

⁴⁶ *I kiedy Heidegger głosi, że «filozofia Nietzschego» nie jest obecna w jego dziełach, publikowanych czy nie publikowanych, i że to interpretator musi ją dopiero wydobyć, zaczynam podejrzewać, że sam Nietzsche nie rozpoznałby siebie w Nietzschem stworzonym przez Heideggera.* R.J. Hollingdale, *Nietzsche*, przeł. W. Jeżewski, Warszawa 2001, s. 299-300.

⁴⁷ W. Morszczyński, *Nihilistyczna destrukcja myśli wartościującej. Heideggera interpretacja filozofii Nietzschego*, Katowice 1992, s. 113.

wyposaża przedmiotu w treści, lecz przeciwnie, treści te w przedmiocie odczytuje i przyjmuje jako dane po stronie bytu. Często jednak nie wszystkie do końca, poznanie ludzkie jest bowiem ograniczone. Takie stanowisko zbliżyło go do fenomenologii. Nie przyłączył się jednak do ruchu fenomenologicznego w filozofii, lecz szedł własną *zmuǳną drogą ostrożnego dociekania, dokąǳkolwiek ona prowadzi*⁴⁸. Taki sposób postępowania w filozofii otworzył przed nim problematykę realistycznej metafizyki, która odkrywa zasad i podstaw wszelkich przejawów bycia po stronie samego bytu.

W uprawianiu filozofii nie tylko nie stronił od metafizyki, ale przeciwnie, problemy metafizyczne uważał za najistotniejsze dla człowieka, bo za odwiecznie ważne. Źródłem problemów metafizycznych nie jest człowiek: ani jego rozum – jak chce Kant – ani jego nieporadność i ograniczoność w świecie natury, nie są uwarunkowania kulturowe, w jakich żyje. Zdumienie i pytania metafizyczne rodzi sam byt, wszystko, co istnieje: *zagadkowość świata, jaki faktycznie istnieje. Ta zagadkowość nie jest ustanowiona przez człowieka i nie może być przez niego usunięta. Człowiek nie może odmienić świata, jaki istnieje, musi go przyjąć takim, jaki jest mu dany. A jeśli świat zadaje mu zagadki, on musi je rozwiązywać. Co prawda może je także ignorować, przechodzić nad nimi do porządku; [...] Takie pytania są częścią losu człowieka, całkiem tak samo, jak jego umieszczenie w samym tym świecie. I są one losem trwałym, przewijającym się przez całe dzieje człowieka. Dopóki życie człowieka jest związane z tym światem, dopóty też jego filozoficzne myślenie i badanie są związane z tymi wiecznymi zagadkami, bez względu na to, czy jest on je w stanie rozwiązać czy nie*⁴⁹.

Problemy metafizyczne są więc według Hartmanna nieredukowalne. Utrzymywał, że choć wielu z nich nie da się rozwiązać, to jednak ich poniechanie uważał za czysty nonsens, który ma swoją podstawę w przesądzie, jakoby filozofia musiała być niemetafizyczna. Hartmann uważał za niedopuszczalne selekcjonowanie problemów ze względu na ich rozwiązalność. Takie stanowisko zubaża kulturę. Według Hartmanna metafizyka jest tedy przeznaczeniem człowieka.

Sens pracy filozoficznej widział w systematycznym badaniu problemów, jakie rodzi *zagadkowość świata*. Bronił się jednak przed budowaniem systemu i w ogóle przed jakimkolwiek „izmem” doktrynalnym czy światopoglądowym; uważał też, że w filozofii myślenie konstrukcyjne, czyli nastawione na budowanie przejrzystego obrazu świata, było i jest niepłodne. Systemy wyrosłe z takich założeń są wątle, zakładają bowiem antycypowany schemat ustroju świata, lecz nie próbują go zrozumieć, już z góry przyjmują, że go znają. Dlatego też nie przynoszą żadnych osiągnięć poznawczych, ostatecznie przegrywają. Co prawda rozpowszechniona, ale z gruntu fałszywa metafizyczna potrzeba przejrzystych obrazów świata czepia się kurczowo różnych obrazów jedności. Tymczasem w filozofii nie chodzi o uzyskanie

⁴⁸ *Systematyczne przedstawienie własnej filozofii* [w:] W. Galewicz, N. Hartmann, Warszawa 1987, s. 207.

⁴⁹ Tamże, s. 216.

jednolitego obrazu świata, lecz o same problemy. Świata i jego zagadkowości nie da się z góry osądzić i zamknąć w jednolitej doktrynie. Następstwem myślenia konstrukcyjnego są zazwyczaj błędne, a często kuriozalne poglądy, które wcale nie przyczyniają się do rozwoju filozofii, chyba że ich twórcy mieli jakiś intuicyjny wgląd w istotę stawianych problemów.

Hartmann starał się uprawiać metafizykę wyłącznie jako badawcze myślenie problemowe, jako systematyczną analizę treści danych fenomenów. Punktem wyjścia muszą być fenomeny, one są pierwsze, one też dają świadomości świadectwo o bycie. W fenomenach tkwią aporie i problemy metafizyczne. *W nich kryją się nieodparte, naturalne problemy, których treści człowiek nie może zmienić. A o ile te problemy zawierają nierozwiązalną resztę, czyli są problemami metafizycznymi, to wiąże się z nimi naturalna metafizyka, która stanowi zadanie dla filozoficznego myślenia*⁵⁰. Siła takiego analitycznego badania fenomenów tkwi w obstawaniu przy raz zauważonej trudności, w nieskrępowanym wysuwaniu aporii bez oglądania się na przewidywane następstwa. W dziejach myśli tego rodzaju badania przynoszą prawdziwe osiągnięcia, kryją bowiem w sobie odpowiedzi na problemy metafizyczne.

Według Hartmanna metafizyka zawsze była traktowana jako centralny dział filozofii, zawsze bowiem chodziło w niej o pewien zespół problemów. Co prawda tradycyjna metafizyka skończyła niepowodzeniem, była bowiem przede wszystkim dziedziną spekulatywnych rozważań nad ideami Boga, wolności i duszy; niepowodzeniem także skończyła się metafizyka jako spekulatywne konstruowanie poglądów na świat, wychodzące od założeń naukowych. Współcześnie możliwa jest jedynie metafizyka jako nastawiona na powolną pracę nad problemami, które kryje w sobie świat, bycie. *Metafizyczne w tym sensie są wszelkie problemy, które opierają się bezpośrednio rozwiązaniu, obojętnie w jakiej dziedzinie filozofii one występują. Faktycznie są one rozproszone po wszystkich dziedzinach, mieszczą się wszędzie w głębi tego, co poznawalne*⁵¹.

W dociekaniach filozoficznych zasługą Hartmanna jest wyraźny rozdział problemów metafizycznych od zagadnień czysto ontologicznych i położenie nacisku na ontologię. Tę ostatnią stawiał na pierwszym miejscu jako warunek możliwości poprawnego rozwiązywania problemów metafizycznych. Uważał, że badania ontologiczne chronią metafizykę przed czczą spekulacją i przed konstruktywizmem. Przyznaje, że badania ontologiczne zapoczątkował już Arystoteles jako *philosophia prima*; ale ani on sam, ani jego następcy nie poszli właściwym tropem i nie wyciągnęli stąd dla ontologii ostatecznych konsekwencji, nie oddzielili problematyki czysto ontologicznej od metafizycznej. Błąd tradycyjnej ontologii polegał na postępowaniu dedukcyjnym, na rozszczeniu, by z niewielu zasad – uznanych na początku za oczywiste zbudować „rusztowanie” bytu, czyli jego teoretyczny obraz. *Nie można szukać zasad, skoro się od zasad wychodzi. Trzeba dopiero do nich dotrzeć. Może to zaś nastąpić tylko wtedy, kiedy wychodzi się od tego, co dane, wtórne, zależne – od tego więc, co tkwi «pod» zasada-*

⁵⁰ Tamże, s. 218.

⁵¹ Tamże, s. 222.

*mi i je zawiera, ale zasad tych nie wystawia ani na widok oka nastawionego na codzienność, ani na wzrok nauki zajętej problemami cząstkowymi*⁵².

Koncepcja ontologii, jaką rozwijał Hartmann, to idea tzw. nowej lub krytycznej ontologii. Będąc wstępem do metafizyki, ontologia bada fundamenty; nie znaczy to jednak, żeby można obie dyscypliny utożsamiać, przeciwnie, ontologię należy wyraźnie odgraniczać od metafizyki.

Ontologia jest wielostopniową analizą filozoficzną konkretnych przedmiotów, analizą ich istotnych rysów; jest nauką o jestestwie jako jestestwie. *Treść ontologiczna nie pokrywa się mianowicie z metafizycznym charakterem problemów. Dotyczy ona tylko sposobów bycia, stosunków bycia, form bycia. Te zaś są nie tylko znacznie łatwiej dostępne niż irracjonalne reszty problemów [metafizycznych, p.m. – A. S.], lecz także znacznie bardziej jednolite i homogeniczne.* To nadaje ontologii jedność i homogeniczność, która polega na tym, że ontologia w każdej dziedzinie pyta o to, co najbardziej zasadnicze i podstawowe, jeśli idzie o bycie. [...] *Tak pojętą jednością jej przedmiotu jest „byt jako taki”.* Natomiast uszczegółowieniem jego form i sposobów przejawu są różnorakie zasady i kategorie bycia. *W toku realizacji ontologia przechodzi więc prostą drogą i bez progu w naukę o kategoriach*⁵³.

Zwolennicy filozofii analitycznej – oraz krytycy poznania apriorycznego – powiedzieliby może, że tak rozumiana ontologia to jedynie analiza semantyczna pierwotnych wyrażen języka i ustalanie ich treści. U Hartmanna nie są to jednak analizy semantyczne, nie wychodzi on wyłącznie od języka i pojęć. Hartmann wychodzi od doświadczenia fenomenu poznania, od pierwotnych danych świadomości, od tego, co uwarunkowane i zmierza ku temu, co warunkujące. Są to – jako fakty – bezpośrednie dane w doświadczeniu rzeczy, procesy, zdarzenia; one kryją w sobie pierwotny sens fenomenów wskazujących na samo bycie w jego różnych przejawach realności i idealności, w jego warstwach wzajemnie się przenikających. Wychodząc od tych danych Hartmann poddawał analizie różne sensory bytu: realnego i idealnego, bytu rzeczy martwych i bytu tego, co żywe, byt osobowy i byt ducha; analizował fenomen istnienia pierwotnego i samoistnego oraz bytu zależnego, sens tego, co konieczne i co możliwe; problem istoty jako określenia pierwotnego i problem istnienia, problem uwarunkowań i prawidłowości, problem zmiany i procesu tak ważny w sferze bytu realnego. Poddając analizie te wszystkie fenomeny sensu bytu wypracował Hartmann ogólną teorię kategorii, tak istotną zarówno dla nauk przyrodniczych, jak dla nauk humanistycznych, dla teorii kultury i dla etyki. Unikał przy tym tworzenia systemu i wszelkich przedczesnych konstrukcji myślowych. Poszukując rozwiązania problemów, pragnął metafizykę wzbogacić w poznanie i uprawiać ją według starożytnego ideału *episteme*.

W czasach nastawionych na pośpieszne uogólnianie wyników nauk przyrodniczych i na konstruowanie możliwie jednolitych poglądów na świat, w czasach niewrażliwych na problematykę ontologiczną – systematyczne dociekania Hartmanna nie znalazły szerszego zrozumienia i uznania, tym bardziej, że zwalczał zarówno konstrukcjonizm

⁵² N. Hartmann, *O podstawach ontologii*, przeł. J. Garewicz, Toruń 1994, s. 41.

⁵³ Jw., s. 40-41.

w myśleniu, jak i wszelkiego rodzaju redukcjonizmy, aby dopuścić „do głosu” samo bycie z całym bogactwem sensu. Nie spieszył się ani z syntezami, ani z propozycjami rozwiązań. Pisał: *Wytrwałość w badaniu, wytrzymanie w niepewności, cierpliwe wyczekiwanie jest właściwą dianoetyczną cnotą filozofa. Nie każdy może się na nią zdobyć. Z reguły bowiem oznacza ona rezygnację z ujrzenia rezultatów, a więc rezygnację z oglądania owoców własnego trudu. Filozof musi pracować darząc zaufaniem historyczny postęp, to znaczy poznanie, którego owoc przypadnie innym. Świadomość, że może wnieść swój wkład do przyszłego poznania, musi mu wystarczyć. Gdy tylko domaga się czegoś więcej, niechybnie daje się ponieść konstrukcjom. A to zagraża plonom jego pracy. Ażeby jednak wytrwać w takim krytycznym samowyrzeczeniu – nie tylko w chwilach zastanowienia, lecz w całym ciągu badania, przez całe długie życie ludzkie – potrzebny jest intelektualny altruizm, na który nawet najsilniejszemu niełatwo się zdobyć. Podstawowym warunkiem systematycznego myślenia jest czystość filozoficznego etosu⁵⁴.*

5. W XX wieku sprzyjające warunki do uprawiania metafizyki stworzył ruch fenomenologiczny zainicjowany przez Edmunda Husserla. Lecz problem metafizycznego myślenia w nurcie tej filozofii zasługuje na odrębne omówienie.

Istnieje paląca potrzeba myślenia metafizycznego. Myślenia i uprawiania metafizyki, niekoniecznie w stylu greckiej *επιστήμη* czy nowożytej racjonalnej wiedzy, za to na pewno jako autentyczna *miłość mądrości*. Ponadto musi to być *nowe myślenie metafizyczne*. Nowe, ale to nie znaczy, że przekreślające tradycję. Nowe znaczy otwarte na problemy, o których Arystoteles i św. Tomasz milczą. Jeżeli metafizyka nie ma być tylko oderwanym od pytającego podmiotu, abstrakcyjnym myśleniem o prawdach pierwszych dotyczących bytu jako bytu, ale źródłowym doświadczeniem prawdy, to musi zejść z utartych ścieżek i odważnie przedzierać się przez zawiloci współczesnego życia duchowego.

Oczywiście atmosfera przełomu wieków temu poszukiwaniu nie sprzyja. Ale myślenia metafizycznego nie da się wzbudzić i ożywić na drodze reorganizacji kształcenia filozoficznego. Co prawda na wydziałach filozoficznych mówi się wiele o potrzebie badań naukowych w filozofii, o problematyce badań historycznych nad rolą filozofii w kulturze, nad przełomami w filozofii. Ale bardzo mało mówi się o problematyce metafizycznej w atmosferze tej powagi, na jaką ona zasługuje. Trudno dziś o filozofię o metafizycznej orientacji. Tym bardziej trudno o autentycznych metafizyków. Kto się dziś przyzna do tego, że uprawia metafizykę? W życiu duchowym naszych czasów – na poziomie potocznego zaspokojenia tzw. potrzeb kulturowych – na metafizykę nie ma zapotrzebowania. Bo do czego mogłaby się przydać? Metafizyka niczemu nie służy, niczego nie przysparza, niczego nie zapewnia. Zresztą nawet gdyby ją uprawiano na wydziałach filozoficznych, to i tak nie wykształciłoby się od razu filozofów-metafizyków. Z metafizykami jest tak samo jak poetami, są darem losu i nieraz trzeba na nich czekać jak na poetów. I na czas im sprzyjający, czas metafizycznej wrażliwości.

⁵⁴ *Systematyczne przedstawienie...*, s. 214.