

PIOTR GUTOWSKI*

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

METAFIZYKA PROCESUALNA
A TOMIZM EGZYSTENCJALNY
PUNKTY WSPÓLNE
I ŹRÓDŁA ROZBIEŻNOŚCI

Zacznę od trzech zastrzeżeń dotyczących tytułu referatu. Otóż, po pierwsze, jest on ogólniejszy niż to, o czym faktycznie zamierzam mówić. Przedmiotem mojego zainteresowania nie będzie metafizyka procesualna i tomizm w ogóle, z uwzględnieniem zróżnicowania tych kierunków na różne nurty i szkoły, ale jedynie metafizyka w wersji A. N. Whiteheada i metafizyka M. A. Krapca. Ponieważ jednak wspomniani filozofowie nie są szeregowymi reprezentantami odpowiednio – filozofii procesu i tomizmu egzystencjalnego, to pozwoliłem sobie pozostać przy ogólniejszym sformułowaniu tytułu. Po drugie, przy porównywaniu tych dwóch systemów metafizycznych interesować mnie będzie – zgodnie z życzeniem organizatorów tego sympozjum – tylko jeden aspekt, a mianowicie przedmiotu metafizyki, natomiast inne kwestie będę przywoływał o tyle tylko, o ile mają jakiś związek z tym zagadnieniem. Po

* prof. dr hab. Piotr Gutowski – Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej; Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9105-4973>.

trzecie, skoncentruję się wyłącznie na metametafizycznym wymiarze zagadnienia przedmiotu, a więc na najogólniejszym z trzech aspektów, których analizę należałoby przeprowadzić. Pozostałe dwa to – w porządku coraz mniejszej ogólności – aspekt koncepcji bytu (czy rzeczywistości) i koncepcji substancji (bytu aktualnego).

I jeszcze jedno wyjaśnienie terminologiczne. Używam tu określenia „metafizyka procesualna”, mimo, że sam Whitehead wołał używać terminu „filozofia spekulatywna” czy po prostu filozofia. Jednak określał on w ten sposób zbiór dociekań, które w naszej terminologii nazywalibyśmy metafizycznymi. Zwracam na to uwagę, ponieważ przytaczał będę niekiedy wypowiedzi Whiteheada, w których pojawia się ogólniejszy termin „filozofia”. Otóż zgodnie z powszechnie przyjętą interpretacją należy go rozumieć zamiennie z terminem „metafizyka”. Podobnie zresztą ta sprawa wygląda u M. A. Krapca, który w wielu kontekstach traktuje te terminy jako równoznaczne.

Zanim podejmę temat różnic w sposobie ujęcia przedmiotu metafizyki przez Krapca i Whiteheada, chciałbym wskazać na kilka punktów wspólnych, które powinny obydwu nurty stymulować do podjęcia bliższego dialogu. Otóż jeśli wystarczająco szeroko będziemy rozumieć termin „metafizyka”, jako oznaczający dyscyplinę badającą niezależną od poznających podmiotów rzeczywistość w aspekcie najbardziej podstawowych jej właściwości i przyczyn, to pierwszą rzucającą się w oczy cechą tomizmu egzystencjalnego i filozofii procesu, którą warto podkreślić jest **pro-metafizyczne nastawienie** obu nurtów. W kontekście anty- czy nawet a-metafizycznego klimatu, jaki przesycą wiele kierunków współczesnej filozofii jest to ważny element łączący. Wyraża się on choćby w sporej liczbie *wspólnych wrogów, takich jak sceptycyzm, pozytywizm, irracjonalizm*. Dalej, obydwu nurty można określić jako *realistyczne*, o ile przez realizm rozumieć będziemy pogląd dotyczący istnienia i poznawalności świata, (a nie np. jego natury), czyli gdy określimy go jako stanowisko metafizyczne, zgodnie z którym istnieje niezależny od skończonych umysłów poznających świat oraz jako stanowisko epistemologiczne, według którego możliwe jest obiektywne poznanie przez nas tego świata (przynajmniej

w pewnych istotnych aspektach). Ponadto, obydwa nurty są też *antynaturalistyczne, czy dokładniej teistyczne* (o ile pominąć pewne marginalne interpretacje filozofii procesu) i obydwa zainteresowane są dostarczeniem teoretycznych narzędzi dla interpretacji religii.

Oprócz zgody co do tego, że dzisiaj można owocnie uprawiać metafizykę, w obydwu tradycjach filozofowania uznaje się także, że **jest ona jedną z najważniejszych dziedzin kulturotwórczych**. Ponieważ stanowisko Krapca jest tu znane, posłużę się dla wyrażenia tej wspólnej intuicji słowami Whiteheada:

„[...] Filozofia [czyli – metafizyka] jest fundamentem naszego myślenia i naszego życia. Zarówno te jej idee, które sobie uświadamiamy, jak i te, które spychamy do niezauważalnego tła, rządzą naszymi nadziejami, naszymi lękami, naszą kontrolą zachowania; żyjemy tak, jak myślimy. Z tego właśnie powodu dziedziny, z której wyłaniają się idee filozoficzne nie można uważać za jedną z wielu dyscyplin szczegółowych. Ona bowiem kształtuje nasz rodzaj cywilizacji”¹.

Inaczej mówiąc, metafizyka stanowi fundament kultury i ona określa sens podstawowych pojęć, które później pojawiają się w naszym myśleniu moralności, religii, nauce i sztuce. Poddani jesteście presji niewidocznego „promieniowania tła”, które niesie ze sobą założenia odpowiednio ukierunkowujące naszą myśl. Dlatego zarówno procesualiści, jak i tomiści są *antyminimalistami* i przeciwstawiają się nie tylko nurtom sceptyzującym czy irracjonalistycznym, ale też i tym, które, choć w zasadzie nie eliminują metafizyki, to sprowadzają ją do ostrożnych analiz struktury naszego myślenia czy języka, która ma odzwierciedlać strukturę świata. Taka filozofia (czy metafizyka) nie może spełnić istotnej roli kulturotwórczej, gdyż sprowadza samą siebie do jednej z wielu dyscyplin szczegółowych. Stąd właśnie m.in. biorą się potyczki procesualistów czy tomistów egzystencjalnych z filozofią analityczną.

¹ A. N. Whitehead, *Modes of Thought*, New York 1968 (I wyd. 1938), s. 63.

Przechodząc do problemu przedmiotu metafizyki w systemach Krapca i Whiteheada, chciałbym podkreślić, że w pierwszym „przybliżeniu”, które mnie tu interesuje, jest on problemem z zakresu meta-metafizyki. Tak rozumiany problem angażuje pewne rozstrzygnięcia, które formalnie należą do teorii poznania, filozofii nauki czy filozofii języka, np. w kwestii bezpośredniości czy zapośredniczenia naszego poznania, wartości poznania potocznego, naukowego czy religijnego. Nie wynika z tego, iżby np. teoria poznania była pierwsza wobec metafizyki ani też że metafizyka „wyprzedza” inne dyscypliny. Sądzę, że w pewnym sensie dyskusja o pierwszeństwie jednej dyscypliny wobec drugiej jest bezprzedmiotowa, bo zagadnienia i rozwiązania należące do jednej wzajemnie się splatają z tymi, które należą do drugiej. W tym sensie filozofia stanowi jedność. Chcę tylko zauważyć, że problem przedmiotu rozumiany jako zagadnienie meta-metafizyczne nie daje się rozstrzygnąć bez bardziej bądź mniej świadomego (jednoczesnego bądź uprzedniego) rozwiązania pewnych kwestii, nie należących już formalnie do samej metafizyki.

W fundamentalnym dziele M. A. Krapca *Metafizyka*, problem określenia przedmiotu tej dyscypliny podjęty jest w obszernym wprowadzeniu zatytułowanym „*Elementy meta-metafizyki*”. Zawiera ono rozważania na temat empiryzmu i racjonalizmu, poznania spontanicznego (bezpośredniego) i zreflektowanego, uniwersalizującego i transcendentalizującego oraz prezentuje pewien model nauk teoretycznych, w świetle którego mowa jest o metafizyce i poznaniu metafizycznym. Wszystko to w kontekście historyczno-filozoficznym, czy dokładniej, w świetle pewnej systemowej już wizji historii filozofii, głównie starożytnej i średniowiecznej. Zanim w ogół podejmie się zagadnienie przedmiotu metafizyki w tych rozważaniach rozstrzygnięte zostaną wspomniane problemy, tzn. ustalona zostanie – mówiąc językiem Tatarkiewiczowskich podsumowań – przewaga poznania spontanicznego nad refleksyjnym, transcendentalizującego nad uniwersalizującym, sądowego kontaktu z rzeczywistością nad pojęciowym, intuicji intelektualnej nad poznaniem zmysłowym i rozumowym. Dopiero w świetle tych ustaleń pojawia się zagadnienie przedmiotu metafizyki.

Według Krapca poprawnie określony przedmiot metafizyki musi spełniać następujące trzy warunki:

1. Przedmiot właściwy filozoficznego myślenia ma dotyczyć **świata realnego**, czyli tego, co popularnie nazywa się „rzeczywistością”,
2. przedmiot właściwy winien „ogarnąć” **całość** rzeczywistości we wszystkich kierunkach, tzn. dotyczyć wszystkiego, co rzeczywiste,
3. przedmiot właściwy winien być **neutralistyczny**, tzn. nie rozstrzygać już *a priori* zagadnień, nie ustawiać myśli na jakimś torze rozumowania „bez wyjścia”, lecz umożliwiając ciągły kontakt z rzeczą pozwolić na obiektywną interpretację filozoficzną”².

Pierwszy z tych warunków ma zagwarantować, że przedmiotem nie jest np. zbiór moich idei, fenomenów czy danych zmysłowych, lecz realnie istniejący świat. Tak więc ktoś, kto np. **dowodzi** istnienia świata nie spełnia tego warunku. Oznacza to - i jest to ustalenie ważne dla dalszych analiz - że mówi on (podobnie jak pozostałe warunki) o przedmiocie metafizyki **w punkcie wyjścia**, a nie w punkcie dojścia. Czyli nie każdy metafizyk, który uznaje istnienie niezależnego od umysłu świata jest realistą, a jedynie ten, który czyni to od samego początku. Tak więc - tu już dopowiadam M. A. Krapca - Kartezjusz zaczynający od metodycznego sceptycyzmu, czy ci filozofowie analityczni, którzy starają się zbadać strukturę rzeczywistości przez badanie struktury języka, bądź ci, którzy analizują różne ontologicznie możliwe światy, aby rozstrzygnąć spór o istnienie świata realnego nie są realistami, chociażby ostatecznie dochodzili do przekonania, że niezależna od naszych umysłów rzeczywistość istnieje. Nie są realistami, ponieważ nie są nimi w punkcie wyjścia. Warto zauważyć, że to rozumienie terminu „realizm” nie współgra z powszechną tradycją używania tego terminu, która nie domaga się od realisty uznania **w punkcie wyjścia** niezależnego od podmiotu istnienia świata.

² M. A. Krapiec, *Metafizyka*, Lublin 1978, s. 61.

O drugim warunku – całościowości – Krapiec pisze, że domaga się on dojrzenia „takiego „pojęcia-przedmiotu”, który ogarnia wszystkie wymiary rzeczywistości”³. Nie chodzi więc o przedmiot rozumiany w sensie kolektywnym, jako zbiór wszystkich rzeczy, o których w jakimkolwiek sensie można powiedzieć, że są, ale o takie pojęcie przedmiotu, które zawiera już pewną ideę powiązania tych rzeczy. O. Krapiec sugeruje w tym miejscu, że: pojęcie bytu, w którym występują momenty aktualności, spełnia warunek wszechwymiarowego ujęcia rzeczywistości, albowiem wszystkie elementy rzeczywistości [...] są bądź bytem-aktem [...], bądź też bytem złożonym [...], gdzie mimo złożenia z wielu elementów pierwotnych istnieje jedna bytowość -jedność wewnętrzna”⁴.

Tak więc proponuje się tutaj, aby w pojęciu bytu zawrzeć intuicję prostoty i złożoności. Każdy byt jest albo prosty albo złożony. Dalej trzeba będzie tę intuicję jakoś wyrazić i już mamy odpowiedź, że najlepiej użyć w tym celu teorii aktu i możliwości. W innych miejscach znajdujemy też wyraźną sugestię, że sądowa, podmiotowo-orzecznikowa struktura języka naturalnego, w którym zdania typu egzystencjalnego są jakby przypadkiem granicznym, powinna stanowić klucz do właściwego pojęcia bytu, w całym jego wewnętrznym zróżnicowaniu⁵. Tak więc następną intuicją, którą M. A. Krapiec proponuje zawrzeć w pojęciu bytu dotyczy zróżnicowania na podmiot i jego własności. Rozwinie się ona dalej w koncepcję substancji.

Za zdecydowanie najważniejszy i zarazem najtrudniejszy do spełnienia uważa Krapiec warunek trzeci – neutralności przedmiotu metafizyki. Warunek ten jest również najbardziej kontrowersyjny. Domaga się on, aby przedmiot metafizyki był neutralny wobec wszelkich teoretycznych presupozycji, aby był ateoretyczny. A ponieważ źródłem teorii jest podmiot, to idzie w istocie o to, aby przedmiot był ujęty w taki sposób jakby podmiotu (czy

³ M. A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 62.

⁴ M. A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 62.

⁵ Por. M. A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 34–41.

świadomości podmiotu) jeszcze nie było. Trzeba więc cofnąć się niejako do sytuacji, którą Krąpiec uważa za pierwotną sytuację poznawczą gdy:

„w pierwszym akcie poznawczym jeszcze nie wiemy nic o podmiocie, o tak lub inaczej pojętym „ja” jawiącym się np. w formie świadomości. I taki jest rzeczywisty stan w tzw. sądach egzystencjalnych, gdy afirmując istnienie czegoś, nie stwierdzamy jeszcze formalnie, że to „ja” poznaję, gdyż akt poznanie jeszcze nie jawi mi się jako poznanie, ale jako przemożna „obecność” świata, jako fakt jego istnienia [...]. W tym akcie pierwotnym mam wyłącznie świadomość istnienia rzeczy, w stosunku do którego wszystkie akty psychiczne, łącznie z aktami poznawczymi, są wtórne i następcze, suponujące fakt istnienia, a przez to gwarantujące realizm dalszych aktów ludzkich”⁶.

Oczywiście, rodzą się tu liczne wątpliwości. Czy taka sytuacja poznawcza w ogóle kiedykolwiek zachodzi, a jeśli zachodzi, to czy i w jakim sensie można uznać ją za pierwotną? Jeśli natomiast zachodzi i jest w pewnym sensie (np. genetycznie) pierwotna, to dlaczego ona właśnie miałaby decydować o charakterze przedmiotu metafizyki. Wydaje się, że poznanie, w którym istnieje wyraźna opozycja podmiot-przedmiot jest o wiele doskonalsze niż jakiegokolwiek pierwotne – chciałoby się powiedzieć prymitywne – ujęcie obecności świata, czy chyba raczej **poczucie** współistnienia i to jeszcze bez świadomości odrębności podmiotu. I wreszcie, czy można taką sytuację nazwać ateoretyczną, neutralną. Przecież aby powiedzieć – jak czyni to o. Krąpiec – że zneutralizowana koncepcja przedmiotu metafizyki wskazuje, iż owym przedmiotem jest byt jako coś **istniejącego** – aktualnie, realnie, a nie np. w przeszłości, potencjalnie, czy idealnie, i żeby zwrócić uwagę na aspekt istnienia w bycie, który jakimś sposobem ma gwarantować neutralność względem wszelkich interpretacji, czyli – całkowitą obiektywność, żeby to wszystko uczynić, to trzeba dysponować całkiem pokazną teorią.

⁶ M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 33.

Mógłby jednak ktoś powiedzieć, że chodzi tu o ateoretyczność podmiotu, który w takiej sytuacji się znajduje, a nie filozofa który stara się innym ją unaocznic. Ten ostatni z konieczności będzie korzystał z języka, który narazi go na „zarzut” uteoretycznienia. Ale taka obrona nie byłaby, moim zdaniem, poprawna, bo w procesie określania przedmiotu chodzi właśnie o punkt widzenia tego drugiego. Może on przyjąć, że pewna sytuacja jest w takim czy innym sensie pierwotna, ale jest to pierwotność z perspektywy już określonej bądź jedynie zarysowanej teorii. W żadnym razie nie jest to pierwotność ateoretyczną. Sposobem uatrakcyjnienia takiego stanowiska – przynajmniej w obrębie dziś obowiązującej metodologii – może być wykazanie, że teoria, w ramach której ową sytuację uznaje się za pierwotną jest pod różnymi względami lepsza niż inne teorie, a nie obstawanie przy tym, że jest ona nietknięta jeszcze przez żadną teorię.

Tymczasem do owej ateoretyczności M. A. Krapiec przywiązuje ogromną wagę i mocno podkreśla, że tak ustalony przedmiot jest teoretycznie „obojętny”, neutralny wobec wszelkich interpretacji w tym sensie, iż nie rozstrzyga apriorycznie zagadnień filozoficznych, i – ze względu na realizm – nie ustawia myśli filozoficznej w pewnym, z góry określonym kierunku. Twierdzenie jest więc radykalne. Krapiec nie pisze bowiem, iż jego ujęcie przedmiotu jest w takim czy innym sensie doskonalsze niż proponowane przez innych filozofów, ale że ściśle rzecz biorąc inni w ogóle do tej pory nie uprawiali metafizyki, bo błędnie identyfikowali jej przedmiot (z wyjątkiem kilku współczesnych filozofów i św. Tomasza, który zresztą nie w pełni uświadamiał sobie to, co odkrył). Z takim przekonaniem wiąże się cała bateria argumentów, wysuwanych przeciwko innym filozofom, które są dobrze znane w naszym środowisku.

Ja chciałbym zwrócić uwagę na jeden typ argumentów, bardzo chętnie stosowany przez Krapca i jego kontynuatorów. Opiera się na przekonaniu, że punkt wyjścia filozofa, czyli właśnie obrany przez niego przedmiot determinuje dalszy sposób postępowania:

„Skonstruowany przedmiot właściwy filozoficznych dociekań zasadniczo już przesądza o wynikach samej filozofii. Te bowiem zawsze

mieszczą się w obrębie właściwego przedmiotu, jeśli dany myśliciel konsekwentnie myśli”⁷.

Wiemy, że ten właśnie pogląd kryje się za interpretowaniem systemów filozoficznych według zasady, którą można by żartobliwie określić „pokaż mi swój punkt wyjścia, a powiem ci kim jesteś”. Zasada ta pojmowana jest szeroko, tak, że nie odnosi się tylko do poszczególnych systemów, ale do całych szeregów następujących po sobie systemów. Ktoś, kto przyjął błędny punkt wyjścia niekoniecznie musiał przecież sam wyciągnąć z tego wszystkie konsekwencje. Często czynili to dopiero jego następcy. Tym sposobem zasada ta stała się podstawą interpretacji już nie tylko poszczególnych systemów, ale całych nurtów i epok filozoficznych.

Tu trzeba wyjaśnić, że historycy filozofii od dawna uważali, iż zarówno poszczególni filozofowie, jak i pewne tradycje filozofowania kierują się często wewnętrzną „logiką” i następcy wyciągają dopiero wnioski z nauczania mistrzów, ale na ogół nie twierdzili, że te wnioski wypływają wyłącznie z takiego albo innego ujęcia przedmiotu filozofii. Ponadto twierdząc, że dane poglądy są „konsekwencją” przyjętych zasad, nie używają słowa „konsekwencja” w mocnym sensie, zbliżonym do logicznego. Gdy więc mówi się np. że Hegel wyciągnął konsekwencje z nauki Kanta, nie znaczy to, że ktoś inny nie mógł wyciągnąć innych konsekwencji z tej samej nauki, albo, że nie można już po Heglu być kantystą (bo gdyby się było konsekwentnym, trzeba by być heglistą). Fakt, że do dziś mamy wybitnych myślicieli broniących kantyizmu świadczy o tym, że Kant nie musi „prowadzić” do Hegla. Filozofowie są wolni w „pociągnięciu” myśli w jedną bądź drugą stronę. Nie ma tu jakiejś żelaznej logiki, choć są, oczywiście, różnorakie powiązania, które warto ujawnić. Twierdzenie M. A. Krąpca jest znacznie mocniejsze niż ta powszechnie akceptowana intuicja. Głosi ono bowiem, że zanim w ogóle zaczniemy ustalać jakiegokolwiek zasady, to już, przez sam fakt takiego, a nie innego określenia

⁷ M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt, s. 60.

przedmiotu badań zmuszeni jesteśmy do podążenia pewną drogą. Gdy nią mimo to nie idziemy, to dlatego, że jesteśmy po prostu niekonsekwentni.

Pogląd ten można interpretować dwojako, zależnie od tego, jak odnosi się on do metafizyki samego Krapca. W pierwszym przypadku dotyczyłby on absolutnie wszystkich rodzajów metafizyki. Różnica między koncepcją Krapca a innymi polegałaby wówczas jedynie na tym, że pozostali wystartowali nie z tego punktu wyjścia, co trzeba. W drugiej interpretacji odnosiłby się do wszystkich systemów metafizycznych, z wyjątkiem jego własnej metafizyki. Jestem przekonany, że bardziej zgodna z intencją Krapca jest ta druga interpretacja⁸. Naraża ona jednak jego filozofię na podejrzenie, iż korzysta ona z tzw. „efektu Izmaela”, który definiuje się jako uroszczoną zdolność niektórych teorii filozoficznych do umykania przed losem, na który skazany jest wszelki inny dyskurs⁹. Ponieważ jednak nie jest rzeczą niemożliwą, aby pewna koncepcja metafizyki faktycznie umykała przed trudnościami, na jakie narażone są wszelkie inne koncepcje, to trzeba bliżej przyjrzeć się twierdzeniu Krapca.

Otóż, jeśli rozumiem, to myśl jest następująca. Realista, i tylko realista, a więc ktoś, kto przedmiotem swojego namysłu czyni realnie, niezależnie od podmiotu istniejącą rzeczywistość ma w swoim punkcie wyjścia „wmontowaną” niejako zasadę czy może lepiej „przykazanie” ciągłej konfrontacji swoich ustaleń z rzeczywistością. Czyli, mówiąc inaczej, umysł metafizyka realistycznego, z chwilą gdy odpowiednio ujmie on przedmiot metafizyki, wyposażony zostaje w rodzaj intelektualnego mechanizmu zmuszającego go do ciągłej konfrontacji z rzeczywistością, i zabraniający mu zarazem dedukowania konsekwencji z przyjętych zasad. Krapiec pisze tak: „Dojrzenie, że rzeczywistość jest ukonstytuowana przez istnienie nie wiąże jeszcze naszej myśli

⁸ Por. M. A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 60–61.

⁹ Por. S. Balckburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, przekł. zbiorowy, Warszawa 1997, s. 100.

z żadną filozoficzną prekoncepcją i nie ustawia myśli na jakichś fatalnych torach konsekwencji logicznych, w których rozumowi już nie pozostaje nic innego, jak tylko „rozumować” logicznie w oderwaniu od widzenia realnie istniejącego świata. Przeciwnie, jeśli to właśnie istnienie konstytuuje rzeczywistość, to istnienie to jest współmierne do każdego bytu, jest w każdym bycie zmodyfikowane. Wobec tego intelekt nieustannie musi mieć kontakt z bytami, nieustannie obok refleksji musi posługiwać się intuicją, aby wypowiedzieć jakieś uzasadnione twierdzenie”¹⁰.

Czyli w istocie działalność metafizyka polega na operowaniu usprawnioną intuicją intelektualną, która ciągle „łączy” go ze światem realnym. Sądzę, że jeden z najważniejszych wymiarów realizmu, o który tak zabiega M. A. Krapiec tkwi w tym wymogu **ciągłego** konfrontowania rzeczywistości. Oczywiście, jest też inny, jeszcze bardziej systemowy sens realizmu, który wiąże się z rolą, jaką przyznaje się aktowi istnienia w stosunku do treści, ale to jest już kwestia, w którą nie mogę bliżej wejść. Interesuje mnie tutaj bardziej „powierzchniowy” wymiar realizmu, który można by nazwać realizmem metodycznym. Wyraża się on właśnie w owym wymogu **ciągłego** konfrontowania rzeczywistości¹¹.

Ten wymóg nasuwa nieodparte skojarzenie z metodologią opartą na jakimś rodzaju szeroko pojętego empiryzmu. Stoi ona w wyraźnej opozycji do współczesnej metodologii badań naukowych, która – m.in. w imię efektywności nauki – dowartościowuje heurystyczny i racjonalistyczny etap procesu budowania teorii. Zobrazuję te różnice na przykładzie F. Bacona, który – jak wiadomo – był orędownikiem empiryzmu i ostrzegał, że umysłowi ludzkiemu ołowi, nie skrzydeł potrzeba, zalecając, aby modelem wszelkiego badania uczynić zachowanie pszczół nieustannie harmonizujących własną twórczość z materiałem z zewnątrz, tzn.

¹⁰ M. A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 62–63.

¹¹ Nie wchodzę tu w kwestię, co oznaczają, często stosowane przez Krapca i jego uczniów sformułowania, zgodnie z którymi metafizyk „konfrontuje rzeczywistość”, lub „rzeczywistość weryfikuje twierdzenia metafizyka” czy też „rzeczywistość nas uderza”, itp. Wymagają one odrębnych analiz.

cierpliwie zbierających nektar z kwiatów i przerabiających go na miód. Tenże sam Bacon podaje też przykład zwierzątka, którego nie powinniśmy naśladować. Jest nim pająk, który z siebie samego wydobywa pajęczynę, żeby dopiero potem, jak już ją całą z siebie wysnuje złapać w nią rzeczywistość (np. jakąś pracowitą pszczołę).

Wymóg M. A. Krapca, aby metafizyk w sposób **ciągły** konfrontował rezultaty swojego namysłu filozoficznego z obiektywnym światem odczytuję jako akceptację **metodologii pszczoły** i odrzucenie **metodologii pająka**. Metafizyk nie powinien unosić się w powietrze logicznych dedukcji z przyjętych zasad, nawet gdyby te zasady były jakoś zakorzenione w rzeczywistości, bo może łatwo stracić kontakt z całą resztą realnego świata. Myślę, że sens tego poglądu jest taki, że w metodologii pająka znacznie łatwiej jest być redukcjonistą, tzn. widzieć całą zróżnicowaną rzeczywistość na sposób owych pierwszych zasad. Ciągła konfrontacja z realnie istniejącym światem, nie zredukowanym jeszcze w imię pewnych, może skądinąd słusznych, ale niekoniecznie kompletnych, zasad, ma być po prostu gwarantem pluralizmu. Czyli twierdzi się tu, że przedmiot metafizyki należy pojąć pluralistycznie i właśnie po to, aby ów pluralizm zachować potrzebna jest ciągła empiryczna, czy dokładniej intelektualna kontrola ustaleń metafizyki przez obiektywną rzeczywistość.

Spróbujmy to przedstawić nieco inaczej. Załóżmy, że ktoś zafascynowany współczesną fizyką generalizuje jej wyniki twierdząc, że każdy byt jest w istocie bytem fizycznym. Tego typu metafizyka ma wprawdzie pewien kontakt z rzeczywistością w punkcie wyjścia (z ustaleniami wartościowej nauki, jaką jest fizyka), ale przez pochopne uogólnienie natychmiast traci ten kontakt, dochodząc do wniosku, że wszystkie rodzaje bytów, rośliny, zwierzęta, a nawet ludzie, są w istocie bytami tego samego rodzaju. Taki sposób budowania teorii można by porównać do lotu samolotem, który wzbija się w powietrze, aby na rzeczywistość zarzucić sieć pewnej teorii. Dla Krapca to już jest aprioryczne – czyli w jego rozumieniu dowolne – dostosowywanie rzeczywistości do teorii. Metodologię, którą on zaleca metafizykowi najlepiej chyba obrazuje mistrz św. Tomasza, a patron naszego wydziału Albert Wielki,

który z wysokości grzbietu osiołka, z przytroczonym doń pulpitem podróżuje po świecie klasyfikując skrętnie wielość i różnorodność bytów otaczającego go świata. O ile rozumiem intencje Krapca, to taką właśnie **ciągłą** konfrontację z obiektywnym światem chciałby on zapewnić w swojej koncepcji przedmiotu metafizyki.

Tu mógłby mi ktoś zarzucić, że błędnie kojarzę całą tę procedurę z jakimś rodzajem empiryzmu, ponieważ nie chodzi tu o kontrolę zmysłową, lecz intelektualną; intelekt zaś jest skierowany na istnienie, a nie na treści. Mógłby również przytoczyć znaną formułę, że w tym typie filozofowania przyjmuje się genetyczny empiryzm i metodologiczny racjonalizm. Ale po pierwsze, intelektualna intuicja ma poznawać swój przedmiot bezpośrednio, a po drugie jej przedmiot jest jednostkowy, a to zbliża ją do poznania zmysłowego i uzasadnia moje powiązanie tej procedury raczej z metodologicznym empiryzmem niż racjonalizmem. Gdyby jednak ktoś taki starał się ze mną targować o terminy i twierdził, że można to ewentualnie nazwać metodologicznym intelektualizmem, ale w żadnym razie empiryzmem, to moja odpowiedź byłaby następująca. Jeśli intuicja intelektualna poznaje istnienie, wówczas kontrola twierdzeń metafizyka przez konfrontowanie rzeczywistości w tym aspekcie (istnienia) nie byłaby żadną kontrolą, gdyby do tego nie dołączała się kontrola treści, a ta może być zapewniona tylko przez zmysły. Mimo to, można by jeszcze twierdzić, że przecież istnienie jest w każdym bycie „zmodyfikowane”, to znaczy różne, a więc możliwa jest czysto intelektualna kontrola metafizycznych twierdzeń. Ale wówczas albo te różnice dotyczą samego istnienia, albo wynikają one z odmiennej w każdym bycie relacji między istnieniem i istotą. Na pierwszą odpowiedź nie pozwala wewnętrzna „logika” tomizmu egzystencjalnego – prowadziłoby to bowiem do niepożądanego esencjalizacji istnienia. Druga zakłada natomiast, że owa kontrola ma charakter intelektualno-zmysłowy, co – ze względu na wspomniane wspólne cechy poznania przez intuicję intelektualną i doświadczenie zmysłowe – pozwala utrzymać moją decyzję termonologiczną, aby określić tę procedurę (przynajmniej w aspekcie, który jest przedmiotem naszego zainteresowania)

mianem szeroko pojętego empiryzmu metodologicznego, a nie deklarowanego racjonalizmu metodologicznego.

Tę moją intuicję potwierdzają m.in. prace A. Maryniarczyka, w których akcentuje on, że metafizyka nie jest w istocie zbiorem aksjomatów. Można mówić o systemie metafizyki jedynie w tym znaczeniu, że jest ona pewnym ich uporządkowaniem, ułożeniem w odpowiedniej kolejności. Dlatego mówiąc o „systemie” metafizyki, Maryniarczyk konsekwentnie zamyka słowo „system” cudzysłowami, aby odróżnić metafizykę tomizmu egzystencjalnego od innych typów metafizyki i od teorii naukowych. Tutaj bowiem ma być zapewnione ciągle powiązanie umysłu metafizyka z konkretem¹². Takie „odsystemowanie” metafizyki ma jednak – oprócz kilku zalet – dość wysoką cenę. Deklarowany bowiem racjonalizm metodologiczny jest stanowiskiem, którego potrzebuje myśliciel systemowy (bez cudzysłówów), aby właśnie zapewnić swojemu systemowi spójność. Skoro jednak tomizm egzystencjalny systemem w tym sensie nie jest, to w ogóle nie potrzebuje tego rodzaju racjonalizmu.

Czas już jednak, aby powiedzieć coś o stanowisku Whiteheada. Zaczniemy od tego, że jego stanowisko w kwestii sposobu odnoszenia się do przedmiotu metafizyki z pewnością można określić jako metodologiczny racjonalizm. Odrzuca on to, co nazwał metodologią pszczoły i przyjmuje pewną wersję metodologii pająka. Nie uważa jednak, aby tym samym przestawał być realistą i pluralistą. I ja także nie widzę powodu, aby uważać go za idealistę czy monistę (o ile nie nadaje się tym terminom jakichś nadzwyczajnych znaczeń – cały czas czynię to zastrzeżenie, ponieważ w metafizyce o. Krapca używa się wielu „izmów” w znaczeniach często odbiegających od powszechnie przyjętych, np. terminu aprioryzm, monizm, a nawet realizm; to powoduje, że jeśli chce się zrozumieć jego stanowisko w powszechniej stosowanej terminologii, to okazuje się niekiedy, że trzeba je zaliczyć do innego „izmu” niż on sam proponuje). Otóż Whitehead spełnia

¹² Por. np. A. Maryniarczyk, *System metafizyki*, Lublin 1991, s. 84–85.

pierwsze dwa spośród trzech wymienionych przez Krapca warunków dobrze skonstruowanego przedmiotu metafizyki, przy czym drugi warunek spełnia nawet znacznie lepiej niż sam Krapiec. Ponadto, ma również dobre powody, aby odrzucić warunek trzeci. Zaczniemy jednak od zobrazowania metodologii Whiteheada przez przytoczenie obszerniejszego fragmentu z jego głównego dzieła *Process and Reality*:

„[...] W metafizyce [...] metoda naginania myśli do ścisłej systematyzacji szczegółowych różnicowań [...] po prostu zawodzi. Ten upadek metody ścisłego empiryzmu nie jest ograniczony do metafizyki. Ujawnia się on wszędzie tam, gdzie poszukujemy szerszych uogólnień. W naukach przyrodniczych taką ścisłą metodą jest Baconowska metoda indukcji, która – gdyby ją konsekwentnie stosować – pozostawiłaby naukę w punkcie, w którym ją zastała. Bacon przeoczył grę wolnej wyobraźni, kontrolowanej wymogami koherencji i logiki. Prawdziwa metoda odkrycia jest jak lot samolotem. Zaczyna od poszczególnych obserwacji, następnie wzlataje wysoko w przestrzeń imaginatywnej generalizacji aby wylądować i dokonać ponownych obserwacji, które pod wpływem racjonalnej interpretacji będą już dokładniejsze. Przyczyną sukcesu tej metody jest to, że gdy zawodzi metoda różnicowań, to pod wpływem imaginatywnej myśli [...] można zaobserwować czynniki, które w rzeczywistości były ciągle obecne [ale dla nas niejawne – przyp. tłum.]. Taka myśl dostarcza różnicowań, których brak jest w obserwacji”¹³.

Tak więc powodem, dla którego Whitehead odrzuca empiryczną metodę w metafizyce i w naukach (czyli także metodę *ciągłego* kontrolowania teorii przez empirię) jest to, że nie ma on wielkiego zaufania do pierwotnego, naturalnego doświadczenia. Nasze potoczne doświadczenie i język z jego podmiotowo-orzecznikową strukturą nie jest bowiem niczym innym, jak tylko wyrazicielem

¹³ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York, London: The Free Press, 1978 (I wyd. 1929), s. 4–5.

pewnej mocno w nas zakorzenionej teorii. Ujawnia nam jedynie to, na co owa teoria pozwala. Powstanie współczesnej nauki i jednocześnie „poszerzenie” rzeczywistości o mikro- i makroświat, a więc o takie realne byty jak np. wirusy z jednej strony czy galaktyki – z drugiej, nie byłoby możliwe bez zastosowania tej nowej metody. Niemożliwe byłoby też spojrzenie na naszą rzeczywistość w perspektywie ewolucyjnej, która, jak się okazało, także wzbogaciła i ciągle wzbogaca naszą rzeczywistość, np. o coraz to nowe gatunki zwierząt, które żyły na Ziemi i o wiedzę na temat ich powstania, rozwoju i wyginięcia. Krótko mówiąc, metafizyk powinien przyjąć, że rzeczywistość jest o wiele bogatsza, niż jawi mu się w po tocznym poznaniu. I aby ją odkryć w całym jej zróżnicowaniu powinien korzystać ze środków wzmacniających, wyostrażających to doświadczenie. Dawniej takim środkiem była lupa czy luneta. Dzisiaj wiemy, że są nim także dobre teorie.

Widzimy więc, że dla Whiteheada sytuacja jakiegoś początkowego najbardziej naturalnego kontaktu z rzeczywistością nie odgrywa istotnej roli. Nie tylko nie ma możliwości odtworzenia takiej sytuacji w metafizyce (bo każde poznanie jest uteoretyzowane), ale też nie ma takiej potrzeby. Można bowiem sformułować taką *teorię*, w której uzna się, że istnienie jest fundamentem realności i nada się terminowi „istnienie” pewien określony systemowy sens. Ale taka teoria musi wykazać swoją wyższość nad innymi nie przez twierdzenie, że opiera się na jakimś pierwotnym doświadczeniu, lecz przez to, że lepiej niż inne teorie wyjaśnia całą złożoną rzeczywistość poznania potocznego, naukowego, religijnego, moralnego, estetycznego.

Myślę, że zwolennik tomizmu egzystencjalnego odpowiedzialby w tym miejscu, że jedynie w owym pierwotnym doświadczeniu ujawnia się dominująca, pierwszorzędna rola istnienia. Ale jestem przekonany, że Whitehead zgodziłby się z takim stwierdzeniem (jeśli, oczywiście, jego oponent nie nadałby terminowi „istnienie” jakiegoś mocno systemowego znaczenia, np. takiego, że jest ono aktem w stosunku do treści). W pewnym sensie i sam Whitehead stara się wyrazić podobną intuicję, tylko zamiast terminu „istnienie” używa terminu „aktualność”. Realne w sensie ścisłym

jest tylko to, co aktualne, co istnieje aktualnie, a więc nie np. to, co przeszłe, co potencjalne czy możliwe. Jednak zasadnicza różnica między Whiteheadem a Krapcem polega na ocenie wagi tej intuicji. Krapiec czyni z niej centrum całej swojej metafizyki, natomiast Whitehead, a wraz z nim wielu innych metafizyków, którzy zgodziliby się z twierdzeniem, że realne jest to, co aktualnie istnieje, dodałby, że metafizyka zaczyna się dopiero wraz z pytaniem, *czym jest* to, co aktualnie istnieje. Inaczej mówiąc, samo istnienie rzeczy, czy ich obecność, faktyczność bądź aktualność – zależnie od tego jakie mamy preferencje terminologiczne – jest w pewnym sensie faktem trywialnym, oczywistym i nic interesującego nie da się z niego „wydobyć”.

Tomista egzystencjalny mógłby oczywiście argumentować, że stwierdzenie, iż fakt istnienia rzeczy jest trywialny nic nie znaczy, skoro można na intuicji istnienia zbudować bardzo interesującą metafizykę, włącznie z koncepcją transcendentaliów i koncepcją Boga jako czystego istnienia. Ale Whitehead uznałby prawdopodobnie jego odpowiedź o tyle tylko, o ile zdołałby on wykazać, że cała ta część metafizyki, która korzysta z intuicji istnienia jako pierwszorzędnego czynnika bytu ma faktycznie istotny wpływ na pozostałe fragmenty metafizyki (np. na koncepcję substancji). Zarysowuje się bowiem taka interpretacja metafizyki tomizmu egzystencjalnego, że są w niej dwie różne części. Pierwsza to sformułowanie egzystencjalnej koncepcji bytu i transcendentaliów, a druga to koncepcja substancji. Pierwsza część faktycznie nie ma odpowiednika nie tylko w metafizyce Whiteheada, ale w żadnej innej metafizyce. W innych systemach metafizycznych formułowano teorię kategorii, czyli najogólniejszych pojęć, które możemy orzekać o rzeczywistości. Ale były to zwykle dwa pojęcia lub więcej, których zakresy miały składać się razem na zakres pojęcia „byt” (np. u Arystotelesa para pojęć: substancja – przypadłości, czy u Ch. Peirce’a pojęcia pierwszości, drugości i trzeciości). W koncepcji transcendentaliów chodzi natomiast o pojedyncze zamienniki terminu „byt”, które mają nieść ze sobą zróżnicowane znaczenia. Natomiast druga część metafizyki tomizmu egzystencjalnego daje się na różne sposoby

konfrontować z innymi koncepcjami substancji, czy szerzej – z koncepcjami tego, co ostatecznie realne. Problem polega więc na tym, jaka jest relacja między tymi częściami metafizyki tomizmu egzystencjalnego, a dokładniej, czy da się obronić pierwszą część jako wnoszącą coś istotnego i nietrywialnego.

Gdy chodzi o tzw. *transcendentalia*, to pierwsze podejrzenie, jakie się nasuwa dotyczy tego, czy różnica między niektórymi z nich nie jest czysto werbalna, taka mniej więcej, jak między słowami „byt”, „being” i „Sein”. Tak wydaje się być w przypadku transcendentaliów „byt” i „coś”. Jeśli natomiast da się wykazać istotne różnice znaczeniowe między niektórymi *transcendentaliami*, to gdzie jest ich źródło? Wydaje się, że źródłem różnic między np. *transcendentaliami* „byt” i „odrębność” jest to, że raz suponuje się bogatszą, a innym razem uboższą koncepcję przedmiotu tych pojęć. Przedmiotem pojęcia „byt” nie musi być coś wewnętrznie zróżnicowanego. Natomiast przedmiotem pojęcia „odrębność” jest już coś zróżnicowanego i nie chodzi tu o zróżnicowanie między np. dwoma myślami, ale między dwoma odrębnymi bytami substancjalnymi. Skoro tak, to źródłem zróżnicowania między tymi dwoma pojęciami jest faktycznie koncepcja należąca do drugiej części metafizyki, czyli pewna teoria substancji. Natomiast różnica między *transcendentaliami* „prawda”, „dobro” i „piękno” wydaje się ostatecznie zależeć od uprzedniego przyjęcia tezy o istnieniu Boga-Stwórcy, a dokładniej od odniesienia całego stworzonego świata do jego rozumu lub woli (swoją drogą, jest rzeczą interesującą, czy i w jakim sensie *transcendentalia* te odnoszą się też do samego Boga)¹⁴. Tak więc w ich przypadku rzecz sprowadza się do wykazania, że tomistyczna koncepcja Boga jako czystego aktu istnienia da się w ogóle sensownie utrzymać.

Dokładniej chodzi o to, czy można o Bogu powiedzieć, iż **jest** czystym istnieniem, a nie – jak zgodnie dotąd twierdzili filozofowie

¹⁴ Oczywiście, terminy „prawda”, „dobro”, „piękno” w zwykłym ich użyciu nie są zależne od takiej czy innej koncepcji Boga, a jedynie *transcendentalia* o tych nazwach zakładają pewną koncepcję Boga.

– że jego istota obejmuje istnienie. Zwykłą odpowiedzią tomistów na określenie Boga jako bytu, którego istota **obejmuje** istnienie jest stwierdzenie, że istnienie traktuje się tu jako orzecznik. Jednak ten powtarzany za Kantem zarzut zupełnie chybia celu, ponieważ zwolennicy takiego określenia Boga nie chcą bynajmniej twierdzić, że istnienie jest jedną z cech, ale że Bóg jest tego rodzaju bytem, że nie może nie istnieć. Przy takiej koncepcji można sensownie przypisać Bogu różne przymioty i zarazem twierdzić, że jest on bytem, który nie może nie być. Jeśli natomiast Bóg jest nieutreściowionym aktem istnienia, to jak w ogóle można mówić o boskim rozumie czy woli i jak można przypisać mu sensownie takie przymioty jak wszechmoc czy wszechwiedza. Czymże mogłyby one być jeśli nie elementem boskiej istoty?

Myślę, że Whitehead mógłby uznać koncepcję Boga proponowaną przez tomistę egzystencjalnego (a wraz z tym i *egzystencjalną* część jego metafizyki) gdyby wykazał on jej spójność, stosowalność do doświadczenia religijnego i gdyby koncepcja ta była częścią koherentnej metafizyki, która dobrze interpretuje zarówno świat odsłaniany przez nauki, jak i świat poznania potocznego. Czyli, krótko mówiąc, gdyby zrezygnował z twierdzenia, że wartość jego metafizyki bierze się z nieuteoretyzowanego punktu wyjścia, a zamiast tego uznał, że kryterium oceny systemu metafizycznego jest punkt dojścia, czyli – jak w każdej innej teorii – udana aplikacja systemu do całej aktualnie przed nami odsłoniętej rzeczywistości. Ale do *całej* rzeczywistości, a nie jedynie ograniczonej do świata poznania potocznego, który błędnie uznaje się za doskonalsze bo ateoretyczne bądź mniej teoretyczne w porównaniu z wysoce uteoretyzowaną nauką. Z takiego bowiem założenia, że poznanie potocznie jest mniej uteoretyzowane niż nauka wynikałoby np. że drzewa są bardziej realne niż bakterie czy wirusy, bo o istnieniu tych ostatnich dowiadujemy się jedynie dzięki skomplikowanym teoriom naukowym. A to jest oczywisty absurd.

Whitehead zdecydowanie odrzuciłby więc trzeci warunek stawiany przez Krąpca, sądząc, że domaganie się ateoretyczności przedmiotu metafizyki jest utopijne. Poczucie bezpośredniości, naturalności i pierwotności pewnej sytuacji poznawczej związane jest z tym, że nie zdajemy sobie sprawy z szerszych, bardziej

podstawowych założeń, jakie warunkują owo poczucie bezpośredniości. Gdy metafizyk uzasadnia swoje twierdzenia przez odwołanie się do bezpośredniej intuicji czegoś, to w istocie manifestuje po prostu swój konserwatyzm, polegający na akceptacji obrazu świata, w którym pewne rzeczy jawią się jako bezpośrednio dane, a stąd oczywiste i nie wymagające dodatkowych uzasadnień. Whitehead zgodziłby się natomiast na ogólne sformułowanie pierwszego i drugiego warunku, jaki stawia przedmiotowi metafizyki o. Krąpiec – że ma nim być realny świat i że ma ogarniać całość rzeczywistości we wszystkich kierunkach. Jednak w szczegółach pojałby te warunki inaczej, zwłaszcza warunek drugi zinterpretowałby znacznie bardziej radykalnie niż Krąpiec: przedmiot metafizyki ma ogarniać całość rzeczywistości we wszystkich kierunkach, to znaczy: w głąb w mikroświat, wszere w makroświat oraz nie tylko w wymiarze przestrzennym, lecz też czasowym – w perspektywie ewolucyjnej.

Nie miałby też Whitehead takiego przekonania jak o. Krąpiec, że my już obecnie jesteśmy w stanie uprzytomnić sobie w wystarczającym stopniu całe zróżnicowanie rzeczywistości. Dlatego, jego zdaniem, metafizyka powinna nie tylko wyjaśniać obecnie poznana rzeczywistość (a z pewnością już nie ostatecznie wyjaśniać), ale także przyczyniać się do odsłonięcia głębszych jej warstw. W tym zadaniu przypada jej nawet rola szczególna, bo ona formułuje hipotezy o największej ogólności, które dopiero później uszczegółowiane są przez nauki i które stają się z biegiem czasu częścią Poznania potocznego. Dlatego właśnie Whitehead nazywa metafizykę filozofią spekulatywną i mocno przeciwstawia się budowaniu filozofii w oparciu o aktualną naukę i o aktualne poznanie potoczne (trzeba bowiem pamiętać, że to potoczne poznanie również się zmienia). Jeśli metafizyka ma spełniać w kulturze także jakąś rolę wobec nauki, to taką, że ujawnia jej najogólniejsze założenia i sugeruje możliwość innego spojrzenia na rzeczywistość. Spełnia więc rolę inspirującą, w pewien sposób wyprzedza nauki, tak jak to historycznie było, gdy np. pewne teorie metafizyczne sugerowały uporządkowanie wszechświata, według liczby i miary dostarczając tym samym motywu dla zastosowania matematyki w fizyce. Píše Whitehead tak:

„Poznanie, które w ogólnym sensie nazywamy Nauką, jest ukształtowane przez połączenie dwóch porządków doświadczenia. Jeden porządek tworzą poszczególne bezpośrednie obserwacje. Na drugi składa się nasz ogólny sposób pojmowania Wszechświata. Będę je nazywał Porządkiem Obserwacyjnym i Porządkiem Konceptualnym [...]. Prawdą jest to, że nowe obserwacje modyfikują porządek konceptualny. Ale również nowe pojęcia otwierają nowe możliwości obserwacyjne. Nie można zrozumieć historii myśli bez zwrócenia uwagi na ogromne ograniczenia porządku obserwacyjnego”¹⁵.

Metafizyka należy do porządku konceptualnego i, jak wspominałem, odgrywa – zdaniem Whiteheada – inspirującą rolę w kulturze. Nawet więc dla nauk ambitne systemy metafizyczne nie są bezużyteczne. Są one „sposobem, w jaki duch ludzki odsłania swoje głębsze intuicje. Takie systemy nadają życie i ruch oderwanym myślom”¹⁶. Tak więc nie można powiedzieć o koncepcji Whiteheada, że jest ona prostą generalizacją poglądów naukowych. Ona uwzględnia te wyniki, ale stara się wskazać nowe drogi, nowe intuicje, które łamią także konserwatyzm uczonych. Whitehead akcentuje rolę nowości, przygody w metafizyce nie dlatego, iżby nowość stanowiła wartość samą w sobie, ale z tej racji, że niekiedy pozwala nam odsłonić nieznane dotychczas wymiary rzeczywistości. Czyli to dążenie do nowości jest podporządkowane funkcji poznawczej. Dokładnie tą samą motywację mają uczeni, którzy próbują spoglądać na badany przez siebie fragment rzeczywistości z perspektywy coraz to nowych teorii.

Tak jak Whitehead nie traktuje obecnej nauki jako czegoś ostatecznego, tak też nie traktuje w ten sposób poznania potocznego i języka naturalnego. Przytoczę tutaj fragment z książki Whiteheada *Modes of Thought*, który można uznać za krytykę filozofii analitycznej, a przynajmniej pewnej jej wersji. Proszę jednak zwrócić

¹⁵ A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, New York 1966 (I wyd. 1938), s. 89.

¹⁶ A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, dz. cyt., s. 144.

uwagę, że krytyka ta sformułowana jest na tyle ogólnie, że dotyczy wielu innych kierunków filozoficznych, w tym również tomizmu:

Istnieje [...] uporczywe założenie, ciągle sterylizujące myślenie filozoficzne. Jest to przekonanie, bardzo naturalne zresztą, że ludzkość świadomie żywiła wszystkie fundamentalne idee, które mogą być stosowane do jej doświadczenia. Dalej, uważa się, że język ludzki, zarówno gdy chodzi o pojedyncze słowa, jak i o zdania, jasno wyraża te idee. Będę nazywał to sofizmatem doskonałego słownika [...]. Sofizmat doskonałego słownika dzieli filozofów na dwie szkoły: szkołę krytyczną, która wyrzeka się filozofii spekulatywnej, i szkołę spekulatywną, która ją akceptuje. Szkoła krytyczna ogranicza się do werbalnych analiz w zakresie słownika. Szkoła spekulatywną zaś apeluje do bezpośredniej intuicji i usiłuje wskazywać na jej znaczenia [...]. Różnica między tymi szkołami sprowadza się do różnicy między bezpieczeństwem a przygodą¹⁷.

Whitehead przyznaje, jak widzimy, że założenie, które krytykuje jest „naturalne”, to znaczy, że bezwiednie, na poziomie poznania potocznego uznajemy, że rzeczywistość jest taka, jak w owym poznaniu nam się jawi i że struktura języka potocznego, naturalnego, w pewnym sensie odzwierciedla strukturę świata. Ale wcale tak nie musi być. Pewne podstawowe założenia, które traktujemy jako oczywistość, np. podmiotowo-orzecznikowa struktura języka, nie musi odzwierciedlać rzeczywistości takiej, jaką ona jest. Może logika klasyczna obowiązuje jedynie w pewnym fragmencie świata, a nie w świecie w ogóle. W pewnym sensie Whiteheadowski system metafizyczny można uznać za próbę takiego spojrzenia na rzeczywistość, w którym synchroniczna, podmiotowo-orzecznikowa czy substancjalno-przypadłościowa

¹⁷ A. N. Whitehead *Modes of Thought*, dz. cyt., s. 173. Cytowany fragment pochodzi z ostatniego rozdziału tej książki pt. „The Aim of Philosophy”, przełożonego przez T. M. Sierotowicza jako *Cel filozofii*, „Zagadnienia filozoficzne w nauce” 11 (1989), s. 41–43.

struktura (sugerowana przez Krapca jako inny obok aktu i możliwości metafizyczny klucz do zrozumienia świata) zostaje zastąpiona przez dynamiczną, diachroniczną strukturę procesu z różnymi jego fazami, a pojęcie substancji i konkretności zastąpione pojęciami zdarzenia i konkretyzacji. Cóż może wynikać z takiego spojrzenia? Nie wiadomo. Tak jak Kolumb nie wiedział dokładnie, co wyniknie z jego wyprawy Ale istnieje szansa, że poszerzy ono nasz świat, że ujawni jako rzeczywiste to, co dotychczas było przed nami zakryte.

W przytoczonym fragmencie interesujące jest to, że Whitehead mówi o bezpośredniej intuicji. Czym miałyby ona być, skoro każde nasze poznanie jest uteoretyzowane? Otóż w pewnym sensie miałyby spełniać rolę Krapcowej intuicji intelektualnej, tzn. zabezpieczać metafizyka przed arogancją wobec nie podporządkowujących się jego teorii elementów doświadczenia. Ale w przeciwieństwie do Krapca, który stanąłby jednoznacznie po stronie empirii, Whitehead doradzałby w takich sytuacjach szczególną ostrożność. Bo jeśli zachodzi niezgodność między metafizyczną teorią a doświadczeniem, to sytuacja taka może oznaczać, że teoria jest niepoprawna, ale może też oznaczać, że fakt dany nam w doświadczeniu jest faktem rzekomym. Nie można wprawdzie tolerować postawy wyrażonej przez słynne Heglowskie „tym gorzej dla faktów”, ale nie można również niewolniczo podchodzić do empirii.

Ponadto, w przeciwieństwie do Krapca Whitehead nie formułuje wymogu **ciągłego** konfrontowania metafizycznych namysłów z rzeczywistością, ale – zgodnie z przyjmowaną przez siebie metodologią – dopiero po sformułowaniu teorii. Myślę, że jeden z powodów jest po moich wyjaśnieniach oczywisty – bo samej rzeczywistości nie należy traktować jako czegoś z góry i raz na zawsze danego. Dopiero w świetle śmiałej teorii możemy ujawnić nowe fragmenty rzeczywistości, które dotąd były przed nami zakryte. Ale jest też inny powód. Teorii metafizycznej (i każdej innej) nie formułuje się od razu. Metafora samolotu wzlatującego w przestrzeń i lądującego ponownie by dokonać nowych obserwacji jest o tyle myląca, że pomija dziesiątki „lotów próbnych” i szkicowych

aplikacji jeszcze nie gotowych teorii. Nie ma tu wprawdzie **ciągłej** kontroli każdego kroku metafizyka z aktualnie obowiązującą empirią, ale kontrola ta również istnieje, choć bez zbędnej rewerencji dla tej empirii. Z pewnością więc nie można nazwać takiej procedury aprioryczną (o ile używa się tego terminu w utartym filozoficznym znaczeniu, tzn. jako niezależną od doświadczenia).

Jakie wynikają konkluzje z tego porównania koncepcji rozumienia przedmiotu metafizyki w tym pierwszym meta-metafizycznym przybliżeniu. Otóż wypada najpierw podkreślić różnicę w najogólniej pojętej metodologii. Krąpiec uznaje za kluczowy moment we właściwym określeniu przedmiotu metafizyki pewną wyjściową sytuację, w której realność świata jest odbierana jeszcze na przedpoznawczym poziomie. Tam niejako „chwytają się” intuicję istnienia rzeczy i odtąd ma ona towarzyszyć każdemu intelektualnemu ruchowi metafizyka, zapewniając *ciągłą* kontrolę jego ustaleń. Wszystko rozstrzyga się w punkcie wyjścia. Albo ktoś od samego początku będzie realistą twardo stąpającym po ziemi, albo – jeżeli tego nie uczyni – skazany jest na błąkanie się w przestworzach własnych myśli zajmując się jedynie ich sensami, a nie bytem. Dla Whiteheada natomiast przedmiot metafizyki w punkcie wyjścia niewielkie ma znaczenie. Może nim być dokładnie wszystko, pewne intuicje z nauki, z poznania potocznego, czy nawet z religii. Ważny jest nie punkt startu, ale lądowania, to znaczy dobra aplikacja systemu do całej aktualnie ujawnionej rzeczywistości, co oznacza m. in. respektowanie przez nią zróżnicowania rzeczy w świecie, czyli zachowanie pluralizmu – o co także chodzi Krąpcowi (o ile pluralizm rozumieć będziemy w jednym z kilku utartych sensów).

Które z tych podejść jest trafniejsze? Gdy chodzi o tę kwestię, to jestem przekonany, że Whiteheadowskie, chociaż właściwie nie powinno się go nazywać w ten sposób, ponieważ większość badaczy je dzisiaj stosuje, a Whitehead wcale nie jest jego twórcą. Już sama metafora punktu wyjścia powinna nasuwać myśl, że kilka osób może wystartować z jednego miejsca i nigdy już się nie spotkać, a mogą też rozpocząć wędrówkę z różnych miejsc i osiągnąć ten sam cel. Innymi słowy mówiąc, nie widzę, jak

pierwotnie uchwycona intuicja istnienia rzeczy mogłaby raz na zawsze ustrzec metafizyka przed popadnięciem w to, co Krapiec nazywa aprioryzmem, i nie pojmuję również, dlaczego śmiałe teorie metafizyczne, które łamią niekiedy nasz naturalny sposób myślenia miałyby być skazane na odwieczne bujanie w obłokach, tzn. na całkowity brak kontaktu z realnym światem. Co więcej, sądzę, że zbytne eksponowanie wagi punktu wyjścia może być szkodliwe intelektualnie, gdyż ktoś, kto myśli o sobie, że znalazł się we właściwym punkcie wyznaczającym dalsze jego kroki, może właściwie **zamknąć** oczy na realny świat, ponieważ nic go już z właściwej drogi nie jest w stanie zwieść. Ale to jest ostatecznie jego własna sprawa. Dla mnie bardziej niepokojące jest traktowanie innych filozofów wyłącznie przez pryzmat ich punktu wyjścia, ponieważ wygasza ono intelektualną ciekawość nakierowaną na całościowe, wszechstronne i obiektywne uchwycenie ich poglądów.

Drugi wniosek, dotyczy kolektywnego rozumienia rzeczywistości, czyli bytu jako zróżnicowanego wewnątrznie na wiele rodzajów rzeczy. Ono stoi na początku namysłu nad tym, jaka jest idea powiązania wszystkich tych rzeczy. namysłu, który jest częścią procesu wyodrębniania właściwego przedmiotu metafizyki. Oczywiście, ta idea będzie zależna od mniejszego bądź większego zróżnicowania tego, co realne. Jeżeli początkowe zróżnicowanie bytów ograniczymy do wielości rzeczy dostępnych nam w poznaniu potocznym i jeszcze dodatkowo usuniemy cały ewolucyjny obraz powstawania tego zróżnicowania, to owa idea wiążąca wszystkie tak pojęte realne byty będzie inna niż w przypadku, gdy do tego, co realne zaliczymy także świat odsłaniany przez współczesną fizykę i kosmologię fizykalną. Nawet, gdy w obu przypadkach za kluczowe uzna się pojęcie aktualności i potencjalności (jak faktycznie Whitehead i Krapiec czynią), to pojęcia te będą miały odmienny sens. Które z tych dwóch kolektywnych ujęć rzeczywistości powinien wziąć pod uwagę metafizyk?

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że drugi, ten obszerniejszy. W końcu mówimy o przedmiocie **metafizyki**, a więc dyscypliny, której ustalenia mają być ważne dla całej rzeczywistości. Ale dla mnie sprawa nie jest tak oczywista. Cokolwiek bowiem

złego powiedzielibyśmy o naszym poznaniu potocznym, nie ulega wątpliwości, że to ono właśnie stanowi źródło języka naukowego. Ponadto istnieją pewne cenne i – jak się wydaje – nieredukowalne wymiary języka potocznego, których język nauki nie zastąpi, zwłaszcza te, które dotyczą człowieka w jego osobowym życiu i w jego relacjach z innymi ludźmi. Pod tym względem metafizyka M. A. Krapca wydaje się mieć pewną przewagę nad metafizyką Whiteheada (choć niekoniecznie już np. nad filozofią dialogu). Dobra metafizyka, nawet jeśli operuje najszerzym pojęciem rzeczywistości, powinna być w stanie zrekonstruować te właśnie wymiary potocznie ujmowanego świata. W tym punkcie metafizyka Whiteheada ma pewne trudności, ale trzeba przyznać, że wielu jego kontynuatorów stara się je usunąć – podobnie jak kiedyś św. Tomasz starał się usunąć pewne braki metafizyki Arystotelesa¹⁸.

Ale wymóg ten działa też w drugą stronę. Także metafizyka, której pojęcia były kształtowane w oparciu o materiał przykładowy z poznania potocznego powinna być w stanie zinterpretować np. świat odsłaniany przez fizykę. Tutaj jest rzeczą intrygującą, czy metafizyka Krapca poradziłaby sobie z chaosem, czarnymi dziurami i sferami wszechświata, gdzie nie obowiązuje klasyczna logika, tzn. czy poradziłaby sobie inaczej niż tylko przez zaprzeczenie, że takie rzeczy są realne – bo to też jest ostatecznie jakaś interpretacja. Ale, prawdę mówiąc, nie jestem pewien, czy metafizyka Whiteheada radzi sobie dobrze z wszystkimi zjawiskami opisywanymi przez współczesną naukę. Nie mogę więc czynić z tego uzasadnionego zarzutu pod adresem koncepcji Krapca.

I wreszcie konkluzja ostatnia, dotycząca zadań metafizyki. Myślę, że dychotomia zawarta w tytule tej sesji: poznawanie bytu czy ustalanie sensów, nie odnosi się do różnicowania, jakie zachodzi między metafizyką Krapca i Whiteheada. Obydwa systemy mają

¹⁸ Widać to np. w kwestii koncepcji człowieka jako złożonego *indywidualium*, a więc bytu substancjalnego w sensie arystotelesowsko-tomistycznym, oraz w sposobie opisywania relacji Boga do stworzenia, w którym używa się np. potocznych terminów „miłość” „przyjaźń”, itp.

niewątpliwie na celu poznawanie niezależnej od nas rzeczywistości w aspekcie najbardziej podstawowym i w ogólnie przyjętej teoinologii filozoficznej uznane być muszą za realistyczne. Aby ujawnić poważniejsze różnice między obydwoma koncepcjami, trzeba by zejść na niższe piętro ogólności i przeanalizować zagadnienie przedmiotu metafizyki w aspekcie problemu monizmu i pluralizmu¹⁹. Tu warto jedynie zasygnalizować, że opozycja monizm-pluralizm może występować przynajmniej w trzech odmiennych, a często mieszanych, sensach: numerycznym, rodzajowym i genetycznym. Numerycznym monistą jest wyłącznie ten, kto utrzymuje, że istnieje tylko **jeden** byt. Monistą w tym znaczeniu byłby solipsysta, ale już niekoniecznie panteista, który twierdzi wprawdzie, że bytem w ścisłym sensie jest Bóg, lecz uznaje np. swoją odrębność od innych osób i od reszty świata. Panteista, a także materialista czy panpsychista byłby natomiast monistami w sensie rodzajowym, ponieważ uznają oni, że istnieje tylko **jeden rodzaj** rzeczywistości. Pluralistami w tym sensie byłby głównie dualiści typu kartezjańskiego, arystotelicy (interpretowani zarówno jako niekartezjańscy dualiści, którzy uznają złożenie każdego konkretnego z niesamodzielnymi i rodzajowo różnych subelementów bytowych jak i jako uznający naturalne zróżnicowanie na świat nieożywiony, roślinny, zwierzęcy i ludzki) i fenomenologowie uznający np. istnienie bytów realnych, idealnych intencjonalnych i bytu absolutnego. Monistami w sensie **genetycznym** byłby ci, którzy uznają, że obecne zróżnicowanie rzeczywistości na ciało i umysł lub na byty nieożywione, rośliny, zwierzęta i ludzi ma swoje źródła w prątworzywocie jednego rodzaju. Pluralistami w tym znaczeniu byłby więc albo zwolennicy odwieczności zróżnicowania na ciało i umysł czy na rodzaje naturalne, albo ci, którzy twierdzą, że powstało ono w sposób nienaturalny, np. przez bezpośrednią lub pośrednią interwencję

¹⁹ Trzecim, jeszcze bardziej szczegółowym aspektem zagadnienia przedmiotu metafizyki jest koncepcja tego, co realne w sensie ścisłym, czyli substancji (u Krapca) i bytu aktualnego (u Whiteheada).

Boga. Ani Krapiec ani Whitehead w żadnym z tych sensów nie są monistami, chociaż ich pluralizm ma różny charakter.

PROCESS METAPHYSICS AND EXISTENTIAL THOMISM POINTS
OF CONVERGENCE AND POINTS OF DIVERGENCE

Summary

The article confronts A. N. Whitehead's version of process philosophy with the system of M. A. Krapiec, but exclusively at the metaphilosophical level of specification of the object of metaphysics. For Krapiec the most important epistemological condition for correct specification of the object of metaphysics is *neutrality*, i.e. the state of cognition which is atheoretical, primitive, not mediated by subject–object distinction. The starting point of metaphysics is the key point of every system. Either it sets metaphysics at the right track enabling us to formulate truths about the real world, or it pushes system in the direction of illusory speculations which do not reach reality at all.. Whitehead does not believe that such a neutral point of view is needed for metaphysics. It is not even possible to attain it since every piece of our experience is based on some more or less explicit theory. The aim is not to have atheoretical starting point but to construct the best theory explaining in a coherent and adequate manner every element of our experience (the world which is now cognitively accessible to us). Krapiec prefers methodology which is close to empiricism since he stresses the necessity of continuous contact with what he calls “concrete reality”. Whitehead follows contemporary methodology advocating deductive, hypothetical and speculative character of metaphysical system. One of the conclusions of the article is that contrary to Krapiec's suggestion, Whitehead's speculative philosophy does reach reality despite the fact that it decisively rejects Krapiec's condition of neutrality. Moreover, even if such a neutral starting point is possible at all, it does not prevent metaphysicians from making serious mistakes.

Translated by Author