

Tadeusz Klimski

Współczesne trudności w przyjęciu problematyki Esse

Studia Philosophiae Christianae 22/2, 225-228

1986

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.

sekwentny wywołał zainteresowanie jako poważna propozycja ujmowania metafizyki bytu.

Podstawą tych stwierdzeń są głoszone na Sesji wykłady, a przede wszystkim dyskusje.

W związku z wykładem prof. dr hab. Stefana Świeżawskiego, który omawiał pozytywne i negatywne opinie o Arystotelesie i w tych opiniach poglądy, że myśl św. Tomasza jest tylko komentarzem do myśli Arystotelesa oraz w związku z wykładem mgr Jacka Górniaka, prezentującego ujęcia Dawida z Dinant jako wierne odczytanie metafizyki Arystotelesa, dyskutowano właśnie metodę badania tekstów. Formułowano przekonanie, że metodę badań wyznacza przyjęty przedmiot metafizyki. Zastanawiano się nad problemem, dlaczego teoria przyrody sprawczej u Arystotelesa nie wyznaczyła w jego metafizyce teorii stwarzania. Kwestionowano monizującą interpretację poglądów Arystotelesa.

W związku z wykładem prof. dr hab. Mieczysława Gogacza, prof. M. Lahaye, dr Marka Prokopa dyskutowano zagadnienie esencjalistycznego i egzystencjalnego ujęcia bytu, problem istnienia (*esse*) jako aktu, a nie przypadłości, co głosili Arabowie, temat stwarzania i podtrzymywania w istnieniu, problem czasu i stwarzania, odmiany tomizmu.

W związku z wykładem prof. dr Ady Lamacchia i prof. H. Seidla przyciągał uwagę problem więzi między bytowaniem i poznawaniem oraz czy istnienie jest pryncypium bytu, czy jego własnością, co głosi Campanella. Rozważano też zagadnienie wolności w poznaniu i naturę sumienia.

W związku z wykładem dr Tadeusza Klimskiego i ks. prof. B. de Margerie omawiano różnicę między neoplatońskim a tomistycznym ujęciem więzi między Bogiem i człowiekiem, różnicę między filozofią jako teorią wiedzy a filozofią jako teorią bytu.

A w związku z wykładem ks. doc. dr hab. Leszka Kuca należy podkreślić, że był to wykład ukazujący drogę myślową od recepcji bytu do wniosków metafizyki, porządkujący problematykę metafizyczną, wywołujący w słuchaczach potrzebę kontemplacji bytu.

TADEUSZ KLIMSKI

WSPÓLCZESNE TRUDNOŚCI W PRZYJĘCIU PROBLEMATYKI *ESSE* *

1. Filozofia współczesna w ujęciu M.J. Siemka. 2. Cechy filozofii współczesnej. 3. E. Gilson o filozofii współczesnej. 4. Różnice metodologiczne między filozofią klasyczną a współczesną.

1. FILOZOFIA WSPÓLCZESNA W UJĘCIU M.J. SIEMKA

W polskiej literaturze filozoficznej obraz filozofii współczesnej, która rozpoczyna się w II poł. XX w., zarysowuje prof. M.J. Siemek, który zestawia wyniki badań Kanta, Hegla, Nietzschego, Marksa, Husserla,

* Wypowiedź ta jest tekstem komunikatu wygłoszonego na Międzynarodowym Kolokwium Filozoficznym, zorganizowanym 26–28 września 1985 r. przez Instytut Filozofii na Uniwersytecie w Bari.

L. Landgrebe, G. Lukacs, J. Habermas, M. Heideggera, H.G. Gadamera, P. Ricoeura i in. Pogląd M. Siemka jest następujący:

Wśród współczesnych prób sformułowania na nowo przedmiotu i zadań filozofii można zauważyć i tę, która formułuje taki program w opozycji do dotychczasowej tradycji filozofii europejskiej. Próba ta jest oparta na przekonaniu, że wyczerpane zostały wszystkie możliwe pytania, stawiane w ramach dotychczasowych przedmiotów: ontologii (pytania o byt zostały zdaniem Heideggera spełnione, a metafizyka przewyciężona); teorii poznania (wszelkie myślenie jest w swej pierwotności powiązane z działaniem, a problematyka teoriopoznawcza nie jest samoistna i relewantna, filozofia ma charakter ideologiczny — Marks); strukturalizm z kolei zawiesił ważność pytań o człowieka (M. Siemek, *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978 s. 47).

W tym ujęciu pokazuje się zmianę paradygmatu, wyznaczającego pole i granice dotychczasowej tradycji filozofowania związanej z kartezjańskim „cogito”. Według tej tradycji myślenie staje się bezpośrednio czymś „dla siebie” usiłując w akcie samowiedzy jak najpełniej uchwycić swą własną tożsamość i tym samym przesłania tę pierwotną prerefleksyjną więź, jaka łączy myślenie z jego przedmiotem. „Podmiot” myślący ujmuje siebie już tylko jako czystą i samoprzejrystą świadomość, „przedmiot” zaś jawi mu się z kolei jako prosta negacja tej świadomości, tj. w charakterze obiektywnego i substancjalnego bytu, który wobec podmiotu jest całkowicie zewnętrzny i „stoi-na-przeciw” niego (s. 13).

Do połowy XX w. powyższa formuła konstytucji świata w metafizycznym dualizmie czystej podmiotowości i absolutnego Przedmiotu przejawiała się prawie w całej filozofii nowożytnej. Ujawniają to odmiany nowożytnego schematu filozofii, wyrażające się w ontologicznym przeciwstawieniu sfer „przedmiotowości” i „podmiotowości” jako dwóch odrębnych i z góry oddzielonych dziedzin możliwej problematyki filozoficznej np.: człowiek — przyroda, ja — świat zewnętrzny, świadomość — byt rzeczowy, itp. (s. 12).

Upadek całego paradygmatu myślowego do pierwszej połowy dwudziestego wieku, opartego na pokartezjańskim modelu ontologicznej konstytucji świata w rozdzieleniu na samoistne sfery podmiotowości myślenia i absolutnej podmiotowości bytu, jest związany z pytaniem otwierającym nową płaszczyznę myślową. Jest to pytanie o całościową strukturę i zasięg płaszczyzny poprzedniej. Dzięki temu pytaniu zostaje przekroczony dotychczasowy paradygmat i można spojrzeć na filozofię z zewnątrz.

Przedmiotem nowego typu pytania staje się sam system (wyznaczony dotychczasowym paradygmatem), a nie poszczególne konfiguracje znaczeń, pojawiające się i artykułujące na jego gruncie. Powyższe pytanie, które ma satysfakcjonować filozofie, umożliwia jej poszukiwanie absolutnej całości sensu (s. 17).

Wyrazem przekształceń współczesnej filozofii jest rozbudowywanie jej w „głąb”, czyli w kierunku totalności sensu. Punktem wyjścia takiego myślenia filozoficznego jest jakaś postać prostej episteme, czyli nasza wiedza-o-świecie. Ta prosta episteme zostaje umieszczona w przed- i poza-epistemicznym horyzoncie możliwego rozumienia siebie samej jako takiej. Filozofia jest odtąd czynnością wytwarzania tego właśnie horyzontu: w niej dochodzi do skutku wykrycie rzeczywistego charakteru i sensu epistemicznych form doświadczenia (s. 25).

Przeżywanie siebie i świata przez ludzką subiektywność są takimi

właśnie bezpośrednio epistemicznymi formami doświadczenia, które faktycznie określają cały jawny kształt ludzkiego świata, ale które dlatego swą „jednowymiarową” faktycznością odsyłają zawsze gdzieś poza siebie, domagając się zwłaszcza filozoficznego objaśnienia swego „skąd” i „dokąd”, a więc swych niejawnych źródeł, podstaw i racji (s. 25).

Wiedza o świecie jest prosta i bezpośrednia, a wyrażana jest przez tradycyjną metafizykę i filozofię pierwszą, teorię poznania, etykę, filozofię przyrody. Tymczasem myślenie epistemologiczne ujawnia przedświadczone przesłanki różnych form samej świadomości, jaką ludzie mają o sobie i świecie oraz odsłania pierwotny związek sensu, jaki każdorazowo łączy tę świadomość z jej „obiektami”, czyli z możliwymi formami przedmiotowości doświadczanego przez nią „bytu”. W myśleniu epistemologicznym (może to być system lub proces) podmiot świadomy i doświadczany przezeń przedmiot nie stanowią dwóch zewnętrznych wobec siebie i samodzielnych istności spotykających się w doświadczeniu, lecz stanowią dwa ściśle powiązanie czony (niesamoistne i wtórne) całościowego stosunku lub procesu, który je poprzedza i dopiero w takiej znaczącej opozycji wytwarza (wyjaśnia się wtedy niepojęta zagadka ich zgodności i współzależności). W takim sensie epistemologia staje się prawdziwie filozoficzną ontologią. Odkrywa ona tu bowiem własną problematykę pytań o całokształt sensotwórczego procesu, w jakim wszelki „byt” dopiero powstaje, i to zawsze wraz z jego rozumiejącym przeżyciem i doświadczeniem w jakiejś „świadomości” (s. 30 i 31).

2. CECHY FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ

W tak konstytuującej się filozofii współczesnej stają się najważniejsze następujące punkty:

1) Punktem wyjścia i przedmiotem filozofii jest świadomość ujmowana w opozycji do swojego przedmiotu a nie do znajdującego się poza jej obszarem bytu.

2) Celem badań filozoficznych jest wykrycie podstaw związku między świadomością a jej przedmiotem. Tych podstaw nie szuka się w realnych bytach, lecz w samej świadomości. Celem więc filozofii współczesnej przestaje być badanie bytów w ich wewnętrznych principiach, tym celem staje się samo myślenie.

3) Jeżeli według filozofii współczesnej zostały wyczerpane pytania o byt i człowieka, to celem filozofii staje się szukanie nowych pytań.

4) Staje się znamienne to, że przedmiotem filozofii staje się cel, a nie esse lub w ogóle principia bytów. Można dodać, że jest to wyrażana tradycja związku odbitek z ideami, erigenowskie manifestowanie się myślenia w konstytuowaniu się przedmiotów tego myślenia. Inaczej mówiąc, przedmiotem uwagi filozofa są relacje poznania, nie podmioty czy przedmioty tych relacji.

W sumie można powiedzieć, że filozofię współczesną charakteryzuje zagubienie wrażliwości na principia i byty jednostkowe. Pozostała w tej filozofii wrażliwość tylko na procesy lub relacje. Ich występowanie zależy od myślenia o nich, a nie od esse.

3. E. GILSON O FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ

E. Gilson ukazuje różnice między filozofią współczesną a klasyczną na przykładzie filozofii M. Heideggera (E. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 1963, s. 319—330). Według M. Heideggera metafizyka jest możliwa, gdy wykroczymy poza byt. Żeby określić „korzenie” bytu, Hei-

degger ucieka się do metafory, chociaż być może zasadne byłoby przyjąć, że dookreślenie bytu następuje w oparciu o pojęcie nicości. Byłaby ona wtedy zasadą wypowiedziania twierdzeń o bycie (das Sein). Przy takiej tezie w badaniach filozoficznych nie ma miejsca na problem esse, a nawet byty jednostkowe. Przedmiotem badań jest jedność pola, które Heidegger nazywa „das Sein”.

Gilson rozważając filozofię Heideggera uważa, że byt nie jest jednoelementowy, że opisujemy go przez badanie związku principium realności (esse) a principium tożsamości (essentia). W związku z tym metafizyka nie opuszcza pola bytu i jest możliwa właśnie dzięki tematowi esse. Ponieważ byt, który jest esse i essentia, nie zależy dzięki esse od myślenia, jest wciąż niewyczerpalnym tematem poznania i myślenia. W związku z tym nie wyczerpały się pytania o byt, poznanie i człowieka, ponieważ byt wciąż ukazuje bogactwo swoich ukonstytuowań i wciąż pobudza myślenie do nowych i trafniejszych identyfikacji. Zadaniem filozofii staje się adekwacja, a tym samym prawdziwość filozofii, a nie jej cel, którym dla filozofii współczesnej jest związek między podmiotem i jego przedmiotem. W filozofii klasycznej takim celem byłby związek esse z essentia.

4. RÓŻNICE METODOLOGICZNE MIĘDZY FILOZOFIĄ KLASYCZNĄ A WSPÓŁCZESNĄ

Można tu dodać, że różnica między filozofią współczesną a klasyczną sprowadza się do zagadnienia badania czegoś *quo ad se* i *quo ad nos*. *Quo ad se* oznacza badanie principiów, niezależnie od naszego myślenia, stanowiących byt, a badanie *quo ad nos* polega na analizie wpływu bytu na odbierającą go świadomość. Ten wpływ bytu, rejestrujący się we władzach poznawczych, w klasycznej filozofii nazywa się *species sensibilis*. Można więc powiedzieć, że filozofia współczesna skupiła swą uwagę na relacji wiążącej *species sensibilis* z ujmującymi ją władzami poznawczymi. Taki związek bada się też w filozofii klasycznej. Stawia się także pytanie o źródło *species*. Badanie tego źródła w stanowiących go principiach, a więc badanie bytu *quo ad se* jest metafizyką.

LES DIFFICULTÉS CONTEMPORAINES POUR ACCEPTER LA PROBLÉMATIQUE DE L'ESSE

(Résumé)

1. L'objet de nombreuses philosophies contemporaines est la totalité du monde. La thèse sur l'esse des êtres individuels n'est alors qu'un petit détail au milieu des „grands” problèmes du monde.
2. L'objet de beaucoup d'autres philosophies contemporaines est un savoir portant le monde. Le savoir portant sur l'esse des êtres individuels n'est alors qu'un petit morceau qui compte pour peu dans le savoir consacré à la situation du monde et à la condition de l'homme.
3. Le manque de sensibilité aux véritables réponses et la priorité donnée aux réponses directement utiles font détourner l'attention des courants réalistes, en privilégiant ainsi les solutions axiologiques. La valeur devient plus importante que l'esse.
4. En recherchant le principe de l'unité du monde dans l'analyse du processus de la connaissance on s'écarte de la métaphysique de l'être, laquelle s'occupe de l'esse des êtres individuels et racinnait dans cet esse le principe de réalité et d'unité des êtres.