

Edmund Morawiec

O krytyce metafizyki klasycznej w średniowieczu i nowożytności

Studia Philosophiae Christianae 18/2, 123-159

1982

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

EDMUND MORAWIEC

O KRYTYCE METAFIZYKI KLASYCZNEJ W ŚREDNIOWIECZU I NOWOŻYTNOŚCI

Wstęp. 1. Zasadnicze nurty myślowe w filozofii średniowiecznej. 2. Krytyka metafizyki w średniowieczu i jej podstawy. 3. Krytyka metafizyki w Odrodzeniu i w czasach nowożytnych. 4. Zakończenie.

WSTĘP

Przez termin „metafizyka klasyczna” rozumie się tu racjonalną wiedzę, której zadaniem jest odkrywanie ostatecznych racji i koniecznych uwarunkowań bytu i poznania. Tak pojęta metafizyka charakteryzuje się z jednej strony przedmiotowością, a z drugiej racjonalnym charakterem poznania. Zapoczątkowana w starożytności w dwóch nurtach: realistycznym i idealistycznym, aktualnie prezentuje się jako zespół czasowo i treściowo różniących się między sobą ujęć, do których zalicza się między innymi także metafizykę tomistyczną. Jako najogólniejsza teoria rzeczywistości, metafizyka ta wraz z całą filozofią uchodziła za wiedzę o charakterze koniecznościowym. Z czasem jednak poddana została krytyce i to przede wszystkim w formie, jaką nadał jej system filozofii Tomasza z Akwinu. W niniejszym opracowaniu dokona się próby nakreślenia zasadniczych szlaków tej krytyki, w okresie średniowiecza, Odrodzenia i nowożytności.

1. ZASADNICZE NURTY MYŚLOWE W FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ

Filozofia średniowieczna jest zbyt złożona pod względem treściowym, by scharakteryzować ją lapidarnym a jednocześnie wystarczająco adekwatnym opisem. Wielość bardzo różnych treściowo, jeśli nie systemów myślowych, to przynajmniej prądów, stanowi tu zasadniczą przeszkodę. Przy pewnym uproszczeniu daje się jednak wyróżnić w niej trzy podstawowe nurty: mistyczny, racjonalistyczny oraz empirystyczny. Kolejność ich wyliczenia nie wiąże się tu z kolejnością czaso-

wą. Jak wiadomo reprezentujący te nurty pojawiają się w różnych okresach filozofii średniowiecznej.

Istnieją jednak pewne właściwości wspólne, charakterystyczne dla wyżej wspomnianych nurtów. Są to: relacja do filozofii greckiej oraz relacja do problematyki religijnej. Filozofia średniowieczna, co zresztą wiadomo, źródłowo tkwi w starożytniej filozofii greckiej, a przede wszystkim jej tradycji platońskiej i arystotelesowskiej. Również nie obce są dla niej relacje do problematyki religijnej. Te ostatnie charakteryzują tak średniowieczną filozofię chrześcijańską, która oprócz greckich źródeł posiada nadto źródła nauki chrześcijańskiej Ojców Kościoła z okresu patrystycznego, jak też filozofię niechrześcijańską — arabską, która również nawiązuje do tradycji greckiej, w uprawianiu wiedzy łączy wiarę, wprowadzając w ten sposób do filozofii momenty irracjonalne

Nurt mistycyzmu genetycznie bazuje na neoplatońskiej tradycji filozoficznej, a ściślej mówiąc, na filozofii św. Augustyna. Jego reprezentantami są: św. Bernard z Clairveau, Hugo ze św. Wiktora, a później także św. Bonawentura. Był to nurt ortodoksalny i w zasadzie skierowany przeciw racjonalistycznemu sposobowi uprawiania teologii, rozumianej jako poznanie nadprzyrodzonych prawd Bożych. W ten sposób skierowany był przede wszystkim przeciw racjonalizmowi występującemu w formie scholastycznej, zapoczątkowanej przez Anzelma z Canterbury i Piotra Abelarda. Mistycy uważali, iż drogą do poznania prawd nadprzyrodzonych winna być kontemplacja i uczucie. W polemice z racjonalizmem powstały w nim dwie tendencje, jedna bardziej radykalna, według której racjonalizm winien być zastąpiony kontemplacją, druga, głosząca jedynie uzupełnienie racjonalizmu kontemplacją.

Mistycyzm, o którym mowa, prezentuje się jako specyficzna teoria poznania. Nazwano go „poznaniem wyższym”. Tak jest u św. Bernarda, jak też u Hugona ze św. Wiktora. Według pierwszego do zrozumienia bytu dochodziło się w drodze intuicji kontemplatywnej. Akt intuicji jest wprawdzie aktem poznania bezpośredniego, ale odpowiednio przygotowanego. W skład tego przygotowania wchodzi przede wszystkim czynności praktyczne, idące po linii przygotowania samej osoby mającej posiadać intelektualną wizję. Przygotowanie to ma na celu zdobycie Bożej łaski. Takie stanowisko podyktowało zdecydowanie negatywne nastawienie względem tak nauk świeckich jak i samej filozofii, rozumianej jako czysto racjonalna wizja świata. Ale mistycyzm św. Bernarda był rady-

kalny, jak wspomnieliśmy wyżej, niedopuszczający innych możliwości poznawczych nad wyżej opisane¹. Łagodniejszą formę tego nurtu filozofii stanowi mistycyzm Hugona ze św. Wiktora. Ten średniowieczny myśliciel, w przeciwnieństwie do ekskluzywnego Bernarda, był gorącym zwolennikiem nauki racjonalnej. Jako dobry znawca Arystotelesa, zwłaszcza jego dzieł logicznych, przejął od niego całą koncepcję poznania naukowego. Posługując się nią przyjmował, że nauka winna bazować na doświadczeniu empirycznym, a o jej rozwoju winna decydować abstrakcja. Dopuszczał też możliwość zastosowania matematyki w naukach o przyrodzie. Jeśli zalicza się go do nurtu mistycyzmu, to dlatego, że przy poznaniu własnej duszy i Boga, oraz prawd, które należą do wiary chrześcijańskiej, jako bardziej wartościowe uważał doświadczenie wewnętrzne. Nadto wyraźnie przedkładał wiedzę mistyczną nad wiedzę racjonalną, zwłaszcza w zakresie poznania teologicznego. Do tego samego nurtu można zaliczyć także poglądy św. Bonawentury, który żył wiek później. Ale w tych poglądach widoczne są większe wpływy racjonalizmu arystotelesowskiego oraz mistycyzmu podbudowanego teorią iluminacji św. Augustyna. Nie negował on całkowicie wartości poznania racjonalnego, uważał raczej, że poznanie mistyczne jest ukoronowaniem poznania racjonalnego².

Gdy mowa o racjonalizmie w filozofii średniowiecznej, której jedną z istotnych właściwości jest to, że uprawia się ją łącznie z teologią, należy wyróżnić dwie jego podstawowe formy. Pierwszą stanowi ta, według której należy stosować zasadę, że nie ma prawdy, której nie dałoby się wywieść z rozumu i przy pomocy rozumu. Ten model racjonalizmu jest reprezentowany przez tzw. dialektyków, a także Anzelma z Canterbury. Źródłowo tkwi on w arystotelesowskiej logice, z zakresu której teksty były już przetłumaczone i dostępne dla studium w szkołach oraz w filozofii neoplatońskiej wersji Augustyńskiej. Istnieją dwa słynne sformułowania, w których św. Anzelm wypowiedział na nowo to, co więcej niż pięćset lat przedtem Boecjusz sformułował jako zasadę połączenia wiary i rozumu. Oto ich brzmienia: „fides querens intellectum” i „credo ut intelligam”. Myślą pierwszego sformułowania jest, że wierzący winien szukać zrozumienia przed-

¹ Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa, 313—325

² Por. tamże, 369—377; A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, Warszawa 1960, 12

miotu swej wiary, drugie właściwie powtarza prawie dosłownie za św. Augustynem i nie ma tu innego znaczenia, niż to, jakie mu nadał św. Augustyn³. Model drugi racjonalizmu filozofii średniowiecznej ujawnia się w momencie, w którym ma się do dyspozycji przetłumaczone wszystkie dzieła Arystotelesa, a więc właściwie dopiero w XII wieku. W tym wieku dopiero uznano wyższość doktryny arystotelesowskiej nad tę, którą do tego czasu posługiwano się w filozofii i zaczęto ją przystosowywać do nauki chrześcijańskiej. Pierwszy zapoczątkował taki stan Albert Wielki, a w pełni jej przeszczepienia dokonał św. Tomasz. Racjonalizm tego modelu nie polega na ślepej przecenianiu ludzkiego rozumu, jak to było w poprzednim przypadku. W stosunku do poznania bazuje on na genetycznym empiryzmie, w stosunku zaś do poznania prawd wiary, wyraża się w tezie, że treści wiary nie można wyjaśnić przy pomocy rozumu, chociaż można pokazać, że nie jest ona sprzeczna z rozumem⁴.

Nurt empirystyczny powstał w słynnej szkole w Chartres a kontynuowany był w wiekach późniejszych w XII i XIV wieku w oksfordzkim ośrodku naukowym. W tych dwóch ośrodkach podejmowano tematykę bardzo różnorodną. Nie ograniczano się tam do problematyki filozoficzno-teologicznej, lecz podejmowano także zagadnienia bliższe naukom szczegółowym, a nawet zagadnienia związane z teorią poznania naukowego. Teorię nauki budowano w oparciu o znajomość dzieł Arystotelesa. Właśnie w Szkole w Chartres ogłoszono po raz pierwszy *Organon*, nie znane dotąd scholastykom, a więc *Analityki*, *Topikę* i *De sophisticis elenchis*, znane odtąd pod nazwą *Logica nova*. Wielkie znaczenie w poglądach na naturę nauki odegrała tu teoria nauki Arystotelesa. W oparciu o nią głoszono, że swoista indukcja jest jedynym poznaniem, które umysł ludzki może doprowadzić do pierwszych zasad. Empiryzm głoszony przez te szkoły, to nie tylko empiryzm genetyczny, ale także w pewnym stopniu empiryzm metodologiczny. Zdania spostrzeżeniowe występowały w nauce w roli podstawy metodologicznej dla konstruowania zasad. Rewolucyjnym, jak na ten czas, było głoszenie poglądu, iż przedmiotem poznania naukowego może być nie tylko to, co konieczne, ale

³ Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1970, 70; por. E. Gilson, dz. cyt., 284—289

⁴ Por. A.C. Crombie, dz. cyt., t. I, 84—85; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966, 273—275; por. S. Kamiński, dz. cyt., 75—76; por. J. Piepper, *Scholastyka*, Warszawa 1963, 20

również to, co prawdopodobne. Postęp w nauce upatrywano w metodzie. Wielkie postępy poczynił w tym zakresie ośrodek oxfordzki. Nie tylko posługiwano się tam metodą eksperymentu, ale nadto zapoczątkowano matematyczne traktowanie badania świata przyrody⁵.

W ramach tych nurtów odnajduje się nie tylko filozofia ortodoksalna- którą określa się mianem filozofii chrześcijańskiej, lecz także filozofia nieortodoksalna, w kręgu której znajduje się także filozofia arabska.

To, co najbardziej wyróżnia filozofię średniowieczną ortodoksalną jest jej stosunek do problematyki religijnej, który najwyraźniej ujawnia się w sposobie jej uprawiania, a więc podejmowania problemów i ich rozwiązywania. Jeśli przez filozofię rozumiałoby się najogólniejszą teorię świata nas otaczającego, to filozofia średniowieczna, chrześcijańska, problematykę świata będzie podejmować i rozwiązywać, licząc się z całym dostępnym wówczas dorobkiem teologicznym i treścią Objawienia. Na gruncie bowiem teologii i Objawienia próbowano wówczas wznosić gmach wiedzy, który powstawał w wyniku mieszania porządku Objawienia i porządku rozumu. Taką postawę w podejściu do wiedzy zapoczątkował bardzo wcześniej Boecjusz, gdy sformułował w sposób programowy postulat do papieża Jana I: „połącz jeśli możesz wiarę i rozum”⁶. Postulat ten realizowali prawie wszyscy filozofowie średniowiecza. Termin „wiara” znaczył tu przekonanie, że z chwilą zaistnienia Wcielenia nastąpiło udostępnienie człowiekowi prawdy z taką siłą, że nie jest jej równa żadna racja rozumu ludzkiego. Termin natomiast „ratio” oznacza rozum, rozumiany jako zespół prawideł poprawnego wnioskowania, inaczej mówiąc logikę. Postulat ten więc nawołuje do zastosowania logiki do prawdy objawionej, przy równoczesnym odrzuceniu samodzielności intelektu w dążeniu do prawdy. Przy takim ujęciu stosunku wiary do rozumu, to, co nazywano filozofią właściwie nią nie było. To była raczej uporządkowana logicznie teologia. Punktem bowiem wyjścia jak i dojścia do takiego tworu były dane Objawienia. Cała działalność „ratio” ograniczała się do porządkowania tez teologicznych i objawionych.

W ten sposób interpretowano relację filozofii do teologii aż do chwili recepcji większości dzieł Arystotelesa, a więc nie tylko jego logiki, ale także metafizyki, fizyki, psychologii,

⁵ Por. S. Kamiński, dz. cyt., 73—75

⁶ Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, 106

a nawet i etyki. Wówczas termin „filozofia” nie jest już rozumiany jako sama logika, ale jako pewien system rozwiązań, dotyczących świata realnego. „Ratio” zaczyna nabierać innego, szerszego niż dotychczas charakteru. Prezentuje się jako pewna zdolność człowieka do pojmowania rzeczywistości, z jaką się styka. Nie oznacza już zespołu czysto formalnych reguł poprawnego wnioskowania, genetycznie niezależnych od objawienia, ale naturalne, niezależne od Objawienia poznanie całościowo ujętej rzeczywistości. Arystotelesowska filozofia, chociaż pogańska, w ramach przedmiotowych zagadnień, podejmowała te same problemy, które występowały w kulturze chrześcijańskiej. Do takich zaliczyć trzeba zagadnienie istnienia Boga, duszy, natury Boga, problem wolnej woli ludzkiej, poznania, problem początku czasowego wszechświata i wiele innych. W takiej sytuacji zagadnienie stosunku filozofii do wiary objawionej i teologii nabrało zupełnie innego, niż dotychczas charakteru. Mamy bowiem do czynienia z dwoma równoległymi porządkami świata w szerokim tego słowa znaczeniu, z jednej strony poznania ujawnionego przez Objawienie, z drugiej zaś poznania ujawnionego przez naturalny ludzki rozum, bez odwoływania się do Objawienia. Na charakter tego nowego typu ustosunkowania się rozumu do wiary będzie miało wpływ przekonanie, że wiedza zdobyta na płaszczyźnie całkowicie naturalnej, jeżeli odpowiada rzeczywistości, jeśli jest prawdziwa, nie może być niezgodna z prawdami objawionymi, że między obydwoma porządkami poznania winna zachodzić harmonia. Wszelka bowiem prawda pochodzi z jednego źródła — Boga.

W takiej sytuacji problem stosunku wiary do rozumu wystąpi w formie zagadnienia ujęcia relacji zachodzącej między treścią poznania przez wiarę religijną a treścią poznania, którego przedmiotem jest rzeczywistość brana całościowo. Jak ostatecznie rozstrzyga się to zagadnienie, przy równoczesnym uznaniu heterogeniczności powyższych porządków, przez tych scholastyków, którzy mieli do dyspozycji dzieła Arystotelesa nie jest sprawą tu istotną. Ważne dla nas jest, że poznanie filozoficzne uznaje się jako autonomiczne w stosunku do poznania przez wiarę. Taka postawa bowiem staje się źródłem do uprawiania filozofii. Wprawdzie uprawianie to w większości przypadków nie dokonuje się w oderwaniu od teologii, to jednak jako takie istnieje. W przeciwnym bowiem przypadku musielibyśmy uznać, że filozofia z którą mamy do czynienia w dziełach teologicznych Tomasza z Akwinu, jest zapożyczona

od Arystotelesa i zastosowana do teologii. Na taką koncepcję nie można się zgodzić, chociaż — jak dobrze wiadomo — różnie wyglądała sprawa z interpretacją Tomaszowej filozofii w tym aspekcie. Często, jak wiemy uważano, iż stanowiła ona jedynie racjonalizację wiary objawionej i o tyle, o ile trzeba było, została dla takiej funkcji zmodyfikowana. W zasadniczych rysach pozostała jednak arystotelesowską filozofią.

2. KRYTYKA METAFIZYKI W ŚREDNIOWIECZU I JEJ PODSTAWY

Mówiąc o krytyce metafizyki w średniowieczu ograniczymy się do tej, jaka dotyczy filozofii rozumianej jako autonomicznej wiedzy w stosunku do wiedzy teologicznej, chociaż uprawianej łącznie z wiedzą teologiczną. Ma się więc tu na myśli klasyczną metafizykę realistyczną orientacji arystotelesowsko-tomistycznej. Ona to właśnie stała się przedmiotem ataków zwłaszcza z punktu widzenia jej uprawiania.

Jednym z pierwszych, który zaatakował w sposób wyraźny metafizykę ze wspomnianego wyżej aspektu, był W. Ockham⁷. Jego krytyka była kompletnie destruktywna, tak dla metafizyki arystotelesowskiej, jak też metafizyki Tomasza z Akwinu. Są dane ku temu, aby sądzić, że w owym okresie nie dostrzegano istotnej różnicy między metafizyką jedną i drugą. Filozofię Tomasza z Akwinu interpretowano ściśle po linii arystotelesowskiej. W. Ockham dokonał krytyki metafizyki z pozycji epistemologicznej, przeciwstawiając własną koncepcję teorii poznania filozoficznego, zawartej w systemie arystotelesowskim. Z pozycji epistemologicznej zaatakował on najpierw sam punkt wyjścia metafizyki jako systemu, a więc tzw. pierwsze zasady, zarówno w ich postaci ontycznej jak i poznawczej⁸.

W. Ockham w punkcie wyjścia wspomnianej wyżej krytyki wychodzi z tezy głoszącej, że tylko to realnie istnieje, co jest konkretne. Przyjmując taką tezę, W. Ockham zanegował w konsekwencji wartość tzw. pojęć ogólnych, czyli abstrakcyjnych, wypowiadając pogląd, iż pojęcia te jako abstrakcyjne nie odnoszą się do żadnej rzeczywistości, w znaczeniu, że w rzeczywistości realnej nie istnieje nic takiego, co byłoby ogólne. Wszystko bowiem, co istnieje jest

⁷ W. Ockham oceniany jest przez historyków filozofii jako nieprzeciętna osobowość na ówczesne czasy. Zob. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, Warszawa 1968, 49

⁸ Por. A.E. Mody, *The logic of William Ockham*, N.Y. 1936, 17

konkretne. Odrzucał też koncepcję pojęć ogólnych jako wyobrażeń, obrazów, umysłowych przedstawień rzeczy realnych⁹. Odróżniał on dwa rodzaje poznania: intuicyjne i abstrakcyjne, z tym, że nadał im swoistą interpretację, daleko odbiegającą od dotychczasowej. Poznanie intuicyjne według W. Ockhama sprowadza się ostatecznie do bezpośredniej zmysłowej percepcji, której towarzyszy poczucie pewności istnienia jej przedmiotu. Tylko dzięki poznaniu intuicyjnemu podmiot poznający może zetknąć się ze światem konkretnym. Wszelkie poznanie nie będące intuicyjnym jest poznaniem abstrakcyjnym. Charakter abstrakcyjny mają nie tylko pojęcia takie, jak: „człowiek”, „ptak”, „zwierzę”, ale i umysłowe przedstawienia jednostek. Istotną cechą przedstawienia abstrakcyjnego jest to, że abstrahuje ono od istnienia, a w konsekwencji stanowi takie poznanie, z którego nic się nie daje wywnioskować, ani o istnieniu, ani o nieistnieniu jakiegoś przedmiotu¹⁰.

Przedmiot poznania intuicyjnego stanowią przedmioty nie tylko transcendentne w stosunku do podmiotu poznającego, ale także przedmioty immanentne. Właśnie do tych ostatnich zalicza W. Ockham pojęcia abstrakcyjne, które w jego interpretacji stanowią, nie treści odnoszące się do realnej rzeczywistości, lecz pewne konkretne fakty psychologiczne, pewne wydarzenia, które zachodzą w ludzkim umyśle w związku z modyfikacją zmysłu ludzkiego, jaka występuje w trakcie poznawania przedmiotu. Owo wydarzenie brane samo w sobie, jest faktem konkretnym, jednostkowym, a więc czymś aktualnie istniejącym¹¹. Te fakty są naturalnymi znakami tego, przez co zostały wywołane, są więc znakami swoich przyczyn i z tej racji pełnią one funkcję oznaczania. Takie poznanie przez naturalne znaki ma również charakter intuicyjny.

Przy takim postawieniu sprawy, pozytywne poznanie tego, co istnieje jest możliwe pod warunkiem, że użyje się odpowiednich metod, aby to, co ma być poznane było obserwowalne. O tym, co nie daje się w żaden sposób obserwować, nie można powiedzieć, aby istniało. Ten radykalny empiryzm,

⁹ Por. J. Kraus, *Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay*, „Divus Thomae” Fr. Szv. X (1932) 36—58 zob. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, 51—53

¹⁰ Por. E. Gilson, tamże, 54

¹¹ Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, 475, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, 54; por. S. Kamiński, dz. cyt., 78.

nacechowany w wielu przypadkach sceptycyzmem, wyznaczył Ockhamowi pogląd na poznanie filozoficzne, które można streścić następująco: jedynie twierdzenia dotyczące rzeczy jednostkowych, ujętych w drodze poznania intuicyjnego, włączone są w obszar „prawdziwej filozofii i prawdziwej nauki”. Reszta, tj. wszystkie teorie zbudowane dla wyjaśnienia obserwowanych faktów, stanowi wiedzę racjonalną, w której twierdzenia i terminy opisują jedynie pojęcia i poglądy, a nie rzeczywistość świata.

Z tego punktu widzenia W. Ockham dokonał krytyki podstawowych pojęć, a przez to i podstawowych twierdzeń metafizycznych, takich jak: pojęcia relacji, przyczynowości, substancji i przypadłości, formy i materii, jak również pierwszych zasad, jak np. zasady przyczynowości, zasady racji bytu i celowości. W związku z pojęciem relacji, Ockham powie, że pojęcie to nie odnosi się do jakiegó przedmiotowej rzeczywistości, poza indywidualnie dostrzegalnymi rzeczami, pomiędzy którymi zachodzą stosunki. Stosunek wedle Ockhama to po prostu konstrukt intelektualny, pojęcie wytworzone przez ludzki umysł a nazwa zawierająca to pojęcie jest nazwą pustą. Podobnie ma się sprawa z pojęciami „substancji” i „przyczyny”. Przedmioty tych pojęć nie są znane doświadczeniu, które dotyczy jedynie własności i nie można uzasadnić, aby jakokolwiek obserwowana własność była przyczynowo powiązana z określoną „formą substancjalną”. Pojęcie przyczyny Ockham sprowadza do pojęcia prostego następstwa faktów. Wprawdzie daje się obserwować występowanie niektórych zjawisk łącznie, to jednak zdaniem Ockhama uzasadnić istnienie związku przyczynowego pomiędzy nimi jest rzeczą niemożliwą. Brak możliwości takiego uzasadnienia ostatecznie — jak widać zresztą — podyktowany jest uprzednią akceptacją skrajnie empirystycznej postawy w dziedzinie wiedzytwórczego poznania.

Niewiele od tej krytyki różni się krytyka poznania metafizycznego w jego orientacji klasycznej dokonywana przez innego przedstawiciela szkoły Oksfordzkiej, mianowicie M. Autrecourt. Dokonał on jej, podobnie jak Ockham, z pozycji epistemologicznej. Ostatecznie sprowadza się ona do oceny metafizyki arystotelesowskiej w świetle wytworzonej przez niego teorii poznania. Autrecourt wyróżnił dwa rodzaje poznania pewnego. Były to: poznanie intuicyjne i poznanie rozumowe. Pierwsze było utożsamiane ze zmysłową percepcją, drugie zaś ograniczone do rozumowania opartego o zasadę niesprzeczności-

ci. Pierwszy rodzaj poznania, według M. Autrecourta, w tworzeniu się filozofii pełnił jakby funkcję heurystyczną, ustalającą, drugi zaś, funkcję rozwojową. Brane razem reprezentowały dwa porządki nie dające się do siebie sprowadzić. Jeżeli przyjął zasadę niesprzeczności, za jedyną regułę dedukcyjną, to uczynił tak dlatego, że wedle jego rozumienia stanowiła ona najwyższe prawo myślenia ludzkiego. Poznanie zrodzone w oparciu o zasadę niesprzeczności nie dopuszczało żadnych stopni pewności. Jesteśmy jednakowo pewni wszystkiego — mówił — co przy pomocy tej zasady daje się wydedukować. Zauważyć, też należy, że poznanie to w stosunku do poznania intuicyjnego jest niezależne w tym sensie, że nic z niego nie czerpie.

W świetle takiej koncepcji poznania, M. Autrecourt podejmuje krytykę najpierw pojęcia substancji i przypadłości, nie mówiąc już o relacji zachodzącej między nimi. Nie uznaje on istnienia substancji i przypadłości na zasadzie tego, że ani substancja, ani też przypadłości, zgodnie z tym jak są rozumiane w metafizyce u Arystotelesa, nie dają się stwierdzić przy pomocy obserwacji zmysłowej. Rezygnując z pojęcia substancji, M. Autrecourt rezygnuje także z metafizycznego pojęcia przyczynowości sprawczej i celowej. Na tej samej zasadzie neguje wartość poznawczą tezy o istnieniu Boga, twierdząc, że twierdzenia: „istnieje Bóg” i „Bóg nie istnieje” mają ten sam stopień pewności. Wszystko tak się dzieje, ponieważ M. Autrecourt przyjmuje zasadę, że na podstawie stwierdzenia istnienia jakiejś rzeczy nie daje się wywnioskować istnienia innej rzeczy. Jedna rzecz może istnieć bez drugiej z tej prostej przyczyny, że taki stan jest niesprzeczny. Twierdzenie: „jeśli A istnieje, to B istnieje” jest twierdzeniem czegoś, co się nie da sprowadzić do zasady sprzeczności¹².

Poszukiwanie oczywistego poznania, właściwe dla wyżej wymienionych krytyków klasycznej metafizyki, wywarło na filozofię w ogóle taki wpływ, że odwróciło zainteresowania dyskusji w szkołach od tradycyjnych problemów metafizyki i skierowało do świata doświadczenia. Ockhamowski empiryzm i towarzyszący mu nominalizm w konsekwencji prowadził do tezy, że w świecie przyrody wszystko jest przypadkowe, wobec czego konieczne są obserwacje, aby się cokolwiek o nim dało sensownego i prawdziwego powiedzieć.

¹² Myśli te można odnaleźć w: E. Gilson, dz. cyt., 72—74 oraz w: J. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt, sein Leben, seine Philosophie*, Munster 1908, 2—6

Gdy bliżej przyjrzymy się zjawisku krytyki metafizyki arystotelesowskiej z tego okresu, zauważymy, że pewne jej ślady, a przynajmniej jej podstawy powstały dużo wcześniej. Już w XII wieku istniał pogląd, że naukę, wiedzę o świecie realnym należy zdobywać na drodze empirycznej, na którą składałyby się obserwacja, eksperyment oraz opis danych obserwacyjnych. W wieku XIII na skutek przedostania się na zachód greckich koncepcji wyjaśniania teoretycznego i dowodu matematycznego, nastąpiło zastąpienie dwunastowiecznego empiryzmu, który można by tu nazwać empiryzmem naiwnym, koncepcją wiedzy o świecie, zawierającą w sobie momenty empiryczne, wzbogacone o elementy racjonalne. Te ostatnie wyrażały się w przejściu całej teorii dowodzenia, pierwsze natomiast wyrażały się z kolei w akceptacji teorii indukcji. W ten sposób średniowiecze wstąpiło na nową i zarazem własną drogę budowania wiedzy o świecie, która niejednokrotnie stawała w kolizji z arystotelesowską koncepcją filozofii przyrody.

Empiryczno-racjonalna koncepcja wiedzy wypracowana w średniowieczu w XII wieku, a genetycznie wiążąca się ze starożytną tradycją teorii matematycznego dowodzenia i naiwnym empiryzmem została ostatecznie przejęta i udoskonalona w XIII wieku przez Grosseteste'a i R. Bacona. Pierwszy przedstawia model wiedzy naukowej o świecie realnym dopuszczając w nim, z jednej strony stosowanie poznania empirycznego, z drugiej zaś poznania racjonalnego. Wyrazem zastosowania poznania empirycznego jest użycie w punkcie wyjścia badania, metody indukcyjnej, na którą składają się dwa procesy: analiza i synteza, swoiście pojęta przez Grosseteste'a, wyrazem zaś momentu racjonalnego jest stosowanie rozumowania dedukcyjnego, opartego na bazie materiału uzyskanego w wyniku zastosowania indukcji. Można więc wyróżnić w jego koncepcji wiedzy dwa etapy: indukcyjny i dedukcyjny. W pierwszym etapie uzyskuje się zasady, w drugim natomiast przechodzi się myślowo od zasad do wywnioskowanych konkluzji. Mając taką koncepcję poznania świata realnego Grossetest nie neguje metafizyki w ujęciu arystotelesowskim, według niego bowiem poznanie i zrozumienie świata za pośrednictwem zasad wymaga ustalenia zasad najpierw odnoszących się do wszystkich rzeczy, a więc zasad najogólniejszych. Wyrażenie „zasada” oznacza tu tyle, co wyrażenie „przyczyna”, lub „forma”. Poszukiwanie przyczyn, czyli form ukrytych przed naszym bezpośrednim oglądem, oto główne zadania po-

znania naukowego. Nauka rozumiana jest tu jako poznanie przyczynowe¹³.

Drugi z wymienionych trzynastowiecznych empiryków, Roger Bacon bardziej zempiryzował koncepcję poznania naukowego, niż to uczynił jego poprzednik — Grosseteste. Wprawdzie przyjmował za nim w strukturze poznania naukowego dwa jakby uzupełniające się momenty: empiryczny i racjonalny, to jednak bardzo wyraźnie i stanowczo domagał się eksperymentalnego sprawdzenia wszelkich racjonalnych konkluzji. Zdaniem bowiem R. Bacona żadna racjonalna argumentacja nie prowadzi do twierdzeń o bezwzględnej prawdziwości. Do tej cechy poznania prowadzi jedynie poznanie doświadczalne a w nim, poznanie eksperymentalne. Bez doświadczenia niepodobna nic wiedzieć w sposób dostatecznie pewny. Zajmując taką postawę, Roger Bacon występował zdecydowanie przeciw scholastycznemu uprawianiu filozofii i nauki. W myśl głoszonej przez siebie zasady: „bez doświadczenia nie ma poznania pewnego” domagał się konieczności weryfikacji wszelkich twierdzeń głoszonych przez scholastyczną filozofię. Sam zaś, negując poznawczą wartość poznania filozoficznego, zajął wobec niego stanowisko fideistyczne. Problematyka zawarta w tradycyjnej filozofii, jego zdaniem, mogła znaleźć właściwe sobie rozwiązania jedynie w teologii.

Dwie właściwości zdają się być charakterystyczne dla całej krytyki metafizyki w średniowieczu. Pierwszą stanowi to, że krytyka ta przeprowadzona jest z pozycji ówczesnej koncepcji poznania naukowego, branego nie tyle w aspekcie jego natury, (tym aspektem bowiem w wielu przypadkach przypominało arystotelesowską koncepcję), ile raczej z pozycji jednej z jego cech mianowicie, pewności. Odwoływanie się do doświadczenia, tak lub inaczej pojętego, ale zawsze zewnętrznego, motywowane było w omawianym okresie czasu z jednej strony potrzebą realności poznania, z drugiej zaś potrzebą jego pewności. Uznawano bowiem, że tylko poznanie doświadczalne może dawać pewność poznania świata rzeczy realnych oraz uzasadniać jego realność. Drugą właściwością tej krytyki, jest to, że krytykując metafizykę zbyt mało wysiłku skierowano w celu oddzielenia jej w uprawianiu od teologii. Wprawdzie u wielu myślicieli średniowiecza różnica między filozofią a teologią była dostrzegana, to jednak praktycznie nie

¹³ Por. A.C. Crombie, dz. cyt. t. II, 21—34, 350—355; por. S. Kamiński, dz. cyt., 73

¹⁴ Por. A.C. Crombie, dz. cyt. t. I, 73—76; t. II, 142—145

wyciągnięto z tego konsekwencji, co nie tylko nie pozwoliło rozwinąć się jej jako autonomicznej dziedziny poznania, lecz prowadziło do jej zniszczenia. Zdaniem E. Gilsona fakt ten spowodował, że ostatecznie w wieku XVI mimo wielu osiągnięć w dziedzinie nauk przyrodniczych, na polu filozofii właściwie nastąpił zastój¹⁵.

3. KRYTYKA METAFIZYKI W ODRODZENIU I W CZASACH NOWOŻYTNYCH

Sredniowieczna krytyka metafizyki, która ujawniła się przede wszystkim w wieku XIV i której dokonano raczej z pozycji obowiązującej w niej teorii poznania, niż innych jej elementów strukturalnych, dotyczyła nie tyle metafizyki zawartej w twórczości Tomasza z Akwinu, ile raczej metafizyki arystotelesowskiej. Działo się tak dlatego, iż wówczas nie odróżniano jeszcze autentycznej myśli filozoficznej Tomasza z Akwinu, zawartej w jego syntezie filozoficzno-teologicznej, od zapożyczonych przez niego filozofii Arystotelesa. Wówczas to obiegowo panował pogląd, że Tomasz z Akwinu na wzór niektórych filozofów arabskich, przejął filozofię arystotelesowską i dostosował ją do wiary religijnej, którą sam reprezentował. Taki pogląd przetrwał zresztą bardzo długo i dał podstawy do utworzenia nazwy: „filozofia arystotelesowsko-tomistyczna”. Nazwą tą oznaczano syntezę greckiej filozofii z wiarą chrześcijańską, nie przypuszczając istnienia zasadniczych różnic w zakresie samej filozofii, jakie mogłyby powstać w trakcie adaptacji arystotelizmu do wiary religijnej. Sytuacja taka sprawiła, że czternastowieczna krytyka, wymierzona przeciw metafizyce właściwej filozofii klasycznej w jej realistyczno-tomistycznej wersji, właściwie dotyczyła metafizyki Arystotelesa, a nie Tomasza z Akwinu. Dopiero z biegiem czasu historyczna i treściowa analiza, najpierw tekstów Arystotelesa, a później Tomasza z Akwinu odsłoniła powoli prawdę, że adaptacja możliwa była jedynie pod warunkiem zajęcia istotnie różnego stanowiska w koncepcji metafizyki, ale stało się to dopiero w wiekach późniejszych.

Utożsamienie arystotelizmu z myślą filozoficzną Tomasza z Akwinu nie było jedyną tylko właściwością poglądów filozofów XIV wieku, podejmujących krytykę realistycznej wersji filozofii w średniowieczu. Drugą właściwością stanowi przesądzenie, iż nurt filozofii Tomasza z Akwinu nierozłącznie

¹⁵ Por. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, 87

związany jest ze scholastyką. Niektórzy z nich, jak też i późniejsi, skłonni byli, co się zresztą często podkreśla, do stawiania znaku równości między tomizmem a scholastyką. Na to, co oznacza termin „scholastyka” składa się tu nie tylko to, co się wiąże z konkretnym systemem działalności naukowo-dydaktycznej, ale także i fakt, że filozofię wykładano łącznie z teologią. Do takiego przeświadczenia przyczynił się niewątpliwie fakt, że twórczość Tomasza z Akwinu, jako konkretny fakt historyczny wyrosła na gruncie scholastyki, i jest, jako konkretne dzieło XIII wieku, tworem w pełni scholastycznym, zawierającym wszystkie cechy swego okresu historycznego. Jeżeli więc podejmowano krytykę metafizyki tego okresu z punktu widzenia jej scholastyczności, to najczęściej dlatego, że nie dostrzegano różnicy między samą myślą Tomaszową a jej historycznym uwarunkowaniem. Najsilniejsza krytyka metafizyki z tego punktu widzenia wystąpiła w okresie Odrodzenia, z tym jednak, że skierowana ona była nie tylko przeciw metafizyce klasycznej orientacji realistycznej, ściślej mówiąc filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, ale także przeciw tej, która w swym rozwoju nawiązywała do idealistycznej tradycji greckiej. Przedmiotem ataku stały się dwie jej cechy: teocentryzm wyrażający się w podejmowaniu zagadnień istotnych w zbiorze problemów wiary religijnej oraz racjonalizm, typowy w ogóle dla filozofii scholastycznej, a wyrażający się w spekulacjach abstrakcyjnych, stwarzających wrażenie filozofowania oderwanego i nie liczącego się z rzeczywistością. Podkreśla się, że filozofia Odrodzenia tak była zajęta walką z zastaną tradycją filozoficzną, iż nie miała czasu na stworzenie czegoś nowego¹⁶. Odrodzenie zerwało z tradycją, a nowiej nie wytworzyło. Zerwano w wielu przypadkach przede wszystkim z tradycją arystotelesowską, gdyż uważano, że filozofia Arystotelesa kształtowała ostatecznie filozofię scholastyczną. Ci natomiast spośród filozofów, którzy w przeciwieństwie do propagujących poglądy Platona, ustosunkowali się pozytywnie do filozofii Arystotelesa, jako zadanie postawili sobie oczyścić jego filozofię z naleciałości tomistycznych, a także z naleciałości aweroistycznych. Stworzyli więc podstawy do uprawiania filozofii bez jej jakichkolwiek związków z teologią, czy chrześcijańską wiarą. Te silne tendencje doprowadziły w konsekwencji do powstania nurtów filozoficznych o cha-

¹⁶ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1959, t. II, 14 i 17.

rakterze antychrześcijańskim, co stało się realną podstawą do powstania prądów filozoficznych o charakterze obronnym, apologetycznym. Prądy te kierowały się ku stanowisku antyracjonalistycznemu, które charakteryzowało odłam chrześcijaństwa protestanckiego, oraz ku stanowisku racjonalistycznemu, które z kolei było właściwe dla katolików. W pierwszym nurcie tendencje skierowane były na zastąpienie filozofii przez teologię, w drugim natomiast, zmierzały do utrzymania autonomii poznania filozoficznego, jak również wykorzystywania go w celach apologetycznych. Przedstawiciele drugiego nurtu nawiązywali, a właściwie kontynuowali filozofię arystotelesowsko-tomistyczną. Nastąpił zwrot ku filozofii Tomasza z Akwinu. Najdoskonalszym wyrazem tego są komentarze do dzieł Tomasza z Akwinu, pozostawione przez Cajetana de Vio, Sylwestra z Ferrary, czy Jana od św. Tomasza. Wyżej wymienieni w komentarzach i dziełach swoich usiłują przede wszystkim odtworzyć Tomaszową koncepcję bytu oraz specyfikę języka metafizyki w zestawieniu z koncepcją bytu Arystotelesa. Nie wszystkim jednak udaje się w pełni pokazać tę specyfikę, Interpretację pozostawioną przez Sylwestra z Ferrary uważa się za najtrafniejszą, gdy chodzi o jej zgodność z autentyczną myślą Tomaszową. Nie udało się także tego uczynić późniejszym filozofom nawiązującym do nurtu scholastyki orientacji tomistycznej. Ma się tu na myśli przede wszystkim Suareza i jego następców.

Krytyka metafizyki, jak zresztą całej filozofii scholastycznej w Odrodzeniu, zgodnie zresztą z duchem czasu, ostatecznie doprowadziła do powstania tendencji zarzucania zagadnień ściśle metafizycznych w rozważaniach filozoficznych, a skoncentrowania się na zagadnieniach bezpośrednio wiążących się z przyrodą i człowiekiem. Była to reakcja przeciwko czysto teoretycznej postawie średniowiecznej scholastyki, wyrażająca się w dążeniu do opanowania przyrody i wykorzystania jej do praktycznych celów człowieka. Postawę tę zasadniczo charakteryzował empiryzm, jako przeciwieństwo abstrakcjonizmu, którego konsekwencją, zdaniem filozofów Odrodzenia, był dogmatyzm w uprawianiu filozofii. Filozofia przyrody zastąpiła abstrakcjonistyczną metafizykę. Empirystyczne nastawienie nie było jednak jedynym dla tego rodzaju postawy w filozofowaniu. Spotyka się nadto sceptycyzm, zrodzony w związku z brakiem zaufania do sił poznawczych rozumu, a niekiedy nawet mistycyzm. Ten ostatni rozwijał się w Niemczech, gdzie ciągle była żywa tradycja Eckharta. Nie ograni-

czał się on w swej treści do rozważań na temat Boga i duszy, lecz związany był ściśle z interpretacją świata przyrody. Tym ostatnim elementem różnił się on od mistycyzmu spotykającego w wiekach wcześniejszych. Przedstawiciele jego, rozwiązania problemu Boga i duszy szukali w przyrodzie. Moment mistycyzmu, tak charakterystyczny dla wielu spośród filozofów przyrody przybliżał w tym aspekcie filozofię Odrodzenia do filozofii okresu średniowiecza.

Za zwiastunów nowych zainteresowań w filozofii w okresie Odrodzenia uważa się Mikołaja z Kuzy oraz Leonarda da Vinci. Pierwszy w sposób wyraźny zmienił kierunek zainteresowań z metafizyki na filozofię przyrody. Jego filozofia przyrody ostatecznie była jednak rezultatem zastosowania teologicznych zasad Eckharta w tłumaczeniu świata. Połączenia takiego dokonał on sprzeciwiając się wszystkim tym, jemu współczesnym i wcześniejszym, którzy uważali, że filozofia w ogóle winna rozwijać się autonomicznie, niezależnie od teologii. Sam natomiast był przekonany, że filozofia jako poznanie rozumowe samo ze siebie nie może rozwiązać podstawowych problemów tyjących się świata i człowieka, a to ze względu na to, że rozum ludzki nie ma w sobie na tyle sił poznawczych, aby mógł dojść do prawdy. Rozum może się tylko zbliżyć do prawdy, podobnie jak wielobok, przez pomnażanie wielości boków, może tylko zbliżyć się do kształtu koła, ale nigdy nie może stać się kołem. Stąd konieczność jej związku z teologią. Filozofia bez teologii to tylko „docta ignorantia”, uczona niewiedza, a im lepiej poznajemy tę niewiedzę, tym więcej dowiadujemy się również o filozofii. Odwoływanie się do mistycyzmu teologicznego, podbudowanego platońską filozofią jest jakby dopełnieniem siły poznawczej rozumu ludzkiego, o ile nawet nie całkowitym jej zastąpieniem¹⁷.

Kierunek akcentujący filozofię przyrody w badaniach filozoficznych na niekorzyść metafizyki reprezentował nieco później Leonardo da Vinci. Podkreśla się, że reprezentował on zdecydowanie inny stosunek do przyrody, bardziej trzeźwy, bardziej empiryczny i naukowy, niż czynił to M. Kuzańczyk i zawodowi uczeni jego czasów oraz czasów późniejszych. Ma się tu na myśli Giordana Bruno, którego filozofia przyrody

¹⁷ M. Kuzańczyk, *De docta ignorantia*, ks. I rozdz. IV, ks. II rozdz. I. Por. także A.C. Crombie, dz. cyt. t. I, 255 i n, t. II, 128—130. Por. także E. Gilson, dz. cyt. 82—85.

była pełna fantazji i polotu, tak, że z punktu widzenia metodologicznego w połowie uchodzi za naukę, a w połowie za poezję. Niemniej ze względu na zawierające rozstrzygnięcia dotyczące samej natury świata, a przede wszystkim ze względu na wprowadzenie pojęcia jednorodności świata materii ziemskiej i niebieskiej oraz wiążących się z tym konsekwencji, filozofia jego torowała drogę jednolitemu pojęciu przyrody, które cechuje nowożytne przyrodoznawstwo¹⁸. Wprawdzie z założenia uprawiana była ona jako samodzielna wiedza o przyrodzie, w oparciu o czysto naturalny rozum, to jednak w rzeczywistości nie była pozbawiona pewnych uprzednich rozstrzygnięć z zakresu metafizyki, zwłaszcza metafizyki Boga. W tym okresie rozwoju myśli filozoficznej, nie została jeszcze opracowana metoda uprawiania tak pojętej filozofii, mianowicie jako zdecydowanie różniącej się od klasycznej filozofii scholastycznej i zarazem realistycznej, która przecież uchodziła za filozoficzne całościowe ujęcie świata, a którą w średniowieczu reprezentował Tomasz z Akwinu.

Filozofia przyrody okresu Odrodzenia, charakteryzując ją bardziej ogólnie, występowała w dwóch wersjach: jako bardziej teoretyczna, zabiegająca tylko o poznanie przyrody oraz jako dziedzina wiedzy praktycznej, stawiająca sobie cele praktyczne, zmierzające do opanowania przyrody przez człowieka. Pierwsza z wymienionych wersji, przynajmniej ze względów metodologicznych, bliższą była filozofii klasycznej, druga natomiast, rozpatrywana z tego samego aspektu, miała charakter raczej magii niż dyscypliny filozoficznej. Teoretyczna filozofia przyrody zasadniczo występowała w dwóch wersjach: materialistycznej, którą między innymi reprezentował Bernardin Telesio (1508—1588) oraz panpsychicznej i zarazem głoszącej panteizm, którą reprezentował wspomniany już wyżej G. Bruno (1548—1600). Pierwszy z wymienionych założył nawet w Neapolu Akademię, której zadaniem było zwalczanie arystotelesowskiej filozofii w ogóle a filozofii przyrody w szczególności. Nowa filozofia przyrody, zdaniem Telesio, winna się opierać na doświadczeniu, w którym zasadniczą rolę miała odgrywać obserwacja. Drugi zaś nawiązując w dużym stopniu do mistycyzmu M. Kuzañczyka schodzi całkowicie na pozycje panteistyczne¹⁹.

Akcentowanie w Odrodzeniu zagadnień z zakresu filozofii przyrody na niekorzyść zagadnień czysto metafizycznych, bę-

¹⁸ Por. W. Tatarkiewicz, dz. cyt., t. II, 29.

¹⁹ Por. F. Klimke, *Historia filozofii* t. I, Kraków 1928, 328—329

dące wyrazem ducha czasów, wiąże się niewątpliwie z określoną, specyficzną dla tych czasów interpretacją samej metafizyki. Widziano ją wprawdzie jako filozoficzną teorię rzeczywistości realnej, ale jednak ze względu na sposób jej uprawiania, na który składały się z jednej strony wysoki stopień abstrakcyjności jej pojęć, z drugiej natomiast metoda dedukcyjna, rozumiana najczęściej jako myślowe przechodzenie od tego, co ogólne do tego, co mniej ogólne lub szczegółowe, prezentowała się ona jako teoria bliższa poznaniu apriorycznemu niż aposteriorycznemu. Zwrócenie uwagi na zagadnienia związane z przyrodą, postęp w zakresie doskonalenia sposobów ich rozwiązywania po linii metod kształtujących się niezależnie od wszelkiej teologii, a uwzględniający jedynie doświadczenie zewnętrzne wraz z poznaniem dedukcyjnym, a później matematycznym, oddalało nie tylko od metafizyki klasycznej, ale przede wszystkim oddalało w ogóle od klasycznej koncepcji filozofii. Filozofia przyrody pod względem metodologicznym stawała się teorią zmierzającą w kierunku teorii indukcyjno-eksperymentalno-matematycznej, i jako taka usiłowała zastąpić badania metafizyczne rzeczywistości realnej.

Tendencje przyrodnicze, zapoczątkowane w średniowieczu, a podjęte w okresie Odrodzenia, w czasach nowożytnych kontynuował Fr. Bacon. Rozliczenia się z zastaną przez siebie filozofią, a w niej z zawartą także metafizyką, Fr. Bacon dokonał, mając na uwadze przede wszystkim względy metodologiczne. Negatywnie odnosi się on do wszelkiego rodzaju subiektywizmu w filozofii, racjonalizmu oraz występującego w niej źle pojętego empiryzmu. Przez „racjonalizm” rozumie Fr. Bacon z jednej strony przecenianie wartości stosowania w filozofii logiki, co prowadzi niekiedy do wyprowadzania wniosków dotyczących realnej rzeczywistości z czysto abstrakcyjnych zasad, z drugiej zaś styl postępowania sofistów. Empiryzm, o którym Bacon wspomina, to przede wszystkim jego skrajna forma, wyrażająca się w budowaniu filozofii na zasadzie dochodzenia do jej podstawowych principów w drodze prostego enumeracyjnego uogólniania doświadczenia zewnętrznego. Negatywnie też odnosi się Bacon do filozofii uprawianej w łączności z teologią. Taka postawa prowadzi, jego zdaniem, w znaczeniu negatywnym do fantastycznych niekiedy konkluzji, a w konsekwencji do heretyckiej religii.

Fr. Bacon nie neguje więc wartości metafizyki jako takiej. Wątpliwość budzi u niego jedynie sposób jej uprawiania. Jako zwolennik jedności nauk, metafizykę zrozumie, podobnie

zresztą, jak to uczyni później Kartezjusz, jako filozofię pierwszą, stanowiącą pień (truncus) z którego wyrastają inne nauki. Metafizyka jest więc według Bacona najogólniejszą ze wszystkich nauk, „scientia universalis qua sit mater reliquarum”. Zawiera ona bowiem podstawowe aksjomaty dla wszystkich nauk. Z tego punktu widzenia określana jest też przez niego jako: „receptaculum axiomatum”. Czym ona jest faktycznie wedle Bacona najlepiej chyba oddaje podana przez niego następująca definicja: „Est autem inquisitio de adventitiis entium (quas transcendentes dicere possumus) pauco multo simili, diverso, possibili, impossibili; etiam ente et non ente, atque eiusmodi”. Zaznaczy przy tym Bacon, że wchodzące w jej skład terminy i pojęcia nie mają charakteru oderwanego od rzeczywistości, a więc pojęć w duchu dialektycznym, lecz dotyczą realnej rzeczywistości, realnych relacji, jako realnych własności świata²⁰.

Fr. Bacon odbiegł daleko od tradycji filozoficznej, gdy chodzi o samą koncepcję metafizyki. Za tradycją mającą swe źródło w filozofii Arystotelesa przyjmuje w jej strukturze dwa podstawowe stadia tworzenia się jej: stadium empiryczne i stadium racjonalne. Cała filozofia bowiem, w każdej ze swych dyscyplin, w aspekcie tworzenia sprowadzać się będzie do uzyskiwania przyczyn i interpretacji w oparciu o nie świata rzeczy realnych. Pierwszą funkcję, mianowicie „wyszukiwania” spełniać będzie indukcja, jako wyraz empirycznej postawy wobec świata realnego, drugą natomiast, spełniać będzie dedukcja, z kolei jako wyraz racjonalistycznej postawy. „Vere scire est per causas scire” — powie Bacon. Poznanie czegoś dokonuje się więc w drodze poznania przyczyny tego czegoś. Jak dalece Bacon wiązał poznawanie rzeczywistości z poznawaniem przez przyczyny niech posłuży następujący jego tekst: „Wiedza i potęga ludzka, to jedno i to samo, gdyż nieznamość przyczyny pozbawia nas (znajomości) skutku”²¹. W tak pojętej koncepcji filozofii Bacon na pierwszy plan wysuwa przyczynę formalną. Chodzi bowiem w badaniu filozoficznym o znalezienie formy dla zjawiska będącego obiektem badania. To zadanie spełnia właśnie indukcja. Ustalenie jednak czym właściwie jest „forma” według Bacona, jest ważnym momentem, bowiem pogłębia samą znajomość filozoficznego poznania.

Formę, o której mowa, ogólnie zdefiniować można następu-

²⁰ Por. H. Struve, *Wstęp krytyczny do filozofii*, Warszawa 1898, 81.

²¹ Por. A.C. Crombie, dz. cyt., t. II, 350.

jąco: Forma własności W jest to taka własność obiektywna F, która spełnia następujące warunki: a) własność F jest obecna wszędzie i zawsze tam, ale też i tylko wszędzie i zawsze tam, gdzie jest obecna własność W; b) Własność F rośnie (maleje) zawsze i wszędzie tam, gdzie rośnie i maleje własność W. Znalezienie formy sprowadzałoby się do znalezienia obiektywnego uzasadnienia dla pewnych poznawczych stwierdzeń obserwacyjnych²². Określenie to jest czysto formalnym i jeszcze nie daje nam obrazu czym faktycznie ta forma jest, co jest tym, co stanowi obiektywne własności zjawisk obserwowalnych. Czy chodzi tu o formy w rodzaju arystotelesowskiej przyczyny formalnej? Jeśli tak, to koncepcja filozofii w istocie swej nie różni się od Arystotelesa koncepcji filozofii w cechach istotnych, a tym samym od klasycznej filozofii orientacji scholastycznej. Sugeruje się, że termin „forma” w języku filozoficznym Bacona oznacza zupełnie coś różnego od terminu „forma substancjalna” w filozofii arystotelesowskiej. Są podstawy do tego, aby sądzić, że oznacza on pewną „strukturę geometryczną i ruch”²³. Jeśli tak, to Bacon nawiązuje tu do neoplatońskiej tradycji filozoficznej, w której pojęcie formy uległo geometryzacji i które po raz pierwszy nabrało naukowego znaczenia w filozoficznej interpretacji świata u Grosseteste’a. Ale jeśli tak jest, a wszystko na to wskazuje, że nie jest inaczej, to istnieje istotna różnica między koncepcją filozofii u Bacona, a zastaną przez niego koncepcją filozofii arystotelesowsko-tomistyczną. Różnica ta jest istotna, ponieważ dotyczy samego przedmiotu formalnego. Wprawdzie w jednej i drugiej koncepcji w filozofii chodzi o badanie rzeczywistości w aspektach koniecznych, ale w jednej i drugiej koncepcji termin „aspekty konieczne” oznacza zupełnie coś innego. Proces wyjaśniania rzeczywistości nie będzie dokonywał się już w drodze wskazywania na formy substancjalne wyjaśnianej rzeczywistości, lecz na formy, które wprawdzie podobnie jak scholastyczne rozstrzygają o gatunkowości czy rodzajowości bytów, ale istotowo różnią się od form scholastycznych. Przy założeniu pewnej określonej teorii materii, formą jest skutek wywołany zmianą ruchu cząsteczek, z których jest złożona materia. Właśnie owe skutki,

²² Por. S. Kamiński, M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, 62; Fr. Bacon, *Novum organum*, przekład K. Ajdukiewicz, Warszawa 1955, XXVI—LII.

²³ Por. A.C. Crombie, dz. cyt. t. II, 353; Por. S. Kamiński, *Nauka i Klasyfikacja nauk*, 82—84, 224—225.

dokonywane się w niewidzialnych, ukrytych procesach, przejawiają się we „własnościach” rozstrzygających o rodzajach zjawisk dających się obserwować. Analiza indukcyjna za zadanie stawia sobie dotarcie do owych ukrytych form.

Nie ulega wątpliwości, że tak zmatematyzowana koncepcja formy, jako koniecznościowego aspektu podpadających pod doświadczenie zewnętrzne przejawów rzeczywistości, wyprowadza filozofię Bacona poza klasyczną koncepcję filozofii i zbliża ją wyraźnie do poznania naukowego, rozumianego zgodnie ze współczesną koncepcją nauki. Zbliżenie to nastąpiło nie tylko ze względu na zmianę przedmiotu, ale także ze względu na zmiany, jakie zaszły w zakresie metody. Te ostatnie dotyczą zwłaszcza procesu heurystycznego, którego zadaniem jest odkrywanie form. Odkrywanie to, nie będzie się już dokonywać w drodze poznania indukcyjnego, tak jak to rozumiał Arystoteles, a za nim Tomasz z Akwinu, gdzie główną rolę poznawczą odgrywała intuicja intelektualna, ani też w drodze indukcji enumeracyjnej, lecz w drodze specyficznnej, zbudowanej w harmonii z koncepcją tego, do czego ma służyć, indukcji eliminacyjnej. Ten typ indukcji posiada swoistą strukturę, na którą składają się czynności zmierzające do ustalenia tablic, obecności, nieobecności, stopni oraz procesy, których zadaniem jest eliminacja, przy pomocy której pokazuje się, że jakaś cecha nie może stanowić formy właściwości badanego przedmiotu. Rezultatem tej ostatniej czynności poznawczej jest logiczna konkluzja stwierdzająca, że żadna z cech, występujących w tablicy obecności jako występująca z określoną właściwością badanego przedmiotu, z wyjątkiem jednej cechy, nie może być formą określonej własności²⁴.

Indukcja Bacona eliminuje to, co jakościowe i zmysłowe, odkrywając czysto geometryczną strukturę i ruch w badanych właściwościach przedmiotu. I tak dla ilustracji można przypomnieć, że forma ciepła według Bacona będzie ruchem cząsteczek, forma barw, geometrycznym układem linii. Przy takim ujęciu metoda matematyczna wdzierać się będzie głęboko w proces interpretacji zjawisk, a nie tylko ograniczać się do korzystania z jej modelu jako nauki dedukcyjnej. Sama zaś filozofia nabiera charakteru wiedzy empiryczno-matematycznej w ścisłym tego słowa znaczeniu. Uprawiając filozofię w taki sposób, Bacon widział nie tylko przyszłość dla niej jako

²⁴ Por. Fr. Bacon, dz. cyt., XXXI—XXXIV, S. Kamiński i M.A. Krąpiec, dz. cyt., 165.

wiedzy, ale także zasadniczą różnicę, jaka dzieliła jego filozofię od filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Oto krótki tekst, który doskonale ilustruje tę ostatnią konkluzję: „Dlatego w ogóle należy mieć nadzieję, że dotąd w łonie natury znajduje się wiele sekretów o doniosłym znaczeniu, które nie mają żadnego pokrewieństwa ani analogii do tego, co dotąd odkryto, lecz znajdują się w ogóle poza drogami fantazji. Dotąd nie zostały one odkryte”²⁵.

Do tej koncepcji filozofii nawiąże uczeń Fr. Bacona, Tomasz Hobbes. Wprawdzie określi on filozofię jako poznanie zdobyte poprawnym rozumowaniem, a dotyczące skutków, czy zjawisk, oparte na rozumieniu ich przyczyn, czy też sposobów postępowania, to jednak, mimo pewnych pozorów definicja ta w niczym nie przypomina definicji klasycznej filozofii. Termin bowiem „rozumowanie” u Hobbesa znaczy tyle, co „tworzyć sumę z wielu rzeczy do siebie dodanych, albo wyznaczać resztę po odjęciu jednej rzeczy od drugiej. Rozumować więc to to samo, co dodawać i odejmować, a nawet, to także to samo, co mnożenie i dzielenie”²⁶. Przedmiotem tak pojętej filozofii, będzie ciało. Tylko w nim i na nim można dokonywać takich operacji. Rachowanie to nie tylko rozumowania mające miejsce w dziedzinie liczb, lecz także mające miejsce w dziedzinie wszelkich wielkości. Według Hobbesa można odejmować i dodawać również wielkości, ciało do ciała, ruch do ruchu, czas do czasu itp.²⁷ T. Hobbes odbiegł od tradycyjnej koncepcji filozofii przede wszystkim przez wzorowanie się w uprawianiu filozofii na ówczesnym mechanistycznym modelu nauk przyrodniczych. Wypływający z tego mechanicyzm oraz sensualizm psychologiczny, a równocześnie właściwy dla niego materializm sprawiły, że koncepcja filozofii Hobbesa zasadniczo odbiegała od tradycyjnej koncepcji wzorowanej na filozofii arystotelesowskiej.

Uprawianiu nauki bez odwoływania się do doświadczenia i matematyki przeciwstawił się także Galileusz. „Co powiesz o tych — pisał do Keplera — którzy mimo wielokrotnej propozycji nigdy nie chcieli planety lub księżyca obejrzeć przez teleskop”. Jego radykalizm matematyczny wyrażał się w tezie, którą aprobował, mianowicie, że wszystko to, co nie jest matematyczne jest subiektywne. „Filozofia” — powie on —

²⁵ Tekst ten zaczerpnięto z: A.C. Crombie, dz. cyt., t. II, 359.

²⁶ Por. T. Hobbes, *Elementy filozofii*, Warszawa tłum. pol. PWN 1956, t. I, 13.

²⁷ Por. tamże, 15.

napisana jest w wielkiej księdze, która stoi otworem przed waszymi oczyma, to znaczy we wszechświecie; jednakże nie może być ona odczytana dopóki nie nauczymy się języka i nie zapoznamy się z pismem, którym jest napisana. Napisana jest językiem matematycznym, a literami są trójkąty, koła i inne figury geometryczne, bez znajomości których człowiek nie może zrozumieć ani jednego słowa”²⁸. Wprawdzie Galileusz w swej epistemologii nawiązuje do Platona, to jednak w przypadku stosunku jaki zajmuje do matematycznych „pierwotnych jakości” różni się od Platona. Platon twierdzą, że świat fizyczny jest kopia, lub podobieństwem transcendentального idealnego świata form matematycznych, Galileusz zaś przeciwnie, przyjmował, iż realny świat przyrody rzeczywiście składa się z bytów matematycznych i ich praw, i że prawa te mogą być poznane dokładnie i z absolutną pewnością. Doświadczenie służyło tu za bazę wyjściową. Niemniej Galileusz nie był skrajnym empirykiem. Jako zwolennik nauki empiryczno-matematycznej domagał się, aby z nagromadzonego doświadczenia wyodrębnić szczególnie proste elementy, tak proste, aby dały się opisać w języku matematycznym. Taki proces postępowania w uprawianiu nauki różni się od projektowanego przez Arystotelesa, przede wszystkim dlatego, że empiryczną treść wkłada się w matematyczną formę posługując się modelami geometrycznymi. Wiedza przestaje tu być poznaniem istoty rzeczy, z którego daje się wydedukować wszystkie właściwości zjawisk, a o takiej wiedzy mówiło się i taką akceptowano w ortodoksalnej tradycji średniowiecza.

Inaczej nieco przeprowadza krytykę metafizyki klasycznej Kartezjusz. W punkcie wyjścia jego krytyki zdaje się występować myśl zanegowania całego dorobku myślowego filozofii średniowiecznej i rozpoczynania filozofowania od nowa. To „od nowa” doprowadziło Kartezjusza do zbudowania systemu filozoficznego, który faktycznie stworzył nową epokę w filozofii. Różnica jaka istnieje między Kartezjuszem a jego poprzednikami w ocenie filozofii średniowiecznej polega na tym, że poprzednicy jego dokonywali ulepszeń starej filozofii, widząc w niej pewne braki, nie mieli zaufania do niej, do tego stopnia, że modyfikując ją w konsekwencji wyszli poza jej pole; Kartezjusz natomiast, negując wartość filozofii zastanej chciał uzasadnić, że filozofia jako zwarty sposób myślenia i zarazem oddzielny od poznania naukowego jest możli-

²⁸ Tekst ten zaczerpnięto z A.C. Crombie, dz. cyt., 179.

wa. Uważa się nawet, że filozofia Kartezjusza powstała w wyniku wielkiego wysiłku porzucenia pozycji sceptycznych, zwłaszcza powstałych u francuskiego Montaigne'a²⁹. Przy tym jednak przyświeca Kartezjuszowi ideał wiedzy zbudowanej na wzór matematyki, zarówno pod względem struktury jak i matematycznego wyjaśniania przedmiotów badanych. Jak dalece Kartezjusz zapatrzył się w ideał matematyki może poświadczyć następujący tekst: „Dyscypliny matematyczne wykazują i uzasadniają na podstawie najsolidniejszych racji wszystkie dyskutowane przez siebie zagadnienia, toteż istotnie zapładniają one wiedzą umysły uczniów, usuwając z nich całkowicie wszelkie wątpliwości. Trudno to samo powiedzieć o innych naukach, gdzie w większości wypadków intelekt nadal waha się i wątpi w prawdziwą wartość konkluzji, tak różnorodne są bowiem zdania i tak sprzeczne sądy. Pomijając już innych filozofów, dostatecznie dowodzą tego liczne szkoły perypatetyków. Choć wszystkie pochodzą od Arystotelesa, jak gałęzie od wspólnego pnia, tak całkowicie różnią się między sobą, a czasami nie zgadzają się z samym Arystotelesem, od którego się wywodzą, że absolutnie nie można stwierdzić, do czego zmierzał Arystoteles i czy jego filozofia zajmowała się w pierwszym rzędzie słowami, czy też rzeczami. To jest właśnie powodem, dla którego niektórzy z interpretatorów Arystotelesa idą śladami Greków, inni znów śladami Łacinników, Arabów, nominalistów lub tzw. realistów, a jednak wszyscy uważają się za perypatetyków. Sądzę, że każdy dostrzeże, jaka odległość dzieli to wszystko od dowodzeń matematycznych. Twierdzenia Euklidesa podobnie jak twierdzenia innych matematyków, są tak samo absolutnie prawdziwe dzisiaj, tak samo pewne w swych rezultatach, oparte na równie mocnych i gruntownych dodowach, jak prawdziwe były w szkołach już przed wiekami... Skoro więc dyscypliny matematyczne są tak oddane umiłowaniu i uprawianiu prawdy, że nie przenika do nich nic fałszywego, a nawet jedynie prawdopodobnego... nie ulega wątpliwości, iż pierwsze miejsce wśród nauk należy przyznać matematyce”³⁰.

Kartezjusz przyjmując matematykę jako wzór budowania wiedzy poznawczo odpowiedzialnej nie jest nowatorem. Racjonalistyczną koncepcję nauki i budowaną na niej filozofię

²⁹ Por. E. Gilson, dz. cyt., 92—93; Por. także I. Dąbbska, *Sceptycyzm francuski*, XVI i XVII w., Toruń 1958, 19 i nn.

³⁰ Tekst ten zaczerpnięto z: E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, 94.

znano już w starożytności i w średniowieczu. Próbowano zastosowania matematyki w interpretacji świata realnego już w średniowiecznym przyrodoznawstwie. To co wydaje się być oryginalne u Kartezjusza w omawianym zagadnieniu jest fakt, że postulat zastosowania matematyki w budowaniu filozofii w ogóle ostatecznie nie neguje możliwości istnienia samej filozofii. Neguje jedynie pewną jej formę. Nowa filozofia będzie zbudowana na matematyce, co więcej stanie się właściwie częścią matematyki, odpowiednio oczywiście zinterpretowanej³¹. Mając pełne zaufanie do rozumu ludzkiego, uznając metodę matematyczną za niezawodną i uniwersalną a zarazem praktycznie użyteczną skrytykował w sposób nieprzeciętny teorię syllogizmu jako środka wiedzytwórczego i zaproponował zastąpienie jej w filozofii i nauce specyficznym pojęciem dedukcją. Zaproponował dedukcję opartą nie na relacjach czysto formalnych, ale na koniecznych związkach międzypojęciowych, ujmowanych w dłuższych lub krótszych łańcuchach intuicji intelektualnej³². Wysuwana przez siebie metodę uniwersalną o charakterze matematycznym, pragnie stosować do rozwiązywania wszelkich zagadnień, bez względu na to, do jakiej dziedziny przedmiotów należą. Z jej stosowaniem idzie w parze koncepcja jedności wszystkich nauk. U Kartezjusza przedmioty mniej przyczyniają się do różnicowania nauk, niż metoda. Wyraźnie to określi w następującym tekście: „pozostaje (mądrość) zawsze jedna i ta sama, chociaż stosuje się do różnych przedmiotów, i nie większą od nich zapożycza rozmaitość, niż światło słońca od różnorodności rzeczy, które oświeca”³³.

Kartezjusz chociaż rozszerzył metodę matematyczną na wszelkie dziedziny poznania, to jednak nie stosował jej we wszystkich przypadkach jednakowo. Jak podkreśla w *Regulae*, gdy głębiej się nad tym zastanawiał, doszedł do przekonania, że ściśle do matematyki odnosi się to wszystko, w czym bada się porządek i miarę, bez względu na fakt, czy owej miary należy szukać w liczbach, figurach, gwiazdach, dźwiękach, czy

³¹ O metodzie matematycznej Kartezjusza w filozofii będzie mowa niżej. Zob. E. Morawiec, *Przedmiotowe źródła matematycznej metody w filozofii Kartezjusza*, Stud. Phil. Christ. 2 (1966) 103—120.

³² Por. E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Warszawa 1970, 99—108.

³³ Por. R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, A.T. vol. X, 360; Por. E. Morawiec, dz. cyt., 22.

w jakimkolwiek innym przedmiocie³⁴. Wprawdzie przedmioty filozoficznego poznania, aby stały się najbardziej podobne do przedmiotu matematyki, sprowadził do trzech: myśli, rozciągłości i Boga i uczynił z nich pojęcia o treści, która daje się ująć w prostej intuicji, potraktował je jako proste i wyraźne idee, które każdy umysł może oglądać sam w sobie w sposób jednakowy, pod warunkiem, że skieruje na nie uwagę, to jednak jego metoda matematyczna, której istotą jest „porządek i miara” inaczej będzie się odnosić do zagadnień związanych z dziedziną myśli i Boga, a inaczej do tych, które dotyczą rozciągłości jako istotnego elementu świata materialnego. W pierwszym przypadku będziemy mieli do czynienia z podkreśleniem tego, co oznacza w metodzie termin „porządek”, w drugim natomiast, wchodzić będzie i porządek i miara.

Jasne i wyraźne pojęcia ludzkie są — zdaniem Kartezjusza — „naturami prostymi”, z których każda obdarzona jest określoną istotą i jest całkowicie niezależna od umysłu w którym przebywa³⁵. Natury proste stanowią najbliższy i bezpośredni przedmiot poznania. Są one tak podstawowe w poznaniu, że według Kartezjusza, „niczego nigdy nie można zrozumieć, prócz owych właśnie natur prostych oraz ich związków”. Przy takiej koncepcji, filozofia staje się matematycznym poznaniem koniecznego porządku istniejącego wśród natur prostych, czyli podstawowych idei ludzkiego umysłu.

Praca Kartezjusza w dziedzinie filozofii nie była — co zresztą zaznaczyłem wyżej — jedynie korektą filozoficznego myślenia, tak jak to było w przypadku Bacona, Hobbesa czy Galileusza. Oni bowiem ulepszając filozofię, po drodze ją zagubili, wybiegając z jej pola. Kartezjusz zachował filozofię, mimo że metodę matematyczną przyjął w niej jako obowiązującą i jedyną. Dokonał tego kosztem zejścia z pozycji realistycznej na pozycję idealistyczną. Stało się to w pewnym sensie także początkiem filozofii orientacji antropologicznej. Od całej dotychczasowej tradycji filozoficznej odróżnia go jako filozofia nie metoda matematyczna, bo taką stosowano przed nim, lecz fakt umiejscowienia podmiotu poznającego w punkcie wyjścia tworzącego się systemu filozoficznego. To właśnie

³⁴ Por. E. Morawiec, *Przedmiotowe źródła matematycznej metody w filozofii Kartezjusza*, Stud. Phil. Christ. 2 (1966) 116.

³⁵ Por. E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, 108—117; por. także, E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, 104.

powoduje, że w przypadku Kartezjusza mamy do czynienia nie z jakimś nowym, odrębnym poglądem, czy poglądami na znane już w tradycji pytania, lecz z nowym stanowiskiem, uzewnętrznionym w zbudowanym przez niego nowym systemie filozoficznym, który zapoczątkował nową erę w filozofii. Jak dalece kartezjańska myśl filozoficzna odbiegała od tradycyjnej filozofii dawnej i jemu współczesnej, biorąc za punkt wyjścia podmiot, może zaświadczyć sama koncepcja tego podmiotu.

Na gruncie kartezjańskiego sposobu myślenia nie można powiedzieć, że stwierdzony podmiot w zdaniu „ja jestem” jest bytem cielesnym, lub bytem w świecie, lub skierowanym ku Bogu. Desygnaty bowiem takich nazw jak: „ciało”, „świat”, „Bóg” zostały, w trakcie dochodzenia do punktu wyjścia filozofii, ujęte w nawias. Dlatego jedyną poprawną odpowiedzią na pytanie czym jest rzeczywistość wyrażona zdaniem „ja jestem”, jest zdanie: „jestem myśleniem”. Ze względu na to, co mieści się poza myśleniem zostało ujęte w nawias, owo myślenie (*cogito*) dotyczy samego siebie. Takie stanowisko ma niesamowite konsekwencje teoriopoznawcze, ale nie o to chodzi. Chodzi tu raczej o to, czym jest samo myślenie. Idąc za tokiem myśli Kartezjusza i posuwając się w głąb jego analiz zauważamy jak szybko i ostrożnie następuje przejście z dynamicznego pojmowania myślenia w statyczne. Myśl-proces zanika niepostrzeżenie i w zamian za to, występuje jaźń myśląca, a raczej substancja myśląca. Proces myślenia ulega jakby przemieszczaniu, pewnemu skrzepnięciu w nieruchomy byt „*res cogitans*”. „Poznałem stąd, że jestem substancją, której całą istotą, naturą jest myślenie i która, aby istnieć nie potrzebuje żadnego miejsca, ani żadnej rzeczy materialnej, tak że to ja, to jest moja dusza, przez którą jestem tym czym jestem, jest zupełnie odrębna od ciała”³⁶. Niezwykle ważny jest w tym stwierdzeniu sposób zinterpretowania przez Kartezjusza świadomości, którą pozbawia się całkowicie przedmiotu. Jest ona oddzielona od świata rzeczy i zupełnie od niego niezależna, jest prawdziwie czystą myślą.

Charakteryzując bliżej jeszcze kartezjańską świadomość, należy powiedzieć, iż nie przejawia ona żadnej wrażliwości na rzeczywistość. Jest samowystarczalna, zamknięta i spowita w sobie. Jest tym, czym jest sama ze siebie, nie potrzebuje zatem niczego innego, by być tym, czym jest. Tak więc bier-

³⁶ Por. E. Morawiec, dz. cyt., 51.

ność nie może być istotnym aspektem świadomości, każdy rodzaj bierności wykluczałby bowiem jej samowystarczalność.

Tak rozumiana świadomość stanowi zasadę filozofii w dwojakim znaczeniu. Jest najpierw czymś, co z punktu widzenia wartości poznawczej nie ulega najmniejszej wątpliwości, co w konsekwencji sprawia, że na czymś takim, zgodnie z przyjętymi przez Kartezjusza regułami tworzenia się wiedzy filozoficznej, może stanowić zasadę metodologiczną. Następnie świadomość ta jako oderwana od świata i zamknięta w sobie z konieczności staje się źródłem wszelkiego poznania, tak filozoficznego, jak i naukowego. Stanowi więc zasadę ontyczną ludzkiej wiedzy o świecie realnym.

Wiek XVIII przynosi pogłębienie krytyki tradycyjnej metafizyki przede wszystkim w pismach J. Locke'a, G. Berkeley'a, D. Hume'a i E. Kanta. Pierwszy przeciwstawił się staremu programowi filozofii przez zaprezentowanie tendencji empirycznych o zabarwieniu genetycznym. W przeciwieństwie do tradycyjnej filozofii, zainteresowania naukowe przenosi z dziedziny świata przyrody na człowieka. Centralnym bowiem zagadnieniem filozofii staje się człowiek. Jedyne zaś źródło wiedzy o świecie realnym to doświadczenie. Jeżeli Fr. Bacon twierdził, że nie ma wiedzy prawdziwej bez doświadczenia, to J. Locke przyjmował, że wszelka wiedza, wszelkie sądy, tak błędne, jak i prawdziwe, powstają na drodze doświadczenia. Innej drogi nie ma. Doświadczenie pojmował jednak subiektywnie. Zdania protokolarne typu: „czuję ciepło”, „widzę barwę” wyrażały podstawowe fakty, stanowiące punkty wyjścia w uprawianiu naukowego poznania. J. Locke'a można uważać za empirystę, który zarazem prezentuje psychologizm. Z takiej pozycji krytykował on tradycyjną metafizykę nie tylko z racji właściwego jej abstrakcjonizmu, ale nadto metody scholastycznej, którą posługiwano się w jej uprawianiu przez długi czas. Nie akceptował przede wszystkim rodzajowych pojęć ogólnych, takich jak: „człowieczeństwo”, „zwierzęcość”, „żelazowatość” itp. jako pojęcia, które miały — jak sam podkreśla — oznaczać istotny realne substancji, do których się odnosiły³⁷. Gdy zaś chodzi o to, w jakim stopniu umysł ludzki może wybiec poza doświadczenie dane mu w poznaniu zmysłowym, J. Locke powie: „Gdy chodzi o wszelkie cechy wtórne, to nie możemy wykryć żadnego związku, z powodów wy-

³⁷ Por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa PWN 1955, 120; por. także M. Gordon, *Poznanie prawomocne a wiedza o świecie*, Warszawa 1966, 35—83.

mienionych w rozdziale trzecim. A mianowicie: 1. dlatego, że nie znamy rzeczywistej struktury substancji, od której każda cecha wtórna jakoś zależy; 2. gdybyśmy ją nawet znali, to dałoby to nam wiedzę opartą na doświadczeniu (nie zaś powszechną), której pewność nie sięgałaby poza poszczególny przykład. Umysł nasz bowiem nie jest zdolny wykryć żadnej zależności, jaką się da pomyśleć między jakąś cechą wtórną, a taką czy inną modyfikacją jakiejś cechy pierwotnej". Przykład jaki J. Locke daje z terminem „złoto” oznaczającym wedle niego, zgodnie z filozofią szkolną, gatunek rzeczy, wyznaczony z natury przez „esencję realną, która przynależy do tego terminu, informuje, że o przedmiotach oznaczanych takimi nazwami nie można twierdzić w sposób pewny takiego, co miałyby znaczenie powszechne. Metodę scholastyczną wykładu filozofii tradycyjnej uważa wręcz za szkodliwą społecznie³⁸.

Bardziej skrajną postać nadał dążeniom empirycznym, typowym dla swych poprzedników G. Berkeley. Zaprzeczył on bowiem istnienia pojęć abstrakcyjnych, a akceptował jedynie pojęcia konkretne. Jego poprzednicy przyjmowali, że wprowadzie nazwy ogólne niczego ogólnego nie oznaczają, to jednak według nich wyrażały coś ogólnego, mianowicie pojęcia. Berkeley natomiast nie akceptuje istnienia ani przedmiotów ogólnych, ani pojęć ogólnych, ogólne mogą być jedynie według niego nazwy wyrażające wyobrażenia, czyli przedstawienia konkretne. Ogólnie mówiąc empiryzm Berkeley'a przybrał cechy skrajnego sensualizmu, według którego jedynym źródłem poznania świata zewnętrznego były zmysły. Jeżeli dla jego poprzedników o empirycznej postawie, doświadczenie czegoś rozstrzygało o wiedzy o tym, czego się doświadcza, to dla Berkeley'a doświadczenie zmysłowe czegoś, rozstrzygało o istnieniu tego czegoś. Ta skrajnie sensualistyczna postawa wobec nauki nie oszczędziła także matematyki. Matematykę Berkeley uważał za naukę, której przedmiotem są konkretne formy geometryczne. Linie według Berkeley'a składają się z punktów i każda z nich ma ich określoną ilość, a dzielenie w nieskończoność jest niemożliwe. Nie ma też wielkości mniejszych niż te, które są zinterretowane. Sensualizm Berkeley'a został więc przez niego zinterpretowany subiektywistycznie³⁹. Gdy chodzi zaś o D. Hume'a uważa się go za najbliższego pozytywizmowi logicznemu ze względu na swój stosunek do meta-

³⁸ Por. J. Locke, dz. cyt., 148—149.

³⁹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, 148—150; por. także M. Hempoliński, *Brytyjska filozofia analityczna*, Warszawa 1974, 28.

fizyki. Słynne jego zdanie ostatnie z „Badań dotyczących rozumu ludzkiego” stało się głównym hasłem i wskazówką dla neopozytywistów XX wieku. Oto one: „Biorąc do ręki jakis tom, traktujący np. o teologii, albo szkolnej metafizyce zapytajmy, czy zawiera jakieś rozumowanie dotyczące wielkości, lub liczby? Nie. Czy zawiera jakieś rozumowanie oparte na doświadczeniu, a dotyczące faktów i istnienia? Nie. A więc w ogień z nim, albowiem nie może zawierać nic prócz scytyki i złudzeń”. Jest to tekst, który Hume umieścił na końcu swoich analiz przeprowadzonych nad rozumem i jego możliwościami, a więc po przeprowadzeniu krytyki, w rezultacie której zostały tylko dwie dziedziny rzetelnej wiedzy: matematyka i wiedza o faktach. W ten sposób Hume przygotował stanowisko wykluczające nie tylko taką lub inną metafizykę jako naukę o rzeczywistości, nie tylko taki lub inny sposób jej uprawiania lecz stanowisko wykluczające wszelką metafizykę, ale zapoczątkował postawę ograniczającą wiedzę do formalnej i czysto faktycznej. Postawę tę później zaczęto nazywać pozytywizmem⁴⁰.

Humowska forma krytyki metafizyki tradycyjnej znalazła bezpośredni wyraz w filozofii Kanta. Sam zresztą Kant powie, iż nie kto inny tylko Hume przebudził go z dogmatycznej drzemki i doprowadził go do wniosku, że metafizyka jako nauka pozytywna przestała w jego mniemaniu mieć jakiegokolwiek znaczenie poznawcze. Przy użyciu terminu „metafizyka” miał na myśli metafizykę klasyczną orientacji arystotelesowsko-tomistycznej, tj. tę, którą — jak się sam wyraża — nazywał „królową nauk”. Patrząc na nią z perspektywy historycznej uważał, iż stanowi ona „pole bitwy” tj. miejsce nie kończących się nigdy sporów oraz wiedzę, w której niejasność i sprzeczność są najbardziej naturalnymi jej cechami. Źródło takiego stanu Kant widział z jednej strony w samym podmiocie poznającym, z drugiej zaś w samym sposobie jej uprawiania. Ze strony podmiotu poznającego pojawiają się ciągle nowe pytania i problemy, które czuje się w obowiązku rozwiązać, ze strony zaś sposobu uprawiania zauważa się zwracanie rozumu do zasad, które nie mają nic wspólnego z doświadczeniem. Oto tekst, który najwyraźniej charakteryzuje tę myśl: „...pytania nigdy nie przestają się pojawiać, więc (rozum) czuje się zmuszony uciec od zasad, które wykraczają poza wszelkie możliwe posługiwanie się doświadczeniem, a mimo

⁴⁰ Por. E. Morawiec, *O neopozytywistycznej krytyce filozofii*, Stud. Phil. Christ. 13 (1977) 214.

to wyglądają tak niepodejrzanie, że i prosty rozum ludzki na nie się zgadza. Przez to jednak stacza się w mrok i sprzeczności, po których może wprawdzie wnosić, że gdzieś u podłoża muszą kryć się błędy, ale ich nie może odkryć, ponieważ zasady przezeń używane, wychodząc poza granice wszelkiego doświadczenia, nie uznają już żadnego probierza doświadczenia”⁴¹.

Gdy Kant podejmuje krytykę metafizyki, to wprawdzie kieruje ją przeciw metafizyce arystotelesowsko-tomistycznej, lecz nie w jej formie autentycznej, lecz zracjonalizowanej przez Christiana Wolffa. Idąc za definicją Baumgartena metafizykę Kanta określi jako „naukę o pierwszych zasadach poznania ludzkiego”. Tak pojęta metafizyka według Chr. Wolffa była w pewnym sensie nauką narzędziową. Rozważania w relacji do dyscyplin filozoficznych, składających się na metafizykę szczegółową, prezentowała się jako swoistego typu konkretyzacja. Według bowiem Wolffa w metafizyce ogólnej rozważania dotyczyły pojęć intelektu i jego praw, natomiast w metafizyce szczegółowej następowało zastosowanie tych zasad do badania problemów związanych z poszczególnymi kategoriami bytu⁴².

Przedmiotem krytyki kantowskiej stała się nie tyle metafizyka ogólna, ile raczej metafizyka szczegółowa. Kant rozumiał ją jako poznanie, którego punktem wyjścia była analiza doświadczenia, a jej ostatecznym zadaniem było przekroczenie doświadczenia i przejście do zagadnień świata istniejącego ponad doświadczeniem. Można nawet przypuszczać, że Kantowi przyświecał taki właśnie ideał metafizycznego poznania. Przedmiotem jego krytyki stały się bowiem zastane przez niego konkretne realizacje takiego ideału. Oceniał je bardzo surowo nie tylko z punktu widzenia ich wewnętrznej struktury, podkreślając, iż nie wnoszą one nic w zakres rozwiązań problemów dotyczących się świata nadnatury, ze względu na zawarte w sobie niejasności i sprzeczności, lecz także z punktu widzenia ich relacji do doświadczenia. To zdaniem Kanta było powodem utraty szacunku dla metafizyki w relacji do innych nauk. Jeśli jednak ów szacunek jeszcze się gdzieś zachował, to nie ze względu na właściwą oczywistość jej konkluzji, lecz z racji podejmowanych przez nią doniosłych problemów. Zda-

⁴¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. pol. PWN Warszawa 1957, 7—8.

⁴² I. Kant, dz. cyt. t. I, 10; por. także A. Wajs, *Koncepcja w filozofii transcendentnej Kanta*, (praca doktorska), Warszawa 1977, 4—10.

niem Kanta taka postawa należy już do przeszłości. Czasy, w których on żyje mają tę właściwość, że ludzi zainteresuje jedynie taka dziedzina poznania, w której obserwować można poprawność i słuszność dowodzenia. „Wiek nasz — powie Kant — jest właściwym wiekiem krytyki, której wszystko musi się poddać. Religia — przez swą świętość, prawodawstwo — przez swój majestat, chcą jej zazwyczaj uniknąć, lecz budzą wtedy uzasadnione podejrzenia przeciw sobie i nie mogą domagać się nieudawanego uszanowania, które rozum przyznaje tylko temu, co zdołało wytrzymać jego wolną i publiczną próbę”⁴³.

Kant w swej krytyce metafizyki występuje także przeciwko filozofom, którzy pragnąc jej ulepszenia zastosowali do niej metodę matematyczną. Za bp Warburtonem powtórzy, że nic nie wyrządziło filozofii tyle szkody, co właśnie wprowadzenie do niej metody matematycznej. Wprawdzie Kant doda, że stosowanie matematyki jest wysoce pożądane tam, gdzie daje się ona zastosować, to jednak naśladowanie matematyki jako metody rozumowania jest bardzo niebezpieczne kiedy próbuje się to robić w przypadkach, w których matematyki naśladować nie można. Filozofia a szczególnie metafizyka stanowi taki przypadek. Opowiedziawszy się przeciwko stosowaniu metody matematycznej w filozofii, a szczególnie w metafizyce, Kant w pracy zatytułowanej: *Untersuchung die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, wskazał na koncepcję własnej metody, która była bardzo bliska metodzie, jaką Newton stosował w naukach przyrodniczych. Pierwszą regułą tej metody była dyrektywa opiewająca, że filozofowania nie należy rozpoczynać od definicji, jak to jest w matematyce — lecz od poszukiwania w każdym przedmiocie tego, co daje się w nim dostrzec jako bezpośrednio oczywiste. Regułą drugą stanowił nakaz wyliczenia wszystkich sądów, wyrażających dane bezpośrednio oczywiste i upewnienia się, że żaden z tych sądów nie zawiera się w innym. Takie postawienie sprawy pozwala uznać pozostałe sądy za pewniki, na których może bazować wszelka dalsza wiedza⁴⁴. Stawiając empiryczną obserwację na miejsce abstrakcyjnych definicji w pierwszym stadium uprawiania filozofii, Kant nie przechodził — jak to podkreśla E. Gilson — od matematyki do filozofii, lecz od matematyki do fizyki. Sam zresztą wkrótce doszedł do przeświadczenia, że prawdziwą metodą metafiz-

⁴³ Por. I. Kant, dz. cyt. t. I, 10

⁴⁴ Por. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, 159.

zyki jest zasadniczo ta sama, którą Newton wprowadził do nauk przyrodniczych, a która wydała tam takie obfite owoce. Ale wypowiadając tę myśl, Kant wykroczył poza granice tradycyjnej metafizyki, chociaż jeszcze wówczas był tego nieświadomy. W przytoczonym dziele udowadnia nadal, że metafizyka zdolna jest osiągnąć konkluzje, których pewność nie uległaby wątpliwości. W owym czasie, jak widać z powyższego, nie dostrzegł jeszcze różnicy między oczywistością pierwszych zasad metafizycznych, a oczywistością wiedzy rozumowej, mieszczącej się poza matematyką. Przyszły autor „Krytyki czystego rozumu” mógł mieć takie iluzje, bowiem jeszcze wówczas wierzył w jakąś intuicję intelektualną, dzięki której mógł dostrzegać różnorodne przedmioty filozoficznej spekulacji. Przyjmując bowiem, że posiadamy intelektualną intuicję przestrzeni, czasu, duszy i Boga, można było w dalszym ciągu do tych przedmiotów stosować fizykalną metodę Newtona. Dopiero, jak dalej kontynuuje E. Gilson, gdy Kant zdał sobie sprawę z tego, że jedyną formą intuicji, przy pomocy której można ujmować aktualną rzeczywistość jest intuicja zmysłowa, uświadomił sobie, że wszystko, co istnieje rzeczywiście jest w jakimś miejscu i jakimś czasie. Ale i wówczas jeszcze przeprowadzał wiele rozważań nad tym, jak powinna wyglądać metoda w metafizyce⁴⁵.

Proponując metodę newtonowską w uprawianiu metafizyki, Kant nie odbiegł zbyt daleko wówczas od swoich tych poprzedników, którzy uważali, że do metafizyki należy stosować metodę matematyczną. Jak wiadomo wprowadzenie metody matematycznej do filozofii genetycznie wiązało się z uważaniem matematyki za kryterium ścisłości i precyzji ludzkiego poznania. Kant zamiast matematyki umieszcza w tym samym miejscu filozofii metodę fizykalną i wyznacza jej tę samą rolę w stosunku do poznania pozamatematycznego. Według Kanta fizyka newtonowska miała rozstrzygać o racjonalności i naukowości wszelkiego pozamatematycznego ludzkiego poznania.

W „Krytyce czystego rozumu” jeszcze nie widać, aby Kant zmienił pogląd na metodę uprawiania metafizyki. W związku z negatywnym uśtosunkowaniem się do jej dogmatycznego charakteru, podkreśli jedynie, że zanim metafizyka odpowie na dręczące umysł ludzki pytania, winna najpierw poddać analizie relację zachodzącą między podmiotem poznającym,

⁴⁵ Por. tamże, 160.

a światem danyh jego doświadczenia. Od tego momentu podstawą wszelkich badań i dociekań metafizycznych będzie zbadanie relacji między podmiotem poznania w ogóle, a światem rzeczy realnych. Kant uważał, że metafizyka bez rozpatrzenia tego problemu, jest niemożliwa, jeśli zaś istnieje to taka, jaką obserwuje się w tradycji, a więc niemożliwa do zaakceptowania. Nie odpowiada ona bowiem wymogom racjonalnej koncepcji nauki, jaką reprezentuje dla Kanta newtonowska fizyka. „Dotychczas — jak podkreśli Kant — przyjmowano, że wszelkie nasze poznanie musi się dostosować do przedmiotów. Lecz wszelkie próby, by o nich przy pomocy pojęć orzec coś, co by rozszerzyło poznanie nasze obracały się przy tym założeniu w niwecz. Spróbujmyz więc raz, czy się nam lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań metafizyki, jeśli przyjmiemy, że to przedmioty muszą się dostosować do naszego poznania”. Stało się to, co sam Kant, a z nim cała historia filozofii współczesnej aż do czasów obecnych określa mianem przewrotu kopernikańskiego.

Termin „dostosować”, użyty przy opisie modyfikacji problemu teoriopoznawczego, Kant zinterpretował w sensie biernego odzwierciedlenia przedmiotu, które realizuje się w sposobie przedstawiania. Tak rozumiejąc ów termin, uważał, że w tradycyjnej interpretacji problemu poznawczego, przedmiot w relacji do poznania znajduje się z takim samym uposażeniem, jakie posiada poza tą relacją. Poznanie więc przy takim rozumieniu terminu „dostosować się” sprowadza się do prostego odzwierciedlenia przedmiotu. Metafizyka zakładająca takie rozwiązanie tego problemu, która tak pojmuje relację podmiot-przedmiot, jest empiryczna i nie ma żadnej możliwości wyjścia poza sferę doświadczenia, na którym bazuje, i którego dotyczy. Każde wyjście jest niczym nieusprawiedliwione, a właśnie ono dokonywało się w tradycyjnej metafizyce. Celem uniknięcia dogmatyzmu w metafizyce i wiążących się z nim skutków, Kant wysuwa właśnie jako środek zaradczy postulat zmiany kierunku relacji „dostosowania się”. Od tego czasu nie podmiot ma się dostosować do przedmiotu, lecz przedmiot do podmiotu. Konsekwencją stanowi usunięcie tezy o adekwatnym odzwierciedlaniu przedmiotu przez nasze poznanie ⁴⁶.

Jak dobrze wiadomo takie postawienie problemu poznawczego w rezultacie doprowadziło Kanta do przeświadczenia, że

⁴⁶ Por. A. Wajs, dz. cyt. 16—23.

metafizyka (taka jak pojmował ją Kant, a więc której przedmiotem w punkcie wyjścia było doświadczenie, a w punkcie dojścia problematyka o charakterze ponaddoświadczeniowym, dotycząca Boga, duszy, wolności, nieśmiertelności itp.), znajduje się poza porządkiem teoretycznym. W tym porządku bowiem nie może realizować ideału wiedzy, w której obowiązują zdania syntetyczno-aprioryczne. Okazuje się bowiem, że przejście od świata możliwego doświadczenia do świata inteligibilnego jest, podobnie jak przy poprzednim postawieniu problemu poznania, niemożliwe. Gdyby bliżej zastanowić się nad taką konkluzją, można by się przekonać, że ów przewrót kopernikański, a następnie cała teoria mechanizmu wpływu przedmiotu poznającego i jego struktury na przedmiot poznania ostatecznie warunkuje wniosek, według którego klasyczna metafizyka przestała istnieć w porządku rozważań teoretycznych.

Metafizyka klasyczna, po znalezieniu się poza porządkiem teoretycznym nie może liczyć się jako racjonalna dziedzina poznania. Jej zdania pozbawione są sensu teoretycznego. Kant ostatecznie zepchnął ją w sferę porządku praktycznego. Odmówienie jej charakteru teoretycznego dokonało się z powodu braku powiązania jej też w punkcie dojścia z doświadczeniem. Pod tym względem Kant przypominał ocenę metafizyki klasycznej dokonaną przez D. Hume'a.

4. ZAKOŃCZENIE

Sledząc historię krytyki tradycyjnej, klasycznej metafizyki, czy też mówiąc ogólniej, filozofii klasycznej w jej realistycznej wersji, jaką pozostawiła nam kultura grecka, a którą później kontynuowano w kulturze chrześcijańskiej nie trudno było zauważyć, że zasadniczo postawy tej krytyki tkwią z jednej strony w koncepcji poznania naukowego, akceptowanego jako jedynie wiarygodnie informującego o świecie rzeczywistości realnej, z drugiej zaś, w interpretacji jej samej jako takiej. Postawy te wyznaczyły kierunek jej modyfikacji. Okazało się, że filozofię klasyczną a w niej także metafizykę usiłowano zbliżyć możliwie jak najpełniej do nauk szczegółowych pod względem uprawiania. Rozumiano ją też bardziej w duchu arystotelesowskim, niż w tym, jaki nadał jej Tomasz z Akwinu. Ów proces zbliżania w kierunku nauk szczegółowych doprowadzał do tego, że metafizykę klasyczną najpierw próbowano zastąpić bądź samą filozofią przyrody, bądź teorią poznania, aż wreszcie zanegowano ją jako wartościowe poznanie

świata realnego. Z przedstawionych tu krytyk widać, że dopiero krytyka humowska i kantowska neguje klasyczną filozofię jako teorię rzeczywistości realnej. Hume negując możliwość istnienia w ogóle filozofii klasycznej jako teorii rzeczywistości, metafizykę klasyczną zepchnął do rezultatów żywiołowego, właściwego każdemu człowiekowi, naturalnego ekstrapolowania wyników własnego myślenia poza zakres doświadczenia. Uczynił tak dlatego, ponieważ kierując się postulatem pewności, jako kryterium poznania naukowego sądził, iż jest rzeczą niemożliwą, aby można było otrzymać poznanie ogólne i zarazem konieczne. Podobnie uczynił Kant. Metafizyka klasyczna nie mogła się znaleźć wśród racjonalnych dziedzin poznania, ponieważ okazało się, iż jej zdania nie mają charakteru syntetyczno-apriorycznego. Niemniej to, co Kant robił, aby wykazać, że tak jest, było filozofią. Wprawdzie jego refleksja dotyczy poznania, to jednak nie tylko poznania. Stanowi ona zarazem refleksję nad rzeczywistością, a ściślej nad warunkami istnienia przedmiotu, a więc bytu, który reprezentuje się w poznaniu. Wydaje się, że z tego, co na ten temat można znaleźć w jego *Krytyce czystego rozumu*, warunki poznania przedmiotu są zarazem warunkami bycia tych przedmiotów w ich podstawowej konstytucji i strukturze. Przyjmując wygłoszoną przez niego zasadę transcendentalności, wyrażoną w twierdzeniu, że przedmioty muszą się dostosować do naszego sposobu poznania, taka jest bowiem struktura podmiotu poznającego, problematyki poznania nie daje się oddzielić od problematyki bytu, przedmiotu poznawanego. W ten sposób Kant stworzył nową filozofię, podobnie jak w pewnym sensie uczynił to Kartezjusz, a czego nie uczynił D. Hume.

LA CRITIQUE DE LA MÉTAPHYSIQUE CLASSIQUE AU MOYEN-AGE ET AUX TEMPS MODERNES

(Résumé)

L'auteur de l'article se pose pour but de suivre les courants essentiels de la critique de la métaphysique classique, dans sa version thomiste, au Moyen-Age et aux temps modernes. Il concentre son attention avant tout sur le courant qui, dans ce temps-là, est le plus distinct et qui s'appuie d'un côté sur la conception de la connaissance scientifique, caractéristique pour cette époque-là, et acceptée comme la seule à pouvoir donner une information authentique sur le monde

réel et, de l'autre côté il s'appuie sur l'interprétation de la métaphysique classique elle-même. Selon l'auteur, ces deux facteurs ont indiqué la direction de la critique et, liée avec celle-là, de la modification de la métaphysique classique, dans la version dont il est question ici. L'auteur de l'article avance la thèse, qu'au Moyen-Age aussi bien qu'aux temps modernes, on a voulu rapprocher la métaphysique classique dans sa version thomiste, aux sciences particulières, et cela en raison de leur méthodologie. Par conséquent, on a essayé de la remplacer par la philosophie de la nature, ou bien par la gnoséologie et, enfin, on l'a nié comme une connaissance valable. La négation définitive avait été faite par D. Hume. Ce courant de la critique est devenu ensuite la base de la vue selon laquelle, dans les temps postérieurs, on a exclu le style de philosopher à l'exemple de la philosophie classique. Conformément à cette vue, on a employé le mot „philosophie” pour désigner la réflexion sur la connaissance aussi bien courante que scientifique. L'auteur a distingué, de plus, le courant de la critique qui s'appuie sur la même base, et dont la conséquence fut la fondation d'une nouvelle philosophie différente des sciences particulières, et se rapportant au monde réel et, de cette façon, rappelant la philosophie classique dans sa version thomiste. Une telle critique avait été inaugurée, selon l'auteur, par R. Descartes, et ensuite par E. Kant. Elle a créé la base pour le courant de la philosophie dit anthropologique.