

Stanisław Judycki

Co to jest metafizyka? Trzy wielkie koncepcje Zachodu*

1. Wprowadzenie, 2. Metafizyka jako myślenie spekulatywne, 3. Indywidualna istota bytu i spekulatywny problem kategorii, 4. Metafizyka absolutu, kontyngencji i doświadczenia

1. WPROWADZENIE

Określanie zawartości znaczeniowej takich terminów, jak ‘metafizyka’ może być dokonywane dwojako. Może to być sprawozdanie historyczno-słownikowe z dotychczasowych sposobów jego użycia i rozumienia, bądź też może ono mieć charakter określenia realnego czy esencjalnego. Historyczno-słownikowe definiowanie ‘metafizyki’ bywa informujące, lecz często w jego wyniku powstaje nigdy nie kończący się spór o jej naturę¹. Podejście realno-esencjalne jest zawsze interesujące (szczególnie wtedy, gdy jest rzeczywiście nowe), ale w obliczu dziejów tego pojęcia rodzi się podejrzenie arbitralności, tzn. wtedy, gdy ktoś własny zespół przekonanych filozoficznych przedstawia jako metafizykę. Artykuł ten jest próbą połączenia tych dwóch metod definiowania. Jestem bowiem przekonany, (1) że z dziejowo zastanej wielości poglądów na temat metafizyki da się wyczytać to, co jest dla nich wspólne, (2) że tym, co wspólne - tymczasowo formułując to bardzo ogólnie - jest pewien szczególny sposób myślowego odniesienia się do świata i pewien zespół zagadnień powstających w wyniku tego odniesienia się, (3) że, systematycznie ujmując, istnieją trzy zasadnicze typy podejść i rozwiązań metafizycznych, które wyczerpują wszystkie możliwości podejść i rozwiązań w ogóle.

Sam termin ‘metafizyka’ jest oczywiście przypadkowy. Związany z Arystotelesem i jego szkołą, mógłby być zastąpiony np. terminem ‘protofizyka’. Według Arystotelesa istotna była bowiem nie kolejność badań metafizycznych w stosunku do fizyki, lecz trzy zasadniczo inne elementy. One określały i nadal określają charakter przedsięwzięcia nazwanego w szkole arystotelesowskiej metafizyką. Są to: (1) NAJWIĘKSZA

Poniższy tekst został opublikowany w: A.B. Stępień/T. Szubka (red.), *Studia metafizyczne I: Dyscypliny i metody filozofii*, Lublin; TN KUL 1993, s. 39-91.

¹ Dotychczas najobszerniejsze przedstawienie dziejów ‘metafizyki’ znajduje się w artykule *Metaphysik* w: J. Ritter (wyd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel-Stuttgart 1980, t. 5, kol. 1186-1279; por. Takatura Ando, *Metaphysics. A Critical Survey of its Meaning*, Den Haag 1972².

MOŻLIWA UNIWERSALNOŚĆ BADAŃ - ich przedmiotem miała być rzeczywistość czy byt w całej rozciągłości, (2) celem badań miało być WYKRYCIE NAJGLEBSZYCH (być może dla skończonego umysłu ludzkiego ostatecznych) ODMIAN, STRUKTUR, ZASAD CZY KATEGORII TEGO, CO ISTNIEJE W OGÓLE, (3) miały być odkryte nie tylko ostateczne struktury świata, ale także to, co jest całkowicie inne niż świat, czyli RZECZYWISTOŚĆ BOSKA². Metafizyka jako przedsięwzięcie badawcze w tym sensie została określona metodologicznie przez Arystotelesa, istniała już jednak oczywiście wcześniej, a i później żadna z powyższych jej determinacji nie została odrzucona przez tych, którzy się do niej w ten lub inny sposób przyznawali. Taki bowiem sens miały zarówno zasadnicze rozważania filozoficzne Platona i tradycji przedsokratejskiej, jak i poglądy wielu filozofów późniejszych, aż do współczesności włącznie. Elementy tak rozumianej metafizyki funkcjonują jako część składowa we wszystkich systemach światopoglądowych. Praktyka życia codziennego wszystkich kultur nie wymaga wprawdzie 'posiadania' metafizyki w wyraźnej formie, ale ją w sposób ciągły potencjalnie zakłada. Mówiąc dziecku w zoo „To jest słoń”, wypowiadamy wprawdzie oczywistą i nienaruszalną prawdę życia codziennego, ale już próba jej interpretacji jako np. zdania o rzeczywistości w jej istotnym uposażeniu nada temu zdaniu piętno metafizyki arystotelesowskiej.

Dzieje metafizyki to nie tylko następowanie po sobie systemów czy koncepcji dotyczących całości świata w jego głębokich strukturach, ale także są to dzieje namysłu nad prawomocnością, naukowością czy sensownością takiego przedsięwzięcia. Przełom stanowił tu oczywiście Kant, gdyż po raz pierwszy wyraźnie i systematycznie postawił problem empirycznej prawomocności myślenia metafizycznego i rozwiązań metafizycznych. Odtąd wszystkie metafizyki zostały na zawsze sprzężone z pytaniem o możliwość metafizyki. Ta kantowska formuła 'MOŻLIWOŚĆ METAFIZYKI' sygnalizuje jedno, lecz nie jedyne, z napięć, które powstają współcześnie w związku z problemem metafizyki. Jest to napięcie między empirycznością jakiejś teorii a jej spekulatywnością. Oprócz niego istnieją inne. Wszystkie one wyrażają duchową atmosferę, która dzisiaj, po ponad dwóch tysiącach lat metafizycznego myślenia, panuje wokół metafizyki.

I. Dla zilustrowania sensu kantowskiej formuły 'możliwość metafizyki' weźmy tylko jeden przykład. Klasyczne pojęcie tzw. realnej dystynkcji między treścią czegoś istniejącego a jego istnieniem samym (*essentia* —

² U Arystotelesa znajdują się dwa określenia natury 'metafizyki'. Pierwsze, w którym jej przedmiotem jest sfera tego, co ponadzmysłowe, nieprocesualne. Traktuje ona wtedy o tym, co 'oddzielone' (*choristōs*), tzn. o tym, co bytowo samodzielne (*k'netā*). W tym sensie jest ona teologią (*Met.*, VI, 1). Drugie, w którym jest ona nauką o zasadach bytu i nie zajmuje się poszczególnymi jego regionami, lecz bytem jako takim (*on he on*) (*Met.*, IV, 1). Szczegółowe omówienie dotychczasowej dyskusji na temat pierwszeństwa któregoś z tych określeń u Arystotelesa można znaleźć (wraz z bibliografią) w: *Ueberweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. III: *Die Philosophie der Antike: Öltäre Akademie: Aristoteles - Peripatos*, hrsg. von H. Flashar, Basel-Stuttgart 1983, s. 376-380.

eñstentia) prowadzi do pojęcia bytu kontyngentnego, tzn. takiego, który wprawdzie jest, ale mógłby nie być lub być inny³. Wynikać ma z tego teza, że każdy byt, do którego daje się zastosować ta dystynkcja, jest kontyngentny i że nawet nieskończony zbiór bytów o takim charakterze również byłby kontyngentny. To ostatnie twierdzenie nie jest z pewnością analityczne. Może więc być bądź aprioryczne, bądź być pewną empiryczną hipotezą. Trudno byłoby mu przyznać - i tym bardziej trudno byłoby to uzasadnić - charakter aprioryczny w tym sensie, że jest to przeddoświadczeniowa wiedza zawarta z góry w uposażeniu naszego intelektu. Jeżeli więc nie jest ona aprioryczna w tym znaczeniu, to jako empiryczna hipoteza wykracza poza zasięg każdej poszczególnej nauki empirycznej ze względu na niemożliwość jej jakiegokolwiek weryfikacji lub falsyfikacji. Dodatkowo kontyngencja świata, rozumiana jako empiryczna hipoteza, nie godzi się z jedną z głównych intencji większości metafizyk, mianowicie intencją formułowania wiedzy o walorze konieczności. Istnieje oczywiście trzecia droga rozwiązania powstającego w ten sposób problemu, tzn. przez wskazanie, że zawężenie pojęcia doświadczenia do czegoś dającego się bezpośrednio lub pośrednio sprawdzić jest nieuprawnione i że można przyjąć istnienie czegoś takiego jak odrębne doświadczenie metafizyczne (poznanie syntetyczne *a priori*). W ten sposób problem zostaje jednak tylko przesunięty, a nie rozwiązany, bo oczywiście trzeba teraz podać motywy przyjęcia takiego typu doświadczenia. Nie mogą one być empiryczne, a dla apriorycznych albo nie widać takich racji, które uniknęłyby zarzutu cyrkularności, albo będą one miały charakter arbitralnej decyzji.

Z drugiej strony, ograniczenie kompetencji rozumu do wąsko pojętej empirii jest równie spekulatywne. Nie da się bowiem empirycznie wykazać, (1) że nie istnieje doświadczenie metafizyczne (poznanie syntetyczne *a priori*) i (2) że sensowne są wyłącznie terminy jakoś odniesione do doświadczenia w zwykłym znaczeniu. Stąd widać, że metafizykę można zwalczać tylko inną metafizyką, spekulację - inną spekulacją. Motyw odrzucenia metafizyki może być tylko pragmatyczny, ale odrzucenie jest wtedy tylko pozorne, bo właśnie pragmatyczne. Takim motywem pragmatycznym może być np. wielka obfitość informacji i zastosowań tych informacji osiągnięta dzięki badaniom empirycznym, lecz nie metafizycznym. Ostateczny rezultat tej sytuacji problemowej wyraża się więc w napięciu między niemożliwością empirycznego ani odrzucenia, ani uprawomocnienia metafizyki; przy czym empiria bez interpretującej ją, a wykraczającej poza nią, metafizyki może być efektywna i efektowna, lecz jest czymś w rodzaju sprawnego i bezkolizyjnego błędzenia we mgle.

³ Według Leibniza kontyngentne albo niekonieczne jest to, czego przeciwieństwo nie pociąga za sobą sprzeczności. Byty stworzone są kontyngentne, tzn. ich egzystencja nie wynika z ich esencji (G. W. Leibniz, *De contingentia*, por. t e n ż e, *Nouveaux essais*, II, 21, § 13). Tomasz z Akwinu używa pojęcia bytu kontyngentnego w tzw. trzeciej 'drodze' dowodzącej istnienia Boga (STh, I, q. 2, a. 3).

ZNAJDUJEMY SIĘ WIĘC MIĘDZY METAFIZYKĄ EMPIRII (gdy próbujemy odrzucić 'właściwą' metafizykę) a METAFIZYKĄ SPEKULATYWNĄ (radikalnie wykraczającą poza możliwe doświadczenia w zwykłym sensie).

II. Drugie źródło współczesnej nieufności wobec metafizyki leży w historycznej i systematycznej dwuznaczności tego terminu. Metafizyka w tradycyjnym rozumieniu to dyscyplina szukająca głębokich struktur wszystkiego, co istnieje, ale jednocześnie dyscyplina o określonym repertuarze tematów. Istnienie Boga, charakter świata jako całości, istnienie nieśmiertelnej duszy - to tematy klasyczne⁴, lecz dziś odczuwane jako wysoce spekulatywne. Z drugiej strony, za metafizyczne musi być uważane każde przekonanie rozumiane nieanalitycznie i niehipotetycznie na temat jakiegokolwiek dającego się osobno wydzielić fragmentu świata lub fragmentu działalności ludzkiej. Dla praktyki uprawiania takich nauk, jak np. fizyka nie jest niezbędna interpretacja, czy istnieje konieczność w tym, co obserwujemy jako następstwo zdarzeń, ale pytanie, czy przyczynowość jako następowanie po sobie zdarzeń i przyczynowość jako konieczne wywoływanie czegoś to to samo, jest już pytaniem metafizycznym. Konstruowanie systemów formalnych nie jest uprawianiem jakiegokolwiek metafizyki, ale pytanie o sposób istnienia liczb czy zbiorów, jest. Zasada, że przyrzeczeń się dotrzymuje, jest oczywistością przyjmowaną przez dużą część ludzi, ale metafizyczny jest problem, czy zasady tego typu oparte są na nakazach Boga, na obiektywnie istniejących i obowiązujących wartościach, czy też jest to rezultat egoistyczno-utyliitarystycznej umowy zawartej w celu obrony interesów każdego indywiduum. Metafizyką w tym sensie są nie tylko odczuwane dzisiaj jako spekulatywne problemy istnienia Boga czy duszy, ale również pytania i rozwiązania tych pytań, które przekraczają ramy poprawnej konstrukcji systemów i praktyki efektywnej manipulacji przedmiotami opierającej się na skończonym ciągu doświadczeń. METAFIZYKA SĄ WIĘC PYTANIA O ISTOTNE UPOSAŻENIE FRAGMENTÓW ŚWIATA LUDZKIEGO I POZALUDZKIEGO I O ICH SPOSÓB ISTNIENIA.

III. Historia uczy, że istniało zawsze przynajmniej kilka rozwiązań problemów metafizycznych. RACJONALNOŚĆ PRZEDSIĘWZIĘCIA METAFIZYCZNEGO TO JEGO ROSZCZENIE DO DOSTARCZANIA NOWEJ WIEDZY I ROSZCZENIE DO PRAWDY. W wypadku empirycznych przedsięwzięć badawczych te roszczenia podlegają restrykcjom doświadczenia (w zwykłym sensie), przewidywalności i efektywności zastosowań. W wypadku metafizyk przewidywalność i efektywność zastosowań nie wchodzi w grę, a istnienie doświadczenia metafizycznego samo nie jest problemem empirycznym. Stąd też wielość metafizycznych rozwiązań tego samego zagadnienia czy wielość metafizyk nie rozstrzyga wprawdzie apodyktycznie o beznadziejności metafizycznego myślenia (bo wiele sprzeczności między

⁴ Od czasów Ch. Wolffa (*Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, 1728) pojawił się trójpodział tzw. metafizyki szczegółowej na psychologię (pneumatologię), czyli naukę o duszy, kosmologię i teologię.

różnymi koncepcjami może mieć charakter tylko powierzchowny, argumenty za jednym rozwiązaniem mogą być bardziej ważne niż za innym itd.), lecz to nie zmieni faktu, że dzisiaj nawet wstępna zgoda co do rozwiązań preferowanych przez większość kompetentnych metafizyków jest tylko życzeniem. Istnienie tylko jednego świata i wielu jego metafizycznych interpretacji jest wprawdzie tylko faktem, ale faktem bardzo trudnym do pogodzenia z roszczeniem do prawdy.

IV. Akceptacja przez kogoś pewnej metafizyki, jako np. składnika światopoglądu, jest uznaniem tylko pewnej teorii. Od jakiegokolwiek teorii nie można żądać, aby 'wypowiedziała jakieś indywidualium', ale częściowo jakby to dotyczyło metafizyki, bo przecież one są (czy też mają być) teoriami 'rzeczy ostatecznych'. W tym aspekcie szczególnie nieprzychylna jest metafizykom współczesność. Rozwinięte dzisiaj silnie poczucie własnej autonomii osobowej i indywidualności oraz krytyczne nastawienie do tradycji (nawet wtedy, gdy się ją w jakiejś mierze akceptuje) sprzyjają w szczególny sposób zawsze obecnemu konfliktowi między egzystencją ludzką a metafizyką. Nawet jeżeli przypisywana scholastyce formuła „*individuum est ineffabile*”⁵ nie jest do końca słuszna, to na pewno czujący swoją autonomię podmiot jest 'nienasyalny' żadną metafizyką. Tym nasyceniem (i to różnym odpowiednio dla każdego) mogłaby być tylko *visio beatifica*, o której niektórzy metafizycy mówią, lecz mogą tylko mówić, nie mogąc dać jej intuicji. W ten sposób zawsze żywy konflikt między egzystencją a metafizyką przybiera dzisiaj charakter ogólnego zwątpienia w jej wartość.

V. Ten egzystencjalny dystans w stosunku do systemów i rozwiązań metafizycznych jest współcześnie podbudowany i uzupełniony wzrastającą świadomością dziejowości każdego zbioru pojęć. Jako przekonanie czy wyraz panującego ducha, nie musi być to koniecznie radykalny relatywizm. Jest to raczej niewyraźnie żywione przeświadczenie, że WSZYSTKIE POSZCZEGÓLNE ODNIESIENIA UMYSŁU LUDZKIEGO DO ŚWIATA SĄ NIEOSTATECZNE. Takie przeświadczenie powoduje, że brak jest zaufania do metafizyk, z których dla wielu niemalże naturalną tendencją jest dążność do samoutwierdzenia ostateczności swoich tez.

VI. Dwa powyżej wymienione stany rzeczy są odpowiedzialne za nieufność wobec metafizyki panującą wśród szerszej publiczności filozoficznej. WZRASTAJĄCA ILOŚĆ INFORMACJI I SPECJALIZACJA POSZCZEGÓLNYCH DZIEDZIN WIEDZY stają się wśród zawodowych filozofów przyczyną coraz częstsze zniechęcenia do metafizyki jako esencjalnej teorii świata. Repertuar danych do uwzględnienia przez

⁵ Sformułowanie to przypisywane scholastycznej filozofii nie daje się jednak wykazać tekstowo. Według dominującego w scholastyce poglądu indywidualium jest wprawdzie niedefiniowalne, ale poznawalne i można na nie wskazać („non definibilis tamen cognoscibilis et notificabilis”, B o n a w e n t u r a , I Sent., 25, 1, 2 ad 1). Por. L. Oeing-Han h o f f , *Individuum, Individualität*TM, w: J. Ritter (wyd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel-Stuttgart 1976, t. 4, kol. 309.

kogoś, kto np. próbuje rozwiązać zagadnienie determinizm - indeterminizm, jest tak wielki, że nawet, aby użyć tak paradoksalnego określenia, 'tymczasowo-esencjalna' odpowiedź jest tu bardzo trudna. Podobnie jest w wielu innych dziedzinach filozofii. Poprzestanie na danych zdroworozsądkowych, czy danych naukowych jakoś uprzystępnionych, w przypadku niespecjalisty w najlepszym razie może się spotkać z zarzutem ignorancji, w najgorszym - zwykłego fałszu. Postawienie zarzutu scjentyzmu wobec takiej argumentacji jest jednak zupełną pomyłką, gdyż gdyby wziąć poważnie niescjentystyczną, tzn. ograniczającą się do świata naturalnego, koncepcję filozofii, to w najlepszym razie trzeba byłoby się cofnąć do stanu wiedzy Talesa z Miletu, w najradykałniejszym zaś do obrazu świata posiadanego przez jakiś przeddziejowy czy przedcywilizacyjny podmiot.

VII. Przeciwny metafizyce jest również wzrastający współcześnie naturalizm, rozumiany nie jako ścisła metafizyczna teza, ale raczej jako postawa duchowa w stosunku do świata. WYŁĄCZNIE ŚWIAT FIZYCZNY JEST DOSTĘPNYM DLA NAS POLEM BADAŃ I FENOMENY FIZYCZNE POWINNY ZNALEŹĆ SWOJE WYJAŚNIENIE WYŁĄCZNIE W FENOMENACH FIZYCZNYCH. Nie chodzi przy tym o radykalny naturalizm w tym sensie, że wszystko, co istnieje, jest fizyczne, lecz o przekonanie, że jeżeli dotychczas coś osiągnęliśmy ważnego poznawczo i działaniowo, to tylko przy pragmatycznym założeniu poszukiwania wyłącznie wyjaśnień fizycznych. Metaforą bytu żywioną dzisiaj nietematycznie przez większość ludzi nie jest już gradualny system wstępujących do absolutu doskonałości, nie jest nią też metafora płynącego z centrum światła lub 'darowywania istnienia'⁶, ale nie jest nią również, jakby się można było spodziewać, obraz prymitywnego mechanizmu, jest nią natomiast metafora wielkiego fizycznego organizmu o różnych, subtelnym stopniach funkcjonalnej organizacji⁷. To oczywiście nie wyklucza metafizyki, lecz przesuwają ją w obszar hobbystycznego czy sekciarskiego zajęcia.

Konkluzja tej diagnozy stanu współczesnego rozumienia metafizyki czy metafizyk może być następująca. Wiary w ich teoretyczne powodzenie jest bardzo mało. Z drugiej strony, istnieje świadomość, że problemy metafizyczne leżą w każdym fragmencie świata, w każdym fragmencie

⁶ Na temat metafor bytu funkcjonujących w scholastyce i ich nowożytnej transformacji (np. izolacja *datum* od *dator* powoduje, że bytu nie rozumie się już więcej jako 'daru', lecz rzeczy zaczynają być traktowane jako to, co nam dane, jako 'dane zmysłowe', są one tym, co jest) pisze R. Schürberger w: *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*, Berlin - New York 1986, s. 61-73.

⁷ W tzw. problematyce *mind-body* funkcjonalistycznie rozumiany fizykalizm traktuje się współcześnie jako stanowisko przeważające i bardziej teoretycznie zaawansowane niż np. wszelkie formy dualizmu. Por. np. P. Smith, O. R. Jones, *The Philosophy of Mind. An Introduction*, Cambridge 1987; L. B. Punte1, *Materialismus und Metaphysik. Begriffliche Klärungen, Sachprobleme, Aporien*, w: *Metaphysik nach Kant*, hrsg. von D. Henrich, R.P. Horstmann, Stuttgart 1988, s. 632-658.

działalności ludzkiej, a także w świecie jako całości. Z jednej strony, brak zaufania do metafizyki, z drugiej jasno widać, że bez metafizyki nie wiadomo, ‘o co właściwie w tym wszystkim chodzi’. Należy przy tym pamiętać, że w takiej sytuacji rozwiązaniem nie może być pobudzanie wiary w tę lub inną metafizykę. Pobudzanie wiary w coś nie jest zadaniem teoretyka. Jedynym wyjściem jest ciągle na nowo zdawanie sobie sprawy z natury metafizyki i jej możliwości teoretycznych.

2. METAFIZYKA JAKO MYŚLENIE SPEKULATYWNE

W poprzednim paragrafie stwierdziłem, że termin ‘metafizyka’ zwykle jest łączony z przedsięwzięciem badawczym zawierającym trzy elementy, sprowadzające się do próby konstrukcji teorii, która: (1) byłaby najbardziej uniwersalną teorią wszystkiego, co istnieje, (2) miałyby doprowadzić do wyróżnienia esencjalnych typów przedmiotów istniejących i (3) (ewentualnie) do uzasadnienia przekonania, że istnieje inna rzeczywistość niż światowa, tzn. rzeczywistość boska. Sprecyzowanie tego bardzo ogólnego określenia będzie polegało na pokazaniu, że ze względów rzeczowych należy odróżnić zagadnienia ontologiczne od metafizycznych lub też że w ramach problemów filozoficzno-metafizycznych problemy i rozwiązania ontologiczne stanowią osobną grupę problemów i rozwiązań. Jak wiadomo, odróżnienie między ontologią a metafizyką jest sprawą czasów nowożytnych. Przyjmowano je lub odrzucano i w tym względzie panowała prawie całkowita dowolność: od zamiennego używania obu terminów aż do prób zaprojektowania różnic rzeczowych między zagadnieniami ontologicznymi i metafizycznymi⁸. To, co tutaj przedstawię,

⁸ Terminu ‘ontologia’ użył prawdopodobnie po raz pierwszy R. Goclenius (*Lexicon philosophicum*, 1613). Od XVIII w. (Ch. Wolff, *Philosophia prima sive ontologia*) utrwaliło się, ugruntowane już w wieku poprzednim, oddzielenie ontologii jako filozofii pierwszej dotyczącej bytu w ogólności od teologii naturalnej i nauki o duszy rozumianych jako zakres metafizyki. Współcześnie bądź używa się zamiennie tych terminów, przy czym ci, którzy preferują minimalistyczną koncepcję filozofii, odrzucają problemy ontologiczne (lub metafizyczne) jako pseudoproblemy [według np. R. Carnapa (*Meaning and Necessity*, Chicago 1956², s. 205n.) problemy ontologiczne redukują się do bardziej podstawowych, tzn. do pragmatycznego wyboru języka niezaangażowanego w tzw. zewnętrzne problemy egzystencjalne], bądź, gdy chodzi o tzw. analityczną rehabilitację ontologii, nie używa się terminu ‘metafizyka’, a przez ontologię rozumie się ‘jakaś ontologię’, tzn. to, do czego ktoś się zobowiązuje akceptując pewien język lub teorię [P.F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959 (tłum. pol.: *Indywidualia. Próba metafizyki opisowej*, Warszawa 1980); A. Quinton, *The Nature of Things*, London 1973; W. V. O. Quine, *Existence and Quantification*, w: t e n ż e, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969, s. 91-113]; na temat ontologii w filozofii analitycznej zob. np. W. Carl, *Zur Möglichkeit einer philosophischen Ontologie*, w: *Metaphysik nach Kant*, s. 407-420.

W obrębie innej tradycji filozoficznej E. Husserl oddzielał zagadnienia ontologiczne od metafizycznych, te pierwsze rozumiejąc w duchu ogólnej teorii przedmiotu, te drugie jako dotyczące tzw. transcendentálnych faktów, tzn. istnienia transcendentálnej subiektywności, ostatecznego materiału konstytucji itd. (zob. L. L a n d g r e b e, *Meditation über Husserls Wort „Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins“*, w: t e n ż e, *Faktizität und*

będzie też definicją regulującą, ale - jak sądzę - dobrze opartą na różnicowaniu rzeczowym.

Biorąc pod uwagę aspekt roli ogółu w poznaniu, można przeprowadzić trójpoziomowy podział ludzkich świadomych odniesień do świata. Warunkiem umożliwiającym zaistnienie wszystkich tych trzech poziomów odniesień jest posiadanie przez człowieka tzw. świadomości duchowej, tzn. świadomości różnej od nieduchowej świadomości, która - jak przypuszczamy - występuje u zwierząt wyższych. Fenomen świadomości duchowej (rozważany i uwydatniany przez współczesną antropologię filozoficzną: np. Scheler, Plessner, Gehlen, Hartmann, Merleau-Ponty, Pannenberg⁹) polega na uwolnieniu się świadomości ludzkiej od zatopienia w świecie właściwego świadomości zwierząt, od napięcia, jakie niosą ze sobą sytuacje witalne, od bycia całkowicie włączonym między zagrożenie i popęd. DUCHOWOŚĆ ŚWIADOMOŚCI LUDZKIEJ W TYM PODSTAWOWYM ASPEKCIE POLEGA NA JEJ EKSCENTRYCZNOŚCI, tzn. na nienadawaniu sobie centralnej pozycji, lecz otwarciu się na świat. Dzięki temu świat, przestając być scentralizowany wokół reagującego na bodźce podmiotu, może zostać zobaczony jako przedmiot. JEST TO NIETEMATYCZNE POJAWIENIE SIĘ OGÓŁU W ŚWIADOMOŚCI LUDZKIEJ.

Nietematyczne 'wkroczenie' w ogół, właściwe duchowej świadomości ludzkiej, łączy się z inną jej cechą, z potencjalnością refleksji. Refleksja oznacza możliwość tematyzacji obecnego już nietematycznie ogółu. W

Individuation. Studien zu den Grundfragen der PhTMnomenologie, Hamburg 1982, s. 39). W podobnym sensie R. Ingarden (*Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa 1987³, *Wstęp*) odróżniał ontologię jako tzw. teorię czystych możliwości od metafizyki jako badań mających ujawniać esencjalne uposażenie faktycznej struktury świata. M. Heidegger (*Sein und Zeit*, Halle 1927, s. 13 n.) używał wyrażenia 'ontologia fundamentalna' dla nazwania swojej problematyki tzw. egzystencjalnej analityki, mającej ujawnić podstawowe struktury człowieka, a ostatecznie sens bytu w ogóle, nie pojawiło się u niego natomiast sformułowanie 'metafizyka fundamentalna'. N. Hartmann (*Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin 1935, *Wstęp*) rozumiał przez ontologię analizę kategoryalną zmierzającą do ujawnienia odmian i form tego, co istnieje; metafizycznymi określał zagadnienia według niego nierozwiązywalne i spekulatywne. Do nich zaliczał m.in. problem istnienia Boga, ale też problem istnienia wolności. K. Jaspers oddzielał ontologię od metafizyki. Ta pierwsza jest według niego niemożliwa, bo niemożliwe jest adekwatne mówienie o bycie, ta druga jest zadaniem wypływającym z niemożliwości ontologii, zadaniem egzystencjalnego doświadczenia Transcendencji, absolutnego bytu (zob. J. Hersch, *Trennung von Metaphysik und Ontologie bei Karl Jaspers*, w: *Metaphysik nach Kant*, s. 323-329). Współczesna neoscholastyka preferuje termin 'metafizyka', unikając terminu 'ontologia' jako związanego z nowożytnym oddzieleniem i usamodzielnieniem problematyki struktur bytu od problematyki istnienia i natury Boga. Dotyczy to zarówno neoscholastyki nawiązującej głównie do tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, jak i tej inspirowanej filozofią Kanta czy Heideggera.

⁹ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928 (tłum. pol. *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: t e n ż e, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 43-150); H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1928; A. Gehlen, *Der Mensch*, Berlin 1940; N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Leipzig 1933; M. Merleau-Ponty, *PhTMnologie de la perception*, Paris 1945; W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983.

pierwszej płaszczyźnie swoich odniesień do świata człowiek żyje manipulując przedmiotami, ale dzięki nietematycznej obecności ogółu i potencjalności refleksji ma możliwość porównania poszczególnych odniesień do przedmiotów, wzięcia pod uwagę ich określeń treściowych i utworzenia w ten sposób pojęć empirycznych. W obrębie tak osiągniętego ogółu sytuują się nauki empiryczne.

Drugą płaszczyzną odniesień człowieka do świata jest płaszczyzna ontologiczna. Powodem jej pojawienia się jest dostrzeżenie tymczasowości każdego ogółu osiągniętego na podstawie porównania poszczególnych odniesień przedmiotowych i ich treści. Jest to zobaczenie, że tak zrealizowany ogół jest wystawiony na możliwość potwierdzenia lub przekreślenia, a więc tylko tymczasowy i niewykończony. W wyniku tego spostrzeżenia pojawia się idea znalezienia ogółu ścisłego i koniecznych, tzn. niepodatnych na falsyfikację, określeń przedmiotowych. Tak formuje się ONTOLOGICZNE ODNIESIENIE DO ŚWIATA, STAJĄC SIĘ POSZUKIWANIEM ISTOT POSZCZEGÓLNYCH TYPÓW PRZEDMIOTÓW. Łączą się z tym również PRÓBY KATEGORIALIZACJI ŚWIATA: nie tylko esencjalne określenia pojawiają się jako cel poszukiwania badawczego, ale też należy do niego odkrycie najbardziej fundamentalnych struktur, w których 'stoja' przedmioty, czyli kategorii. Oczywiście, formalnie biorąc, i do kategorii ma zastosowanie esencjalny punkt widzenia¹⁰.

Trzeci poziom, czy też trzeci sposób ludzkich odniesień do świata, oparty jest na faktycznej strukturze świadomości. Struktura ta jest tego rodzaju, że umożliwia przekroczenie każdego poszczególnego stopnia refleksji, umożliwia potencjalnie nieskończoną iterację kroków refleksji. Przybiera to charakter świadomości 'mogę tak dalej'. Dzięki tej potencjalności w duchowej świadomości ludzkiej może się pojawić idea całości czy totalności. Myślenie ontologiczne o świecie jest esencjalistyczne i kategoryalizujące. MYŚLENIE O ŚWIECIE OPARTENA ITERATYWNOŚCI REFLEKSJI W SENSIE „MOGĘ TAK DALEJ" JEST SPEKULATYWNE. Jest ono próbą odniesienia się do totalności tego, co istnieje. Jako takie właśnie można je nazwać spekulatywnym i metafizycznym. Człowiek nie byłby istotą metafizyczną, gdyby faktyczna struktura jego świadomości nie była iteratywna w powyższym sensie. Nigdy nie dostrzegłby idei totalności, bytu czy nieskończoności. Oczywiście, ta potencjalna nieskończoność iteratywności refleksji funkcjonuje również w innych dziedzinach

¹⁰ W aspekcie przedmiotowym przez istotę rozumiem tutaj to, co jest przeciwstawione faktowi, jako zrealizowany i zindywidualizowany zespół koniecznych składników powodujących, że dany przedmiot należy do tego a nie innego rodzaju lub gatunku. W aspekcie epistemologicznym istota to zespół tych koniecznych i ściśle ogólnych treści, które są ujmowane przez intelekt. W ten sposób nie rozstrzygam, czy poznawane istoty posiadają dodatkowo tzw. idealny sposób istnienia, tzn. czy istnieją idealnie poza swoją faktyczną realizacją i poza istnieniem w umyśle je poznającym. Przez kategorię należy tu rozumieć strukturę, która jest zasadą poszczególnych typów przedmiotów, zasadą uchwyconą w jej esencjalnych składnikach. Również istoty, o ile istnieją idealnie, posiadają swoje kategorie.

aktywności człowieka, przede wszystkim w naukach formalnych¹¹. W nich jednak iteratywność refleksji stosowana jest tylko do pewnych kategorii przedmiotów. Metafizyczno-spekulatywne użycie iteratywności refleksji polega na przekroczeniu każdej kategorii i próbie pomyślenia totalności.

To wstępne określenie metafizyki jako myślenia spekulatywnego, opartego na faktycznej budowie świadomości człowieka należy zaopatrzyć w następujące dopowiedzenia. (1) ONTOLOGIA (CZY ONTOLOGIE) RÓWNIEŻ ZAWIERA MOMENT SPEKULATYWNY, gdyż próba uchwycenia istoty czegoś, tzn. próba zdobycia wiedzy o walorze ścisłej ogólności i konieczności, zawsze wykracza poza każdy skończony ciąg doświadczeń. Odwołanie się do czegoś w rodzaju fenomenologicznej intuicji ejdetycznej w niczym nie zmniejszy elementu spekulatywnego w ontologii ujmowanej w tym sensie¹². (2) Z drugiej strony, ontologia (czy ontologie) dla formułowania i uzasadniania swoich tez odwołuje się do empirii. To, czy świat zawiera substancje, czy też raczej ma charakter ewentystyczny, można dyskutować powołując się na dane fizyki, kosmologii czy biologii. Ostateczna odpowiedź na pytanie, jaka jest esencjalno-kategorialna struktura świata, jest już jednak zawsze przekroczeniem skończonej dyskusji doświadczeniowej. Jest próbą wglądu w istotne uposażenie świata. (3)

¹¹ Termin 'iteratywna refleksywność' zaczerpnąłem od E. Husserla (*Formale und transzendental Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. von P. Janssen, Den Haag 1974, s. 195-196). Iteratywna refleksywność to możliwość podniesienia na wyższy poziom aktu refleksji i uczynienia dotychczasowego aktu przedmiotem analizy. Na zasadzie iteratywnej refleksywności opierają się - według Husserla - przede wszystkim logika i matematyka, w których, za pomocą symbolicznych przedstawień i iteracji tego, co naocznie dane, zostają skonstruowane tzw. przedmioty idealne. Subiektywny odpowiednik tej zasady, wyrażający się w formule 'można ciągle na nowo', funkcjonuje w każdym spostrzeżeniu i umożliwia identyfikację spostrzeganego przedmiotu. Dzięki mechanizmowi iteracji mnogość perspektyw spostrzeganego przedmiotu zostaje uchwycona jako jedność.

¹² Spekulatywność tzw. poznania ejdetycznego (intuicji istot czy też wiedzy syntetycznej *a priori*) można nazwać inaczej jego każdorazową nieadekwatnością. Husserl - główny propagator poznania ejdetycznego w XX w. - twierdził, że dzięki uzmiennianiu ejdetycznemu jesteśmy w stanie osiągnąć adekwatne poznanie istoty danego typu przedmiotów. Operacja uzmienniania to fantazyjne wytwarzanie odmian przedmiotu i poszukiwanie tego, co w tych odmianach stałe, identyczne. To identyczne 'co' przedmiotu to jego istota. Decydujący jest tu jednak moment, podkreślany przez samego Husserla (*PhTMnomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. von W. Biemel, Den Haag 1968, s. 76 n.), otwartej nieskończoności możliwych fantazyjnych odmian przedmiotu. Por. E. Stricker, *Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der PhTMnomenologie als Wissenschaft*, w: t a ż, *PhTMnomenologische Studien*, Frankfurt a. M. 1987, s. 1-35). Gdyby Husserl zwrócił bacniejszą uwagę na ten moment, to musiałby zrezygnować z tezy, że możemy osiągnąć poznanie esencjalne. Nie ma bowiem żadnej gwarancji, iż uwzględnione z nieskończonej liczby możliwości odmiany przedmiotu dają taką pełnię, że odkryte 'co' jest jego pełną istotą. Należy dodać, że spekulatywność (czy nieadekwatność) jest tylko jednym z aspektów problemu możliwości poznania syntetycznego *a priori*. Przegląd różnych koncepcji na ten temat daje P. Butchvarov (*The Concept of Knowledge*, Evanston 1970). Argumentacja za koniecznością przyjęcia czegoś takiego, jak aprioryczna intuicja i dyskusja tego problemu w odniesieniu do kręgu filozofii analitycznej, znajduje się w: L. BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, MA 1985, s. 191-211.

CELEM MYŚLENIA METAFIZYCZNEGO, jako spekulatywnego odniesienia się do totalności, NIE JEST SKONSTRUOWANIE TEJ LUB INNEJ ONTOLOGII, LECZ OKREŚLENIE CZY ROZWAŻENIE NATURY CAŁOŚCI TEGO, CO ISTNIEJE ZE WZGLĘDU NA JEJ KONTYNGENCJE LUB ABSOLUTNOŚĆ. Zarówno cel, jak i przedmiot myślenia spekulatywnego jest transkategorialny. Jest to radykalne wykroczenie poza wszelkie możliwe doświadczenie. Zasadniczo żadne doświadczenia nie mogą stanowić potwierdzenia metafizyczno-spekulatywnych rozstrzygnięć lub je falsyfikować. (4) Pierwszym rezultatem myślenia spekulatywnego, opartego na iteratywności refleksji jest pojęcie totalności lub pojęcie bytu. Naczelnym pytaniem jest, czy pomyślana totalność ma charakter pierwotny i nie pochodny, czy też raczej jest pochodna (kontyngentna). (5) W tym sensie można powiedzieć, że metafizyka jest jedna, jedna jako problem w myśleniu spekulatywnym, natomiast ontologii może być i jest faktycznie wiele. Różne ontologie dopuszczają to samo rozwiązanie spekulatywno-metafizyczne i odwrotnie, każde z trzech - moim zdaniem jedynie możliwych - rozwiązań metafizycznych dopuszcza różne ontologie.

Można powiedzieć, że wszystkie istoty obdarzone zdolnością do iteratywnej refleksji byłyby w stanie sformułować metafizykę w powyższym znaczeniu. Byłaby więc możliwa metafizyka, powiedzmy, 'marsjańska' i należy sądzić, że jej główny problem byłby taki sam, tzn. byłby to problem absolutności lub kontyngencji wszystkiego, co istnieje. Metafizyka byłaby też możliwa dla istot, których świat (o ile to sobie można wyobrazić) byłby całkowicie niezmienny. Byłby to świat, w którym brakowałoby fenomenalnie danego powstawania i ginięcia i z tego powodu nie istniałaby sugestia radykalnej kontyngencji świata jako całości. Nie byłoby to przeszkodą w myśleniu spekulatywnym i generowaniu przez nie pytania o naturę totalności. W myśleniu spekulatywnym metafizyka pojawiałaby się nawet wtedy, gdyby istnienie świata zewnętrznego było dane jakimś istotom wraz ze stałym przeświadczeniem, że jest ono czysto intencjonalne, tzn. pochodne bądź od ich konstytucji (być może psychofizycznej), bądź od innej istoty, która w nich wywoływałaby złudzenie świata. Istoty te dysponując iteratywnością refleksji, mogłyby wytworzyć ideę totalności, mimo że istnienie ich świata pojawiałoby się w nich jako tylko quasi-istnienie.

Powyższa charakterystyka myślenia spekulatywnego jest wstępna i bardzo ogólna. Właściwe odsłonięcie natury myślenia spekulatywnego będzie polegało na pokazaniu jego teoretycznych możliwości. Będę bronił tezy, że MYŚLENIE SPEKULATYWNE JAKO PRÓBĄ ODNIESIENIA SIĘ DO TOTALNOŚCI JEST OD RAZU I Z KONIECZNOŚCI PRÓBĄ POMYŚLENIA ABSOLUTU. Totalność, którą w ten sposób usiłuje się pomyśleć, musi być ujęta jako obejmująca każde określenie treściowe, każdą determinację. Stąd w myśleniu spekulatywnym totalność pojawia się od razu jako bezwarunkowa, istniejąca koniecznie i aktualnie nieskończona. W tym sensie pojawia się jako absolutna. Teraz należy to wykazać.

Myślenie spekulatywne to próba odniesienia się do całości tego, co istnieje. Aby zamierzona w ten sposób totalność była naprawdę pomyślana jako totalność, musi być od razu ujęta jako nie posiadająca żadnych ‘części’ (elementów) zewnętrznych mogących być pomyślanymi jako jej np. przyczyna. Każda pomyślana jako zewnętrzna przyczyna będzie musiała być natychmiast włączona do myślanej całości - po to, aby całość była całością w pełnym sensie. W ten sposób totalność myślana jako nie posiadająca kauzalnego wnętrza jest od razu myślana jako *causa sui*. Totalność będąca wytworem i przedmiotem myślenia opartego na refleksyjnej iteracji musi być zawsze zinterpretowana jako istniejąca koniecznie. Jeżeli bowiem jest od razu ujmowana jako nie mogąca posiadać żadnych zewnętrznych warunków, które ją umożliwiają i których zaprzestanie istnienia czyniłoby ją ze względu na te warunki kontyngentną, to musi być myślana jako nie mogąca nie istnieć. Inaczej: nie do pomyślenia jest totalność mogąca nie istnieć, gdyż wtedy przestawałaby być myślana jako totalność. Jediną możliwością opozycyjną takiego myślenia całości byłaby w myśleniu spekulatywnym teza, że nie istnieje nic. To jednak przeczy zarówno punktowi wyjścia myślenia spekulatywnego, stwierdzającego istnienie czegoś, jak i samemu jego faktowi.

‘Totalny’ to w myśleniu spekulatywnym również ‘aktualnie nieskończony’. Pojęcie totalności nie może zawierać ograniczenia jakimkolwiek przedmiotem. ‘Totalny’ może mieć sens tylko jako mający swoją granicę w tym, czego nie ma, a więc w ścisłym sensie w nicości. Skoro ‘totalny’ to pomyślany jako istniejący bez granic, to znaczy, że totalność jest nieskończona. Dotyczy to zarówno nieskończoności ilościowej, jak i jakościowej. Jeśli chodzi o tę pierwszą, to świat (czy też świat, który znamy) może być skończony w czasie, ale żeby pomyśleć tę jego skończoność, z konieczności musimy myśleć czas jako nieskończony, czyli jako ‘miejsce’, w którym świat mógł się zacząć i może się skończyć. Nieskończoność jakościowa może mieć podwójny sens: jako nieskończona liczba istniejących jakości i jako nieskończone stopniowanie każdej z nich. Każda próba pomyślenia skończoności jakościowej w którymkolwiek z tych dwóch typów rozumienia równa się w myśleniu spekulatywnym konieczności przypuszczenia, że ta skończoność jest uwarunkowana czymś zewnętrznym, innymi jakościami. To przypuszczenie zmusza natychmiast do przekroczenia początkowo myślanej skończoności jakościowej i ujmowania totalności jako nieskończonej jakościowo. Parafrazując odpowiedź W. V. O. Quine'a na pytanie, co istnieje, brzmiącą, że wszystko¹³, trzeba powiedzieć, że w MYŚLENIU SPEKULATYWNYM WSZYSTKO MUSI BYĆ POMYŚLANE.

Główny zarzut, który można by postawić takiej interpretacji myślenia spekulatywnego, mógłby wyglądać następująco. Czy nie da się myśleć totalności jako całości skończonej, uwarunkowanej, powiedzmy przerośnię,

¹³ *On What There Is*, w: *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA 1953, s. 1 (tłum. pol.: *O tym, co istnieje*, w: *t e n ż e, Z punktu widzenia logiki*, Warszawa 1969, s. 9).

‘zamkniętej’? Czy zatem myślenie spekulatywne na mocy swej własnej logiki musi być myśleniem tego, co absolutne, w powyższym sensie? Tak jednak musi być, bo każda spekulatywna próba pomyślenia całości uwarunkowanej, skończonej (czy też ‘zamkniętej’) jest już od razu próbą pomyślenia jej jako kontyngentnej, czyli domagającej się uzupełnienia, a więc nie jest myśleniem pełnej totalności. Inaczej mówiąc, tak pomyślana całość bytu byłaby pomyślana niekonsekwentnie, tzn. nie byłaby myślana rzeczywiście jako całość. W myśl tej interpretacji leibnizjańska formuła „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?” ma tylko wtedy sens, gdy owo ‘coś’ od razu jest pomyślane jako mogące nie istnieć, czyli jako kontyngentne. Gdyby bowiem było pojęte jako rzeczywista totalność, pytanie traciłoby swój sens, tzn. musiałyby brzmieć: „Dlaczego istnieje raczej to, co absolutne, niż nic”?

Drugi zarzut mógłby być taki: w rozumowaniu tym chodzi cały czas o immanentną myślenie spekulatywnemu logikę dotyczącą pojęcia totalności. To myślenie czy ta logika nie muszą być zgodne z tym, jak się faktycznie rzeczy mają. Ogół tego, co istnieje, może bowiem być sam w sobie bezwarunkowy i nieskończony bądź uwarunkowany i skończony, mogący nie istnieć lub istniejący koniecznie. Czym innym jest pojęcie totalności, a czym innym faktyczna totalność. Tak jednak nie jest, gdyż nie istnieje żadna, np. empiryczna, droga umożliwiająca wyjście poza myślenie spekulatywne, żadne spojrzenie z zewnątrz dające nam obraz tego, jak się rzeczy mają z totalnością naprawdę. Nie można jej pomyśleć inaczej niż jako bezwarunkowej, koniecznej i nieskończonej. Świadectwem historycznym takiej sytuacji jest problem *esse commune*, z którym zmagał się np. Tomasz z Akwinu. Jeżeli rzeczywiście myśli się o całym bycie, to nie ma żadnej możliwości uniknięcia konsekwencji, że przedmiotem tego myślenia musi być zarówno byt absolutny w wyróżnionym sensie (tzn. byt stwarzający), jak i byt będący punktem wyjścia myślenia spekulatywnego, czyli byt domniemany jako kontyngentny¹⁴.

¹⁴ Analizując teksty św. Tomasza z Akwinu, L.B. Puntel twierdzi, że w różnych miejscach swoich dzieł interpretuje on *esse commune* z punktu widzenia intelektu, a różnicę między *esse commune* a *esse per se subsistens* określa jako różnicę między *solum in intellectu* i *in rerum natura*: „Ostensum est [...] Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur Deus ipsum esse commune omnium” (S. G. I, 26). Z tego punktu widzenia, tzn. różnicy między *esse commune* a *esse per se subsistens*, Tomasz rozwija problematykę wykazania istnienia *esse per se subsistens*: „Intellectus noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit [...]” (*De pot.*, q. 7, a. 2 ad 7). Do tego kontekstu należy pięć dróg (*quinque viae*: *STh*, I, q. 2, a. 3) dowodzących w różny sposób rzeczywistości *esse per se subsistens*. Puntel twierdzi, że Tomasz nie ukazał wyraźnie stosunku między *esse commune* a *esse per se subsistens*, lecz tylko drugorzędnie poprzez ontyczno-dyskursywną drogę dowodów na istnienie Boga. Właściwie nie ma więc u Tomasza odpowiedzi w tym aspekcie na pytanie, co oznacza ‘subsystencja’. Puntel pyta, czy jest to przypadek, czy też wskazuje to na nieprzemyślenie tego, co oznacza byt (*esse*) (por. L.B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit. Philosophischgeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*, Freiburg

Biorąc pod uwagę powyższą analizę, można sformułować główny problem myślenia spekulatywnego, czyli główny problem metafizyczny. CZY W MYŚLENIU SPEKULATYWNYM ISTNIEJĄ RACJE ZMUSZAJĄCE JE DO WPROWADZENIA W RAMACH TAKIEGO POJĘCIA TOTALNOŚCI ZRÓŻNICOWANIANATO, CO KONTYNGENTNE, I TO, CO ABSOLUTNE W SENSIE WĘZSZYM, tzn. w sensie przyczyny tego, co kontyngentne? Czy w tak osiągniętym, spekulatywnym pojęciu *esse commune* da się wyróżnić *esse per se subsistens*? Czy istnieją argumentacyjne sposoby przejścia od takiego pojęcia absolutu, które wynika z logiki myślenia spekulatywnego, do innego pojęcia absolutu? Czy też raczej jesteśmy skazani na pozostanie przy tym pierwszym i stwierdzenie, że nic nie da się tu więcej powiedzieć? Uznając problem relacji tego, co kontyngentne, do tego, co absolutne, za główny problem metafizyczny, chcę go określić mianem egzystencjalno-metafizycznego. W problemie egzystencjalno-metafizycznym nie chodzi przede wszystkim o pierwotność czy pochodność świata, ale o charakter tego, co absolutne, gdyż w przypadku myślenia spekulatywnego nie ma innej możliwości niż pojąć od razu istnienie całości jako absolutne. Drugą grupę zagadnień metafizycznych tworzą problemy dotyczące indywidualnej istoty bytu, mające charakter spekulatywnego (w odróżnieniu od ontologicznego) problemu kategorii. Chciałbym je określić wyrażeniem 'esencjalno-metafizyczne'. Zanim przejdę do ich omówienia, jeszcze kilka uwag wyjaśniających pojęcie metafizyki jako myślenia spekulatywnego.

Ze względu na trzy tylko możliwe rozwiązania problemu egzystencjalno-metafizycznego ISTNIEJĄ TRZY WIELKIE KONCEPCJE METAFIZYKI, KTÓRE WYDAŁA MYŚL ZACHODU. SĄ TO METAFIZYKA ABSOLUTU, METAFIZYKA KONTYNGENCJI I METAFIZYKA DOŚWIADCZENIA. Uzasadnienie tego odróżnienia przedstawię w paragrafie czwartym, ale już teraz można dostrzec, że obiegowo-szkolne podziały typów metafizyki są zbyt powierzchowne. Zwykle podawana OPOZYCJA MIĘDZY METAFIZYKĄ MATERIALISTYCZNĄ A SPIRYTUALISTYCZNĄ zaciera sens i rozległość pojęcia totalności obecnego w punkcie wyjścia myślenia spekulatywnego. Zawiera ono bowiem moment nieskończoności jakościowej, a zatem ostateczny substrat tego, co istnieje, może być całkowicie różny od pary kategorii materia - duch. Czy ostateczny charakter totalności lub natura Boga mają materialny i – odpowiednio - duchowy sposób istnienia, czy też są - również odpowiednio - nieskończonym różnicowaniem się jakościowo różnych substratów, to zostaje tylko zaciemnione dystynkcją: metafizyka materialistyczna - metafizyka spirytualistyczna.

Podobnie jest z opozycją METAFIZYKA REALISTYCZNA - METAFIZYKA IDEALISTYCZNA. Jeżeli rozumieć ją jako problem, czy i w jakiej mierze przedmioty, z którymi obcujemy, należy uznać za twory intencjonalne, tzn. zależne bądź od naszej konstytucji mentalno-fizycznej, bądź od umysłu nieskończonego, to nawet gdyby taka zależność miała miejsce, to i tak nie jest to adekwatna odpowiedź na metafizyczne pytanie o naturę totalności. Ostatecznie bowiem zarówno nasze umysły, jak i ewentualnie umysł

1969, s. 218-222). U Puntla znajduje się też szczegółowa dyskusja tej problematyki w szkole tomistycznej, w szkole Marechala, u Kanta, Hegla i Heideggera.

nieskończony należą do totalności tego, co istnieje, i charakterystyka ich wzajemnych relacji oraz relacji do intencjonalnych przedmiotów będących ich obiektami musi przekroczyć opozycję realny - idealny. Będzie to fragment spekulatywnego problemu kategorii, który zarysuję w następnym paragrafie.

Innym przeciwstawieniem jest: METAFIZYKI SCJENTYSTYCZNE (INDUKCYJNE) I TE, KTÓRE TWORZONE SĄ NA PODSTAWIE PRZEKONANIA, ŻE ISTNIEJE SPECYFICZNE POZNANIE FILOZOFICZNE. I tu w obliczu głównych pytań metafizyczno-spekulatywnych widać, że opozycja ta jest nieodpowiednia. Pasuje, co najwyżej, do odróżnienia typów ontologii, tzn. tych bardziej samodzielnych od tych, które dążą wyłącznie do syntezy wyników pochodzących z danego etapu rozwoju wiedzy. Wszystkie dane, ze wszystkich możliwych źródeł mogą być czerpane dla rozjaśnienia problemów metafizyczno-spekulatywnych. Żaden charakter źródeł nie zmieni charakteru tych problemów.

Wreszcie opozycja METAFIZYKA MONISTYCZNA - METAFIZYKA PLURALISTYCZNA. Jedyne ta opozycja spełnia doniosłą rolę w problemach metafizycznych, chociaż nie w sensie, który się jej zwykle przypisuje. Nie o fenomenalny pluralizm będzie w niej chodzić ani nie o pluralizm kategorialny, lecz o pluralizm w - jak można sądzić - ostatecznym i najgłębszym sensie: pluralizm jednego lub wielu źródeł autodeterminacji.

3. INDYWIDUALNA ISTOTA BYTU I SPEKULATYWNY PROBLEM KATEGORII

W myśleniu spekulatywnym zmierzającym do rozważenia sensu pojęcia totalności istnieją dwa różne problemy. Pierwszy, egzystencjalny, wyraża się w pytaniu: czy pojęcie totalności da się zróżnicować na to, co kontyngentne, i to, co pierwotne (czyli absolutne w sensie ścisłym)? Drugi, esencjalny, zawiera się w pytaniu, jaka jest indywidualna istota totalności? Sens i zasięg pierwszego problemu zostały już częściowo przedstawione powyżej. Pełniejsze jego omówienie nastąpi w paragrafie czwartym. Jeżeli chodzi o problem spekulatywno-esencjalny, to dwie rzeczy należy powiedzieć na początku. Po pierwsze, że zagadnienia esencjalno-spekulatywne różnią się od ontologicznych. Wprawdzie zagadnienia ontologiczne również są częściowo spekulatywne, lecz ta spekulatywność ograniczona jest przez krytyczno-empiryczne podejście charakterystyczne dla ontologii. Problemy ontologiczne znajdują się o piętro niżej w stosunku do problemów esencjalno-spekulatywnych. Po drugie, sformułowanie zagadnień esencjalno-spekulatywnych zakłada, że da się pomyśleć idea bytu, która oprócz stałych, powiedzmy stałych: jakaś treść istniejąca, zawiera również zmienne. ZALEŻNIE OD WYPEŁNIANIA TYCH ZMIENNYCH OTRZYMYWALIBYŚMY RÓŻNE MOŻLIWOŚCI INDYWIDUALNEJ ISTOTY BYTU, Z KTÓRYCH TYLKO JEDNA BYŁABY ZREALIZOWANA, jeśli można tak powiedzieć, w 'naszym bycie'. Chodziłoby tu o RÓŻNE WYPEŁNIENIA PARY

ZMIENNYCH KATEGORIA-KONKRET¹⁵.

Pojęcie kategorii może być używane w dwojakim sensie: banalnym i niebanalnym. W banalnym sensie kategorie to tyle, co różne typy przedmiotów. Mówi się wtedy o kategoriach rozumu, zmysłowości, kategoriach poznawczych, ontologicznych, biologicznych, społecznych czy politycznych. W sensie niebanalnym, tzn. tym, który był intencją Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu czy Kanta, problem kategorii wyraża się w pytaniu: czy istnieją fundamentalne, nie dające się sprowadzić do niczego innego struktury bytu (lub podmiotu), które determinują 'stojące' w nich przedmioty, i jak można to wykazać? Dzieje filozofii Zachodu ukazały TRZY ZASADNICZO MOŻLIWE PODEJŚCIA DO PROBLEMU KATEGORII CZYSTO ONTOLOGICZNE (PRZEDMIOTOWE), JĘZYKOWE, w którym kategorie odczytuje się ze sposobów orzekania o czymś i TRANSCENDENTALNO-SUBIEKTYWISTYCZNE¹⁶. Tutaj

¹⁵ Pojęcie idei, jako tworu zawierającego stałe i zmienne, biorę od Ingardena (dz. cyt., § 5 i 6). Operując tym pojęciem, nie muszę jednak przyjmować Ingardenowskiej koncepcji ontologii jako nauki badającej tzw. czyste możliwości znajdujące się w zawartości idei (nauki przeciwstawianej przez Ingardena metafizyce, zmierzającej do poznania istoty tego, co faktycznie istnieje). Ontologia i tak musi być metafizyczna w sensie Ingardena, bo mówiąc o ideach, trzeba przyjąć ich faktyczne istnienie. Nie to jest jednak najważniejsze. Nie widzę potrzeby usamodzielniania rozważań na temat zawartości idei w osobną dyscyplinę filozoficzną. Zarówno problem istnienia bytu idealnego (idei), jak i sprawa jego zawartości treściowej oraz kwestia jego budowy należą w myśl przedstawianej tu interpretacji do zagadnień ontologicznych, tak jak np. zagadnienie, czy świat ma naturę wyłącznie procesualną, czy też istnieją w nim również byty o charakterze substancjalnym. Także zagadnienie, co jest zrealizowane w tzw. bycie realnym, jest sprawą ontologii (według Ingardena musi być to sprawa metafizyki). Tak rozumianej ontologii przeciwstawiam zagadnienia spekulatywno-esencjalne dotyczące możliwych rozumień struktury totalności. Należy przy tym pamiętać, że spekulatywny problem kategorii dotyczy również bytu idealnego - o ile on istnieje - co jest sprawą ontologii. Jeżeli byt idealny istnieje, to istnieją zarówno idealne konkrety, jak i zmodyfikowane odpowiednio kategorie bytu idealnego, np. idealne trójkąty i idealna przestrzeń (przestrzeń matematyczna) jako ich kategoria.

¹⁶ Przedstawiając taki podział sposobów podejścia do problemu kategorii, dodaję jeden element do wyróżnionych przez autorów artykułu *Kategorie* [w: J. Ritter (wyd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel-Stuttgart 1976, t. 4, kol. 714-776)] dwóch podstawowych koncepcji kategorii w dziejach filozofii: arystotelesowskiej (logiczno-ontologicznej) i kantowskiej (transcendentalno-logicznej). Uzasadnienie tego większego zróżnicowania jest następujące. Arystotelesowska teoria kategorii wychodzi od sposobów orzekania, ale ze ścisłym odniesieniem do sposobów istnienia. Jest więc mieszaniną podejścia logiczno-językowego i ontologicznego. Z kolei współczesne teorie kategorii w filozofii analitycznej są z reguły logiczno-językowe, a ich ściśle ontologiczna referencja zostaje często krytycznie zdystansowana i zawieszona. Jest to po prostu usamodzielnienie aspektu logiczno-językowego. Kantowskie podejście wyraża się przede wszystkim w subiektywizacji pojęcia kategorii, aczkolwiek ta subiektywizacja może być związana z językiem. W tym sensie można powiedzieć, że współczesna epistemologia analityczna w dużej mierze leży w linii tradycji kantowskiej (taka jest opinia P. F. Strawsona w *Kant's New Foundations of Metaphysics*, w: *Metaphysik nach Kant*, s. 155-163). Czysto ontologiczne podejście do problemu kategorii reprezentuje współcześnie N. Hartmann (*Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, Berlin 1940). Według niego kategorie są zasadami rządzącymi różnymi typami przedmiotów. Istnieją kategorie podmiotowe i przedmiotowe. Te ostatnie nie wyczerpują się w tych pierwszych, ani też nasza wiedza o kategoriach bytu nie jest ograniczona do tego, co jest zawarte w podmiocie. Odróżniając ontologiczny problem

chciałbym się ograniczyć do podejścia czysto przedmiotowego (ontologicznego), tzn. pominąć dwa pozostałe, które można by określić mianem kryteriologicznych. Oba bowiem dotyczą problemu, jaki jest związek podmiotu bądź poprzez język, bądź poprzez warunki doświadczenia z możliwością ujawnienia podstawowych struktur determinujących poszczególne typy przedmiotów. Z punktu widzenia kryteriologicznego czysto przedmiotowe podejście do problemu kategorii jest abstrakcją, i to, być może, abstrakcją niekrytyczną. Jeżeli bowiem - jak mógłby brzmieć zarzut - nie rozstrzygniemy, czy istnieje dostęp do kategorii przekraczający język i warunki doświadczenia, to nie ma sensu rozważanie kategorii w aspekcie czysto przedmiotowym. Pomijam ten zarzut w przekonaniu, że nawet jeśli faktycznie nie można nic wiedzieć o kategoriach samych, to być może wzbogacająca będzie próba rozważania nasuwających się tu możliwości. Z drugiej strony, jak zobaczymy, podejście kryteriologiczne otrzyma pewne nowe oświetlenie z punktu widzenia spekulatywnego.

Najpierw należy odgraniczyć ontologiczny problem kategorii od spekulatywnego. Analiza ontologiczna to analiza zmierzająca do wykrycia istotnych typów przedmiotów, stwierdzenia ich koniecznych składników oraz relacji między nimi. Może ona być oparta na różnych typach doświadczeń, które są dla niej i punktem wyjścia, i instancją kontrolującą (pozytywnie lub negatywnie) proponowane rozwiązania. Problemy ontologiczne w tym sensie wyrażają się np. w następujących pytaniach: Jakie są typy warunkowania w świecie i co należy do istoty związku przyczynowego? Czy w świecie istnieją przedmioty o charakterze substancjalnym i jakie jest ich uposażenie oraz relacje do innych przedmiotów? Jaki jest charakter relacji między umysłem a ciałem? Jaki jest sposób istnienia ogółu? Czym są wartości? W analizie ontologicznej istnieje moment spekulatywny, gdyż żaden ze skończonych ciągów doświadczeń będących do dyspozycji ontologa nie jest w stanie ostatecznie ani potwierdzić, ani przekreślić jego tez. Dąży on bowiem do nadania im waloru ścisłej ogólności i konieczności. Oczywiście można próbować ontologii hipotetycznej w sensie rozważania różnych możliwości, ale i tak poszczególne z branych w ten sposób pod uwagę możliwości będą musiały być rozumiane kategorycznie i apodyktycznie. Ostatecznym celem, do

kategorii od spekulatywnego, wykraczam poza Hartmanna, który problemy spekulatywne uważał za metafizyczne, czyli nierozwiązywalne, i nie analizował ich. Początkodawcą tradycji spekulatywnej w rozważaniu problemu kategorii był św. Augustyn. Równoległe do linii logiczno-ontologicznej (arystotelesowskiej) zapoczątkował on, pod wpływem neoplatonizmu, dyskusję nad charakterem pojęć odnoszących się do natury Boga. Nie mogły tu wchodzić w grę ani pojęcia substancji, ani pojęcia dziewięciu kategorii przypadłości, lecz tylko pojęcia transkategorialne (transcendentalia). W scholastyce poszczególni myśliciele łączyli oba te podejścia, tzn. logiczno-ontologiczne i spekulatywno-teologiczne. Tutaj aspekt spekulatywny problemu kategorii rozumiem szerzej niż w scholastyce. Współcześnie problemu kategorii nie formułuje się raczej jako osobnego problemu filozoficznego. Jeżeli już to ma miejsce, to dominuje podejście podmiotowo-lingwistyczne.

którego zmierzają ontologie, jest wykrycie kategorialnych struktur świata w sensie niebanalnym. Dlatego też ontologie różnicuje się ze względu na ten ostateczny obraz kategorialny, który proponują: ontologie predykacyjne (przedmioty i własności), ontologie kombinacyjne (elementy i własności) czy ontologie ewentystyczne.

Można sądzić, że WE WSZYSTKICH ONTOLOGIACH, jakiegokolwiek pomysły mogłyby się tu jeszcze pojawić, NIE JEST I NIE MOŻE BYĆ ROZWAŻANY MOMENT LEŻĄCY U ICH PODSTAW, a mianowicie nie rozważa się relacji między kategorią a tym, do czego się ta kategoria (czy kategorie) odnosi, lub między kategorią a tym, co w tej kategorii 'stoi', czyli NIE ROZWAŻA SIĘ RELACJI KATEGORIA - KONKRET W OGÓLE. Żadna z ontologii podających kategorialną strukturę świata nie podejmuje tego problemu, gdyż możliwe rozwiązania nie mogą w ogóle być potwierdzone ani sfalsyfikowane przez żaden skończony ciąg doświadczeń. W przypadku ontologicznego zagadnienia kategorii częściowa weryfikacja lub falsyfikacja jest możliwa, w przypadku spekulatywnego żadna z tych procedur nie wchodzi w rachubę. Jest to problem metateoretyczny w stosunku do kategorialnego problemu ontologicznego. W tym też sensie jest on spekulatywny. Termin 'konkret' należy tu brać w znaczeniu najszerszym, tzn. takim, w którym przeciwstawiony jest tylko terminowi 'kategoria', rozumianemu jako zasada, forma, czy to, czemu konkret jakoś podlega. Przy takim ujęciu abstrakty są też konkretnymi swoistego typu, podlegającymi kategorializacji płynącej ze świadomości. Istnieją konkrety różnych poziomów (fizyczne, organiczne, psychiczne) i obszarów (idealne, realne). W każdym poziomie i obszarze konkrety mogą pełnić funkcję substratów, aż do ostatecznych substratów włącznie¹⁷.

Spekulatywne pytanie dotyczące relacji kategoria - konkret brzmi następująco: jakie są możliwe relacje między kategorią a konkretem i stąd - zależnie od zrealizowanego w 'naszym bycie' rodzaju tej relacji - jaka jest

¹⁷ To rozumienie kategorii i konkratu, zasady i tego, czego ta zasada jest zasadą, zaczerpnąłem od Hartmanna (*Der Aufbau der realen Welt*). Chociaż według Hartmanna to przeciwstawienie samo należy do 24 przeciwieństw bytowych, które są kategoriami, to sądzę, że jest ono ostatecznością ontologiczną, tzn. dalej nieprzekraczalnym schematem myślenia na temat bytu. W tym sensie jest to opozycja bardziej podstawowa niż inne kategorie fundamentalne, takie jak np. forma - materia, determinacja - zależność, jedność - wielość, kategorie modalne czy prawa kategorialne (które u Hartmanna są też kategoriami). Trzeba przypomnieć, że Hartmann rozumie ontologię jako analizę kategorialną i tym samym pojęcia kategorii i konkratu są najbardziej podstawowe. Konkret rozumiem tutaj najszerzej jak to jest możliwe: jako jakiegokolwiek 'zrost' treściowy, jakiegokolwiek sposobu istnienia (realny - idealny), poziomu bytowego (fizyczny - duchowy) czy sfery (logiczna, poznawcza). Można sądzić, że ostatecznie modalności w poszczególnych sposobach, poziomach czy sferach istnienia zależą od charakteru ich konkratów i kategorii nimi rządzących. W tym sensie para kategoria - konkret jest bardziej podstawowa niż kategorie modalne (możliwość, rzeczywistość, konieczność itd.). Tylko niektóre konkrety są substratami. Ile substratów istnieje w świecie, jest to częściowo problem ontologiczny, ostatecznie zaś spekulatywno-esencjalny.

indywidualna istota tego, co istnieje? Czysto logicznie możliwe są tutaj trzy rozwiązania: (1) ALBO KONKRETY SĄ TYLKO 'ZROSTAM' KATEGORIĘ, (2) ALBO KATEGORIE SĄ PEWNYMI TYLKO MODI KONKRETÓW (ich jakby epifenomenami), (3) ALBO KATEGORIE SĄ W PEWNYM SENSIE SAMODZIELNE W STOSUNKU DO KONKRETÓW. Te trzy możliwości ukazują trzy możliwe obrazy totalności w jej treściowym aspekcie. Możliwości te należy teraz dokładniej przedstawić i, choćby tylko częściowo, zilustrować przykładami.

Pierwsza ze spekulatywnych możliwości rozumienia relacji kategoria - konkret jest prawie nie spotykana w historii filozofii. Mimo różnic wobec jej pełnego spekulatywnego sensu można dopatrzeć się zaczątków tej możliwości u Platona, w pojęciach *koinon* / *a t / n gen / n i symplok* / *t / n e / d / n*¹⁸. Konkrety byłyby splotem kategorii, szczególnym ich zrostem, wytwarzającym na różnych poziomach i w różnych obszarach różne typy konkretów. Ten kierunek myślenia pojawia się we współczesnych kosmologicznych ontologiach, gdzie próbuje się sprowadzenia wszystkich przedmiotów do kategorii czasoprzestrzeni. Różnica jest jednak taka, że właściwe spekulatywne rozwinięcie tej możliwości wyraża się w idei, iż znane nam dotychczas kategoriale struktury bytu fizycznego, jak czas i przestrzeń, mogą być nieostateczne, że niejako 'za nimi' leżą bardziej podstawowe struktury, a ostatecznie, że to różnicowanie się kategorii idzie w nieskończoność. Byt byłby nieskończony jakościowo. Nieskończoność ekstensywna byłaby tylko przejawem tej nieskończoności jakościowej. PRZEWYŻSZAJĄCE SIE W NIESKOŃCZONOŚĆ STRUKTURY KATEGORIALNE WYTWARZAŁYBY PRZEZ 'ZROST' KONKRETY. Według tej możliwości dostępne nam kategorie i konkrety stanowiłyby tylko skończony fragment tej nieskończonej struktury. W tym i tylko w tym sensie indywidualna istota bytu byłaby nihilistyczna, gdyż każdy typ determinacji, z jakim mamy do czynienia w świecie, miałby swoje 'ostateczne' źródło w nieskończonym systemie kategorii. Ze względu na tę nieskończoność zdeterminowanie konkretów, jak i one same, pochodziłoby właściwie znikąd. Jeżeli taką totalność należałoby uznać za kontyngentną w stosunku do tego, co absolutne w sensie węższym, to żadna metafizyka absolutu w sensie Hegla nie byłaby możliwa, gdyż żadna intelektualna naoczność nie byłaby w stanie, choćby częściowo, przejrzeć charakteru związku między bytem absolutnym a bytem kontyngentnym o takiej naturze¹⁹.

¹⁸ Jest to oczywiście daleko idąca interpretacja intencji Platona, gdyż w *Parmenidesie* i *Sofistice* chodziło mu o to, że ogół idei jest reprezentowany w każdej poszczególnej idei, a więc że relacje między ideami nie dadzą się sprowadzić do subsumpcji. Zob. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, s. 449.

¹⁹ W myśl tej interpretacji nie możemy pomyśleć tego, co absolutne, tak jak się to dzieje w heglowskiej spekulatywno-dialektycznej logice, gdyż byt kontyngentny, a tym bardziej jego relacja do tego, co absolutne, są 'nieprzejrzyste'. Jest tak nawet w odniesieniu do 'naoczności intelektualnej', czyli tej władzy, której klasyczny idealizm niemiecki chciał przyznać możliwość widzenia tego, co absolutne, i możliwość udziału w 'ruchu tego, co absolutne'. Współczesna obrona takiej możliwości, sformułowana przeciw W. Cramera krytyce dialektyki heglowskiej, znajduje się w artykule P. Reisingera *Wolfgang Cramers*

Widać więc, że na tle takiej możliwości rozumienia indywidualnej istoty bytu problem, czy bardziej poprawna jest ontologia substancjalistyczna, czy np. ewentystyczna, leży o poziom niżej. Stawiając ten problem, zakładamy bowiem, że relacja między kategorią a konkretem jest stała, że konkrety nie są różnicowalnymi w nieskończoność kategoriami. Tylko przy takim założeniu można oczekiwać przewagi argumentów opartych na danych doświadczenia na rzecz ontologii substancjalistycznej bądź ewentystycznej.

Rozważmy przeciwną możliwość. Kategorie byłyby tylko pewnymi modusami czy epifenomenami konkretności lub konkretów. Dobrą ilustracją może być tu arystotelesowska koncepcja czasu. Według niej czas jest pochodny w stosunku do poruszających się konkretów. Moment subiektywizacji zawarty w tej koncepcji, a mianowicie pojęcie ‘miary ruchu’, można pominąć. Konkrety, których modusem ruchu byłby czas, należałoby tu rozumieć jako substancjalne konkrety. Z kolei substancjalność oznaczałaby, że istnieją pewne dalej nierozkładalne zrosty treściowo-jakościowe, których sposobem istnienia i pochodnym od niego sposobem przejawiania się jest bycie podmiotem zmian i trwanie w tych zmianach. Innym przykładem jest monadologia Leibniza, gdzie ostatecznymi zrostami treściowymi są monady. W stosunku do nich kategorie czasu i przestrzeni są pochodne, gdyż są sposobami ich wzajemnie ze sobą zharmonizowanych percepcji. Spekulatywnym rozwinięciem tych ontologicznych koncepcji byłaby teza, że BYĆ MOŻE INDYWIDUALNA ISTOTA BYTU POLEGAŁBY NA ISTNIENIU OSTATECZNYCH, TZN. NIESPROWADZALNYCH DO NICZEGO INNEGO, KONKRETÓW LUB KONKRETU. Pytaniem jest właśnie, czy nie należałoby przypuszczać, że jest to właściwie jeden konkret. Patrząc od strony poznania, kategorie są tym, dzięki czemu możemy rozumieć konkrety. Gdy jednak czysto ontologicznie próbujemy sobie przedstawić możliwość, że dokładnie wszystkie kategorie są modusami konkretów, to - mimo trudności, jakie napotykamy przy takim przedstawieniu - nasuwa się przypuszczenie, że wtedy nie istnieją żadne możliwe zasady transcendencji ontologicznej jednych konkretów wobec drugich. Istniałby właściwie jeden konkret. ‘*Deus sive natura*’ Spinozy oznaczałby taką właśnie możliwość. Istniałby właściwie jeden ostateczny, choć być może nieskończony, zrost treściowo-jakościowy, którego centralna determinacja modyfikowałaby się w postaci różnych, częściowo nam dostępnych, form kategorialnych. Można dostrzec, że ta i poprzednia możliwość rozumienia indywidualnej istoty bytu nie rozstrzygają nic w kwestii egzystencjalno-metafizycznej, tzn. w kwestii kontyngencji bytu. Rozważając spekulatywny problem kategorii, nie da się rozstrzygnąć, czy totalność, mająca bądź charakter przewyższających się w nieskończoność kategorii, bądź modyfikującego się kategorialnie konkretności, zawiera w sobie to, co absolutne w sensie węższym.

Trzecia możliwość jest paradoksalna. W tym wypadku fundamentalny stosunek kategoria - konkret polegałby na tym, że kategorie nie byłyby od konkretów pochodne ani nie przewyższałyby się w nieskończoność, lecz zachowywałyby samodzielność. Oznaczałoby to, że same są pewnymi konkretnymi. Ten kierunek myślenia znajduje się w ontologii Newtona, a ogólniej u wszystkich tych, którzy przyjmują istnienie absolutnej przestrzeni i absolutnego czasu. W wypadku tych dwóch kategorii byłyby one jakby 'zbiornikami' obejmującymi konkrety, ale jednocześnie przenikałyby te konkrety, bo przecież przedmioty fizyczne nie tylko są w czasie i przestrzeni, lecz same są czasowe i przestrzenne. Cóż by z nich pozostało, gdybyśmy je 'odarli' z ich przestrzenności i czasowości? Trudności pojawiają się przy próbie podobnego zinterpretowania innych kategorii. Możliwy jest taki byt fizyczny, w którym związki między konkretnymi byłyby regularne, ale nie przyczynowe. Przyczynowość jako kategoria jest więc, jak przypuszczamy, pewną formą pochodną od ustrukturalizowania konkretów w naszym świecie. Przyczynowość musimy rozumieć jako sposób pojawiania się konkretnego, który nazywamy światem fizycznym. W wypadku przyczynowości musielibyśmy powrócić do poprzednio omówionej możliwości, gdzie kategorie były tylko modusami ostatecznego konkretnego. Jednak ujawniająca się w ten sposób niemożliwość przeprowadzenia przykładów przez wszystkie znane nam kategorie, nie równa się konieczności odrzucenia tej trzeciej interpretacji, gdyż, być może, kategorie, które nie dadzą się pojąć jako puste, są pochodne, ale pochodne od tych pustych i samodzielnych kategorii. Ostatecznie należy się więc liczyć z możliwością, że INDYWIDUALNA ISTOTA BYTU POLEGA NA ISTNIENIU PEWNEJ LICZBY PUSTYCH, SAMODZIELNYCH I NIESPROWADZALNYCH DO KONKRETOW KATEGORII I DETERMINOWANYCH PRZEZ NIE KONKRETOW. Paradoksalność tej możliwości polega na tym, że samodzielne kategorie byłyby właściwie swoistego rodzaju konkretnymi.

Widać z powyższych analiz, że żaden skończony ciąg doświadczeń, nawet poddany ontologicznej (esencjalnej) interpretacji, nie jest w stanie dostarczyć choćby częściowego kryterium dla rozstrzygnięcia, jaka jest indywidualna istota bytu. Nie możemy więc wiedzieć, która z możliwości skonkretyzowana jest w bycie, w którym uczestniczymy i którym sami jesteśmy. Pewne ontologie sugerują jedne rozwiązania, inne wskazują odmienne, ale ostatecznie do pełnego sensu tych możliwych rozwiązań można dotrzeć radykalnie przekraczając obszar ontologiczny w kierunku myślenia spekulatywnego.

Na pytanie, czym jest byt, możliwe są różne strategie odpowiedzi. Często próbuje się go utożsamić z pewnym szczególnym doświadczeniem faktyczności czegoś wyrażającym się w oporze, który ta faktyczność stawia woli i działaniu. Inną strategią jest próba wymienienia zawartości treściowej pojęcia realności, np. przez podanie, że jej istotnymi rysami jest istnienie w czasie, podleganie związkom przyczynowym, częściowo istnienie w przestrzeni. Biorąc jednak pod uwagę spekulatywny problem

kategorii, zauważamy, że byt nie jest faktycznością oporu woli, bo jest to bardzo pochodna i związana ze sposobem jego doświadczania charakterystyka. Byt nie musi być też realnością w sensie dostępnych nam doświadczeniowo i wywnioskowanych ontologicznie charakterystyk kategorialnych, takich jak czasowość, przyczynowość. Spekulatywny problem kategorii pokazuje, że te charakterystyki są tylko powierzchnią tego, czym byt być może jest. Stwierdzenie natomiast, że byt jest i musi być złączeniem czegoś ukwalifikowanego treściowo z istnieniem, nie mówi prawie nic. Wszystkie zasadnicze rozwiązania metafizyczne (czy też ontologiczne w proponowanej tutaj terminologii) polegały na przekroczeniu tego prawie analitycznego określenia bytu w kierunku jego kategorialnej charakterystyki. Tylko rozwinięcie ontologiczne, a potem spekulatywne doświadczeń faktyczności, oporu itp. może nam częściowo przybliżyć to, co kryje się za doświadczanymi przedmiotami. Spekulatywne rozważanie ukazuje, że wszystkie dostępne nam ontologicznie odmiany bytu, takie jak: byt realny, idealny, fizyczny, organiczny, psychiczny, intencjonalny czy duchowy, mogą być tylko powierzchniowe. Dopuszczają one bowiem głębsze zróżnicowanie, oparte na fundamentalnej relacji kategoria - konkret.

Rozważenie spekulatywnego problemu kategorii może pogłębić rozumienie kryteriologicznego problemu kategorii. Ten ostatni zawiera się w pytaniu: czy mamy dostęp do kategorii bytu i jak daleko on sięga? Czy, inaczej to formułując, kategorie ontologiczne nie są istotnie przesłonięte formami języka lub czy nie są zupełnie nam niedostępne ze względu na strukturę doświadczającego podmiotu? Ściśle postawiony problem kryteriologiczny jest oczywiście pierwotniejszy od ontologicznego i spekulatywnego. Jakaś forma niedostępności wykazana w wyniku jego rozważenia właściwie przekreśla sensowność analiz czysto przedmiotowych zagadnienia kategorii. Z drugiej jednak strony, z punktu widzenia spekulatywnego, możemy wziąć pod uwagę, że w systemie kategorialnym bytu istnieją zespoły kategorii częściowo izolowanych od innych kategorii. Najprostszą formułą wyrażającą tę możliwość jest powiedzenie, że nie istnieje pełne pokrywanie się kategorii bytu i myślenia. Ontologicznie to ujmując, istnienie takich izolowanych miejsc jest zasadniczo niemożliwe do wyjaśnienia. Spekulatywnym i częściowym rozwiązaniem jest przypuszczenie, że izolacja, brak pokrywania się, ma swoje uzasadnienie w głębiej leżących kategoriach, do których nie mamy ontologicznego dostępu. Z tego punktu widzenia idealizm czy irracjonalizm epistemologiczny są tylko wycinkowymi konstatacjami na temat stosunku pewnych kategorii (kategorii myślenia) do znanego nam ontologicznie fragmentu kategorii bytu. Myślenie jest też przecież ustrukturalizowanym kategorialnie konkretem, a więc teorie tego typu są tylko pewną perspektywą rozważań na temat indywidualnej istoty bytu.

4. METAFIZYKA ABSOLUTU, KONTYNGENCJI I DOŚWIADCZENIA

Jak w myśleniu spekulatywnym przedstawia się centralne zagadnienie

metafizyczne, tzn. zagadnienie kontyngencji bytu? Chciałbym je nazwać zagadnieniem egzystencjalno-metafizycznym, gdyż chodzi w nim o rozstrzygnięcia dotyczące sposobu istnienia totalności. Sądę, że istnieją tu tylko trzy możliwe rozwiązania: (1) to, które widząc niemożliwość zróżnicowania pojęcia totalności, rezygnuje z przyjęcia istnienia Transcendencji czy też tego, co absolutne w sensie węższym; (2) to, które na różnych drogach spekulatywnych próbuje zróżnicować pojęcie totalności; (3) i niespecyficzne, tzn. to, w którym myślenie spekulatywne dokonuje samoograniczenia się do sfery doświadczenia. Te trzy typy podejść i powstających z nich rozwiązań wyznaczają trzy sposoby rozumienia metafizyki i trzy fundamentalne interpretacje świata, które wydała filozofia Zachodu. Są to: METAFIZYKA ABSOLUTU, METAFIZYKA KONTYNGENCJI I METAFIZYKA DOŚWIADCZENIA.

Tylko w dwóch pierwszych typach myślenia metafizycznego przedmiotem jest pojęcie totalności. Trzeci typ odnosi się do tego pojęcia w sposób częściowy i niepełny. Pojęcie totalności jest przedmiotem spekulatywnego dyskursu, który obracając się w jego obrębie, próbuje zróżnicować totalność na to, co kontyngentne, i to, co absolutne w sensie węższym. Można sądzić, że FILOZOFICZNA MYŚL ZACHODU ZAPREZENTOWAŁA TRZY DROGI ZRÓZNICOWANIA POJĘCIA TOTALNOŚCI, czyli trzy drogi 'przedarcia' się do pojęcia absolutu w sensie węższym. SĄ TO: DROGA KOSMOLOGICZNA, DROGA PERFEKCYONISTYCZNA I DROGA KATEGORIALNA²⁰.

Droga kosmologiczna, której różne wersje znajdują się np. w tzw. drogach Tomasza z Akwinu, wychodzi od doświadczeniowo danej zmienności przedmiotów. Fakt tej zmienności może być różnie aspektywnie widziany: jako problem ruchu, przyczynowości czy kontyngentnego związku między treścią istniejących przedmiotów a samym ich istnieniem. Skoncentruję się tu tylko na tym ostatnim aspekcie,

²⁰ Takie odróżnienie 'dróg' nie jest tu rozumiane jako równoznaczne z tzw. dowodami na istnienie Boga. To, co nazywam tu drogą kosmologiczną, obejmuje każdy dyskurs próbujący dojść do pojęcia tego, co absolutne w sensie węższym, bądź na podstawie metafizycznej budowy bytu, bądź nawet opierając się na jego fizycznej strukturze (entropia itp.). Należałyby tu również dowody teleologiczne. To, co określam jako drogę perfekcyjnistyczną, bliskie jest różnym dowodom ze stopni bytu. Do drogi perfekcyjnistycznej można zaliczyć także dowód ontologiczny typu Anzelm a bądź jego współczesne modyfikacje, np. w wersji A. Plantinga (*The Ontological Argument*, ed. by A. Plantinga, London 1968; A. P l a n t i n g a, *The Nature of Necessity*, Oxford 1974). Pod nazwą drogi kategorialnej zbieram natomiast te problemy spekulatywne, które powstają przy próbie wykazania, na czym polega transcendencja bytu absolutnego w stosunku do bytu kontyngentnego, czyli transcendencja Boga w stosunku do świata. Nie uwzględniam jednakże tzw. dowodów aksjologicznych (np. typu Kanta), gdyż nawet przy luźnym rozumieniu dowodu, nie są to argumentacje chcące sprostać spekulatywnemu zagadnieniu kontyngencji bytu.

ale - po odpowiednim zmodyfikowaniu - to, co zostanie powiedziane, można zastosować do pozostałych aspektów.

Ściśle ujmując, doświadczeniowo dana kontyngencja zawiera dwa elementy: (1) to, że przedmioty powstają, zmieniają się i przestają istnieć (przestają istnieć w tym sensie, że przestają być dane jako istniejące), i (2) to, że tak zauważone powstawanie, zmiana i ginięcie możliwe są do stwierdzenia przez skończony intelekt tylko w obszarze skończonego odcinka doświadczenia, którym każdorazowo dysponuje. Droga kosmologiczna polega na próbie rozszerzenia tej doświadczeniowo danej kontyngencji na całość tego, co istnieje. W tym sensie drogi Tomasza z Akwinu nie byłyby próbami wykazania istnienia Boga jako tego, co absolutne w sensie węższym, lecz próbami wykazania kontyngencji totalności. Fundamentalna aporia polega tu jednak na tym, że pojęcie totalności, znajdujące się u podstaw dyskursu kontyngencyjnego, jest na tyle szerokie, iż jest w stanie 'pochłoniąć' każdą wycinkowo daną kontyngencję. Każda skończona kontyngencja zostanie włączona do pojęcia totalności jako tylko jego część skończona. Pojęcie totalności czy pojęcie bytu jako całości bezwarunkowej, koniecznej i nieskończonej jest niewrażliwe na cząstkowo daną kontyngencję przedmiotów. Inaczej mówiąc: albo pojęcie '*causa sui*' uznamy za bezsensowne, i wtedy spekulatywny dyskurs kosmologiczny również jest bezsensowny, albo uznamy je za sensowne, a wtedy trudno dostrzec racje, dlaczego nie można by go przypisać totalności niezróżnicowanej na to, co kontyngentne, i to, co absolutne w sensie węższym. Dowodzenie kosmologiczne jest jednak o tyle doniosłe, że myślenie spekulatywne bierze w nim pod uwagę możliwość nieabsolutności. Czy jest to nieabsolutność pojęcia totalności czy też nieabsolutność twórcy tego pojęcia, to zostanie przedstawione w dalszym ciągu rozważań²¹.

²¹ Dowodzenie kosmologiczne (choć oczywiście nie tylko ono) opiera się na zasadzie racji, zwanej zasadą racji dostatecznej. Można twierdzić, że to właśnie rozumiana w maksymalistyczny sposób zasada racji jest fundamentem wszystkich dowodów na istnienie Boga. Niewątpliwie jest to zasada myślenia, którą posługujemy się zarówno w życiu codziennym, jak też - z odpowiednimi modyfikacjami - w naukach (Czy np. w fizyce trzeba przyjmować ontologicznie rozumianą zasadę racji jako ontologicznie zinterpretowaną przyczynowość, czy też raczej wystarczy tutaj fenomenalistyczne pojęcie przyczyny jako następstwa zdarzeń - jest to osobne zagadnienie, zob. J.M. Bocheński, *Die Zeitgenössischen Denkmethode*, Bern 1954, rozdz. V: „Die reduktiven Methoden”; tłum. pol.: *Współczesne metody myślenia*, Poznań 1992, s. 102-136). Pytaniem jest jednak, jaka jest ontyczna doniosłość tej zasady. Inaczej mówiąc: skąd wiemy, że wszystko musi mieć rację dostateczną. Zasadą racji posługujemy się szukając symetrii, ciągłości, praw, ale w badaniach naukowych funkcjonuje ona jako empiryczna hipoteza, tzn. jako hipoteza umożliwiająca te badania. W drodze kosmologicznej potrzebne jest jednak przekroczenie tej prowizoryczności i rozumienie zasady racji jako zdania syntetycznego *a priori*, zdania dotyczącego wszystkich zdarzeń wewnątrz świata. Skąd wiemy, że wszystko wewnątrz świata musi mieć rację? Czy nie mogą istnieć zdarzenia bez racji? Ale nawet gdyby wszystko wewnątrz świata posiadało rację, to i tak w drodze kosmologicznej chodzi o coś więcej, a mianowicie o rację świata jako całości. Skąd wiemy, że świat jako całość powinien mieć rację? Czy nie jest to

Drugą strategią mającą prowadzić do różnicowania pojęcia totalności jest próba zobaczenia totalności jako hierarchii doskonałości. To, co absolutne w sensie węższym, miałyby być sumą doskonałości. Punktem wyjścia są tu jakości bezpośrednio obserwowane w skończonym odcinku doświadczenia, ale abstrakcyjnie podniesione do rangi absolutnej pełni. W ten sposób przekroczona zostaje wszelka naoczność tych jakości i są one rozumiane jako idee regulatywne w sensie Kanta. Do pełni doskonałości, jakie mają być przypisane temu, co absolutne w sensie węższym, należeć muszą oczywiście nie tylko te, z których niedoskonałym sposobem przejawiania się mamy do czynienia w świecie, ale również i te, których w ogóle nie znamy. Wytwarza się w ten sposób opozycja nadbudowana na pojęciu kontyngencji, ale od niego do pewnego stopnia niezależna. To, co absolutne, jest *summum bonum* w tym sensie, że jest syntetyczną pełnią doskonałości. To, co nieabsolutne, jest przede wszystkim skokowym przejściem do jakości nieperfekcyjnych, następnie gradualnym i rozproszonym zmniejszaniem się pozostającego jeszcze po skoku jakościowym stopnia ich doskonałości.

W myśleniu spekulatywnym pojęcie pełni doskonałości (tak samo jak pojęcie totalności) jest jednak na tyle szerokie, że pełnia doskonałości musi zawierać w sobie również niedoskonałości, aby była rzeczywistą pełnią. Widać to najwyraźniej na przykładzie pojęcia Boga jako bytu osobowego. Niemożliwe do przedstawienia sobie jest takie rozumienie bytu osobowego, który nie zawierałby momentu cierpienia. Cierpienie jest elementem koniecznie złączonym z osobową (w tym wypadku trynitarną) transcendencją i miłością, z wynikającym z nich dążeniem, poczuciem braku itd. Niedoskonałość, jaką widzimy w cierpieniu, jest z istoty przynależna do pojęcia nawet w innych aspektach doskonałej osoby - dopiero wtedy może ona być rozumiana jako rzeczywiście doskonała pełnia. Znaczy to, że używając pojęcia doskonałości, myślenie spekulatywne nie

nieuprawniona ekstrapolacja z danego nam fragmentu świata na jego całość? Gdyby tę rację świata jako całości rozumieć jako empiryczną hipotezę, to nic temu nie można zarzucić, ale nie jest ona tak rozumiana w przypadku dowodzenia kosmologicznego, gdyż wtedy należałoby się liczyć z możliwością, że świat nie ma racji poza sobą. W tym sensie byłby on ostatecznie niezrozumiały. Czy jednak wszystko musi być zrozumiałe? Jedynym wyjściem z tej trudności wydaje się powołanie na tzw. intelektualną intuicję, która miałaby nam pozwalać ekstrapolować fragmentarycznie pojawiające się racje na całość bytu (świata). Pozytywnie ujmując, ta aprioryczna intuicja niczego nie może jednak dowieść, gdyż powołujący się na nią będzie musiał ograniczyć się do zapewnień, że on widzi, iż wszystko musi mieć rację. Pozostaje zatem tylko argumentacja negatywna, wyrażająca się w pytaniu: co będzie, gdy odrzucimy maksymalistycznie rozumianą zasadę racji daną w intuicji intelektualnej? (zob. A.B. Stepien, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, § 16). Wydaje się jednak, że nic się nie zmieni, ani nie będziemy musieli przyjąć, że byt jest anarchiczny, ani odrzucić możliwości odróżnienia prawdy i fałszu, gdyż w ten sposób nie odrzucimy tej zasady w ogóle, lecz tylko jej maksymalistycznie racjonalistyczną interpretację, tzn. taką interpretację, w której ma ona dotyczyć bytu w całości. Jako empiryczna hipoteza pozostaje ona nadal w mocy, zarówno w życiu codziennym jak i w nauce. (Zob. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 1989, Bd. IV, rozdz. pt. *Mackies Wunder des Theismus*, s. 388-393).

jest w stanie wykroczyć poza pojęcie totalności, tzn. zakreślić w jej ramach zakresu węższego, będącego pojęciem tego, co absolutne, jako sumy doskonałości perfekcyjnych. To, co absolutne, musi zawierać zarówno doskonałości, jak i niedoskonałości, aby mogło być pojęte jako absolutna pełnia. W tym sensie pojęcie totalności jest pojęciem tego, co doskonałe, gdyż zawiera wszystkie doskonałości i niedoskonałości²².

Trzecia droga, na której myślenie spekulatywne próbuje przekroczyć pojęcie totalności, tzn. zróżnicować je na to, co absolutne w sensie węższym, i na to, co kontyngentne, jest o tyle niespecyficzna, że zakłada powodzenie teoretyczne którejś z dwóch pierwszych dróg. Jeżeli przyjmie się, iż można wykazać, że istnieje absolut jako to, co niekontyngentne lub jako syntetyczna pełnia doskonałości, to powstaje problem, czy i w jaki sposób to, co nieabsolutne, jest transcendentne wobec tego, co absolutne. Nie można odwołać się ponownie do pojęcia doskonałości, gdyż, jak pokazałem, dysponując pojęciem rzeczywistej pełni doskonałości, nie da się wykazać, że są jakości nie będące częściami tego, co absolutne. Próbowano więc innej strategii wykazania wzajemnej transcendencji tego, co absolutne, i tego, co kontyngentne. Można ją nazwać drogą kategorialną. Rozumowanie kategorialne dąży do wykazania, że istnieją byty (bądź ich zbiory), które nie są częściami absolutu. Inaczej formułując: istnieją kategorie, które nie są kategoriami bytu absolutnego. Strategią kategorialną są te wszystkie drogi myślowe, na podstawie których dowodzi się, że Bóg jest nieprzestrzenny, nieczasowy, niematerialny itd. Tutaj jednak pojawiają się natychmiast dwie sprzężone ze sobą trudności. Po pierwsze, jeżeli to, co kontyngentne, jest rzeczywiście pojęte jako kontyngentne, to idea *creatio continua* jest nieunikniona. Już więc w aspekcie istnienia transcendencja tego, co kontyngentne, i transcendencja tego, co absolutne wobec tego, co kontyngentne, nie jest absolutna. Po drugie, jeżeli absolut jest nieskończony, to żadna z kategorii nie może nie być jego częścią. Nie mogą istnieć 'obok' siebie dwie transcendentne kategorialnie nieskończoności - absolutna i nieabsolutna - przy założeniu, że świat kontyngentny jest nieskończony. Jeżeli natomiast świat kontyngentny jest skończony i jakościowo, i ekstensjonalnie, to tym bardziej nie może nie być częścią tego, co absolutne i nieskończone. Myślowo mamy wprawdzie do czynienia z różnymi, tzn. transcendentnymi wobec siebie, nieskończonościami, np. w wypadku różnych ciągów liczb, ale nieskończoność absolutna musi być pojęta jako ponadkategorialna, a więc jako obejmująca wszystkie poszczególne kategorialne nieskończoności i skończoności. Droga kategorialna odnalezienia w pojęciu totalności Transcendencji jest w myśleniu spekulatywnym obciążona taką właśnie aporią.

²² O metafizyce koincydencji Mikołaja z Kuzy K. Flasch pisze: „Als Koinzidenzlehre denkt sie das Eine nicht in erhabener Feierlichkeit, sondern in lebendiger Korrelativitat, glaubt sie das Eine, um so besser zu finden, als sie sich auf das Meer der unendlichen Mannigfaltigkeiten hinausgibt [...]“ (*Eine (das) Einheit*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel-Stuttgart 1972, t. 2, kol. 375).

Jaka jest podstawa istnienia innego typu wizji świata niż ta, która przestaje na pojęciu niezróżnicowanej totalności? SKĄD SIĘ WZIĘŁA I CIĄGŁE JEST ODNAWIANA METAFIZYKA KONTYNGENCJI, SKORO WYDAJE SIĘ, ŻE MYŚLENIE SPEKULATYWNE MUSI UGIĄĆ SIĘ W OBLICZU APORII ZWIĄZANYCH Z POJĘCIEM TOTALNOŚCI I POZOSTAĆ PRZY METAFIZYCE ABSOLUTU? Gdzie leży inspiracja do ciągłego odnawiania drogi kosmologicznej, perfekcjonistycznej i kategorialnej, próbujących rozumieć w inny sposób pojęcie totalności? Tą inspiracją było z pewnością wejście w obieg filozoficznego myślenia Zachodu pojęcia stworzenia wraz z chrześcijaństwem. Wzorcowymi przykładami metafizyki kontyngencji były różne odmiany myślenia metafizycznego w scholastyce i są nimi ich współczesne kontynuacje. Nie znaczy to wprawdzie, że przedstawione aporie nie dotyczą tych metafizyk. Sądzę jednak, że najgłębszą inspiracją, która skłaniała do trwania przy różnych odmianach metafizyki kontyngencji, było religijne pojęcie stworzenia i kryjące się za nim rozumienie relacji Bóg - świat z punktu widzenia ponadkategorialnej wolności Boga²³.

Ta religijna inspiracja zawarta w przekonaniu, że Bóg stworzył świat z wolnej woli, a człowieka na swój obraz i podobieństwo, dała radykalnie nowe spojrzenie na istotę człowieka i pośrednio również otwierała nową możliwość interpretacji tego, co absolutne. Na czym polegała ta radykalność? Sądzę - aczkolwiek wymaga to osobnej analitycznej argumentacji - że podstawowa idea wolności polega na rozumieniu jej jako autodeterminacji, w którą wyposażona jest istota nazywana wolną²⁴.

²³ Tomasz z Akwinu różnicę między swoją nauką o Bogu a tym, co na ten temat mówili filozofowie arabscy, widział w tym, że nie uwzględnili oni wolności Boga (*S.G.* 2, 23). Platon i Arystoteles byli przekonani, że wprawdzie musi istnieć jakaś racja takiego a nie innego ukształtowania wiecznego substratu w widzialny kosmos, lecz samo istnienie tego substratu było dla nich nieproblematyczne (zob. R. Sch ¨nberger, *Die Transformtion des klassischen Seinsverst ¨ndnisses*, Berlin—New York 1986, rozdz. pt. *Christentum und Seinsfrage*, s. 84-94). Referując współczesną dyskusję na ten temat wśród komentatorów dziejów metafizyki, Sch ¨nberger pisze: „Und im Gegensatz dazu gab im Christentum nicht die *incarnatio*, sondern die *creatio* den eigentlichen Anstoss f ¨r die sog. Seinsfrage" (s. 86).

²⁴ Takie rozumienie wolności biorę od N. Hartmanna (*Ethik*, Berlin 1949, cz. III pt. *Das Problem der Willensfreiheit*, s. 621-821). Rdzeń tej koncepcji wyraża się w następujących тезach: 1. Wolność musi być pozytywną siłą, różną od siły, którą jest determinacja kauzalna (czy ewentualnie finalna). 2. Wolność musi być wolnością nie tylko od determinacji 'kosmicznej', ale też od determinacji płynącej od wartości. 3. „Es muss Freiheit in doppeltem Sinne sein: nicht nur Freiheit gegen ¨ber der Naturgesetzlichkeit [...] sondern zugleich Freiheit gegen ¨ber den sittlichen Prinzipien" (s. 706). Hartmann nie domyśla jednak idei wolności do jej spekulatywnego końca, w którym musi się ona pojawić jako *causa sui*. Wolność ludzką rozumie - moim zdaniem niekonsekwentnie - jako specjalny wypadek wolności kategorialnej. Oczywiście nie ma u niego spekulacji na temat wolności ludzkiej, Boga i pojęcia stworzenia. To, co poniżej przedstawiam jako ideę wolności, wymaga uzupełnienia o analityczną dyskusję ze współczesnymi koncepcjami na ten temat. Chodzi tu np. o dyskusję między kompatybilistami uznającymi, że pojęcie wolności da się pogodzić z determinizmem i antykompatybilistami. Dobry przegląd tych dyskusji znajduje się w artykule J. E. Tielsa *Ability, Possibility and Responsibility* w: *Contemporary Philosophy*, ed. G. Floistad, vol. III: *Philosophy of Action*, The Hague 1982, s. 73-105. Zob. S t e g m |

Radykalność idei wolności wyraża się w konieczności akceptacji, że jeżeli jakąś istotę uznajemy za wolną, to musimy przyjąć, że aspektywnie - podkreślam - aspektywnie jest ona *causa sui*, tzn. jest wyłączną przyczyną aktów, działań, postaw i decyzji określanych jako wolne. Jeżeli byśmy chcieli przyjąć, że jej akty posiadają jakąś przyczynę czy - szerzej - determinację leżącą poza nimi samymi, to przestają one być rozumiane jako wolne. Nieskończony regres aktów wolności, który kryje się za pojęciem wolności jako autodeterminacji, uwidacznia tylko fakt, że WOLNOŚĆ JEST DLA NAS OSTATECZNIE CZYMŚ NIEPOJĘTYM. Istota wolna jest przyczyną samej siebie w tym sensie, że nie możemy pojąć jej aktów jako wypływających z czegoś od nich samych różnego. WOLNOŚĆ ALBO JEST ABSOLUTNA, ALBO JEJ W OGÓLE NIE MA. Możemy oczywiście używać osłabionego pojęcia wolności mówiąc, że istota wolna to taka, która działa rozumiejąco zgodnie z własną naturą. Wtedy jednak zbliżamy się do aporii, która ukazuje, jak łatwo jest przeoczyć radykalność idei wolności. Wielka i do końca nierozwiązywalna trudność, z jaką zmagala się teologia scholastyczna, polegała na istnieniu dwóch możliwości: albo wolne akty Boga są zgodne z Jego istotą, a wtedy trzeba je pojąć jako konieczne z niej wypływające, albo przekraczają jakoś tę Jego istotę, a wtedy są właściwie dowolne, gdyż nie mają żadnych racji²⁵. Taka sama fundamentalna trudność pojawi się, gdy powiemy, że akty wolne, to akty zgodne z naturą człowieka. W wypadku człowieka włącza się tu także problem indywidualności. Albo akty wolne płyną z wprzód zadanej jego istoty - czy to będzie jego substancjalno-indywidualna natura, czy kod genetyczny - a wtedy wolność jego jest pozorna, jak również wytworzona w toku życia indywidualność jest tylko automatycznym rozwinięciem tego, co potencjalnie istniało na początku; albo akty wolne nie są zdeterminowane indywidualną istotą daną wprzód, a wtedy duchowa indywidualność człowieka jest przyczyną samej siebie, czyli właściwie pochodzi znikąd. Wszystkie pośrednie rozwiązania są nie do przyjęcia, gdyż jeżeli będziemy próbowali utrzymywać, że istnieje choćby minimalna transcendencja wolności nad naturą, to tym samym natura stanie się tylko ewentualnie okazją do działań wolnych, nie posiadających innych przyczyn poza sobą.

Metafizyka kontyngencji jest motywowana ideą kreacji opierającej się na wolności pojętej jako niezmiernona autodeterminacja Boga. Metafizyka absolutu, ujmując i psychologicznie, i rzeczowo, wyrasta z niemożliwości

11er, dz. cyt., Bd. IV, rozdz. pt. *Empiristischer Vorstoss ins Normative und Transzendente: John L. Mackie*, s. 308-326.

²⁵ „Solange nTMmlich die Freiheit Gottes als Verm^ggen eines g^tlichen Wesens gedacht wird, das zwar als frei behauptet wird, aber dem Akt der Freiheit schon zugrunde liegen soll, solange erscheint der Akt der Freiheit Gottes entweder als ein TMusserlich zu seinem Wesen Hinzukommendes oder aber als Ausdruck dieses Wesens selbst, seiner Macht und somit als Manifestation seiner SelbstidentitTMt, also der in ihm liegenden Notwendigkeit. Die traditionelle theologische Gotteslehre kennt keinen Ausweg aus diesem Dilemma“ (W. Pannenberg, *Die Bedeutung des Christetums in der Philosophie Hegels*, w: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, G^ttingen 1978², s. 108-109).

przewyciężenia przez spekulatywne myślenie aporii związanych z pojęciem totalności. Co do głównych elementów zawartość treściowa tego, co tu określam jako metafizykę absolutu, przedstawia się następująco.

(1) TO, W CZYM ISTNIEJEMY, JEST WIELKĄ, PASYWNIE DETERMINUJĄCĄ CAŁOŚCIĄ²⁶. W tej całości nie ma ‘punktów’ wyróżnionych. Ludzie (choćby być może wyposażeni w elementy pozamaterialne) są ostatecznie tylko częściami tej całości i jej determinacji. Nie musi to być koniecznie determinacja kauzalna, gdyż ta - jak sugerowałem poprzednio - może być tylko powierzchniowa, tzn. taka, pod którą kryją się inne, nie znane nam rodzaje determinacji. Nawet gdyby udało się dowieść, że należy przyjąć istnienie systemów względnie izolowanych, to nic to w całościowym obrazie nie zmieni²⁷. Systemy te, np. człowiek, byłyby tylko właśnie względnie izolowane, a więc ostatecznie poddane determinacji płynącej z totalności. Nie musi tu głównie chodzić o materializm, jakkolwiek pierwszym wielkim systemem skonstruowanym na Zachodzie w duchu metafizyki absolutu był stoicki naturalizm. Ten naturalizm bliski był naturalizmowi Arystotelesa. Program metafizyki zawarty w pismach Arystotelesa był bardziej radykalny niż jego wykonanie. Jego metafizyka była w głównej mierze ontologią w przedstawionym wyżej sensie, tzn. pewną odmianą ontologicznej (ale nie spekulatywnej) teorii kategorii. Poza tym była to teoria świata rozumianego jako wieczna i ‘zamknięta’ całość. Brakowało w niej idei totalności i opozycyjnego do niej pojęcia kontyngencji. Dlatego też zawsze bliższy metafizykom o inspiracji chrześcijańskiej, tzn. różnym metafizykom kontyngencji, był platonizm z jego przesłaniem o istnieniu radykalnej Transcendencji.

(2) Jak już z tego widać, METAFIZYKA ABSOLUTU NIE MUSI POJMOWAĆ ABSOLUTNEJ, PASYWNIE DETERMINUJĄCEJ CAŁOŚCI JAKO MATERIALNEJ. Innymi jej historycznymi przykładami są neoplatonizm, filozofia Spinozy²⁸ czy filozofia Hegla²⁹. Niezależnie od dyskusji, czy rzeczywiście Plotyn

²⁶ Wyrażenie ‘pasywna determinacja’ jest oczywiście bardzo nieprecyzyjne. Używam go tylko w tym sensie, w którym doświadczenie wolności pokazuje nam, co może znaczyć determinacja spontaniczna czy aktywna. Sens pasywności należy tu rozumieć opozycyjnie do tego doświadczenia spontaniczności czy aktywności. Nie wszystkie wolne akty są spełniane ‘aktywistycznie’, ale z pewnością część z nich ma taki właśnie charakter.

²⁷ Tak za istnieniem wolności argumentuje A.B. Stępień (dz. cyt., s. 172), wykorzystując Ingardenowskie pojęcie systemu względnie izolowanego

²⁸ „Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur” (B. Spinoza, *Ethica*, I, def. 7). U Spinozy tylko Bóg jest wolny, wolny w tym sensie, że jest zdeterminowany przez wewnętrzną konieczność. Człowiek nie jest wolny, gdyż jako część przyrody jest zdeterminowany przez nieświadome siły popędowe. Człowiek może stać się wolny przez przekształcenie afektów w racjonalną miłość do Boga. Wraz z dokonującą się w ten sposób identyfikacją z Bogiem człowiek staje się wolny, ponieważ to, co go determinuje, nie jest dla niego już czymś zewnętrznym. Wolność, tak jak w stoicyzmie, jest u Spinozy poznana i zaakceptowaną koniecznością. Zob. R. Spaemann, *Freiheit*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel-Stuttgart 1972, t. 2, kol. 1090.

²⁹ Jeśli chodzi o Hegla, to oczywiście, tak jak u Spinozy, wolność jest pojęta czy rozpoznana koniecznością. Rzecz jednak nie ma się tak prosto, jeżeli się zważy, że: (1) był to filozof

rozumiał emanację na sposób koniecznościowego automatyzmu, faktem jest, że poszczególnych emanacji nie da się inaczej pojąć niż jako części całości całkowicie od niej uzależnionych³⁰. Oczywiście, współczesne odmiany materializmu próbują twierdzić, że to, czego doświadczamy w oporze dla działania, i to, o czym np. mówi fizyka, jest to ostateczny i jedyny substrat świata. Z punktu widzenia spekulatywnego jest to jednak zwykła uzurpacja, gdyż jakościowy charakter tego substratu może być całkowicie inny (starałem się to pokazać w rozważaniach na temat spekulatywnego problemu kategorii).

(3) Istotne dla metafizyki absolutu jest obecne w materializmie przekonanie, że wszystko, a więc nie tylko byty pozaludzkie, ale również i człowiek, stanowi tylko *modi* jakiegoś, jakkolwiek jakościowo uposażonego substratu. Całość empirycznie danych przedmiotów (w tym ludzie) i dane bezpośrednio lub wywnioskowane różnice kategoriałne są tylko epifenomenami tego ostatecznego podłoża determinacji.

(4) W systemie Hegla myślenie spekulatywne, uginając się w obliczu aporii totalności i kontyngencji, nie porzestaje tylko na porzuceniu idei Transcendencji, ale dodatkowo próbuje pokazać, jaki jest związek między totalnością a jej poszczególnymi elementami. To, co w ten sposób ma być przedstawione, to charakter związku między totalnością, jej ewolucją i jej elementami. Widać więc, że nie materializm - spirytualizm czy realizm - idealizm są tu najważniejszymi opozycjami, lecz tą NIOSĄCĄ WSZYSTKO OPOZYCJĄ JEST PRZECIWSZTAWIENIE PASYWNE DETERMINUJĄCEJ I (EWENTUALNIE) EWOLUJĄCEJ TOTALNOŚCI KONTRA POJĘCIE TRANSCENDENCJI JAKO SPONTANICZNEJ AUTODETERMINACJI.

(5) Określenie 'metafizyka absolutu' bierze swoje usprawiedliwienie z tego, że jest to próba 'pojęcia' czy 'rozumienia' absolutu w jego naturze i w jego relacji do tego, co kontyngentne. Można sądzić, że ta próba 'pojęcia'

wolności, który podkreślał, że jej właściwe pojęcie pojawiło się dopiero wraz z chrześcijaństwem i że odtąd dzieje są rozwojem świadomości wolności, (2) zwykle stawiane mu zarzuty panteizmu i braku pojęcia osobowego Boga nie są uzasadnione jego tekstami (zob. P a n n e n b e r g, *Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels*, s. 78-113). Ale nawet broniący w tych aspektach Hegla Pannenberg uważa, że głównym kamieniem obrazy dla teologu chrześcijańskiej była jego teza, że Bóg stwarza świat z konieczności.

³⁰ Twierdzą tak niezależnie od tego, jaki jest rzeczywiście charakter emanacjonizmu Plotyna zgodnie z jego pismami. K. Kremer broni tezy, że plotyńskie *emmanare* nie oznacza w zasadzie nic innego niż chrześcijańskie *creare ex nihilo*. Różnice według Kremera są tylko takie, że u Plotyna wpływ rzeczy z Boga jest stopniowy i stąd też pośredni, że istnieje wiele stwórczych zasad i że świat jest wieczny. To, co wyemanowane, nie jest ani totalnie, ani parcjalnie identyczne z zasadą emanacji. Kremer twierdzi, że przynajmniej zarodkowo obecna jest u Plotyna myśl o Bogu osobowym i o stworzeniu jako wolnym akcie woli (*Emmanation*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel-Stuttgart 1972, t. 2, kol. 445-448). Jeżeli jednak stworzenie jest tylko zarodkowo pojęte jako pochodzące z wolnej woli, to - moim zdaniem - nie istnieją możliwości, aby emanacjonizm uratować od trudności przedstawionych wyżej jako trudności dróg kosmologicznej, perfekcjonistycznej i kategoriałnej. Transcendencja Jedni pozostanie tylko postulatem.

absolutu musi się jednak zawsze skończyć w ten sposób, że to, co kontyngentne, przestaje być rozumiane jako kontyngentne i staje się częścią absolutnej totalności. W myśleniu spekulatywnym nie ma bowiem innej możliwości niż wciągnięcie każdej kontyngencji w całość myślaną. Cechą wyróżniającą metafizyki kontyngencji od metafizyk absolutu jest to, że w metafizykach kontyngencji absolut nie jest ‘pojmovany’, lecz tylko ‘odkrywany’ jako ‘uzupełnienie’ kontyngentnej całości. Spekulacja nie idzie dalej niż do granicy kontyngencji, robiąc skok myślowy w kierunku tego, co absolutne, skok motywowany np. religijnym przekonaniem o misterium świata.

Metafizyka kontyngencji Zachodu jest to taka wizja świata, w której zarówno natura ostatecznych substratów, totalność perfekcji bytowych, jak i kosmos jako nieskończony twór kategorialny jawią się jako tylko ‘proch i pył’ w porównaniu z centrum spontanicznej autodeterminacji, którym jest Bóg i ‘dialogicznie’ z nim związana, zindywidualizowana wolność ludzka. To poetyzujące określenie nie powinno przesłonić ‘ściśłego’ metafizycznego sensu, który chcę związać z pojęciem wolności. Jeżeli człowiek jest rzeczywiście wolny w sensie spontanicznej autodeterminacji, to myślenie spekulatywne natrafia na fakt całkowicie podważający tezę metafizyki absolutu o pasywnie determinującej totalności. Znaczyłoby to, że w świecie istnieją ponadkategorialnie wyróżnione punkty, luki w pasywnej determinacji kosmosu, gdyż wolność w jej jedynym adekwatnym rozumieniu, tzn. w takim, w którym dla człowieka oznacza aspektywne bycie *causa sui*, przekracza każdą determinację. Z PUNKTU WIDZENIA POJĘCIA TOTALNOŚCI ISTNIENIE WOLNOŚCI JAKO AUTODETERMINACJI JEST TRANSINTELIGIBILNE. Nie istnieje żadna spekulatywna droga pogodzenia płynącego z totalności koniecznościowego i wszechobejmującego pasywnego determinowania z przypuszczeniem, że istnieje nie względnie, lecz radykalnie izolowany system, jakim jest wolność ludzka.

Trzeba jednak zwrócić uwagę na taką oto trudność. Myślenie spekulatywne opierając się na doświadczeniu wolności, rozwija jej ideę i pokazuje jej metafizyczną doniosłość i zasięg, ale nie jest jej dowodem³¹. Znaczy to, że do pomyślenia jest możliwość przeciwna, w której ludzka wolność byłaby wysoce zorganizowanym wytworem i przez to częścią pasywnej determinacji totalności. Precyzyjnie należałoby tu powiedzieć, że nie ludzka wolność byłaby wytworem, lecz doświadczenie wolności. Jeżeli jednak wolność istnieje, to taka możliwość jest zupełnie pusta, gdyż należałoby wtedy przyjąć, że pasywna determinacja totalności wytwarza radykalne zaprzeczenie siebie. Stąd pozostaje tylko jedna możliwość: jeżeli istnieje wolność jako niczym nie zdeterminowana, nieskończona moc

³¹ „Willensfreiheit ist ein metaphysischer Gegenstand. Von allen metaphysischen Gegenständen gilt der Satz: sie sind im strengen Sinne weder beweisbar noch widerlegbar. Trotzdem ist ihr Problem sehr wohl diskutierbar. Nur darf man keine prompten «Lösungen» erwarten“ (Hartmann, *Ethik*, s. 713).

autonomii człowieka i jeżeli jednocześnie człowiek jawi się jako w innych aspektach skończony, to jedynym wytłumaczeniem tego jest istnienie wolności istoty wyposażonej w zdolność autodeterminacji absolutnej we wszystkich aspektach. Wolność ludzka, o ile istnieje, byłaby pochodna i zależna od wolności Boga. Oczywiście, to rozwiązanie stawia nas od razu w obliczu nowej trudności, jak pogodzić obie te wolności³².

Argumentacja powyższa nie jest pomyślana jako dowód na istnienie tego, co absolutne w sensie węższym. U jej podstaw leży bowiem założenie, że wolność jako autodeterminacja rzeczywiście istnieje. Tego zaś nie da się dowieść. Można tylko na to wskazać jako na jedyne adekwatne wyjaśnienie takich fenomenów, jak: świadomość samookreślenia się, poczucie odpowiedzialności, poczucie winy czy moralne przypisanie komuś zasługi bądź winy. Nie wyklucza to jednak możliwości, że wolność w sensie ludzkiej autodeterminacji jest złudzeniem, iż w wyniku niepojętego 'zachwiania' się kategorialnego kosmos wytworzył zjawisko wolności, oparte ostatecznie na jakiejś formie determinacji. Z drugiej strony, tylko wolność pojęta jako autodeterminacja może uratować myślenie spekulatywne przed metafizyką absolutu jako metafizyką pasywnie determinującej totalności. Transcendencja tego, co absolutne w węższym sensie, da się ustanowić tylko o tyle, o ile będzie rozumiana jako nieskończona autodeterminacja we wszystkich aspektach. Świadectwem pierwszeństwa takiego właśnie pojęcia Boga przed kosmologicznym, perfekcjonistycznym czy kategorialnym jest religijne przesłanie o tym, iż stworzył On świat z wolnej woli. Świat jest kontyngentny wobec tego, co całkowicie inne niż świat, nie dlatego, że jest mniej doskonały, lecz dlatego, że jest zależny od niczym nieuwarunkowanego źródła autodeterminacji. Podobnie rzecz ma się z człowiekiem lub innymi - nam nie znanymi - bytami obdarzonymi wolnością. Jeżeli chcemy pojąć człowieka jako coś rzeczywiście wyróżnionego, tzn. transcendentnego i wobec świata, i wobec Boga, to żadna kategorialna transcendencja nie będzie wystarczająca. NIE W ŚWIADOMOŚCI, NIEMATERIALNOŚCI CZY SUBSTANCJALNOŚCI MOŻE LEŻEĆ TRANSCENDENCJA CZŁOWIEKA WOBEC BOGA I ŚWIATA, LECZ TYLKO W

³² Ze względu na wielką różnorodność stanowisk w scholastyce na temat wolności i ze względu na to, że część z nich polegała na pomieszaniu aspektów psychologicznych z metafizyczno-spekulatywnymi, trudno jest wybrać jakieś z nich jako wzorcowe rozwiązanie zagadnienia relacji między wolnością ludzką a wolnością Boga. Dołączona do *De malo* kwestia VI: *De libero arbitrio*, napisana przez Tomasza z Akwinu pod koniec życia, przedstawia Boga jako ostateczne źródło wolności wszystkich wolnych aktów. Ruch woli bierze się z prawoli, której Bóg udziela w *creatio continua*, ustanawiając ją jako wolę właśnie, tzn. jako aktywną skłonność do jej transcendentalnego obiektu. Tym obiektem jest dobro w jego uniwersalności, czyli Bóg jako cel. Ta podstawowa skłonność nie wyklucza, według Tomasza, wolności poszczególnych aktów. W tej interpretacji wolność do grzechu jest defektem wolności. Czy taka koncepcja nie jest wystawiona na zarzut, że każda determinacja, czy to kauzalna, czy - jak to tu ma miejsce - finalna, niweczy wolność, jest to sprawa bardziej szczegółowej analizy. Czy wolna wola ludzka nie może być sataniczna w tym sensie, że dążyłaby do antywartości ze względu na nie same? Sformułowanie, że 'wola jest przyczyną samej siebie', znajduje się u św. Augustyna w *De libero arbitrio*, III, 18, 49.

WOLNOŚCI POJĘTEJ JAKO 'CAUSA SUI'. Nie przez osłabienie mocy bytowej istnienia człowieka, jego kontyngencję, da się uratować jego transcendencja wobec tego, co absolutne, lecz tylko poprzez jej wzmocnienie, tzn. uznanie, że wyposażony jest on w niczym nie ograniczoną moc wolności.

Ta moc wolności i jej metafizyczno-spekulatywne pierwszeństwo nie oznacza lansowania jakiejś formy woluntaryzmu. Splecenie wolności z rozumem, uczuciami i sferą naturalno-popędową jest takie, że faktycznie istnieje tylko wąski margines wolności, ale jeżeli on istnieje, to może tylko mieć sens wolności absolutnej. Wolność ta nie dotyczy przede wszystkim myślenia, działania społecznego, twórczości itd., lecz głównie tego, co moralne. Nie ma moralności bez wolności, lecz również wolność bez wezwania ze strony obiektywnie istniejących wartości jest absolutnie bezużytecznym narzędziem. Koniecznym uzupełnieniem sensowności wolności jako autodeterminacji do dobra lub zła jest istnienie wartości moralnych. Czy i jak można tego istnienia dowieść, jest to sprawa osobnej argumentacji.

Metafizyka kontyngencji oparta na religijnym pojęciu stworzenia i obrazie Boga jako nieskończonej wolności zachowuje transcendencję Boga wobec świata i człowieka wobec Boga. RELIGIJNY EPOS O UPADKU I ZBAWIENIU ZACHOWUJE SWOJĄ POWAGĘ I DONIOSŁOŚĆ TYLKO WTEDY, GDY NIC MIĘDZY BOGIEM I CZŁOWIEKIEM NIE DZIEJE SIĘ Z KONIECZNOŚCI, A SAM CZŁOWIEK JEST PODOBNY DO BOGA PRZEZ MOC SWOJEJ WOLNOŚCI³³. Wolność człowieka jest w tajemniczy sposób złączona dialogicznie z wolnością Boga i tylko przed nią odpowiedzialna. Tak rozumiana wolność i oparta na niej metafizyka kontyngencji piętnują kultury, społeczeństwa i systemy polityczne. Istnieją takie, które starają się wolność pielęgnować i jakoś według tej idei żyć, i takie, które ją zaciemniają lub zabijają. W tych ostatnich człowiek nie jest niczym innym niż częścią koniecznościowo determinującej totalności.

Trzeci typ metafizyki, który powstał na Zachodzie, ma postać hybrydalną i właściwie nie zasługuje na miano metafizyki, gdyż myślenie spekulatywne zostaje tu świadomie samoograniczone, zatrzymane w sferze doświadczenia. Wyrażenie 'metafizyka doświadczenia' w pierwszym i obiegowo-szkolnym znaczeniu odnosi się do tej sytuacji teoretycznej, którą wytworzyła filozofia krytyczna Kanta. Według Kanta metafizyka

³³ „Die *felix culpa* der Freiheit öffnet und schliesst das System der Geschichte des Absoluten mit den Menschen, weil das System [chodzi o chrześcijaństwo - S. J.] von Anfang an auf Freiheit angelegt ist. Im Gegensatz zum Hegelschen System ist der Fall nicht notwendig und auch die Erlösung durch den Tod Gottes nicht unvermeidliche Etappe auf dem Weg des Absoluten von der Substanz zum Subjekt“ (P. K o s l o w s k i, *Metaphysik und Gnosis*, w: *Metaphysik heute?*, hrsg. von W. Oelmüller, Paderborn 1987, s. 80). Według F. von Baadera początkowo stworzony człowiek był stworzony jako wolny i 'labilny' po to, aby umocnić swoje miejsce przez własne działanie. Z niewypełnienia tego zadania powstał dramat upadku i zbawienia. Zbawienie zmierza do restauracji i umocnienia wolności. „Ein Gott, der nicht Erlöser ist, ist nicht Gott“ (F. von Baader, *←ber den Blitz als Vater des Lichtes*, w: *Stimmliche Werke*, Bd. II, Aalen 1963, s. 598).

spekulatywno-teoretyczna jest niemożliwa, gdyż przekracza granice możliwego doświadczenia. Sądy syntetyczne *a priori*, które transcendują możliwe doświadczenie, są nieprawomocne, ale prawomocne są sądy syntetyczne *a priori*, o ile są implikowane przez podstawowe założenia przyrodoznawstwa. Koronnym przykładem jest tu przyczynowość. Można pytać i badać, jaki sens ma ona jako zasada rządząca myśleniem naukowym i jak dalece jest uprawnomocniona. Tego typu rozważania tradycja pokantowska nazwała metafizyką doświadczenia³⁴

W myśl przedstawionego wyżej podziału zagadnień metafizycznych na zagadnienia spekulatywno-metafizyczne i ontologiczne wyrażenie 'metafizyka doświadczenia' trzeba zastąpić określeniem 'ontologia doświadczenia'. Sens bowiem kantowskiej 'metafizyki doświadczenia' polega na tym, że myślenie spekulatywne samo sobie nakłada ograniczenie w postaci badania wyłącznie sfery doświadczeniowej i wyklucza dyskurs na temat totalności. Cały nurt filozofii pozytywistycznej, lingwistyczno-analitycznej, idący za kantowskim ograniczeniem wiedzy prawomocnej do wiedzy przyrodniczej lub do badania podstaw tej wiedzy, można nazwać ontologią doświadczenia. Taką ontologią doświadczenia była idea logicznej analizy nauki w neopozytywizmie, chociaż programowo odrzucano tam terminy 'ontologia' czy 'metafizyka'. Gdy od pewnego czasu mówi się o odrodzeniu się problematyki ontologicznej w ramach filozofii analitycznej, to nie chodzi wtedy o ontologię czy o metafizykę w sensie spekulacji na temat natury totalności, lecz o ontologię w sensie badania podstawowych, czyli istotnych, a to znaczy ontologicznych założeń doświadczeniowego kontaktu ze światem, przede wszystkim na podstawie wzorca doświadczenia naukowego.

Duch ontologii doświadczenia jest taki, że doświadczenie naukowe jest rozumiane jako jedyny adekwatny sposób dostępu do świata i jednocześnie jako zasłona dla świata. Jest to kantowski fenomenalizm z tą różnicą, że w większości nie spekuluje się na temat *mundus intelligibilis* w sensie Kanta, poprzestając przy *mundus sensibilis*. Charakterystyczną cechą ontologii doświadczenia jest też podejście kryteriologiczne, tzn. analizy nie dotyczą przede wszystkim tego, jak się rzeczy mają, ale tego, jakie są warunki (konieczne) naszej wiedzy o świecie i jak te warunki wyznaczają możliwy horyzont rozumienia świata. Jest to również nawiązanie do ducha filozofii Kanta, gdzie warunki możliwości doświadczenia są warunkami możliwości przedmiotów tego doświadczenia.

Ta ostatnia restrykcja jest oczywiście spekulatywna i w związku z nią powstaje pytanie: co uprawnia do nazwania tej dominującej dzisiaj ontologii doświadczenia metafizyką i do uznania jej za trzeci wielki typ myślenia Zachodu na temat totalności? Powody, jak sądzę, są następujące.

(1) OGRANICZENIE KOMPETENCJI ROZUMU DO ONTOLOGICZNYCH

³⁴ Taki jest np. tytuł wielkiego komentarza H. J. Patona do *Krytyki czystego rozumu: Kant's Metaphysics of Experience*, vol. I-II, London 1951.

PODSTAW DOŚWIADCZENIA JEST SPEKULATYWNE, gdyż nie tylko nie jest uprawomocnione doświadczeniem (a co najwyżej pragmatycznym sukcesem przyrodoznawstwa), ale stanowi też w sposób ukryty pewną wizję totalności. Jest to spekulacja na temat totalności, gdyż dzieli się ją tu na dwa obszary: nieskończony i niedostępny rozumowi oraz doświadczeniowy, tzn. dostępny skończonemu rozumowi³⁵.

(2) TO SPEKULATYWNE OGRANICZENIE SIĘ DO SKOŃCZONOŚCI I PODZIAŁ TOTALNOŚCI NA DWA REGIONY JEST DOKONYWANE W ŚWIELE WZORCA WIEDZY, ZA KTÓRY UZNAJE SIĘ PRZYRODOZNAWSTWO. Stąd jakby oczywistą staje się dominująca współcześnie tendencja do naturalistycznego widzenia świata. Wyraża się ona w postulatcie metodologicznego fizykalizmu i w preferowanym obrazie totalności jako wielkiego i na wyższych stopniach subtelnie funkcjonującego organizmu. Tendencja ta uwidacznia się we wszystkich obszarach współczesnej filozofii: w filozofii nauki - próby redukcji wyjaśniania teleologicznego do przyczynowego, w etyce - preferencja wyjaśniania moralności jako ograniczonego interesem życia zbiorowego naturalnego egoizmu, w tzw. filozofii działania - wyjaśnianie przyczynowe wolnego działania, w filozofii umysłu - próby redukcji intencjonalności do kauzalności i przeważający funkcjonalistyczny naturalizm w tzw. problematyce *mind - body*³⁶. Z jednego pojęcia jest jednak współczesnemu spekulatywnemu naturalizmowi trudno zrezygnować, a mianowicie z pojęcia wolności³⁷. Jeżeli naturalizm w powyższym duchu jest słuszny, jeżeli należy zredukować umysł do funkcji ciała, to jednak nie wolno tego samego zrobić z wolnością. Taka redukcja byłaby akceptacją, że człowiek jest poddany całkowicie pasywnej determinacji totalności. Jeżeli ta redukcja miałaby dotyczyć wolności, to nie byłibyśmy niczym więcej niż automatami, a moralność byłaby grą pozorów.

(3) Współczesna metafizyka doświadczenia Zachodu staje tu przed wartością, której porzucenie jest równoznaczne z negacją jej najbardziej fundamentalnych założeń, którymi są idea wolnego badania, idea

³⁵ Kant interpretował to, co nieskończone, jako to, co bezwarunkowe, bezwarunkowe np. w sensie prawa moralnego. Uzurpacją, a nie interpretacją, jest więc twierdzenie M. Heideggera, że „to, co u początku tej interpretacji zostało wydobyte jako nie wypowiedziane «założenia» Kanta - istota poznania i jego skończoność - zyskuje teraz charakter problemu rozstrzygającego” (*Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989, s. 244). W ten sam sposób ocenia interpretację Kanta przez Heideggera W. Stegmüller (dz. cyt., Bd. I, s. 177-194). Inną jest rzeczą, że współczesna metafizyka doświadczenia, np. w postaci ontologii analitycznej, w ten sam sposób (choć raczej nieświadomie) rozumie i Kanta, i metafizykę (lub ontologię).

³⁶ Por. przeglądowe artykuły dotyczące lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych zamieszczone w: *Contemporary Philosophy*, ed. by G. Floistad, vol. II: *Philosophy of Science*; vol. III: *Philosophy of Action*; vol. IV: *Philosophy of Mind*, The Hague 1982.

³⁷ Smith i Jones, autorzy naturalistycznego wprowadzenia do filozofii umysłu, w ostatnim jego rozdziale pt. *Causality and Freedom*, zadają sobie - ich zdaniem retoryczne - pytanie: „Why shouldn't moral strength be physically based capacity like other mental capacity [...]?” (dz. cyt., s. 266). Jeżeli powyższa argumentacja jest konkluzywna, to to pytanie nie jest retoryczne, a odpowiedź brzmi: gdyż wtedy nie ma wolności.

odpowiedzialności, rozwoju, zasługi i winy w życiu indywidualnym i społecznym. Próbuje się ratować wolność bądź przez przyjęcie częściowego indeterminizmu, bądź przez tezę, że działanie wolne to takie, które jest zgodne z naturą tak skomplikowanego organizmu, jakim jest człowiek. Można jednak sądzić, że próby te są daremne, gdyż wolność jako autodeterminacja jest negacją każdej zewnętrznej determinacji i nie da się pogodzić z naturalizmem. W ten sposób metafizyka doświadczenia, będąc częściową spekulacją na temat tego, co dostępne i niedostępne rozumowi, staje na progu spekulatywnego myślenia. Musiałaby go przekroczyć, aby uznać wolność, która jest czymś całkowicie innym niż świat.

Sądzę, że metafizyka absolutu, metafizyka kontyngencji i metafizyka doświadczenia są trzema możliwościami, które wyczerpują wszystkie możliwości spekulatywnego myślenia na temat totalności. Sądzę również, że obowiązuje to każdy skończony, a więc nie tylko ludzki intelekt. Albo totalność nie posiada wewnętrznych zróżnicowań i jest całością pasywnie determinującą wszystkie swoje części, albo istnieją w niej punkty wydzielone przez to, że posiadają autodeterminację, albo totalność jest dla rozważających jej naturę czymś przesłoniętym sposobem dostępu do niej. W tym ostatnim wypadku dzieli się ją spekulatywnie na dwa regiony: skończony i nieskończony. Ten ostatni uznaje się za nieuprawomocnioną supozycję. Wybór którejś z tych możliwości przez skończony intelekt jest wielorako uwarunkowany. Myślenie spekulatywne będzie zawsze krążyć wokół nich, opierając się w swoich preferencjach na intuicjach religijnych (chrześcijaństwo i radykalna idea wolności), bądź ontologiczno-doświadczeniowych (naturalizm płynący z przyrodoznawstwa), bądź czysto spekulatywnych (niemożliwość myślowego przekroczenia pojęcia totalności)³⁸.

³⁸ „Wo jedoch etwas seine Möglichkeit umsetzen kann in Wirklichkeit, ohne dadurch die Möglichkeit zu verlieren, und wo zugleich etwas mit seiner Möglichkeit an sich zu halten vermag, ohne das dabei die Wirklichkeit geleugnet wird, dort herrschen Freiheit und Geist". Tak o pojęciu wolności u Schellinga pisze H.M. Schmidinger w: *Nachidealistische Philosophie und christliches Denken. Zur Frage nach der Denkbarkeit des Unvordenklichen*, Freiburg-München 1985, s. 70. Schmidinger próbuje pokazać, że w wykładach Schellinga z lat 1841/42 pt. *Philosophie der Offenbarung* (miały one miejsce w Berlinie, a publiczność stanowili m.in. F. Engels, S. Kierkegaard, M. Bakunin, J. Burckhardt, A. von Humboldt, L. von Ranke, J. G. Droysen, A. Trendelenburg) zarysowała się tendencja do przewyciężenia absolutystycznego pojęcia rozumu i wolności zawartego w powyżej przedstawionej charakterystyce. Schmidinger (s. 21-22) twierdzi, że przekonanie o kontyngencji rozumu i kontyngencji wolności pojawia się nie tylko w późniejszej fazie poglądów Schellinga, ale też u późnego Husserla i Heideggera. Według Schellinga rozum doświadcza swojej kontyngencji wtedy nawet, gdy rozwija ideę swojej absolutności. Schmidinger trafnie, moim zdaniem, wskazuje na sprzeczność w wielu współczesnych kierunkach filozofii, według których można utrzymać absolutne pojęcie wolności przy jednoczesnej negacji możliwości wiedzy absolutnej (w mojej terminologii: wiedzy spekulatywnej). Temat absolutności i kontyngencji, które jednocześnie tworzą zawartość myślenia spekulatywnego, wymaga osobnego, bardziej systematycznego niż historycznego (jak u Schmidingera) rozważenia.