

PRZEWODNIK PO METAFIZYCE

Redakcja
Sebastian Tomasz
Kołodziejczyk

WYDAWNICTWO WAM
Kraków 2011

PRZEWODNIKI PO FILOZOFII

Redakcja serii

dr Sebastian Tomasz Kołodziejczyk

dr Janusz Salamon

Przewodniczący Rady Naukowej

prof. dr hab. Władysław Stróżewski

Przewodnik po metafizyce (red. Sebastian Tomasz Kołodziejczyk)

Tomy planowane:

Przewodnik po epistemologii (red. Renata Ziemińska)

Przewodnik po filozofii religii (red. Tadeusz Gadacz, Janusz Salamon)

Przewodnik po filozofii umysłu (red. Robert Poczobut, Marcin Miłkowski)

Przewodnik po filozofii wczesnego średniowiecza (red. Agnieszka Kijewska)

PRZEWODNIKI PO FILOZOFII to pierwsza w Polsce seria książkowa, której celem jest zdanie sprawy z aktualnego stanu badań naukowych w zakresie wszystkich podstawowych dyscyplin filozoficznych, od metafizyki i epistemologii po bioetykę i kognitywistykę, oraz poszczególnych okresów historii filozofii, od starożytności po współczesność. Adresatami serii są zarówno wykładowcy i studenci filozofii, jak i szersze grono czytelników poważnie zainteresowanych tą dziedziną wiedzy, stąd oprócz dbałości o najwyższą merytoryczną jakość tekstów, redaktorom serii przyświeca troska o ich jasność i przystępność. Każda pozycja w serii jest zbiorem artykułów autorstwa czołowych polskich znawców przedmiotu. Oprócz uporządkowanej prezentacji najważniejszych wątków toczonych dziś filozoficznych debat, czytelnik otrzymuje jasne wskazówki bibliograficzne, dzięki którym będzie mógł pogłębić swoją wiedzę w oparciu o najnowsze publikacje na dany temat.

PRZEWODNIKI PO FILOZOFII wzorują się pod względem metodologicznym na podobnych wydawnictwach anglojęzycznych stanowiących podstawowe narzędzie edukacji filozoficznej w świecie anglosaskim. Jednocześnie, jako dzieło filozofów polskich, *Przewodniki* uwzględniają w równym stopniu dokonania filozofii anglo-amerykańskiej, jak i myśli klasycznej i kontynentalnej.

© Wydawnictwo WAM, 2011

Redakcja

Małgorzata Płazowska

Opracowanie indeksu rzeczowego

Paweł Rojek

Projekt okładki

Andrzej Sochacki

Na pierwszej stronie okładki zamieszczono
reprodukcję pracy Andrzeja Bednarczyka:

DOM WIELU DRÓG

(2002, ziemia, emulsja, ołówek, węgiel na desce 158,5 cm x 158,5 cm)

ISBN 978-83-7505-748-5

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW

tel. 12 62 93 200 • fax 12 42 95 003

e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 12 62 93 254-256 • fax 12 430 32 10

e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA INTERNETOWA

<http://WydawnictwoWAM.pl>

tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447

faks 012 62 93 261

e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia Wydawnictwa WAM • ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

Spis treści

Wstęp	7
Władysław Stróżewski	
Przedmowa	9
Sebastian Tomasz Kołodziejczyk	
Czym jest metafizyka?	11
Jacek Wojtysiak	
Klasyczne koncepcje bytu. Od Arystotelesa do współczesności	45
Joanna Odrowąż-Sypniewska	
Istnienie i identyczność	87
Arkadiusz Chrudzimski	
Realistyczne teorie uniwersaliów	127
Jerzy Szymura	
Nominalizm	161
Mariusz Grygianiec	
Trwanie w czasie	211
Marcin Iwanicki	
Identyczność osobowa. Wybrane stanowiska i argumenty	277
Anna Wójtowicz	
Sytuacje, stany rzeczy i zdarzenia	315
Tomasz Placek	
Przyczynowość	355
Tadeusz Ciecierski, Katarzyna Kuś, Piotr Wilkin	
Possibilia i światy możliwe	385
Robert Poczobut	
Metafizyka umysłu. Główne problemy i stanowiska	437

Paweł Łuków	
Metafizyka wolności i odpowiedzialności	491
Tadeusz Szubka	
Realizm i antyrealizm	519
Ireneusz Ziemiński	
Argumenty za istnieniem Boga	549
Indeks osób	593
Indeks rzeczowy	603
Informacje o Autorach	631

Wstęp

Zaprezentowane w zbiorze artykuły są systematycznym opracowaniem problemów, które stanowią trzon filozofii pierwszej. Równocześnie są zdaniem sprawy z najnowszych badań i ustaleń dotyczących bogatej problematyki metafizycznej we współczesnej filozofii. W znakomitej większości literatura, na którą powołują się Autorzy, pochodzi z anglojęzycznego i analitycznie zorientowanego nurtu filozofii współczesnej. Nie jest to przypadek. Gigantyczny postęp w zakresie badań nad problemami filozoficznymi (w ogólności), jaki dokonał się w ramach paradygmatu analitycznego, nie pozwala pozostać obojętnym na to, co działo się i wciąż dzieje po drugiej stronie Kanału La Manche i Atlantyku. Nie oznacza to wcale, że postępowana jest tradycja kontynentalna. Bynajmniej. Wnikliwy Czytelnik dostrzeże jednak pewną konsekwencję, szczególnie w stosunku do krytyki dyskursu metafizycznego. Krytyka ta jest wieloaspektowa i wielowątkowa; przeprowadzona została z wielu pozycji, tak analitycznych, jak i nieanalitycznych. Zaskakujące jest to, że tradycja analityczna potrafiła przewyciężyć swoją niechęć do metafizyki i zacząć ją uprawiać na nowo, podczas gdy nurty nieanalityczne wciąż deklarują tę niechęć, przyznając jednocześnie, że w istocie rzeczy metafizyka jest trwałym komponentem ludzkiej aktywności intelektualnej w ogóle.

Zbiór składa się z 14 esejów, przy czym każdy poświęcony jest jednemu zagadnieniu. Każdy esej kończy się przewodnikiem bibliograficznym. Łącznie stanowią narzędzie przygotowawcze do kolejnych etapów pracy nad omawianymi zagadnieniami.

* * *

Książka *Przewodnik po metafizyce* rozpoczyna serię zatytułowaną PRZEWODNIKI PO FILOZOFII, która redagowana jest przez autora niniejszego tekstu oraz dra Janusza Salamona. Nie powstałaby ona, gdyby nie życzliwość Wydawnictwa WAM. Szczególne podziękowania kieruję do mojego Mistrza i Nauczyciela, prof. Władysława Stróżewskiego, który zgodził się stworzyć ten tom swoim krótkim tekstem. Moja wdzięczność jest tym większa, iż to dzięki prof. Stróżewskiemu zostałem wprowadzony w fascynujący świat filozofii, a zwłaszcza metafizyki. Przygotowana kilka lat wcześniej książka *Ontologia*, autorstwa Profesora, jest nie tylko podręcznikiem akademickim, ale nade wszystko wyznaniem wiary filozofa. Staralem się i staram dochować wierności, zarówno pod względem zasadniczego celu dociekań metafizycznych, jak i afirmacji ich mnogich przejawów.

Odrębne podziękowania kieruję na ręce Autorów, którzy zgodzili się przygotować teksty do tego tomu. Nie mam najmniejszych wątpliwości, że stanowią one znakomity punkt wyjścia do zgłębiania metafizyki w jej współczesnym kształcie.

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk

Przedmowa

„Jest taka wiedza, która rozważa byt oraz to, co przysługuje mu w sposób konieczny. [...] A przeto i nam pierwszymi przyczynami bytu jako bytu zająć się trzeba”. Tak określił swą *filozofię pierwszą* Arystoteles. Jego późni uczniowie i kontynuatorzy nazwali ją *metafizyką*, wywołując niekończące się dyskusje na temat właściwego rozumienia „poza” – *meta*, czy tego, co „fizyczne”. Zasadniczo jednak utrzymywała się potrzeba dociekania tego, co „pierwsze”, co leży u podstaw bytu jako całości i co uzasadnia wszelkie dotyczące go badania. Tę „pierwszą wiedzę” rozumiano różnie: jako dowodzącą istnienia Boga i nieśmiertelności duszy (Kartezjusz), poszukującą ostatecznej racji rzeczywistości (*dlaczego istnieje raczej coś niż nic*), jako ugruntowanie wiedzy o niej, jako badanie samej możliwości tej wiedzy języka, jakim się w niej posługujemy, jako badanie Absolutu i jego rozwoju, jako namysł nad byciem i nicością... Niejako „po drodze” zaproponowano także nową nazwę dla metafizyki – *ontologia*, lepiej odpowiadającą problematyce bytu jako bytu (*on he on*). Każde pokolenie filozofów podejmowało na nowo owe najbardziej fundamentalne zagadnienia i starało się uzasadniać ich pierwszeństwo. Niekiedy dochodziło zresztą do ich destrukcji: twierdzono, że takich zagadnień nie ma albo że są wewnętrznie sprzeczne, albo że są niepotrzebne, bo wszystko rozstrzygają tak zwane nauki szczegółowe. Tak jeszcze do połowy ubiegłego wieku głosili niektórzy neopozytywiści i filozofowie marksistowscy. Wydawało się, że nadszedł koniec metafizyki i że już nikt nie będzie się nią zajmował. Tymczasem nastąpiło wielkie jej odrodzenie. Dostrzeżono niezbędną i wagę problematyki metafizycznej, którą zaczęto analizować nowymi metodami i w nowym ustawiać światłe. Było to zasługą takich

filozofów, jak H. Bergson, analitycy brytyjscy (B. Russell i G.E. Moore), L. Wittgenstein, E. Husserl, N. Hartmann, M. Heidegger, R. Ingarden, E. Gilson. W Polsce do renesansu metafizyki, obok Ingardena, przyczynili się filozofowie reprezentujący skądinąd zupełnie odmienne orientacje filozoficzne: S.I. Witkiewicz, T. Czeżowski, M.A. Krąpiec.

Książka, którą łaskawy Czytelnik obecnie otrzymuje, jest świadectwem zainteresowań metafizycznych młodszego pokolenia filozofów polskich. Ich inspiracje są różne, łączy ich jednak fascynacja problematyką metafizyczną i rzetelność w jej podejmowaniu. Dzięki różnorodności propozycji książka stanowi dobry przegląd tego, co dziś w filozofii polskiej się dzieje. Może także posłużyć jako uzupełnienie istniejących już kompendiów i podręczników metafizyki.

Władysław Stróżewski

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk

Czym jest metafizyka?

Tytułowe pytanie przynależy do porządku metateoretycznego, a dotyczy natury metafizyki jako dyscypliny w pierwszej kolejności filozoficznej, a w ostatecznym obrachunku także naukowej¹. Wprawdzie poniższy tekst jest zdaniem sprawy z tego, w jaki sposób pojmowano metafizykę w dziejach filozofii i jak pojmuje się ją dzisiaj, niemniej w pierwszej kolejności jest próbą uporządkowania definicji, znalezienia głównych wyznaczników decydujących o tym, że dany dyskurs jest metafizyką, oraz wskazania zależności między metafizyką a dyscyplinami pokrewnymi (przede wszystkim ontologią i teologią). Założonym celem jest odkrycie takich własności dyskursu metafizycznego (DM), które decydują o tym, iż w opinii wielu jest to dyscyplina unikalna i zasadnicza, a jej uchylenie czy odrzucenie równa się zanegowaniu filozofii w ogóle².

Cele artykułu

Tekst jest podzielony w następujący sposób. W części wstępnej przedstawione zostanie kilka współczesnych definicji metafizyki, a następnie wyodrębnione zostaną główne własności DM. Następna część poświęcona jest omówieniu istoty DM w jego klasycznej postaci, czyli tak, jak

Struktura artykułu

-
1. Interesującą analizę retrospektywną przedstawia S. Judycki w artykule *Co to jest metafizyka? Trzy wielkie koncepcje Zachodu*, [w:] A.B. Stępień, T. Szubka (red.), *Studia metafizyczne I: Dyscypliny i metody filozofii*, Lublin: TN KUL, 1993.
 2. Zob. opracowanie S. Wszółka pt. *Nieusuwalność metafizyki: logiczno-lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem R. Popperem*, Tarnów: OBI-Biblos, 1997. Autor, przeprowadzając rozległą argumentację krytyczną względem neopozytywistycznego podejścia do DM, stara się przekonać Czytelnika, że mimo zadanych ciosów, metafizyka ma się dobrze i można ją dalej z powodzeniem uprawiać, a ten, kto ją neguje, w istocie rzeczy sam uprawia jakąś postać metafizyki.

został on zdefiniowana przez Arystotelesa. W kolejnej części referowany jest problem zależności między filozofią pierwszą (FP), metafizyką i ontologią (a także teologią). W ostatniej części następuje powrót do centralnego pytania tego artykułu i próba zestawienia współczesnych wizji DM z tradycyjnym poglądem na jego temat.

1. Ustalenia wstępne

Louxa definicja
metafizyki

W jednym z najbardziej rozpowszechnionych w krajach anglojęzycznych podręczników do metafizyki możemy przeczytać, że metafizyka jest dyscypliną o długiej historii, a jednocześnie pojmowaną na wiele sposobów³. Autor podręcznika, Michael J. Loux, skłania się ku wizji Arystotelesowskiej, którą definiuje jako poszukiwanie natury i struktury tego, co istnieje. Bardziej precyzyjnie dodaje, że chodzi o to, że metafizyka jest dziedziną, w ramach której następuje wyodrębnienie kategorii bytu (tego, co istnieje), albowiem kategorie są najogólniejszymi i najwyższymi rodzajami (ang. *kinds*), pod które podpada wszystko, co istnieje. W rezultacie robota metafizyczna polega na zidentyfikowaniu odpowiednich rodzajów, a następnie ich opisanie – zarówno każdego z osobna, jak i we wzajemnych powiązaniach⁴.

Metafizyka
przedmiotu vs.
metafizyka pojęć

Narzucające się pytanie dotyczy tego, co właściwie oznaczają takie słowa jak „rodzaj” czy „kategoria”. Ich znaczenie determinuje właściwy przedmiot namysłu. Stajemy tu bowiem przed alternatywą: albo metafizyka zajmuje się tym, co należy integralnie do świata, takiego jakim jest on nam dany w doświadczeniu zmysłowym, a więc przedmiotami, zdarzeniami, zjawiskami etc., albo jej aktywność dotyczy sfery pojęciowej, logiczno-językowej. To pytanie należy umieścić w centrum, jeśli w ogóle myśli się o metafizyce jako dyscyplinie naukowej⁵. Jak się wydaje,

3 M.J. Loux, *Metaphysics. A Contemporary Introduction*, London-New York: Routledge, 1998, s. X-XI.

4 Tamże.

5 Jeden z głównych ataków na metafizykę (najpierw dokonany przez Kanta w *Krytyce czystego rozumu*, a potem przez A. Comte'a, R. Carnapa i M. Schlicka) dotyczy w pierwszej kolejności tego zagadnienia. Krytycy argumentują, że metafizyka rości sobie pretensje do mówienia o przedmiotach leżących poza możliwym doświadczeniem (nieдоступnych poznaniu zmysłowemu), a w rezultacie sama neguje zasadność swoich twierdzeń. O przedmiotach doświadczenia mówią nauki, a metafizyka może się jedynie zajmować analizą schematów pojęciowych albo ograniczyć się do funkcji ekspresyjnej, która to wszelako bardziej wiąże ją z poezją aniżeli z nauką.

współczesna filozofia skłania się ku opcji metafizyki jako nauki o własnościach i strukturze pojęć. Z drugiej strony jest to przesądzenie dalece przedwczesne, gdyż przyjmując założenie, że każda kategoria, którą analizuje metafizyka, jest ściśle powiązana z tym, co ma miejsce w świecie, uzyskamy wizję dyscypliny w sposób zasadny roszczącej sobie pretensje do zajmowania się światem, mimo że jej metodologia każe jej operować zasadniczo (i prawie wyłącznie) na aparacie pojęciowo-językowym.

Podjęcie kategoriale do DM nie jest oczywiście jedynym. Gdy wczytamy się w esej Martina Heideggera *Czym jest metafizyka?*⁶, napotkamy wizję skrajnie odmienną. Jej istotą jest stwierdzenie, że obszarem badawczym dla DM jest doświadczenie i jego treść, nie zaś aparat pojęciowy i jego własności. Opis doświadczenia, a właściwie doświadczeń o charakterze granicznym (Heidegger odnosi się do takich zjawisk jak trwoga, strach etc.), powinien pozwolić na zaznajomienie się nie z tym, w jaki sposób myślimy o bycie, lecz raczej z tym, jak istniejemy.

Heideggera
koncepcja
metafizyki

Nieco inną koncepcję można spotkać u Henriego Bergsona, który konfrontuje ze sobą dwa alternatywne podejścia do dziedziny przedmiotowej⁷. Pierwsze dokonuje rozkładu i – poprzez rozkład – opisu przedmiotu, a właściwym jego narzędziem jest analiza. Drugie podejście – charakterystyczne dla metafizyki – cechuje się integralnym przywiązaniem do przedmiotu poprzez intelektualne wniknięcie w jego naturę i strukturę. Na tym polu użyteczna jest intuicja. Analiza i intuicja to dwie różne metody dotarcia do przedmiotu. W opinii Bergsona jedna pozwala jedynie oglądać przedmiot z zewnątrz, podczas gdy druga umożliwia zapoznanie się z tym, czym *naprawdę* jest przedmiot (czy świat w ogólności).

Bergson o naturze
metafizyki

Musimy wszelako zdawać sobie sprawę, że stanowiska Bergsona i Heideggera stawiają nas w niezwykle trudnym położeniu teoretycznym. Najogólniej rzecz ujmując mamy do wyboru: opis indywidualnego doświadczenia, które ostatecznie jest niekomunikowalne, albo sprzeniewierzenie się istocie zarysowanego przez obu myślicieli dyskursu. Nadzwyczaj trafnym, ale też paradoksalnym podsumowaniem obu tych podejść jest stanowisko Ludwiga Wittgensteina wyrażone w *Traktacie logiczno-filozoficznym*⁸: w chwili gdy okazuje się, że reguły obowiązujące

Trudności
metafizyki według
Wittgensteina

6 M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, [w:] tegoż, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi, J. Filek, J. Mizera, J. Nowotniak, K. Pomian, M. Poręba, J. Sidorek, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa: Wyd. Spacja, 1999.

7 H. Bergson, *Wstęp do metafizyki*, [w:] tegoż, *Myśli i ruch. Dusza i ciało*, przeł. P. Beylin, K. Błeszyński, Warszawa: PWN, 1963.

8 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: WN PWN, 2004.

w sferze języka ulegają załamaniu, a mimo to dotykamy tego, co istotnie najbardziej fundamentalne i zasadnicze, jedyną uprawnioną postawą jest milczenie: „Jest zaiste coś niewyraźnego. To się uwidacznia, jest tym, co mistyczne”⁹. W tym kontekście łatwo zrozumieć perspektywę przyjmowaną przez Wittgensteina:

Poprawna metoda
filozofii

Poprawna metoda filozofii byłaby właściwie taka: Nie mówić nic poza tym, co się da powiedzieć, czyli poza zdaniami nauk przyrodniczych – a więc nic poza tym, co z filozofią nie ma nic wspólnego; a gdyby potem ktoś chciał powiedzieć coś metafizycznego, wykazać mu, że pewnym znakom nie nadał w swoich zdaniach żadnego znaczenia. Byłaby to dla niego metoda niezadowolająca – nie miałby poczucia, że uczymy go filozofii – ale jedyna ściśle poprawna. Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne; gdy przez nie – po nich – wyjdzie ponad nie. (Musi niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspiąwszy)¹⁰.

Wróćmy do centralnego pytania o istotę metafizyki. Poniżej zaprezentowanych jest sześć definicji, spośród których większość pozostaje w bezpośrednim lub luźnym związku z tym, jak pojmuje metafizykę przywoływany na wstępie Loux. Przedstawione definicje sformułowane zostały w różnych paradygmatach metodologicznych filozofii. Otóż według tych definicji metafizyka to dyscyplina, która bada:

Sześć definicji
metafizyki

1. ogólne idee niezbędne do analizy tego, co zachodzi w świecie (A.N. Whitehead);
2. najogólniejszy schemat pojęciowy (P.F. Strawson);
3. ostateczną rzeczywistość (P. van Inwagen);
4. najogólniejszą strukturę rzeczywistości (K. Campbell);
5. najogólniejsze problemy, takie jak to, że coś jest, że jest jakieś, etc. (I. Leclerc);
6. to, co *implicite* zawarte w ludzkiej wiedzy, a co domaga się wyjaśnienia i wypowiedzenia (E. Coreth).

Na podstawie powyższych sformułowań można wyodrębnić trzy zasadnicze wyznaczniki DM:

- (I) DM zajmuje się tym, co najogólniejsze;
- (II) DM zajmuje się tym, co najbardziej ostateczne;

⁹ Tamże, 6.522.

¹⁰ Tamże, 6.53 i 6.54.

(III) DM zajmuje się tym, co zasadniczo determinuje sposób postrzegania świata.

Do punktów (I)-(III) można dołączyć jeszcze punkt opcjonalny (dyskusyjny):

(IV) metodą DM jest analiza aparatu pojęciowego.

Newralgicznymi określeniami DM są ogólność i ostateczność. Ogólność rozumiana jest tutaj jako własność schematów pojęciowych, w ramach których myślimy o świecie. Wszelako DM nie interesuje się pojęciami (terminami) po prostu ogólnymi, lecz *najogólniejszymi*. Stopień najwyższy od przymiotnika „ogólny” ma tu znaczenie podstawowe. Po pierwsze z uwagi na to, że wyraża się w ten sposób przekonanie, że w ogóle można ustalić to, co jest najbardziej ogólne. Po drugie dlatego, że tego rodzaju pojęcia (terminy) pełnią wyróżnioną funkcję w strategiach poznawczych człowieka. Przyjrzyjmy się na chwilę tego rodzaju kategorii, na przykład kategorii *przedmiot*. W zdaniu „Proszę podać mi ten przedmiot, który leży na regale”, wyrażenie „przedmiot” nie pełni funkcji określającej, czyli nie prowadzi naszej myśli ku jakiemuś szczególnemu rodzajowi rzeczy. Właściwie każda rzecz może być nazwana „przedmiotem”, a więc zastosowanie tej kategorii wykracza daleko poza ramy, w obrębie których używa się takich kategorii jak „stół”, „drzewo”, „książka” etc. W wymienionych właśnie przypadkach mówimy o ścisłej determinacji i w miarę jasno wyznaczonym zakresie, podczas gdy trudno coś takiego twierdzić w przypadku kategorii „przedmiot”, „cecha”, „relacja”, „własność”, „rzecz”.

Podobnie jest z ostatecznością. Przyjęcie, że ostateczność jest kategorią ontyczną, nie zaś metodologiczną, oznacza, że nie chodzi o to, by redukcynnie sprowadzać wszystko do jednego, lecz raczej by odkryć to, co *faktycznie* funduje rzeczywistość w jej mnogich przejawach i takich, a nie innych własnościach. I znowu: przekonanie, że to, co ostateczne, istnieje (a przynajmniej domniemanie, że tak jest) stanowi pierwszy punkt odniesienia i jednocześnie przesądza o powodzeniu DM. Peter van Inwagen zwraca uwagę, że ostateczność (ang. *ultimate*) pozostaje w ścisłej korelacji z rzeczywistością (ang. *reality*), będącej przesłoniętą przez zjawiska (ang. *appearances*). Metafizyka jest jedyną dziedziną, która jest predystynowana do tego, by odsłonić realność taką, jaką ona jest, nie zaś jedynie jaką się jawi¹¹. Równocześnie ostateczność można rozumieć jako ugruntowanie

Największa
ogólność
i ostateczność

Ponadogólność
niektórych wyrażen
językowych

Ostateczność i jej
rozumienia

11 P. van Inwagen, *Metaphysics*, Second Edition, Boulder: Westview Press, 2002, s. 2-3.

pojęciowe. Peter Strawson będzie w takiej sytuacji mówił o nieuchylalnym, koniecznym schemacie pojęciowym, na którym nadbudowuje się nasze myślenie i praktyka językowa¹². Pojęcia pełnią wyróżnioną funkcję w procesach poznawczych, gdyż za ich pomocą dokonujemy identyfikacji i reidentyfikacji obiektów, a nade wszystko budujemy złożone struktury propozycyjalne, które następnie poddajemy wartościowaniu ze względu na prawdę i fałsz.

Zarówno największa ogólność, jak i ostateczność w świetle punktów I-III w pełni determinują nasz sposób widzenia świata, w tym także sposób widzenia rozlicznych aktywności, łącznie z aktywnością naukową. Dlatego warto zastanowić się, w jakiej relacji pozostaje powyżej zarysowana wizja do wizji tradycyjnej (nazywanej „dyskursem klasycznym”).

2. Dyskurs klasyczny

Pierwsze dzieło, które przychodzi na myśl, gdy mówimy o metafizyce w jej klasycznej postaci, to obszerny, nieco chaotyczny traktat Arystotelesa o tym właśnie tytule¹³. Zgodnie uważa się, że to właśnie w tej

12 P.F. Strawson, *Indywidualizm. Próba metafizyki opisowej*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: IW PAX, 1980, s. 13-17.

13 Warto zapamiętać, że Arystoteles sam nie nadał swemu dziełu takiego tytułu. Zrobił to Andronikos z Rodos (I w. p.n.e.), który porządkując prace Stagiryty, doszedł zapewne do wniosku, że nie mieszczą się one w żadnej grupie: ani prac logicznych, ani etycznych, ani tym bardziej przyrodniczych. Nazwa *ta meta ta physika*, czyli „to, co przychodzi po fizyce”, jest, zgodnie z koncepcją historyków filozofii, określeniem porządkującym (zob. G. Reale, *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*, przeł. J.R. Catan, Albany: SUNY Press, 1980). Filozofowie, szczególnie ci przychylni metafizyce w jej tradycyjnej, Arystotelesowskiej postaci, argumentują, że w nazwie tej zawarta jest pewna sugestia dotycząca przedmiotu metafizycznego namysłu, mianowicie przedmiotu będącego poza tym, co fizyczne. O ile fizyka zajmuje się światem natury (gr. *physis*) (danym zmysłom), o tyle metafizyka docieka tego, co przekracza świat natury i co nie jest dane w poznaniu zmysłowym. Arystoteles używa innych terminów: filozofia pierwsza (gr. *prote philosophia*) oraz umiejętność rozważania natury bóstw (gr. *theologike technē*). Pierwszy termin wskazuje na miejsce tego rodzaju rozważań w korpusie wszelkich rozważań filozoficznych, ale w głównej mierze oznacza dyscyplinę, w ramach której ustala się to, co następnie determinuje myślenie o świecie: najwyższe zasady i pierwsze przyczyny. Żadna z pozostałych dyscyplin filozoficznych (gr. *deutera philosophia*) nie ustala tychże zasad i przyczyn, a jedynie je przyjmuje, jako pomocne w procesie ustalania prawdy. Co zaś się tyczy umiejętności rozważania natury bóstw (wprawdzie można byłoby użyć tu zwrotu „teologia”, lecz jest on znaczeniowo tak mocno nacechowany, iż gubi się jego pierwotnie intelektualistyczny

książce zostają położone podwaliny pod taki rodzaj dyskursu, w którym zasadniczą rolę odgrywają dwa pytania „dlaczego” i „co”, przy czym oba zadawane są z intencją uzyskania ostatecznej odpowiedzi, nie zaś jedynie odpowiedzi częściowej czy tymczasowej. Warto zatem rozpocząć od rozważenia, w jaki sposób Arystoteles definiuje metafizykę, by następnie móc przejść do omówienia różnic między metafizyką, ontologią, teologią a pozostałymi dyscyplinami filozoficznymi.

Pytania
metafizyczne

W *Metafizyce* spotykamy kilka definicji filozofii pierwszej (FP):

Istnieje nauka, która bada byt¹⁴ jako taki i przysługujące mu atrybuty istotne. Nie jest ona żadną z tzw. nauk szczegółowych, bo żadna z tych nauk nie bada ogólnie bytu jako takiego, lecz wyodrębnia pewną część bytu i bada jej własności, jak na przykład nauki matematyczne. Otóż, ponieważ poszukujemy pierwszych zasad i najwyższych przyczyn, musi przeto istnieć jakiś byt, do którego należą te zasady i przyczyny na mocy jego własnej natury. Jeżeli więc filozofowie poszukujący elementów bytu poszukiwali tych zasad, z tego musi wynikać, że elementy bytu są elementami bytu nie akcydentalnego, lecz bytu jako takiego. Dlatego i my również musimy się zająć poszukiwaniem pierwszych przyczyn bytu jako takiego¹⁵.

Arystotelesa
definicja metafizyki

W innym miejscu Arystoteles precyzuje:

Jasne więc, że do jednej wiedzy należy badanie rzeczy jako rzeczy. Wszędzie zatem wiedza zajmuje się tym, co pierwsze i od czego zależne są inne rzeczy oraz z czego biorą swe nazwy. Jeśli jest to substancja, wobec tego filozof powinien opanować zasady i przyczyny substancji¹⁶.

i racjonalistyczny wymiar, o który chodzi Arystotelesowi), jest to jeden z najbardziej zagadkowych problemów teoretycznych poruszonych przez Arystotelesa; nie dotyczy bowiem Boga tudzież bogów jako obiektów odniesienia przekonań religijnych, lecz raczej konsekwencji spekulacji w ramach filozofii pierwszej. Jest to na swój sposób konsekwencja wynikająca z przyjęcia pewnego schematu pojęciowego. Arystoteles zdawał jednak sobie sprawę z tego, jak przemożną siłę posiada analiza pojęciowa i właśnie temu dał wyraz w *Metafizyce*.

14 Konsekwentnie tam, gdzie K. Leśniak (Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa: PWN, 1983) wyrażenie „byt” pisze dużą literą, wstawiam małą literę. Jest to całkowicie zgodne z rozlicznymi przekładami na języki nowożytny, a także przekładem T. Żeleźnika (Arystoteles, *Ta meta ta fysika. Metaphysica. Metafizyka*, przeł. T. Żeleźnik, tekst polski opracowali M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk, Wprowadzenie M.A. Krąpiec, redakcja naukowa A. Maryniarczyk, Lublin: RW KUL, 1996).

15 Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1983, 1003 a.

16 Tamże, 1003 b.

Wreszcie w jeszcze innym miejscu Arystoteles dodaje:

Jasne więc, że do jednej nauki należy badanie bytu jako takiego i atrybutów, które mu przysługują, i do tej samej nauki należy badanie nie tylko substancji, lecz także ich atrybutów, zarówno tych wymienionych, jak również wyrazów i pojęć, takich jak: „wcześniejszy”, „późniejszy”, „rodzaj”, „gatunek”, „całość” i „część”, i innych tego rodzaju¹⁷.

Proponuję wyszczególnić pięć różnych definicji filozofii pierwszej:

Definicje FP	(D1) FP to nauka zajmująca się bytem jako bytem i jego istotnymi atrybutami, (D2) FP to nauka zajmująca się substancją i jej atrybutami, (D3) FP to nauka zajmująca się pierwszymi przyczynami, (D4) FP to nauka zajmująca się najwyższymi zasadami, (D5) FP to nauka zajmująca się badaniem najogólniejszych wyrażen i pojęć.
Nauka według Arystotelesa	To, co łączy te definicje, to fakt, iż mówi się o nauce. Jest to fakt o dużym znaczeniu w kontekście argumentacji antymetafizycznej. Dla Arystotelesa „x jest nauką”, gdy „x bada to, co konieczne i wieczne, to, co najbardziej rzeczywiste i istotne oraz ma charakter ogólny” ¹⁸ . Dodatkowo, nauka wspiera się na dwóch fundamentach logiczno-metodologicznych: definicji oraz sylogizmie. Połączenie tych określeń daje nam metodologiczne pojęcie nauki jako aktywności abstrakcyjnej, polegającej na określaniu relacji logicznych między treściami pojęć ogólnych, tak by odkryć relacje konieczne, które będą jednocześnie wskazywały na to, jaka jest ostateczna natura rzeczy.
Język techniczny metafizyki	W tamtych czasach, o czym warto pamiętać, język nauki nie był jeszcze na tyle wyabstrahowany z języka naturalnego, by można było mówić o języku specjalistycznym (technicznym). Arystoteles był jednym z pierwszych, który używał języka naturalnego w sposób techniczny, by w ten sposób doprecyzować znaczenia wykorzystywanych w rozważaniach wyrażen. Również metodologia, w nowoczesnym rozumieniu tego słowa, była co najwyżej w załączku. Arystoteles na terenie przyrodoznawstwa jako głównym narzędziem posługiwał się opisem, a jego rozumowania mają charakter spekulatywny, to znaczy, że są powiązane z regułami inferencji w ramach przyjętych rozstrzygnięć definicyjnych (wspominane wyżej dwa fundamenty: definicja (realna) oraz sylogizm). W tym kontekście

¹⁷ Tamże, 1005 a.

¹⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, przeł. D. Gromska, Warszawa: PWN, 1996, 1139 b; *Analityki wtóre*, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1, przeł. K. Leśniak, Warszawa: PWN, 1990, 71 b i 85 b.

widać dokładnie, jakie są źródła fundamentalnej roli definicji, które to zjawisko bardzo dobrze znamy z dialogów Platona, a potem rozważań Arystotelesa. Istotą podejścia definicyjnego jest uprzywilejowanie relacji logicznych i wynikających z tego faktu konsekwencji. Powiązanie definicji z rzeczywistością gwarantowane jest natomiast jej realnym, nie zaś nominalnym charakterem (definiuje się rzeczy, nie zaś słowa¹⁹), a zdolność do brania udziału w relacjach logicznych jej esencjalnością (w definicji kluczową rolę odgrywają terminy odnoszące się do tego, co dla danej rzeczy konstytutywne, a nie przypadkowe). Ścisłe ze sobą sprzężone definicyjny realizm z esencjalizmem są kamieniem węgielnym nauki w rozumieniu Arystotelesa, a więc także FP.

Wróćmy do D1-D5, by wyjaśnić, czym właściwie zajmuje się FP. Na D1 można spojrzeć z dwóch perspektyw, mianowicie: (a) z perspektywy zakresu frazy „byt jako byt (byt jako taki)” oraz (b) z perspektywy znaczenia tejże frazy. W obu przypadkach FP jawi się jako dyscyplina unikalna. Z uwagi na zakres – gdyż zajmuje się badaniem tego, co właściwie decyduje o tym, że ów zakres jest ujmowany najszerzej jak to możliwe²⁰. Arystoteles w kolejnym kroku doprecyzuje, iż chodzi mu o takie znaczenie wyrażenia „byt”, które jest centralne dla naszej praktyki wiedzy i językowej (chodzi o to, by było ono jak najbardziej intuicyjne). Tym znaczeniem będzie substancja (gr. *ousia*), czyli to, do czego odnosimy się za pomocą nazw własnych i wyrażen ogólnych²¹. Z uwagi

Uprzywilejowana
rola definicji

Ekstensjonalny
i intensjonalny
aspekt wyrażenia
„byt jako byt”

Substancja jako
główne znaczenie
wyrażenia „byt”

19 Z perspektywy współczesnej nauki mówienie o definicji realnej odczytywane jest jako naiwne, jeśli nie całkowicie nieuzasadnione. Niemniej w kontekście rozważań Arystotelesa rzecz przedstawia się zgoła inaczej: rzeczy posiadają immanentą im naturę, którą wyznacza forma. Forma ma charakter intelligibilny, czyli jest poznawalna i tym samym daje się stwierdzić w sądach ogólnych oraz ująć w procesach logicznych analizy i syntezy. Produktem tego rodzaju procesów jest definicja realna, czyli odnosząca się do właściwie rzeczom istoty, nie zaś tylko i wyłącznie semantycznej czy logicznej konstrukcji, jaką jest powiązanie słów czy pojęć.

20 Jeśli frazę „byt jako byt” rozumieć np. w taki sposób „byt rozumiany w aspekcie tego, co decyduje o tym, że jest bytem”, będziemy mieli do czynienia z sytuacją, w której FP bada aspekt rzeczywistości będący poza możliwością determinacji kategoryjnej (konceptualnej). Oznacza to, że w wyniku dostarczonej analizy nie będzie możliwe podanie takiej własności, która przesądzi o tym, że byt jest bytem ze względu na tę własność, a więc przynależy do zbioru gatunków i rodzajów: w przypadku x mówimy, że jest psem, gdyż x posiada własności (szczeka, macha ogonem, łasi się, ma cztery nogi etc.) pozwalające ustalić jego pozycję w ramach gatunków i rodzajów (czyli dla Arystotelesa pojęć o realnie ufundowanej treści definicyjnej).

21 Wyrażenie „substancja” jest spolszczeniem łacińskiego zwrotu *substantia*, który przyjął się jako tłumaczenie greckiego słowa *ousia*. Trzeba jednak pamiętać, że greckie źródło niesie znacznie bogatszą treść niż łaciński i w konsekwencji także polski

na znaczenie – gdyż FP jest dziedziną, w ramach której jedno z zasadniczych pytań brzmi: w jaki sposób ukonstytuować własności semantyczne wyrażań, czyli co odpowiada za to, że dane terminy posiadają odniesienie i znaczenie?

Szczególnego charakteru nabiera problem konstytucji znaczenia w kontekście takiej frazy jak „byt jako byt”. Mając na względzie fakt, iż proces ten jest integralnie sprzężony z czynnościami poznawczymi i wiedzotwórczymi, a FP posługuje się spekulacją na dziedzinie definicji,

termin. Tak jak w przypadku słowa *to on*, tak i w przypadku słowa *ta ousia* mamy do czynienia z imiesłowami od czasownika *einai* (być, istnieć). Formy imiesłowowe są nominalizacjami (urzęczownikowaniem) czasowników z jednoczesnym zachowaniem ich znaczeniowej integralności. Rozważmy imiesłów „biegnący”, który jest pochodną czasownika „biegać”, i zastosujmy go w zdaniu, np. „Widziałem go biegnącego”. Doskonale rozumiemy, że widzieć biegnącego oznacza widzieć kogoś, kto biegnie. Imiesłów „biegnący” daje się zatem syntaktycznie i semantycznie rozłożyć na prostsze składowe, które przyjmą postać „*x* biegnie”. Zdanie „Widziałem go biegnącego” można wyrazić zatem w postaci następującej formuły: „Istnieje takie *x* i istnieje takie *y*, że *x* widzi, że *y* biegnie”. Zastosujmy teraz tę obserwację do greckiego zwrotu *ousia*. Po pierwsze, zwróćmy uwagę, że zarówno *to on*, jak i *ta ousia* są imiesłowami od tego samego czasownika. Trzeba zatem wskazać różnicę między nimi. Po drugie, zauważmy, że w obu przypadkach nominalizacja ma charakter pragmatyczny. Gdy chodzi o różnicę między imiesłowem czasu teraźniejszego rodzaju nijakiego (gr. *to on*) a imiesłowem czasu teraźniejszego rodzaju żeńskiego (gr. *ta ousia*), w grę wchodzi co najmniej dwie możliwości: 1. „byt” (*to on*) jest nominalizacją uogólniającą (wszystko, o czym orzekamy, że *jest*, może być nazwane „bytem”, a więc jest to zwrot najogólniejszy, podczas gdy substancja (*ta ousia*) jest nominalizacją uszczegóławiającą (wszystko, o czym orzekamy, że *jest*, i do czego odnosimy się za pomocą wyrażań demonstratywnych, nazw własnych i wyrażań ogólnych, może być nazwane „substancją”, a ponieważ w grę wchodzi nie tylko orzekanie, ale także odnoszenie się jako relacja semantyczna, nominalizacja ma charakter partykularyzujący; 2. „byt” (*to on*) jest nominalizacją tego, co w definicji nazywa się rodzajem najbliższym („że jest” można orzec o czymkolwiek), natomiast „substancja” (*ta ousia*) jest nominalizacją tego, co w definicji nazywa się różnicą gatunkową (wprawdzie „że jest” można orzec o czymkolwiek, niemniej tylko to, do czego odnosimy się za pomocą wyrażań demonstratywnych, nazw własnych i ogólnych, istotnie ma znaczenie; zob. Arystoteles, *Kategorie*, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1, przeł. K. Leśniak, Warszawa: PWN, 1990 oraz *Metafizyka*). Pragmatyczny charakter obu nominalizacji jest już jedynie konsekwencją przeprowadzonej procedury. Jego istotą jest możliwość przesunięcia wyrażań dotychczas predykatowych na miejsce zarezerwowane dla wyrażań podmiotowych. W *Kategoriach* Arystoteles sformułował warunki syntaktyczne i semantyczne, w ramach których wyrażenia języka mogą funkcjonować w strukturach złożonych, czyli zdaniach. Podmiotami zdań mogą być tylko i wyłącznie nazwy własne (substancje pierwsze) oraz nazwy ogólne (substancje wtóre), pozostałe kategorie (czyli wyrażenia odnoszące się do własności bądź relacji) pełnią funkcje predykatowe, czyli są orzecznikami w zdaniach o postaci „*x* jest *F*”. Znominalizowanie *einai* pozwala na wprowadzenie go w obręb struktury zdaniowej jako wyrażenia podmiotowego.

konstytucja nabiera znaczenia fundamentalnego. Pytanie o znaczenie frazy *to on he on*, jest właściwie centralnym pytaniem FP i, jak się wydaje, niezwykle trudno udzielić ostatecznej i satysfakcjonującej odpowiedzi. Stąd pojawiają się kolejne przybliżenia definicyjne przedmiotu FP. Trzy określenia wysuwają się jednak na plan pierwszy: substancja, pozostałe kategorie (ilość, jakość, etc.) oraz prawda. Ustalanie własności istotnych bytu jako bytu to przede wszystkim wskazywanie, iż wymienione znaczenia w sposób trafny i istotny dookreślają nam to, co rozumiemy przez frazę „byt jako byt”.

Trzy główne
znaczenia frazy
„byt jako byt”

W D2 Arystoteles wskazuje na to, że badając byt pod kątem bycia bytem (podpadania przedmiotu pod kategorię „byt”), powinniśmy zainteresować się w pierwszej kolejności substancją²² i jej atrybutami. To ważne stwierdzenie, gdyż na FP – jak zaraz zobaczymy – można patrzeć także jako na metanaukę, czyli dyscyplinę, która stanowi punkt odniesienia dla pozostałych dziedzin. Jakkolwiek w przypadku D2 nie chodzi w pierwszej kolejności o metateoretyczny sens FP, niemniej doskonale widać, że wskazanie na substancję i jej własności to jednocześnie określenie celów poszukiwań, które mają przyświecać FP i każdej innej dyscyplinie, bez względu na to, jaki posiada status metodologiczny i przedmiot swej aktywności.

Substancjalność

Możemy śmiało powiedzieć, że D2 stwierdza, iż konstytucja znaczenia wyrażenia „byt jako byt” ma odbyć się poprzez odkrycie, ujęcie i stwierdzenie pewnego typu przedmiotu oraz jego cech. Fakt, że jest to substancja i jej własności, decyduje o tym, że powstająca definicja (jeśli w ogóle będzie możliwa) stanowić będzie znakomite kryterium rozpoznawania,

22 Zagadnienie substancji należy do centralnych zagadnień filozofii w każdym jej wariantcie. Arystoteles deklaruje, że „[i]stnieje tyle części filozofii, ile jest rodzajów substancji” (*Metafizyka*, 1004 a) mając na względzie to, iż substancja jest pojęciem wieloznacznym, ale nade wszystko odnoszącym się do wielu różnych gatunkowo i rodzajowo przedmiotów. Jednocześnie jest teraz dobra okazja, by wskazać na dwie ważne kwestie związane z tym specyficznym pojęciem filozoficznym. Po pierwsze, należy wyraźnie oddzielić poziom ontyczny od poziomu semantycznego. Na poziomie ontycznym mówienie o substancji to mówienie po prostu o przedmiotach, takich jak ten stół, tamto krzesło, to drzewo, tamten kwiat. Poziom semantyczny natomiast to mówienie o referencji (odniesieniu) i wynikającym z tego tytułu uprzywilejowaniu terminów pewnego rodzaju (nazw własnych i nazw ogólnych) w praktyce językowej i logicznej. Substancjalność rozumiana semantycznie to szczególna i unikalna własność języka polegająca na tym, że jego terminy posiadają ściśle określoną referencję. Ale jest i druga kwestia: substancjalność to kategoria ontologiczna (metafizyczna), czyli taka, za pomocą której konstruujemy teorię tego, co istnieje. Na tym poziomie mówimy o złożeniach z materii i formy, podłoża i własności, możliwości i aktu. Arystoteles w subtelny sposób oddziela te trzy poziomy: ontyczny, ontologiczny i semantyczny, ale w głównej mierze zajmuje się substancją w kontekście ontologicznym, badając strukturę przedmiotu jako takiego.

czy mamy do czynienia z bytem (czymś istniejącym). Jak już zostało wspomniane, Arystoteles wymienia trzy główne znaczenia frazy „byt jako byt”, a raczej – by być precyzyjnym – podaje trzy stałe, które można podstawić za zmienną *byt*. Pierwszą stałą jest wspominana już „substancja”, czyli po prostu to, na co można wskazać, a także do czego można się odnosić za pomocą nazwy własnej lub nazwy ogólnej. Następną stałą są pozostałe kategorie (ilość, jakość, relacja etc.), czyli to, do czego można się odnosić za pomocą predykatów. Wreszcie ostatnią stałą jest prawda (i fałsz), czyli to, co jest własnością sądów (zdań) orzekających o substancjach i ich własnościach. Wszystkie trzy znaczenia są ze sobą głęboko powiązane: bez substancji nie ma pozostałych kategorii (w stylizacji semantycznej moglibyśmy powiedzieć, że bez zaimków wskazujących, nazw własnych lub/i ogólnych nie byłoby możliwe orzekanie, a bez obu tych typów wyrażenia pytanie o prawdę nie miałoby najmniejszego sensu). Innymi słowy, fraza „byt jako byt” – jawiąca się często jako bardzo tajemnicza – może być uznana za formułę metodologiczną, dzięki której Arystoteles funduje heterogeniczne znaczenie wyrażenia „byt”: substancjalność (desygnatywność/denotatywność), kategorialność (predykatywność) i propozycjonalność (prawdziwość/fałszywość). Każde z tych trzech określeń jest znaczeniem wyrażenia „byt jako byt”, gdyż albo odnosi się do tego, co jest, albo orzeka o tym, co jest, albo jest stwierdzeniem tego, co jest.

Relacja między
znaczeniami
wyrażenia „byt jako
byt”

Metodologiczny
i teleologiczny
status metafizyki

D1 i D2 definiują przedmiot metafizyki wprost, podczas gdy D3, D4 i D5 wskazują na status metodologiczny i teleologiczny metafizyki. W D3 stwierdza się, że FP docieka pierwszych przyczyn. Jest to definicja o niebagatelnym wprost znaczeniu heurystycznym. Dotyka bowiem zarówno kwestii metodologicznych, jak i hierarchicznej organizacji dociekań (kwestii teleologicznej). Jeśli istnieją pierwsze przyczyny, to oznacza, że muszą także istnieć przyczyny wtóre. Załóżmy, że przyczynowość jest tu rozumiana jako relacja między dwoma zdarzeniami *z* i *y*, takimi że: bez zdarzenia *z* nie byłoby zdarzenia *y*. Na potrzeby naszych rozważań przyjmijmy, że zwrot „nie byłoby zdarzenia *y*” rozumiemy na dwa sposoby: (a) w ogóle nie byłoby *y* oraz (b) nie byłoby takim-a-nie-innym *y*. Pierwszy przypadek kwalifikuje się do kategorii przyczyny, która po odpowiednim uogólnieniu (modelem zależności przyczynowej dla Arystotelesa jest ruch) może być uznana za przyczynę pierwszą. W drugim przypadku mowa jest zawsze o przyczynach wtórnych.

Ponieważ – jak powiedzieliśmy – modelem, na którym pracuje Stagiryta, jest ruch, to będziemy mieli do czynienia z dwoma skrajnymi punktami: powstaniem i ginieciem, oraz z uniwersum tego, co dzieje się

między nimi²³. Pierwsza przyczyna zdarzenia y to, w naszej interpretacji, zdarzenie z , takie że jest ono przyczyną powstania y . Natomiast przyczyny wtóre dotyczą zdarzeń, które zachodzą, gdy y już powstanie.

Wizja świata, jaką posiada Arystoteles, pozwala zbudować model wiedzy, w ramach którego powiada się, że każda przyczyna wtóra domaga się istnienia jakieś przyczyny pierwszej, a więc wyjaśnić zjawisko y to podać dla y przyczynę z ²⁴. Nawet jeśli uznamy, że przyczyna pierwsza jest jedynie konstrukcją teoretyczną, nie ulega wątpliwości, że właśnie w kontekście powyższego rozwiązania ma ona niebagatelną rolę do odegrania. Określa mianowicie cel postępowania poznawczego i wiedzotwórczego (teoretycznego), którego domknięciem ma być prawda. W tej koncepcji wyjaśnienia częściowe mają zawsze charakter tymczasowy i muszą być rozpatrywane w horyzoncie wyjaśnienia całkowitego (czy też ostatecznego), które – nawet gdyby nie mogło być urzeczywistnione – ma rację bytu jako zasadnicza siła napędowa wiedzy.

Nie ma wątpliwości, że dla Arystotelesa FP jest konstrukcją teoretyczną, która ma wiążącą moc metodologiczną, głównie by dokonywać ważnych i obowiązujących ustaleń w zakresie przedmiotu, ale też w zakresie celu dociekań naukowych. Jeśli przyjąć, że substancjalność, kategorialność i propozycjonalność są zasadniczymi znaczeniami wieloznacznego terminu „byt”, pytanie o pierwsze przyczyny jest pytaniem o pierwsze przyczyny bytu rozumianego w taki właśnie sposób.

Dyskurs metafizyczny musi zatem zawierać strategie, które będą prowadzić do udzielenia odpowiedzi na sformułowane pytanie. Jest to niewralgiczny moment, gdyż zdaniem Arystotelesa dochodzi tu do spotkania roszczeń rozumu do wyjaśnienia tego, co istnieje, z odkryciem, że jeśli istnieje wyjaśnienie ostateczne, ma ono charakter ponadświatowy; czyli po prostu świat, taki jaki jest nam dany w doświadczeniu zmysłowym, sam się nie tłumaczy²⁵. W ten oto sposób na scenę wkracza umiejętność rozważań rzeczy boskich (gr. *theologike techne*) jako synonim FP. Trzeba pamiętać,

Wyjaśnienie
przyczynowe
w nauce
i metafizyce

Pierwsze
przyczyny – granice
wyjaśniania

23 Zob. Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*, przeł. L. Regner, Warszawa: PWN, 1981.

24 Arystoteles zwraca uwagę na to, że wiedza jest ściśle powiązana ze znajomością przyczyn: „sądzimy, że wówczas coś poznajemy bezwarunkowo, gdy jesteśmy przekonani, że poznaliśmy przyczynę, dzięki której rzecz istnieje, że jest jej rzeczywistą przyczyną, i że inaczej być nie może” (Arystoteles, *Analityki wtóre*, 71 b, 75 a). Przyczyny ostateczne (pierwsze) pełnią funkcję podstawy wiedzotwórczej, stając się przesłankami, od których zaczyna się wiedza demonstratywna.

25 Arystoteles rozróżnia właściwie dwa tryby wyjaśniania: wewnątrzświatowy – tłumaczący naturę bytów złożonych (z formy i materii) oraz transświatowy – tłumaczący naturę wszystkich bytów bez względu na ich ontologiczną strukturę.

że nie każde rozważania z zakresu FP są jednocześnie rozważaniami z zakresu teologii, tak jak rozumie ją Stagiryta. Za chwilę, gdy wprowadzony zostanie termin „ontologia”, będzie widać, jak FP rozpada się na różne metodologicznie i teleologicznie uwarunkowane subdyscypliny.

Najwyższe zasady

Nim przejdę do wyjaśnienia zależności między metafizyką a ontologią, konieczne jest omówienie D4, w której FP nabiera charakteru dziedziny dociekającej nie tylko tego, co znaczy być bytem w jego najbardziej istotnych określeniach, i nawet nie tylko tego, co ostatecznie i całkowicie sprawia, że przedmioty są, są jakieś i można o nich prawdziwie coś twierdzić, ale dociekającej problemu zasad, które określają czy determinują nasze myślenie o bycie.

D4 stwierdza, że FP jest dziedziną, która bada najwyższe zasady. W dalszej części księgi czwartej *Metafizyki* Arystoteles precyzuje, o jakie najwyższe zasady chodzi, mianowicie o zasadę niesprzeczności i zasadę wyłączonego środka:

Jasne więc, że do filozofa, tzn. do tego, kto bada naturę wszelkiej substancji, należy także zbadanie zasad sylogizmu. Tak jak ten, kto jest najlepiej poinformowany o każdym rodzaju, musi umieć wskazać najpewniejsze zasady swego przedmiotu, tak też ten, kto zna byt jako taki, musi umieć poznać najpewniejsze zasady wszystkich rzeczy. To jest właśnie filozof, a najpewniejsza zasada wszystkiego jest ta, względem której nie można się pomylić; wszak tego rodzaju zasada musi być najlepiej znana (bo wszyscy się mogą mylić tylko w tym, czego nie znają) i nie wyprowadzona z innej zasady. Ta bowiem zasada, którą każdy musi znać, jeżeli chce cokolwiek rozumieć, nie może być hipotezą; a to, co każdy powinien znać, ażeby wiedzieć cokolwiek, musi to już mieć zanim przystąpi do badań szczegółowych. Oczywiście, taka zasada jest najpewniejsza ze wszystkich; jaka to zasada? Poznajemy ją, oto ona: to samo nie może zarazem przysługiwać i nie przysługiwać temu samemu i pod tym samym względem (mogą też być dodane inne jeszcze określenia, ażeby zabezpieczyć się przed dialektycznymi zarzutami)²⁶.

Natomiast w odniesieniu do zasady wyłączonego środka dodaje:

Z drugiej jednak strony, nie jest możliwe, ażeby między sprzecznościami mogło być coś pośredniego, lecz o jednym przedmiocie trzeba koniecznie albo coś twierdzić, albo przeczyć²⁷.

W języku Stagiryty mówi się o wyjaśnieniach w ramach świata podksiężycowego i nadksiężycowego, w ten sposób markując wspomniany dualizm.

²⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, 1005 b.

²⁷ Tamże, 1011 b.

Obie wymienione przez Arystotelesa zasady mają charakter konstytutywny i normatywny. Konstytutywny, gdyż każde twierdzenie, które odnosi się do tego, co jest (bytu), jest wynikiem implementacji obu tych zasad: zasada niesprzeczności mówiąc, że nie jest tak, iż x jest F i x nie jest F , określa sposób odnoszenia się i orzekania, natomiast zasada wyłączonego środka stwierdzając, że między sprzecznościami nie ma niczego pośredniego (albo prawda, że x jest F , albo nieprawda, że x jest F), ustanawia rozkład logiczny dla zdań twierdzących (rozkład dwóch wartości: prawdy i fałszu). Jednocześnie najwyższe zasady pełnią rolę normatywną, gdyż wprowadzają w dziedzinę myślenia strukturalny ład, dzięki któremu wyeliminowana jest przypadkowość, i w konsekwencji absurd. Słynna krytyka poglądów wybitnych sofistów dotyczy, między innymi, tego aspektu obowiązywania najwyższych zasad. Wprawdzie nie ma żadnej konieczności, by się stosować do norm, lecz nie ulega kwestii, że pozbywszy się ich (przynajmniej w warstwie praktycznej), dziedzina myśli staje się chaotyczna i pozbawiona związku z tym, co jest (bytem)²⁸.

Zasada
niesprzeczności

Zasada
wyłączonego
środka

28 W pracy *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* (Kraków: PAU, 1910, drugie wydanie Warszawa: PWN, 1987) Jan Łukasiewicz przeprowadza gruntowną analizę Arystotelesowskiej koncepcji zasady sprzeczności i dochodzi do wniosku, że właściwie nie jest ona ostateczna. W przedmowie do drugiego wydania tej pracy Jan Woleński pisze (s. XXIII): „Łukasiewicz kwestionuje pogląd Arystotelesa, w myśl którego zasada sprzeczności jest prawdziwa sama przez się i nie ma innej, prostszej zasady, która mogłaby uchodzić za zasadę ostateczną. Zdaniem Łukasiewicza istnieje zasada tożsamości («Każdy przedmiot posiada tę cechę, którą posiada»), która jest prostsza, aniżeli zasada sprzeczności. Jeżeli jest to zasada prostsza, to tym samym i bardziej zrozumiała, a jeśli zasada sprzeczności nie wymaga dowodu, to *a fortiori* nie wymaga dowodu także i zasada od niej prostsza i zrozumialsza”. J. Woleński dodaje, że w ostatecznym obrachunku: „skoro zasada sprzeczności nie daje się udowodnić rzeczowo, a dowodu takiego niewątpliwie wymaga, przeto jest logicznie bezwartościowa – jest natomiast niezwykle wartościowa z praktyczno-etycznego punktu widzenia” (tamże, s. XXV).

Jak się wydaje, gdyby Arystotelesowi chodziło o logiczny sens zasady sprzeczności (a także zasady wyłączonego środka), rozważania na jej temat umieściłby w pismach logicznych (nb. Jan Łukasiewicz stwierdza, że Arystoteles jest niekonsekwentny, gdyż w *Metafizyce* wymaga, by zasada sprzeczności była podstawą wszelkich dowodów, podczas gdy w *Analitikach* przywołuje sylogizmy niesprzeczujące zasady sprzeczności – zob. J. Woleński, s. XXIII). Umieszczenie obu zasad w *Metafizyce* (lub po prostu w otoczeniu rozpraw na temat substancji) ma gigantyczne znaczenie, gdyż zasady sprzeczności i wyłączonego środka są wprawdzie podstawą do rozważań na temat bytu jako bytu, ale w pierwszej kolejności tego, co jest bytem w sensie zasadniczym, czyli właśnie substancji. Jeśli teraz powiążemy te ustalenia z ontologiczną koncepcją substancji jako indywiduum czy konkretnego będącego w zasięgu odniesienia zaimek wskazujących, nazw własnych i nazw ogólnorodajowych, to jasne jest, że obie zasady fundują możliwość poznania ogólnego, a więc wiedzy o naturze tego rodzaju przedmiotów.