

Janusz Jusiak

Myślenie metafizyczne i niemetafizyczne

Termin „metafizyka” należy niewątpliwie do grona najbardziej kontrowersyjnych pojęć współczesnej myśli. Wielość wiązanych z nim znaczeń rodzi spór wywołujący skrajnie przeciwstawne opinie i emocje, od bezkrytycznego uwielbienia aż po całkowitą dezaprobatę i odrzucenie. Co jednak istotne, przedmiotem tak dalece rozbieżnych ocen są nie tyle historyczne systemy metafizyczne, które na ogół traktuje się podobnie jak muzealne zabytki z odległych epok, co raczej typ pojawiającej się w nich i uczestniczącej w ich tworzeniu refleksji – samo myślenie metafizyczne.

Jedni twierdzą, że myślenie to jest skompromitowaną i „przestarzałą” formą dociekań, czymś, co już w XIX wieku zostało ostatecznie przewyżczone i zaniechane. Inni, przeciwnie, są przekonani o jego nie gasnącej żywotności. Widzą w nim doniosły czynnik kulturotwórczy, zachowujący swą ważność i autonomię wbrew wszystkim falom krytyki, usiłującej umieścić je poza granicami prawomocnego poznania świata.

Czy jednak myślenie takie rzeczywiście istnieje? O tym, że istnieje, zdaje się świadczyć już sam, fakt niebywalej trwałości tradycyjnych przeświadczeń metafizycznych. Zajmują one ważne miejsce zarówno w świadomości wielu ludzi nie posiadających szczegółowej znajomości problematyki filozoficznej, jak i w rozważaniach większości profesjonalnych filozofów, także tych, którzy oficjalnie deklarują niechęć do metafizyki. System metafizyczny nie jest jednak tym samym, czym jest pojawiające się w nim – na przykład w procesie jego powstawania – myślenie metafizyczne. Każdy system nosi w sobie znamiona zależności od indywidualnych upodobań swego twórcy i od czasu, w jakim powstał. Ale zależność ta traci na znaczeniu, gdy bierzemy pod uwagę uniwersalne formy myślenia, za pośrednictwem których wyraża się osobista inwencja filozofującego. Formy te wydają się czymś mniej podatnym na wpływ zewnętrznych czynników i okoliczności niż obiektywizująca się w systemie treść jego szczegółowych twierdzeń. Wiele przemawia za tym, że ujawniają one swą obecność już wtedy, gdy stawiamy pewne ustawicznie powracające pytania, których przemilczanie prowadzi do arbitralnego zawężenia horyzontów myś-

lenia, albo gdy tworzymy pewne ważne pojęcia lub wysuwamy założenia pełniące rolę niezbędnych czynników w teoretycznym ujmowaniu świata. Lecz jakiego rodzaju są to pytania i pojęcia? Czy samo posługiwanie się nimi jest wystarczającym warunkiem myślenia w sposób metafizyczny?

Inna nasuwająca się wątpliwość dotyczy zmienności bądź ewentualnej niezmienności najistotniejszych wyróżników takiego myślenia. Czy myślenie metafizyczne jest czymś jednym i tym samym we wszystkich epokach i kręgach kulturowych, czy zmienia się wraz z upływem czasu, albo ze zmianą czynników, na oddziaływanie których jest wystawione? Jeśli zmiana taka ma miejsce, jak przebiega i czego dotyczy? Czy wywiera wpływ na wszystkie elementy myślenia metafizycznego, czy tylko na niektóre? Na pytania te można udzielić odpowiedzi dopiero po dokładnym przebadaniu wybranych systemów oraz ich porównaniu, na przykład pod kątem zakładanego przez nie pojmowania metafizyki. By jednak badania takie rozpocząć, trzeba wyjść od hipotetycznie przyjętego rozumienia metafizyczności myślenia. Należy na wstępie założyć, że choć systemów metafizycznych stworzono w dziejach filozofii wiele, wyrastają one zasadniczo z tego samego sposobu myślenia, mogącego się różnić w podejściu do konkretnych zagadnień i problemów, a nawet podlegać daleko idącym modyfikacjom, ale w swym zasadniczym rdzeniu niezmiennego. Poniższe rozważania są próbą szczegółowego rozwinięcia tej myśli.

Źródła myślenia metafizycznego

W myśl obiegowej opinii, wynalazcami metafizyki byli w naszym kręgu kulturowym presokratycy. Dopiero jednak w dialogach Platona metafizyczne podejście do rzeczywistości uzyskało pełną samoświadomość swej odrębności od potocznego ujmowania świata. W latach dwudziestych Whitehead sformułował nawet wielokrotnie cytowane później spostrzeżenie, że dzieje europejskiej filozofii są niczym więcej, jak tylko zbiorem przypisów do Platona. Sentencja ta jest bardziej hasłem niż wyjaśnieniem faktycznego stanu rzeczy, ale sygnalizuje pewną interesującą zależność. Można ją rozumieć następująco: Choć nie wszyscy metafizycy byli platonistami, a wielu z nich jawnie sprzeciwiało się idealistycznej interpretacji świata, wszyscy, pod pewnym ważnym względem, myśleli tak jak Platon – często nieświadomie lub pozornie tylko w sposób przeciwny do ideału rozpatrywania rzeczy ukazanego w *Teajcie*, *Państwie*, *Fedonie* czy *Timajosie*. Wszyscy bowiem, tak czy inaczej, zakładali, że wśród wielu możliwych poznań świata istnieje jedno poznanie wyróżnione, najtrudniej osiągalne, ale najważniejsze i najogólniejsze, będące podstawą a zarazem ostatecznym zwieńczeniem wszystkich innych. Poznanie to logicznie poprzedza nie tylko poznanie potoczne czy naukowe, ale i różne odmiany poznania filozoficznego. Dlatego istnieje filozofia pierwsza i filozofia wtóra,

będąca jej logicznym przedłużeniem i tematycznym uszczegółowieniem. Podział ten nie pokrywa się przy tym z podziałem filozofii na teoretyczną i praktyczną, ponieważ o pierwotności i wtórności poznania można mówić nawet wtedy, gdy nie wychodzi się poza obręb filozofii teoretycznej. Historycznie biorąc, jest on bezpośrednią konsekwencją dominacji w myśleniu filozoficznym platońskiej koncepcji możliwości poznawczych ludzkiego umysłu.

Przypomnijmy w skrócie główne tezy tej koncepcji. W zakończeniu piątej księgi *Państwa* Platon stwierdza, że ludzkie poznanie rzeczywistości dokonywać się może na dwu zasadniczych drogach, ukazujących dwie podstawowe dyspozycje umysłu – *gnosis* i *doksa*. Terminy te tłumaczy się zwykle, niezbyt dokładnie, jako „poznanie prawdziwe” lub „poznanie pewne” i „mniemanie”. Przekład taki jest trochę niefortunny, albowiem może sugerować, że *gnosis* i *doksa* są jedynie wartościującymi ocenami już zdobytej wiedzy, wysuwanymi w oparciu o jakieś obiektywne kryteria. W rzeczywistości terminy te są określeniami podmiotowych warunków, stanów lub dyspozycji, w jakie wyposażony być może umysł uczestniczący w bezpośrednim poznawaniu niezależnej od niego rzeczywistości. *Gnosis* to stan umysłu, w którym poznawane rzeczy są ujmowane takimi, jakimi są naprawdę. Powstające w takim stanie poznanie jest wyraźne i niczym nie zakłócone. Platon porównuje je do odbywającego się w pełnym oświeceniu oglądania przedmiotów, ukazującego jasno oczom widza ich pełny kształt. Zaznacza również, że ci, którzy zdołali przysposobić swój umysł do takiego oglądania, „potrafią dotykać tego, co jest zawsze takie same pod tym samym względem”, a ci, którzy tego nie potrafią, podobni są do ślepców, którym „brak poznania istoty rzeczy i którzy nie mają w duszy żadnego wyraźnego pierwowzoru żadnej, i nie mogą, tak jak malarze, na najprawdziwszy wzór tam spoglądać i do niego wszystko odnosić”¹. Wypowiedź ta plastycznie ilustruje różnicę między *gnosis* a *doksa*. Umysł, który tkwi w stanie *doksa*, jest zanurzony w poznawczym mroku. Widzi niejasno i niewyraźnie. Nie potrafi uchwycić kształtu poszczególnych przedmiotów, zmienia ciągle swe zapatrywania. Pozostaje jakby we śnie, na granicy bytu i niebytu.

Platon był przekonany, że zwykli ludzie, czyli niefilozofowie, przez całe życie tkwią, w stanie *doksa*. Wierzą, że do poznania prawdziwego można dojść poprzez obserwacje samej powtarzalności zjawisk czy rzeczy. Pogląd taki odrzucał, gdyż sądził, że jego przyjęcie pociągnąć by za sobą musiało odejście od prawdziwego filozofowania, oddanie myślenia we władzę zmiennych mniemań, przypuszczeń i domysłów. Warunkiem mądrości i rzeczywistej wiedzy jest radykalne odrzucenie przeświadczeń czerpanych z potocznego doświadczenia oraz podporządkowanie myślenia ścisłej dyscyplinie intelektualnej. Filozofem może zostać tylko ten, kto potrafi uwolnić się od nawyku brania rzeczy w tej

¹ Platon: *Państwo*. Przekład W. Witwicki, 484 b, c-d.

postaci, w jakiej pojawiają się one w doświadczeniu zmysłowym. Myślowe i praktyczne oderwanie się od rzeczywistości fenomenalnej jest zatem, w przekonaniu Platona, nieodzownym warunkiem, jaki spełnić trzeba, jeśli pragnie się wznieść swój umysł do poziomu gwarantującego uzyskanie jasnego poznania istoty rzeczy.

Choć Platoński ideał filozofa nie był w dialogach nazywany metafizykiem (nazwę tę utworzono znacznie później), reprezentował typ myślenia, który bodaj w największym stopniu zdominował i określił specyfikę zachodniego sposobu ujmowania zagadnień kwalifikowanych później jako należące do teorii bytu. Dokonane w *Państwie* wyodrębnienie dwu podstawowych dyspozycji umysłu było równoznaczne określeniu podstawowych różnic dzielących myślenie metafizyczne od niemetafizycznego. Podział ten stał się jednym z podstawowych paradygmatów zachodniej filozofii. Myślenie niemetafizyczne zostało związane z *doksa*, myślenie metafizyczne z *gnosis*. Sądono powszechnie – zwłaszcza w czasach nowożytnych – że niefilozoficznie – a w konsekwencji również niemetafizycznie – myślimy wtedy, gdy, obrazowo mówiąc, nasze myśli obracają się wyłącznie w sferze poznawczej chwiejności, dającej początek niepewnym mniemaniom i domysłom. Można dziś jednak postawić pytanie, czy takie odczytywanie myśli Platona, kładące głównie nacisk na doniosłość poznania pewnego, było słuszne? Czy granica między poznaniem metafizycznym a niemetafizycznym pokrywa się z granicą oddzielającą poznanie pewne od niepewnego?

Czytając dialogi Platona wielokrotnie natrafiamy na stwierdzenia potwierdzające słuszność takiej tezy. Zarazem jednak widzimy, że istotna różnica między *gnosis* a *doksa* leży w czym innym. Platona nie interesowały szkolne podziały możliwych typów wiedzy, lecz dyspozycyjne duszy rozpatrywane w perspektywie tkwiących w niej zdolności do ujmowania rzeczy w zróżnicowanych pod względem swojego zasięgu horyzontach myślenia. Tym, co otwiera drzwi prowadzące do poznania świata idei, nie jest wszak subiektywne poczucie pewności posiadania solidnych podstaw uprzednio zdobytej wiedzy, lecz wiara w możliwość duchowego wyzwolenia się z ograniczeń, jakie rodzi konieczność życia pośród nieuchwytnych dla myśli fenomenów. To prawda, że wypływające z *doksa* myślenie rodzi niepewność. Powód, dla którego możemy je nazywać myśleniem niemetafizycznym leży jednak w tym, iż nie uświadamia sobie ono swej skończoności i niedoskonałości, że nie przeczuwa możliwości wspięcia się ku poziomowi, z którego „widać” nie tylko jaśniej i pewniej, ale głębiej i szerzej. Dążenie do uzyskania takiej perspektywy poznawczej cechuje myślenie metafizyczne. Nie jest ono tożsame z dążeniem do zdobycia wiedzy pewnej. Koniecznym warunkiem myślenia w sposób metafizyczny jest bowiem co innego. Myślimy metafizycznie, gdy dziedzina zmysłowych fenomenów nie jest jedynym punktem odniesienia naszych rozważań, kiedy chcąc tę dziedzinę pojąć lub wydać o niej generalny sąd wartościujący, nie poprzestajemy na

analizie jej elementów składowych, lecz dążymy do wzniesienia się ku poziomowi, z którego można ją ogarnąć w szerokim rzucie perspektywicznym, pozwalającym dostrzec jej całościowy charakter. Myślimy niemetafizycznie, gdy całościowy ogląd rzeczy nie jest naszym celem, gdy zadowolamy się ich ograniczonymi ujęciami, wyrastającymi z partykularnych, zaangażowanych w praktyczne działanie, punktów widzenia.

Myślenie metafizyczne nie polega więc na porzucaniu czy potępianiu świata, w jakim żyjemy, lecz na jego myślowym korelowaniu z czymś, co go wprawdzie transcenduje, ale i wiąże z sobą, przydając mu dodatkowych wymiarów niewidocznych dla myślenia niemetafizycznego. Korelacja taka jest niezbędna, ponieważ metafizyk odkrywa, że ludzki umysł żyje na przecięciu dwu odmiennych w swej naturze światów. Z jednej strony, ma do czynienia z dziedzina rzeczy, które można widzieć, słyszeć, dotykać i odczuwać, lecz których nie można ująć w słowa, ani wyrazić w żadnym ze sztucznie utworzonych języków respektujących prawa jakiejś logiki. Z drugiej strony, żywi głębokie przekonanie, iż świat widzialny, ze względu na swoją nieustanną zmienność i zależność od aktywności organów percepcji zmysłowej, nie zadowolam oczekiwań rozumu. Rozum pragnie bowiem dowiedzieć się, czy istnieje coś, co nie jest jedynie zjawiskiem, a chcąc zaspokoić swą potrzebę, podąża – jak przed Platonem mówił Parmenides – w górę, „poza bramy dnia i nocy”, ku temu, co trwałe i naprawdę realne, przepełnione odwiecznym sensem, nie dające się w żaden sposób anulować. Wbrew powszechnemu mniemaniu idealistów, potrzeba ta nie wypływa wyłącznie z pragnienia odkrycia nowego, „lepszego” świata, będącego całkowitym przeciwieństwem rzeczywistości empirycznej. Jest ona, w równej mierze, potrzebą zrozumienia rzeczywistości, w której człowiek przebywa na co dzień, i którą może oglądać mimowolnie, nie angażując w jej poznawanie wyższych władz poznawczych, polegając na swym rozsądku oraz tym, co można stwierdzić w bezpośrednim postrzeganiu świata. Albowiem zjawiska, z jakimi obcujemy już w potocznym doświadczeniu, nigdy nie wyczerpują swej aktywności w samym ukazywaniu się oczom swych obserwatorów. Ukazując się, zawsze coś ukrywają, odsłaniając jedną stronę, ukrywają inną. Wciągają umysł w grę myślową, polegającą na nie kończącym się zapytywaniu, czym jest lub czym być powinna aktualnie niewidoczna strona oglądanych rzeczy.

Świat fenomenalny a kontemplatywne nastawienie umysłu

Dokonujący się w obrębie myślenia metafizycznego ruch myśli ma zatem dwa bieguny: z jednej strony świat fenomenów, którego obecność narzuca się podmiotowi i wymusza uznawanie swego istnienia, z drugiej strony świat poza lub ponadfenomenalny, który nigdy nie jest dany bez zaangażowania woli jego

poznania, skutkiem czego jawić się może jedynie jako przedmiot swoistej potrzeby duchowej, dającej się zaspokoić pod warunkiem, że filozofujące „ja” uświadomi sobie radykalną niewystarczalność rzeczywistości empirycznej. Prościej mówiąc, myślenie metafizyczne ma miejsce dopiero tam, gdzie myślący waży się na dokonanie myślowego przejścia do jakiegoś, danego w aktualnym doświadczeniu, „tu i teraz”, ku jakiemuś możliwemu „tam i zawsze”, którego poznawcza funkcja polega na dostarczaniu perspektywicznego spojrzenia na to, czego obecność jest nam z góry dana i na co jesteśmy niejako skazani. Owo „tam i zawsze” może być Materią, Logosem, Ideą, Pierwszą Przyczyną, Bogiem, Naturą, Duchem Absolutny, Wolą Mocy, Egzystencją, kreatywnym Wzrostem albo czymś innym, ale niezależnie od swojej pojęciowej eksplikacji i szaty językowej musi być pomyślane w sposób umożliwiający prześledzenie jego głębokich powiązań z dziedzina tego, co zjawiskowe.

Takie pojmowanie metafizyczności myślenia ukazuje naturalnie tylko jeden jego aspekt, ten, który miał na myśli Platon, gdy formułował swą koncepcję dwu podstawowych dyspozycji ludzkiego umysłu. Jest to jednak aspekt kluczowy. Platońska analiza form poznania pozornie tylko dotyczy kwestii epistemologicznej. Jej zasadnicze przesłanie ma w rzeczywistości wydźwięk metafizyczny. Albowiem *gnosis* i *doksa* nie są zwykłymi czynnościami umysłu, nakierowanymi na uchwycenie takiego czy innego przedmiotu, jakiegoś z góry danego „czegoś”. Nie określają one intencjonalnego charakteru relacji podmiot–przedmiot, lecz są terminami służącymi nazwaniu warunków, jakie muszą być spełnione, by jakiegokolwiek „coś” mogło być w ogóle bezpośrednio zobaczone. Warunki te określają nie tyle możliwość czysto intelektualnego dowiedzenia się o czymś czy upewnienia, lecz możliwość bezpośredniego ujrzania rzeczy. *Gnosis* i *doksa* są rodzajami widzenia; *gnosis* widzeniem „wyższym”, doskonalszym, dokonującym się w dogodnych warunkach zewnętrznych, *doksa* widzeniem „niższym”, słabszym i mniej rozległym, przebiegającym w otoczeniu nie sprzyjającym jasnemu oglądaniu rzeczy. Wyższość *gnosis* nad *doksa* wpływa z przewagi, jaką życie czysto kontemplacyjne, oddane wyłącznie myśleniu, ma nad życiem czynnym. Przewaga ta nie polega na posiadaniu szczególnych zdolności umysłowych czy na dostępie do prawd, które ujawnia się tylko wąskiemu kręgowi wtajemniczonych, lecz na umiejętności uwolnienia się od wszystkich zajęć angażujących cielesno-zmysłową stronę naszego życia² oraz na przyjęciu pozycji idealnego obserwatora (*theatai*), umożliwiającej czysto teoretyczne rozważanie sensu oglądanych rzeczy.

Znaczenie tego nastawienia duchowego podkreślali po Platonie niemal wszyscy wybitni myśliciele, nawet ci, którzy otwarcie odrzucali naukę o ideach. Na przykład Arystoteles, choć był przekonany, iż ludzka zdolność myślenia opiera się na oglądzie zmysłowym i doświadczeniu, w aktywności umysłowej

² Platon: *Fedon*, 66 b–e.

filozofa dopatrywał się elementów upodabniających ją do pozostającego w stanie bezruchu rozumu Pierwszego Poruszyciela, całkowicie oddanego myśleniu o tym, „co jest w najwyższym stopniu boskie i najwartościowsze”³. Twierdził bowiem, że mądrość teoretyczna (filozofia) jest niemożliwa bez myślenia intuicyjnego, polegającego – podobnie jak boskie myślenie o myśleniu – na bezpośrednim ujmowaniu najwyższych zasad poznania teoretycznego⁴. W późnej starożytności i w średniowieczu, gdy filozofia stała się narzędziem teologii, kontemplacyjny aspekt poznania metafizycznego zyskał jeszcze bardziej na znaczeniu. W medytacyjnym życiu „na pustkowiu” – mającym dopomóc duszy w zbliżeniu się ku bezpośredniemu oglądaniu hierarchicznej struktury bytu nazywanej „porządkiem, nauką i działalnością, stosującą się, o ile możliwości, do właściwości boskich”⁵ – upatrywano możliwości urzeczywistnienia najwyższego celu, jaki mógł przed sobą postawić ówczesny myśliciel. Choć ostateczny sens takiego życia był religijny, w swej warstwie czysto myślowej nie różnił się w istotny sposób od znaczenia, jakie Arystoteles przypisywał działaniu *nous* jako organowi bezpośredniego oglądania prawdy, a Platon dążeniom duszy, pragnącej zerwać swe związki z ciałem.

Wysoka ocena kontemplatywnego elementu myślenia metafizycznego nie uległa zasadniczej zmianie także w czasach nowożytnych. Dobitym świadectwem tego stanu rzeczy jest z pewnością filozofia Kartezjusza. Jej zasadnicza idea metafizyczna narodzić się miała, jak sam jej twórca później opisywał, w słynną noc listopadową 1619 roku, podczas której autor *Medytacji* doznał nagłego, w całkowitym odosobnieniu przeżytego „oświecenia”, pozwalającego mu zrozumieć zasadniczą jedność praw rządzących naturą z prawami matematyki. Oświecające działanie tego wydarzenia polegało na intuicyjnym uświadomieniu sobie przez Kartezjusza ontologicznej niewspółmierności między światem poznawanych przez umysł przedmiotów, w których realność można w każdej chwili zwątpić, a Nieskończonym Bytem, nieodparcie narzucającym się myśli i nasuwającym przypuszczenie, iż nawet tzw. prawdy konieczne mają swe źródło w realności należącej do innego porządku bytowego niż ten, z jakim mamy do czynienia, gdy analizujemy zawartość tkwiących w umyśle idei. Doświadczenie to, podszyte – jak sugeruje F. Alquié⁶ – lękiem przed niepewnością

³ Arystoteles: *Metafizyka*. Przekład K. Leśniak, 1074 b. Por. także: *Etyka Nikomachejska*, 1178 b 26.

⁴ W *Etyce Nikomachejskiej* (1141 a 17) czytamy na ten temat: „Mędrzec musi tedy nie tylko wiedzieć to, co z najwyższych zasad wynika, lecz nadto też znać prawdę o samych owych zasadach. Tak więc byłaby mądrość teoretyczna połączeniem myślenia intuicyjnego z wiedzą naukową – wiedzą naukową o najwyższych przedmiotach, która jak gdyby osiągnęła swój szczyt”. (Przekład D. Gromska).

⁵ *Dzieła Świętego Dionizyusza Areopagity. O hierarchii niebiańskiej*. Przekład E. Bułhak. Kraków 1932, rozdz. III, I.

⁶ F. Alquié: *Kartezjusz*. Przekład S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 41.

cią i byciem oszukanym, zrodziło u Kartezjusza potrzebę ustanowienia jednej, całkowicie uniwersalnej i pewnej nauki, zdolnej wydobywać prawdy o jakimkolwiek przedmiocie. Pod wpływem doznanej wizji Kartezjusz uświadomił sobie, iż niepokojąca go wielość nauk posługujących się niepewnymi metodami traci swą negatywną wymowę z chwilą, gdy umysł odkrywa istnienie uniwersalnych reguł poznawania rzeczy, których przestrzeganie zapewniać winno stopniowe poszerzanie zakresu prawomocnej wiedzy. Postulowana przez naukę Kartezjańską potrzeba przejścia od wielorakości częściowych i nie gwarantujących poznania pewnego metod dotychczasowej nauki do metody wyrażonej przez prawdą „matematyki uniwersalnej” jest typową figurą myślenia metafizycznego. Podobnie jak wcześniejsi metafizycy, Kartezjusz usiłował przekroczyć niepewny i zwodniczy świat pozoru, zadomowiony we wszystkim, co nie jest jasne, proste i wyraźne. Pragnął „spójrzeć” na dostępne ludzkiemu pojmowaniu obszary wiedzy z nowego, szerszego punktu widzenia, wyznaczonego przez całkowicie samotne, lecz absolutnie wolne *cogito*.

W nowszych czasach niezbędność przechodzenia od zjawiskowej do czysto myślowej – nazywanej również spekulatywną – dziedziny istnienia podkreślali najmocniej romantycy i idealisci. Był to, w ich przekonaniu, warunek niezbędny autentycznego filozofowania. Fichte pisał na ten temat następująco: „W co jesteśmy uwikłani, czym sami jesteśmy, tego nie można rozpoznać. Trzeba z tego wyjść. Zając stanowisko wobec tamtego zewnętrzne. Tym wyjściem z rzeczywistego życia, tym stanowiskiem ponad nim jest spekulacja”⁷. Zdaniem Fichtego, oddające się spekulacji filozofujące „ja” uświadamia sobie swą możliwość wiedzy w jednym rzucie świadomości, nie poprzedzonym ani nie warunkowanym przez nic innego. Wiedza ta to świadomość, że prawdziwe „ja” jest absolutnym – zarówno formalnym, jak i materialnym – warunkiem wszelkiej wiedzy i że nie ma ono niczego wspólnego ze świadomością naiwną, nie zdającą sobie sprawy, iż przedmioty zewnętrzne są jej wytworami. Myślenie filozoficzne jest więc z natury swej dwupoziomowe: ujmując bowiem i tłumacząc świadomość potoczną jako zawartą w wyższej, filozoficznej wiedzy, wywodzącej swą genezę z tzw. praaktu samowiedzy, będącego ostateczną postawą wszelkiego myślenia.

W ujęciu Hegla, dążenie świadomości do prawdy absolutnej nie jest, jak u Fichtego czy później u Schellinga, jednorazowym przejściem ku pełni tego, co nieuwarunkowane i pierwotne, lecz rozłożonym na etapy ruchem dialektycznym, jaki „świadomość uprawia na samej sobie, zarówno na swojej wiedzy, jak i na swoim przedmiocie”⁸. Ruch ten to, jak mówi Hegel, droga duszy, „która przechodzi poprzez szereg swych ukształtowań [...], po to, by przez wszech-

⁷ J.G. Fichte: *Sämtliche Werke*. Bd V. Berlin 1845. W: K. Krzemieniowa: *Wstęp do: F.W.J. Schelling: System idealizmu transcendentznego*. Przekład K. Krzemieniowa. Warszawa 1979, s. XXIV.

⁸ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Wstęp. Przekład A. Landman. Warszawa 1963, s. 107.

stronne doświadczenie samej siebie mogła dojść do poznania tego, czym jest sama w sobie, i – oczyszczona – wznieść się do poziomu ducha”⁹. Wznoszenie to przyjmuje postać „dokonywającego się sceptycyzmu”¹⁰ i polega na wielokrotnym przechodzeniu, poprzez kolejne negacje, od jednej, pozornej, niepełnej i nieprawdziwej wiedzy, do drugiej, bardziej pełnej, aż do osiągnięcia punktu, gdzie zjawisko, czyli widziany przedmiot, zlewa się całkowicie ze swą istotą, a doświadczenie świadomości z czysto myślowo ujętą wiedzą. Hegel utrzymuje zatem, że właściwe duchowi dążenie do uwolnienia się od pozostawania we władzy narzucającego się naiwnej świadomości pozoru jest rozciągnięte w czasie i dokonywać się musi poprzez ciągle analizowanie wyłaniających się w procesie myślenia spekulatywnego abstrakcyjnych momentów oraz na ich znoszeniu. Zarazem jednak aktywność ducha zmierza do „urzeczywistnienia czystego pojęcia”, stanu, w którym znika wszelka różnica między przedmiotem ujętym bezpośrednio a przedmiotem rozpatrywanym z punktu widzenia jego spekulatywnej idei.

Znaczenie momentu sceptycznego

Choć wywody Hegla dotyczące absolutnego poznania były przez wielu późniejszych filozofów uznawane za rodzaj swoistej gry językowej, wyrażającej oderwaną od rzeczywistości egzaltację mistyczną, niemniej jednak – mimo swej nieprzystawalności do współcześnie używanej terminologii filozoficznej – stanowią one doskonały przykład w pełni rozwiniętego, świadomego swych historycznych korzeni, myślenia metafizycznego, ze wszystkimi jego charakterystycznymi symptomami. Można przecież z pozytywnymi twierdzeniami idealizmu obiektywnego nie zgadzać się lub nawet odmawiać im prawa obywatelstwa we współczesnej filozofii, a zarazem śledzić sam ruch myśli, który je wyniósł na powierzchnię, oraz zapytywać, czy jest on czymś uniwersalnym w myśleniu metafizycznym. Że czytając dziś w ten sposób Hegla można się wiele nauczyć, wydaje się nie ulegać wątpliwości. Znajdujemy bowiem w jego pracach szczegółowy opis sytuacji, przed jakim stanąć musi każda ontologiczna analiza rzeczywistości. Jakkolwiek opis ten wypowiedziany został w języku pozbawionym elementów obrazowo-mitycznych, w swym zasadniczym punkcie jest on zbieżny z wizją przekazaną przez Platona.

Tak jak Platon, Hegel podkreśla pierwszorzędne znaczenie bezpośredniego oglądania w procesie dochodzenia do prawdziwej świadomości przedmiotu. W *Encyklopedii nauk filozoficznych* stwierdza nawet, że „filozofia jest ostatnią, której mogłaby przyjść chęć sprzeciwienia się [...] twierdzeniom bezpośredniej

⁹ Tamże, s. 98.

¹⁰ Tamże, s. 99.

wiedzy” oraz że sam rozum jest bezpośrednią wiedzą, a zarazem nierelegijnie pojętą wiarą – czymś, co może się urzeczywistnić jedynie jako myślowe oglądanie rozważanych w spekulacji treści¹¹. Nie chodzi tu, rzecz jasna, o zwykłe oglądanie zmysłowe, czy o wierzenie w coś, co całkowicie przekracza możliwości naszego pojmowania, ale o widzenie intelektualne, które jest niezbędnym warunkiem myślenia nakierowanego na ujmowanie jednostkowej natury, przysługującej poszczególnym momentom dochodzącego do swej świadomości ducha. Zdaniem Hegla, bez tego rodzaju bezpośredniej wiedzy samopoznający się duch nie byłby w stanie uświadomić sobie jednostkowości rzeczy oraz ich szczególowości (*Besonderheit*), czyli sposobu, w jaki odnoszą się one do tego, co inne. A bez świadomości jednostkowości i szczególowości rzeczy niemożliwe byłoby także ich rozważanie z punktu widzenia czystych pojęć, czyli spekulatywne rozwijanie treści poprzez wydawanie ogólnych sądów. Platonowi też z pewnością nie chodziło o widzenie czysto zmysłowe, kiedy kreślił swą wizję prawdziwego filozofa. Wszak Sokrates nigdy nie zadowalał się zasłyszanymi od swych rozmówców opiniami na temat tego, czym jest prawdziwa sprawiedliwość, prawdziwa cnota czy prawdziwy okrąg. Wdając się w dialektyczne spory z góry przyjmował, że pojawiające się w zwykłej wymianie myśli słowa oraz stojące za nimi założenia są bardzo dalekie od właściwego ujmowania natury rzeczy. Przekazywane za ich pośrednictwem poglądy – tłumaczył Glaukonowi – wymagają „sztuki mądrej rozmowy”, w toku której dokonuje się ich rozbioru i odniesienia do „początku samego”, gdzie myśl „zwraca się do tego, co jest Dobrem samym” i gdzie ma miejsce stawianie „u szczytu świata myśli”¹². Dlatego nie tylko patrzył i słuchał, ale i pytał – nie po to jednak, by poznać ostateczną prawdę, lecz by ponownie słuchać, patrzeć, pytać i wątpić. Nie był mu więc obcy heglowski „dokonywany się sceptycyzm”, ani sztuka łączenia w wyższej syntezie zanegowanych wcześniej treści.

Istotnym elementem myślenia metafizycznego jest zatem nie tylko dążenie do wykraczania poza dziedzinę świata zmysłowego, ku samemu bytowi lub ku ogólnym zasadom interpretacji doświadczenia, ale i podawanie w wątpliwość wszystkiego, co chciałoby uchodzić za raz na zawsze ustalony fundament. Z jednej strony, wychodzenie poza to, co bezpośrednio znane i uznawane, z drugiej – sprzeciwianie się żądaniu, by przedmiotem analiz metafizycznych czynić rzeczy w pełni określone, gotowe i pewne. Obydwa te momenty są ze sobą ściśle związane i nie istnieją w tym typie myślenia niezależnie od siebie. Dzieje metafizyki znają wprawdzie okresy, kiedy próbowano je rozdzielić i zastąpić poszukiwanie prawdy bytu szumnymi oświadczeniami, że się ją zdobyło. Zabiegi takie nigdy się jednak nie udawały i były raczej znamionami

¹¹ G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Przekład Ś.F. Nowicki. Warszawa 1990, par. 64, 63.

¹² Platon: *Państwo*, 533 c, 532 b.

kryzysów, po których prędzej czy później przychodziło otrzeźwienie. Jak wiadomo, nawet Hegel nie zdołał w pełni oprzeć się optymistycznej wierze w możliwość odślonienia systemu kategorii zdolnego uchwycić ostateczną naturę rzeczywistości. Przed popadnięciem w skrajny dogmatyzm uchroniła go świadomość, że systemu takiego nie da się skonstruować w ten sam sposób, jak tworzy się na przykład teorie naukowe, poprzez przyjęcie całkowicie zewnętrznego wobec poznawanych rzeczy punktu widzenia. Dlatego w ostatecznym rezultacie – mimo świadomie deklarowanego dogmatyzmu – bardziej niż ktokolwiek inny uwypatnił negatywny charakter poznania metafizycznego. W przekonaniu Hegla, metafizyka nigdy nie staje przed gotowym, z góry danym jej przedmiotem. Spogląda raczej wstecz, zwraca się ku wiedzy, którą własnym wysiłkiem uwolniła od pierwotnej jednostronności i podniosła „do poziomu absolutnej formy”¹³. Operuje tylko taką ogólnością, „która sprawdziła się w konkretnej treści jako swojej rzeczywistości”¹⁴.

W filozofii XX wieku ten wspólny pogląd Platona i Hegla odnajdujemy w wypowiedziach wielu myślicieli, których trudno byłoby podejrzewać o sympatię wobec tradycyjnego racjonalizmu czy obiektywnego idealizmu. Nie jest on zatem związany z jedną tylko opcją myślową czy szkołą, jednostronnie podkreślającą prymat tego, co duchowe przed tym, co cielesne czy zmysłowe. Na przykład Jaspers – choć w swej ocenie możliwości poznawczych czystego rozumu dalece różnił się od Hegla – twierdził, że „myśli filozoficzne są nieodparte tylko tam, gdzie negują”. To, co mówią „w sposób pozytywny, jest prawdziwe tylko w tym sensie, że wyzwala, apeluje, zaklina”¹⁵. W autentycznym filozofowaniu nigdy nie wypowiada się tego, co się myśli w bezpośredniej formie: przedmiot filozofowania, jako zjawisko, jest dla myślenia „przeźroczysty” i zamiast zostać poznany – staje się językiem. „Jeśli myślę o nim samym – stwierdza Jaspers – uprawiam naukę: filozofuję, gdy za jego sprawą zwracam się ku bytowi”¹⁶. Choć jednak zwrot ku bytowi dokonany być może jedynie poprzez poszukiwanie wiedzy o tym, co bezwarunkowe i ogólne, natrafia on stale na to, co jednostkowe, i w nim musi uchwycić to, co bezwarunkowe. Dlatego filozofia objawia się nam wyłącznie „w sposób nieokreślony i w swych przeciwieństwach”, jako ruch radykalnego kwestionowania i przewyższania tego, co wcześniej uzyskało miano wiedzy dotyczącej obiektywnych przedmiotów¹⁷.

Podobne w swej ogólnej wymowie przemyślenia wypowiada H. Plessner, jeden z twórców niemieckiej antropologii filozoficznej. Tak jak rozważania

¹³ G.W.F. Hegel: *Encyklopedia...*, wyd. cyt., par. 573.

¹⁴ Tamże, par. 574.

¹⁵ K. Jaspers: *Filozofia i nauka*. W: *Filozofia egzystencji*. Przekład D. Lachowska. Warszawa 1990, s. 290.

¹⁶ Tamże, s. 289.

¹⁷ Tamże, s. 293.

Jaspersa, uwagi Plessnera odnoszą się do filozofowania w ogóle, ale dotyczą także refleksji metafizycznej. Plessner stwierdza, że w odróżnieniu od wszystkich „ubezpieczonych przedmiotowo” dociekań, filozofowanie jest myśleniem, które „w każdej chwili ryzykuje nicość własnego początku”¹⁸. Przedmiot filozofowania jest bowiem dla myślenia niefilozoficznego skryty i nie daje się okazać na drodze pozafilozoficznej, w sposób pogładowy czy poprzez przedstawienie – jak ma to miejsce w naukach szczegółowych – rzeczowego dowodu swoich osiągnięć poznawczych. Toteż filozofia „pozostaje zawsze sama ze swym przedmiotem i dzieli go tylko z tymi, którzy są gotowi podjąć ryzyko niewyczerpanej wieloznaczności tradycji filozoficznej”¹⁹. Ale sytuacja taka nakłada na nią obowiązek trwania w stanie ciągłego dystansu do samej siebie. Przyjęcie takiego obowiązku jest równoznaczne z gotowością włączenia różnych elementów sceptycyzmu w obręb podstawowych zasad, jakimi autentyczne filozofowanie musi się kierować. Innymi słowy, zdaniem Plessnera, sceptycyzm nie może być stanowiskiem sytuującym się wyłącznie poza filozofią. Musi być wcielony w samo filozoficzne myślenie, by uniknąć nadużyć polegających na bezkompromisowym zabieganiu o swój jednolity charakter i wewnętrzną bezkonfliktowość.

O prowizorycznym, na wpół roboczym („hipotetycznym”) charakterze twierdzeń metafizycznych pisał w naszym stuleciu również Whitehead²⁰. Wprawdzie nie akcentował tak mocno, jak Jaspers, odmienności myślenia metafizycznego od naukowego, ale podkreślał nieuniknioną tymczasowość wszelkich teoretycznych generalizacji dotyczących natury rzeczywistości jako takiej oraz ich bliskie pokrewieństwo z pozanaukowymi, quasi-poetyckimi formami ekspresji. Utrzymywał także, że najistotniejszym elementem myślenia metafizycznego, jest nie tyle dążenie do wypracowania ogólnej wizji świata, co raczej nieustanna krytyka odżywającej wciąż wiary w nieograniczoną moc wyjaśniającą najwyższych abstrakcji. Myśl tę Whitehead przejął prawdopodobnie od Bradley’a, który z kolei zetknął się z nią studiując pisma Herbarta²¹. Herbart był zdroworozsądkowym pluralistą i opierał swój pogląd na naturę metafizyki na analizie potocznego sposobu ujmowania świata, posługującego się – jak twierdził – wzajemnie sprzecznymi pojęciami, nieprzydatnymi w metafizycznej analizie rzeczywistości, nadającymi się jedynie do wyrażania stosunków między rzeczami.

Ani Whitehead, ani Bradley nie podzielali stanowiska Herbarta, że poznanie metafizyczne może być jedynie poznaniem formalnych relacji między rzeczami, ale zgadzali się, co do tego, że samo myślenie pojęciowe, brane w oderwaniu od

¹⁸ H. Plessner: *Pytanie o istotę filozofii*. W: *Pytanie o conditio humana*. Przekład M. Łukasiewicz. Warszawa 1988, s. 299.

¹⁹ Tamże, s. 308

²⁰ A.N. Whitehead: *Process and Reality*. New York 1969, s. 5 i nast.

²¹ Zob. J.H. Muirhead (wyd.): *Contemporary British Philosophy*. T. 2. London 1925, s. 271.

danych bezpośredniego doświadczenia, nie tylko nie przybliży nas do poznania rzeczywistości, ale może je dalece deformować lub nawet całkowicie uniemożliwiać. Dlatego postulowali daleko idące ograniczenie poznawczych roszczeń tradycyjnej metafizyki racjonalistycznej. Whitehead nie tylko podważał sensowność dążenia do realizacji wywodzącego się z filozofii Kartezjusza wymogu rozpoczynania dociekań metafizycznych od ustalenia niepowątpiewalnego źródła poznania, ale i zaprzeczał możliwości jego spełnienia²². Odmowę jego respektowania uzasadniał niemożnością dotarcia do niezinterpretowanych danych doświadczenia. Ponieważ wszystkie dane, od jakich rozpoczyna się nasze myślenie, obojętnie czy będziemy brali dane doświadczenia bezpośredniego czy pośredniego, są jakoś zinterpretowane, ujęte w ramy teorii komunikującej treści wykraczające poza bezpośrednio ujmowane sytuacje empiryczne, wysuwane na ich podstawie „schematy filozoficznych kategorii” mogą mieć co najwyżej status „próbnych określeń ostatecznych uogólnień”, przyjmowanych wraz „z niesformułowanymi zastrzeżeniami, wyjątkami, ograniczeniami i nowymi interpretacjami, wyrażonymi w terminach najogólniejszych pojęć”²³. Toteż w ocenie Whiteheada, filozoficzny system nigdy nie może stać się zbiorem dogmatycznych twierdzeń, czerpiących przedmiotową ważność z czysto logicznych przesłanek i argumentacji.

Bradley swój sceptycyzm posuwał jeszcze dalej. Metafizyka Absolutu, jaką opracował w *Appearance and Reality*, oparta została na założeniu, że myśl ludzka jest niezdolna do jakiegokolwiek adekwatnego ujęcia ostatecznej rzeczywistości. Naturę Absolutu lepiej niż myśl oddaje przedrefleksyjne czucie – doświadczenie, „w którym zanika jakiekolwiek rozróżnienie między moją świadomością a tym, czego jest to świadomość”²⁴. Dyskursywne myślenie może jedynie wykazać, że większość tradycyjnie wyznawanych poglądów metafizycznych zawiera ukryte sprzeczności – twierdzenia, których jednoczesne utrzymywanie byłoby możliwe jedynie za cenę ignorowania praw logiki. Toteż rozważania Bradleya w znacznej mierze były krytycznymi analizami obiegowych przeświadczeń dotyczących natury otaczających nas rzeczy. Nie ma w nich opisu pozytywnych jakości Absolutu ustalonych w drodze racjonalnego wnioskowania, lecz tylko argumentacje i rozumowania wykazujące, czym Absolut być nie może.

Swoistość metafizycznego sceptycyzmu

Myślenie sceptyczne stanowi zatem immanentny składnik każdej rozwiniętej formy refleksji metafizycznej. Metafizyka wcale nie jest – a w każdym razie nie

²² A.N. Whitehead: *Modes of Thought*. Cambridge 1956, s. 5–17.

²³ A.N. Whitehead: *Process...*, wyd., cyt., s. 11. (Przekład – J.J.).

²⁴ F.H. Bradley: *Essay on Truth and Reality*. London 1914, s. 159. (Przekład – J.J.).

musi być – myśleniem dogmatycznym, poszukującym przede wszystkim pewności czy potwierdzenia swych wyników w niedostępnych zwykłym śmiertelnikom rejonach poznania. Nasuwa się jednak pytanie, czy ów sceptycyzm jest rzeczywiście dla metafizyki czymś szczególnym, odróżniającym ją od niemetafizycznych form myślenia. Nietrudno wszak zauważyć, że zdolność wątplenia jest cechą każdego myślenia twórczego, zwłaszcza myślenia naukowego. Bez krytycznego podejścia do gromadzonych przez doświadczenie faktów czy do wysuniętych wcześniej prób ich teoretycznego wytłumaczenia nauka byłaby niemożliwa. Jeśli więc podobne podejście odnajdujemy w metafizyce, wydaje się to jedynie świadczyć o pokrewieństwie między dwiema tymi dziedzinami refleksji, a nie o tym, że w sposób istotny różnią się one od siebie. Byłoby przecież absurdem utrzymywać, że jedynie myślenie metafizyczne jest do siebie nastawione krytycznie i że tylko ono chciałoby oglądać rzeczy same, a nie ich zmysłowe reprezentacje. Również dążenie do łączenia ze sobą przeciwstawnych elementów oraz doszukiwanie się w nich głębszej, ponadzmysłowej jedności, nie pojawiło się po raz pierwszy w spekulacji ściśle filozoficznej. Było ono zawsze nieodłącznym czynnikiem myślenia religijnego i mistycznego²⁵. Nie jest też obce myśleniu mitycznemu. Powstaje więc pytanie, czy ostrożność lub, jak kto woli, krytyczny sceptycyzm myślenia metafizycznego posiada jakieś cechy swoiste, nie dające się odnaleźć w nauce, religii czy micie.

Z pewnością nauka nie jest tym samym, co metafizyka. To samo można powiedzieć o religii, micie czy świadomości mistycznej. Metafizyk chciałby opisywać, kreślić rozległą wizję świata, a zarazem wyjaśniać, czynić pojawiające się w tej wizji elementy zrozumiałymi, odartymi z przenikającej je tajemniczości. By spełnić to zadanie, musi być obdarzony wyobraźnią malarsko-poetycką, a zarazem umiejętnością wynajdywania w kreowanym obrazie świata punktów nieciągłości, domagających się wytłumaczenia w oparciu o przesłanki rozumowe. Predyspozycje te wydają się sprzeczne, co jednak nie zmienia faktu, że obydwie są niezbędnymi składnikami metafizycznego myślenia. Kreślona przez metafizyka wizja rzeczywistości musi być wiarygodna na tyle, by mogła rodzić złudzenie, iż jest dana oczom widza niejako bezpośrednio, i że to, co przedstawia, istnieje niezależnie od naszej woli i aktywności umysłowej. Zarazem jednak winna być obrazem charakterystycznym, umiejętnie podkreślającym dominację jednej, podstawowej cechy obrazowanych za jej pomocą rzeczy. Bo tylko taki obraz skłaniać może do logicznego myślenia, do stawiania pytań nieobecnych w myśleniu potocznym czy naukowym. Konieczna jest tu zatem swoista równowaga między plastyczno-poetyckim obrazowaniem a myśleniem krytyczno-problemowym. Współgranie obu tych zdawałoby się niemożliwych do pogodzenia elementów jest charakterystycznym znakiem rozpoznawczym

²⁵ Zob. np. M. Eliade: *Mefisto i Andrygon, czyli tajemnica pełni*. W: *Sacrum, mit, historia*. Przekład A. Tatarkiewicz. Warszawa 1993, s. 200 i nast.

metafizycznego sposobu ujmowania świata. Nie odgrywa ono tak znaczącej roli w żadnej innej formie myślenia – ani w myśleniu religijnym, ani mitycznym, ani naukowym.

Skłonność do obrazowo-perspektywicznego postrzegania świata występuje oczywiście, w mniejszym lub większym stopniu, w każdej formie myślenia, nawet praktyczno-zdroworozsądkowej. Nigdzie jednak nie jest podporządkowana pragnieniu uchwycenia jednej, podstawowej prawdy o wszystkim, co istnieje. Dążenie to, w tej postaci, nie pojawia się nawet w nauce. Fizyk czy biolog może naturalnie żywić mniemanie, że o wszystkich zjawiskach i procesach przyrodniczych da się ustalić, wcześniej czy później, prawdę naukową. Ale jeśli świadom jest granic poznawczych kompetencji dyscypliny, jaką reprezentuje, nigdy nie powie, że prawda taka jest całą prawdą o tych zjawiskach. Nie będzie też starał się prawdy takiej szukać. Jako uczony zadowolić się musi tym, co przy pomocy dostępnej mu aparatury eksperymentalnej i pojęciowej może w ogóle stwierdzić. Natomiast metafizyk będzie mówił, choć być może zabrzmi to nieskromnie, iż chodzi mu właśnie o całą prawdę rzeczy, bo prawda częściowa – a za taką uzna prawdę naukową – nie jest tym, czego poszukuje.

Stwierdzenie takie może zostać odebrane jako oczywisty symptom „wrodzonej” myśleniu metafizycznemu dogmatyczności. Trzeba jednak w tym miejscu poczynić pewne ważne wyjaśnienie. Wyrażenie „cała prawda” brzmi nieskromnie tylko wówczas, kiedy słowu „cała” nadaje się znaczenie „pewna” lub „raz na zawsze ustalona i niezmienna”. Nie ulega wątpliwości, że wielu metafizyków przeszłości wierzyło w dotarcie do prawdy rozumianej jako pewność i niezmiennność. Należy jednak wiarę tę, wypływającą często z myślenia religijnego lub mitycznego, starannie odróżnić od myślenia ściśle metafizycznego, które – choć nigdy nie dokonywało się w próżni społecznej i podlegało wielu zewnętrznym wpływom – mogło dochodzić do niebanalnych wyników tylko wtedy, gdy potrafiło uwolnić się – przynajmniej „metodycznie” – od presji przekonań pozafilozoficznych. Pojęciu „całego przedmiotu” lub „całej prawdy o przedmiocie” można bowiem nadać dwa odmienne znaczenia. Może ono funkcjonować jako skrót myślowy służący wskazywaniu „wszystkiego” co w podmiocie jest lub co da się w nim rozpoznać i opisać, ale może także oznaczać to, co w przedmiocie ustanawia jego „bytowość” lub co jest jego bytem. W metafizyce chodzi zwykle o to drugie znaczenie. Bada ona bowiem nie tyle same przedmioty, co raczej byt czy – jak mówił Heidegger – bycie przedmiotów. Bada przedmioty o tyle, o ile w badaniu tym chodzi o ich byt lub o integralną naturę istnienia przejawiającą się czy to w sposobie samego ukazywania się lub zachowania elementów świata, czy obalania sprzeczności uniemożliwiających rzeczom osiągnięcie pełni ich istnienia. W języku metafizyki wyrażenie „znać prawdę o całym przedmiocie” znaczy zatem bądź tyle, co wiedzieć, jak przedmiot ów scala w sobie dominujące cechy szerszej od niego lub „wyższej” natury, bądź umieć opisać proces, za pośrednictwem którego dokonuje się

unifikacja i zespolenie tkwiącej w nim oraz w jego otoczeniu wielorakości danych, z jakimi ma do czynienia to, co jednostkowe. Ten rodzaj wiedzy – tak samo jak poznanie naukowe czy potoczne – może być, naturalnie, zawodny. Każda wizja świata, nawet najbardziej rozległa i szczegółowa, jest wizją rzeczy konkretnych. Rodzi się z jednostkowych pragnień i zawiera w sobie – w sposób nieuchronny – punkt widzenia, z jakiego została odmalowana. Nie ma więc powodów, by typowe dla metafizycznego myślenia dążenie do poznania prawdy o samych rzeczach czy o całości rzeczy wiązać z dogmatyzmem lub brakiem krytycyzmu. Wybitni metafizycy wielokrotnie podkreślali, że do poznania bytu można się jedynie przybliżyć. Nie mogliby poglądy takiego głosić, gdyby nie znali wartości myślenia zrodzonego z krytycznego namysłu i zwątpienia.

Sceptycyzm metafizyka dalece się jednak różni od sceptycyzmu uczonego. Jak zauważa W.H. Walsh²⁶, różnica ta najwyraźniej uwidacznia się w podejściu do faktów. Dla uczonego fakty są, w pewnym sensie, wszystkim: gdy jakaś teoria nie potrafi ich wyjaśnić, jest odrzucana – w imię przekonania o wiarygodności świadectwa doświadczenia. Wprawdzie wysoce teoretyczne twierdzenia współczesnej nauki zwykle nie wynikają z bezpośrednich obserwacji empirycznych i nie mogą być przez nie obalone, ale teoria, która przez długi czas jest z faktami niezgodna, prędzej czy później traci swych wyznawców. Wrażliwość na wymowę faktów ma również miejsce w metafizyce. Uwidacznia się ona jednak w odmienny sposób. Metafizyk, tak jak uczony, może bacznie śledzić, jakie fakty i dlaczego doczekały się należytego wyjaśnienia teoretycznego, a jakie nie. Może także podkreślać znaczenie świadectw empirycznych, które potwierdzają jego wizję świata i stoją w sprzeczności lub nie potwierdzają zasadności wizji do niej alternatywnych. Ale głównym celem jego aktywności umysłowej jest co innego. Wymowa samych faktów, ich zgodność czy niezgodność z rozważaniami w metafizyce koncepcjami, ma tu bowiem – ostatecznie – drugorzędne znaczenie. Fakty nie obalają nigdy konstrukcji metafizycznych, ani nie służą temu, by je jedynie wspierać lub odbierać im wiarygodność. Mówiąc ogólnie, fakty są w myśleniu metafizycznym rozważane po to, by wykazać, że ich dotychczasowe interpretacje – filozoficzne lub pozafilozoficzne – zawierają pewne niedociągnięcia lub prowadzą do pewnych sprzeczności, których można byłoby uniknąć, gdyby twórcy tych interpretacji zgodzili się na postulowaną przez metafizyka zmianę znaczenia kluczowych pojęć, jakimi się posłużyli, lub na nowe rozumienie założeń, na jakich oparli swe wyjaśnienia²⁷.

Metafizyk porusza się zatem w znacznie szerszym polu myślowym niż uczony. By wykryć niedostrzegane przez naukę sprzeczności czy braki ukryte w jej korpusie pojęciowym, musi konfrontować ze sobą nie tylko fakty z konkurującymi o ich wyjaśnienie teoriami, ale krytycznie analizować wszyst-

²⁶ W.H. Walsh: *Metaphysics*. London 1963, s. 80.

²⁷ Zob. B.A. Williams: *Metaphysical Arguments*. W: D.F. Pears (wyd.): *The Nature of Metaphysics*. London 1957, s. 57–58.

kie możliwe ich ujęcia, na przykład psychologiczne, socjologiczne, religijne, filozoficzne. Jego sceptycyzm musi być więc „totalny”, nastawiony na wykrywanie niedociągnięć umiejscowionych nie tylko na styku myśli z rzeczywistością, ale i w obrębie samej myśli.

Podsumowanie

Milczącym założeniem powyższych rozważań była teza, że myślenie metafizyczne w swym zasadniczym charakterze jest czymś jednolitym i że jego podstawowa funkcja polega na wykraczaniu poza rzeczywistość zmysłową czynionym w nadziei dotarcia do jej perspektywicznego oglądu, pozwalającego uchwycić uniwersalną naturę wszystkich istniejących rzeczy oraz wyjaśnić, jak świat zjawisk wiąże się w swym bycie z postulowaną przez rozum dziedziną pozazmysłowego istnienia. Przyjmowaliśmy też, że wykraczanie to nie jest operacją czysto intelektualną, przypominającą zwykłe rozumowanie logiczne, lecz aktem duchowym analogicznym do bezstronnego oglądania, poddanym jednak kontroli myślenia sceptycznego. Zasadniczym celem takiego aktu transcendowania jest udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy wielorakość i złożoność poznawanych w doświadczeniu rzeczy jest dla ludzkiego umysłu rodzajem ostatecznego faktu, niewywodliwego z jakichkolwiek rozumowych argumentów lub intuicji ukazujących istnienie porządku ponadfaktualnego, czy jedynie ziemskim obrazem rzeczywistości nadzmysłowej, mającym w niej swe ontyczne źródło i analizowanym w celu rozpoznania jego przypadłościowego lub zgoła iluzorycznego charakteru.

Założenie takie jest naturalnie idealizacyjnym uproszczeniem. Myślenie metafizyczne nigdy nie było jednolitym rodzajem refleksji. Nie tylko z racji swych długich dziejów, obfitujących w liczne spory, w których broniono przeciwstawnych poglądów na naturę rzeczywistości, ale i z powodu niemożności trwania przy jednym tylko, z góry założonym lub w sposób metodyczny skonstruowanym przedmiocie. Metafizyk nie może całkowicie odwrócić się od świata fenomenalnego. Gdyby przyjął, że jedynym celem jego poszukiwań jest pojęciowe przedstawienie rzeczywistości w żaden sposób nie związanej z tym, co dociera do nas za pośrednictwem zmysłów, stanąłby na drodze prowadzącej ostatecznie, jak trafnie zauważył Plessner, do zaniechania filozofowania i oddania myślenia w służbę dogmatu. Ale nie może także poprzestawać na samym oglądaniu czy wiernym opisie tego, co bezpośrednio widzi bądź czuje. Wizja dla samej wizji, oglądanie czynione po to, by cieszyć jedynie wzrok, nie zaspokaja w pełni nawet potrzeby estetycznej. Może być co najwyżej punktem wyjścia teoretycznego myślenia.

Dlatego autentyczna refleksja metafizyczna skazana jest na pozostawanie w chwiejnym polu napięć wywoływanych koniecznością ciągłego konfron-

towania wiedzy wypływającej z oglądu rzeczy współtworzących empiryczny aspekt życia, z uniwersalnymi zasadami i pojęciami, służącymi ukazaniu prawdziwego miejsca tych rzeczy w całości istnienia. Konfrontacja ta jest nieunikniona już choćby dlatego, że pojęciowa eksplikacja interpretowanych w metafizyce danych podlega ciągłym naciskom wywieranym przez zmieniające się wraz z następowaniem kolejnych epok sytuacje historyczne. Ale nie tylko upływ czasu wytwarza to napięcie. Częściowy rozdźwięk między empiryczną a pojęciowo-problemową warstwą teorii stanowi niezbędny warunek jej żywotności. Gdyby całkiem zanikł, kategorie myślenia metafizycznego przekształciłyby się w podręcznikową terminologię, a rola wizji pobudzającej twórczą wyobraźnię zostałaby sprowadzona do poglądowego ilustrowania odgórnie ustalonych tez i formuł.