

Michael Loux

## Metafizyka. Wprowadzenie (*fragm.*)

Cała publikacja ukaże się w Wydawnictwie Marek Derewiecki

**DRAFT**

### Przedmowa do pierwszego wydania

Metafizyka jest dyscypliną posiadającą długą historię, w trakcie której pojmowano ją na różne sposoby. Różne koncepcje metafizyki wiążą się z odmiennymi metodologiami, a nawet z przypisaniem tej dyscyplinie odmiennej problematyki, dlatego też każdy, kto zamierza napisać wstęp do metafizyki musi wybierać pomiędzy owymi różnymi koncepcjami. Z powodów, które staram się wyjaśnić we *Wprowadzeniu*, postanowiłem podążać za bardzo starą tradycją (wywodzącą się od Arystotelesa), która interpretuje metafizykę jako próbę przedstawienia opisu bytu *jako* bytu. Zgodnie z tą koncepcją metafizyka jest najogólniejszą ze wszystkich dyscyplin, a jej celem jest wyodrębnienie istoty i struktury wszystkiego, co istnieje. Centralną częścią tego projektu jest określenie kategorii bytu: najogólniejszych czy też najwyższych rodzajów, pod które podpada wszystko, co istnieje. Zgodnie z tą koncepcją tym, czym zajmuje się metafizyk, jest wyszczególnienie właściwych rodzajów, podanie charakterystyki czy własności kategoryalnych właściwych każdej z nich, i wskazanie sposobów, w jakie owe najogólniejsze rodzaje odnoszą się nawzajem do siebie. Okazuje się jednak, że wśród metafizyków brak zgody co do kategoryalnej struktury rzeczywistości. Owa niezgoda dała początek debatom, które tkwią u samego rdzenia zajmowania się filozofią; niniejsza książka koncentruje się właśnie na tych debatach.

W pierwszych dwóch rozdziałach przyglądamy się jednej z najstarszych i najbardziej fundamentalnych debat dotyczących kategorii, która dotyczy istnienia i istoty uniwersaliów. Główne pytanie dotyczy tu tego, czy do podstawowych kategorii naszej teorii metafizycznej należy zaliczyć rzeczy, które mogą być wspólne dla numerycznie różnych rzeczy czy też przez nie współdzielone. W *Rozdziale pierwszym* analizujemy poglądy tych (zwie się ich „metafizycznymi realistami”), którzy na to pytanie odpowiadają twierdząco, a w *Rozdziale drugim* rozpatrujemy opisy przedstawione przez tych (zwanych „nominalistami”), którzy bronią odpowiedzi przeczącej. W *Rozdziale trzecim* przypatrujemy się debatom dotyczącym istnienia i istoty pewnych rodzin istnień złożonych. Koncentrujemy się tu na tym, co filozofowie nazywają „twierdzeniami” (*propositions*), ale zajmujemy się tam również debatami na temat tego, co zdaje się przynależeć do innych kategorii: faktów, stanów rzeczy i zdarzeń. Następnie rozważamy pewną cechę twierdzeń,

mianowicie fakt, że można o nich powiedzieć, że są możliwe, konieczne, niemożliwe lub przygodne, a więc podlegają temu, co zwie się „modalnościami”. Owa cecha twierdzeń stała się współcześnie przedmiotem wielu prac z dziedziny metafizyki. Ich centralnym tematem jest to, że pojęcie świata możliwego pozwala nam rzucić nieco światła na naturę modalności. W *Rozdziale piątym* omawiamy przedstawione przez metafizyków różne opisy pojęcia świata możliwego i sposoby, jakie pozwalają tym opisom zaistnieć w teoriach modalności. W rozdziale ostatnim wracamy do pojęcia codziennych konkretnych partykulariów; skupiamy się tam na czasowości codziennych przedmiotów. Zwykle przedmioty są rzeczami istniejącymi (*persist*) w czasie; interesującą kwestią metafizyczną jest tutaj to, jak mamy rozumieć ową cechę zwykłych przedmiotów. W *Rozdziale szóstym* zajmujemy się dwoma przeciwstawnymi opisami istnienia w czasie i badamy związek pomiędzy metafizycznymi opisami natury czasu i metafizycznymi opisami natury struktury bytów czasowych.

Tematy, które rozważamy w niniejszej książce stanowią jedynie wybór kwestii, które okazują się centralne, gdy filozofowie usiłują wyszczególnić kategorie bytu. Wszystkie one są jednak istotne. Można mieć nadzieję, że nasze omówienie owych tematów da czytelnikom dobre rozeznanie w tym, czym jest metafizyka jako teoria kategorii.

Pragnę podziękować studentom różnych moich kursów poświęconych metafizyce na uniwersytecie Notre Dame, na których wypróbowałem tę książkę. Chcę także podziękować Trentonowi Merricksowi i Michaelowi Rea, którzy przeczytali jej poszczególne części i podzielili się pomocnymi komentarzami na ich temat. Frank Jackson i Jonathan Lowe, którzy przeczytali książkę w wydawnictwie Routledge, uchronili mnie przed wieloma błędami. Jestem im winien wdzięczność. Przede wszystkim chcę podziękować Marianowi Davidowi i Deanowi Zimmermanowi, którzy linijka po linijce podzielili się ze mną uwagami po lekturze wczesnej wersji manuskryptu. To szczęście mieć tak utalentowanych i wspaniałomyślnych kolegów. Na koniec chcę też podziękować Margaret Jasiewicz, której zdolności pozwoliły jej tak umiejętnie ukryć mój brak biegłości w posługiwaniu się komputerem.

## **Przedmowa do drugiego wydania**

W niniejszej edycji dokonano niewielkich poprawek tekstu w porównaniu do pierwotnego wydania i rozszerzono bibliografię; najważniejszą zmianą jest jednak dodanie nowego rozdziału na temat debaty pomiędzy realistami i antyrealistami; rozdział ten koncentruje się na pojęciu prawdy. Kwestię tę podejmuję, prezentując centralne dla niej problemy zgodnie

z tradycyjnym poglądem na związek pomiędzy myśleniem/językiem i światem. Wedle owego poglądu, którego powstanie można odnaleźć w filozofii okresu greckiego, istnieje świat, który jest niezależny od umysłu, zaś korespondencja z nim stanowi o prawdziwości naszych przekonań/sądów. W nowożytności pogląd ten stał się przedmiotem ataku. W owym nowym rozdziale rozważam argumenty trzech współczesnych krytyków tradycyjnego stanowiska: Michaela Dummeta, W. V. Quine'a i Hilarego Putnama. Wszyscy trzej dostrzegają trudności związane z ideą niezależnego od umysłu świata i wszyscy skłaniają się pojmowania prawdy nie w kategoriach korespondencyjnych, ale epistemicznych.

Publikacja tego przejrzanego wydania *Metafizyki* zbiega się w czasie z publikacją tomu *Metaphysics: Contemporary Readings*, także w wydawnictwie Routledge, zbioru współczesnych tekstów z zakresu metafizyki, który redagowałem i do którego napisałem wprowadzenie. Choć ów zbiór ma nieco szerszy zakres, to jednak zasadnicze tematy, które porusza, są takie same jak w niniejszej książce: uniwersalia, indywidualizacja, modalność i światy możliwe, czas, trwanie w czasie, realizm / antyrealizm, a lektury na ten temat zawierają wiele z literatury, którą omawiam w niniejszej książce. Choć obiema książkami można posługiwać się osobno, w naturalny sposób uzupełniają się one i mogą łącznie stanowić pomoc podczas kursu na temat metafizyki ogólnej.

Chcę wyrazić mą wdzięczność osobom, które pomogły mi przygotować drugie wydanie. Po pierwsze, pragnę podziękować mojemu koledze, Marianowi Davidowi, który przeczytał wczesny szkic nowego rozdziału i przedstawił wiele pomocnych uwag. Chce również podziękować Margaret Jasiewicz i Cheryl Reed, które pomogły przygotować manuskrypt, a także Tony'emu Bruce i Siobhan Pattison, które przejrzały go dla wydawnictwa Routledge, dzięki czemu wymagał on znacznie mniej pracy.

### **Przedmowa do trzeciego wydania**

W niniejszym wydaniu dodano rozdział na temat przyczynowości oraz rozdział poświęcony naturze czasu. Pierwszy z nich (*Rozdział 6*) zawiera dyskusję na temat ataku Hume'a na ideę związku koniecznego oraz jego analizę przyczynowości jako stałego powiązania; dalsza jego część dotyczy bardziej współczesnego sposobu myślenia o przyczynowości i zawiera opracowanie krytyczne w stosunku do podejścia Hume'owskiego, a także opracowanie usiłujące bronić Hume'owskiego, niemodalnego opisu przyczynowości. Drugi z rozdziałów (*Rozdział 7*) omawia argumentację McTaggarta na rzecz nierealności czasu i rozważa odpowiedzi na ową argumentację ze strony tak zwanych A-teoretyków i B-teoretyków. Ponadto w *Rozdziale 2* dodałem krótkie omówienie fikcjonalizmu w odniesieniu do istnień abstrakcyjnych, a w *Rozdziale 8* dokonałem przeglądu opisu trwania w świetle nowego rozdziału na temat czasu. Pragnę podziękować moim kolegom:

Michaelowi Rea za jego pomoc w pewnych kwestiach omawianych w nowym *Rozdziale 7* oraz Stephenowi Grimmowi za pomoc przy olbrzymiej literaturze poświęconej przyczynowości. Specjalne podziękowania należą się E. J. Coffman, który przeczytał oba nowe rozdziały i poczynił cenne wskazówki, które pozwoliły je ulepszyć. Na koniec chciałbym podziękować Cheryl Reed za pomoc w przygotowaniu maszynopisu trzeciego wydania.

### **Przedmowa do czwartego wydania**

W tym wydaniu dodano dwa rozdziały: jeden dotyczący relacji pomiędzy zdroworozsądkowo ujętą całością i jej częściami (*Rozdział 9: Konkretna partykularia III: Części i całość*) oraz drugi, dotyczący problemu metafizycznego niezdeterminowania (*Rozdział 10: Metafizyczne niezdeterminowanie*). Oba napisał Thomas Crisp. Ponadto dokonano korekt w dziewięciu rozdziałach z wydania trzeciego. W większości przypadków dodano odniesienia do bardziej aktualnych dyskusji na tematy tam poruszane. Jedynej istotnej zmiany dokonano w ostatniej części rozdziału trzeciego, gdzie dyskusja na temat substancjalnej teorii konkretnych partykulariów została przejrzana i – miejmy nadzieję – poprawiona.

### **Wprowadzenie**

#### **Przegląd zagadnień**

Filozofowie nie zgadzają się co do istoty metafizyki. Arystoteles i filozofowie średniowieczni podają dwa opisy tej dyscypliny. Niekiedy charakteryzują ją jako próbę określenia pierwszych przyczyn, przede wszystkim Boga czyli Nieruchomego Poruszyciela, niekiedy też jako bardzo ogólną naukę o bycie *jako* bycie. Uważali oni jednakże, że obie charakterystyki odnoszą się do jednej i tej samej dyscypliny. Racjoniści siedemnastego i osiemnastego stulecia, na odwrót, rozszerzyli zakres metafizyki. Uznali, że dotyczy ona nie tylko istnienia oraz istoty Boga, ale także rozdziału umysłu i ciała, nieśmiertelności duszy oraz wolności woli.

Empiryści i Kant byli krytyczni w stosunku do arystotelesowskiej i racjonalistycznej koncepcji metafizyki, twierdząc, że starają się one przekroczyć

ograniczenia ludzkiej wiedzy; jednakże nawet Kant sądził, że może istnieć prawomocny rodzaj poznania metafizycznego, którego celem jest zakreślenie granic najbardziej ogólnych struktur obecnych w naszym myśleniu na temat świata. Wśród współczesnych filozofów owo kantowskie pojmowanie metafizyki wciąż cieszy się popularnością; twierdzą oni, że celem metafizyki jest określenie naszych pojęciowych schematów czy ram. Filozofowie ci na ogół zgadzają się z Kantem, że struktura świata takiego jak jest sam w sobie nie jest dla nas dostępna i że metafizycy muszą zadowolić się opisem struktury naszego myślenia o świecie.

Kantowskie pojmowanie metafizyki nie jest jednak przypadkiem odosobnionym; jeśli bowiem istnieją problemy ze scharakteryzowaniem świata takiego jaki jest, podobne problemy powinny wystąpić w charakteryzowaniu naszego myślenia o nim. Jeśli jednak zgadzamy się, że metafizyka arystotelesowska bądź racjonalistyczna nie jest od samego początku skazana na porażkę, musimy zgodzić się, że wedle tych dwóch koncepcji rozprawa na temat metafizyki powinna zajmować się bardzo odmienną problematyką tematami. W niniejszej książce podążymy za arystotelesowskim określeniem metafizyki jako dyscypliny, która zajmuje się bytem *jako* bytem. Owo określenie daje początek próbie wyodrębnienia najbardziej ogólnych rodzajów czy kategorii, pod które podpadają rzeczy i wytyczenie relacji pomiędzy tymi kategoriami.

### **Istota metafizyki – kilka uwag historycznych**

Nie jest łatwo powiedzieć, czym jest metafizyka. Jeśli zajrzemy do dzieł poświęconych metafizyce, znajdziemy tam całkowicie różne określenia tej dyscypliny. Niekiedy owe określenia starają się mieć charakter opisowy, aby opisać nam to, co robią filozofowie, których określano mianem metafizyków. Niekiedy mają one charakter normatywny, i przedstawiają próbę określenia tego, co filozofowie powinni robić, gdy zajmują się metafizyką. Niezależnie jednak od tego, czy są opisowe czy normatywne, owe określenia zawierają tak różne opisy właściwej metafizyce problematyki i metodologii, że niezaangażowany obserwator najprawdopodobniej musiałby uznać, że opisują one dwie różne dyscypliny. Brak zgody co do istoty metafizyki jest z pewnością związany z jej długą historią. Filozofowie uprawiają metafizykę – lub usiłują to robić – od ponad dwóch tysięcy lat, a wyniki ich usiłowań stanowią sprawozdanie z wielkiej różnorodności problematyki i podejść. Jednakże owa trudność z określeniem jakiejś jednej właściwej dla metafizyki problematyki i metodologii nie daje się złożyć na karb jedynie długiej historii tej dyscypliny. Nawet u jej początków brak było jednoznacznego określenia, czym metafizyka ma się zajmować.

Termin „metafizyka” jako nazwa dyscypliny pochodzi od tytułu jednego z traktatów Arystotelesa. Sam Arystoteles nigdy nie nazywał go w ten sposób; nazwę tę nadali mu późniejsi myśliciele. Dyscyplinę, którą uprawiał w owym dziele, nazywał on *filozofia pierwszą* lub *teologią*, a wiedzę, która jest celem owej dyscypliny – *mądrością*. Niemniej jednak późniejsze posługiwanie się tytułem *Metafizyka* uzasadnia założenie, że to, co nazywamy metafizyką, odnosi się do tego, czego dotyczy ów traktat. Niestety Arystoteles ani razu nie wspomina, co jest w nim jego celem. Niekiedy pisze, że jego zamiarem w tym traktacie jest wiedza o *pierwszych przyczynach*<sup>1</sup>. Sugeruje to, że metafizyka jest jedną z szeregu dyscyplin, posiadającą odrębną od wszystkich innych problematykę. Jaka problematyka jest utożsamiana z wyrażeniem „pierwsze przyczyny”? Może chodzić o wiele różnych rzeczy, ale centralnym motywem pozostaje Bóg czyli Pierwszy Poruszyciel. Stąd, tym co potem przyszło nazywać metafizyką jest dyscyplina zajmująca się Bogiem, i Arystoteles mówi nam całkiem sporo o tej dyscyplinie. Powiada nam, że ma ona charakter teoretyczny. Inaczej niż różnorakie sztuki wytwórcze i nauki praktyczne (etyka, ekonomia i polityka), które mają na celu ukierunkowanie ludzkich działań, celem metafizyki jest uchwycenie prawdy ze względu na nią samą. Pod tym względem zgadza się ona z naukami matematycznymi oraz różnorakimi naukami fizycznymi. Pierwsze z nich za swą problematykę obierają ilość (ilości dyskretne w przypadku arytmetyki oraz ilości ciągle w przypadku geometrii), drugie dotyczą istoty i struktury substancji materialnych czyli fizycznych (ożywionych i nieożywionych), które składają się na świat przyrodniczy. W odróżnieniu od nich metafizyka zajmuje się substancją niematerialną<sup>2</sup> i to właśnie stosunek owej dyscypliny do jej problematyki nadaje metafizyce tak interesujący status. Odmienne od innych dyscyplin, nie zadowala się ona prostym uznaniem istnienia swego przedmiotu, lecz musi rzeczywiście udowodnić, że istnieje niematerialna substancja, którą ma się zajmować. Tak więc zadanie udowodnienia, że poza światem przyrodniczym istnieje Nieporuszony Poruszyciel, jest już częścią samej metafizyki, ponieważ jednak Arystoteles uważa, że z odrębną dyscypliną mamy do czynienia jedynie wtedy, gdy jej problematyka jest odrębna od innych, musi też przyjąć, że metafizycy mogą być pewni co do istnienia dyscypliny, którą się zajmują tylko wtedy, gdy uda im się zrealizować jedno z zadań znajdujących się w wykazie właściwym tej dyscyplinie.

Jednak Arystotelesowi nie wystarczyło określenie metafizyki jako badania pierwszych przyczyn. Pisze również, że jest ona nauką zajmującą się bytem *jako* bytem<sup>3</sup>. Wraz z doprecyzowaniem tego opisu metafizyka okazuje się nie być jeszcze jedną z szeregu dyscyplin, posiadającą swą własną dziedzinę. Jest raczej nauką uniwersalną, która rozważa wszystkie istniejące przedmioty. Tym, co wyróżnia metafizykę, jest *sposób*, w jaki poddaje badaniom te przedmioty; bada je ona z pewnej szczególnej perspektywy, perspektywy tego,

---

<sup>1</sup> Zob. *Metafizyka* A.1 w: R. McKeon (1941).

<sup>2</sup> Zob. *Metafizyka* E.1 w: Mc Keon (1941).

<sup>3</sup> Zob. *Metafizyka* Γ.1 w: McKeon (1941).

że są bytami, istniejącymi rzeczami. Metafizyka rozważa zatem rzeczy jako byty czy też jako istnienia i stara się wyszczególnić własności czy cechy, które ujawniają się o tyle, o ile owe rzeczy są właśnie bytami czy istnieniami. Dlatego stara się ona zrozumieć nie tylko pojęcie bytu, ale także takie bardzo ogólne pojęcia jak jedność i identyczność, różnica, podobieństwo i niepodobieństwo, które odnoszą się do wszystkiego, co istnieje; stąd dla metafizyki pojmowanej jako nauka uniwersalna kwestą zasadniczą jest określenie tego, co Arystoteles nazywa *kategoriami*. Są one najwyższymi i najbardziej ogólnymi rodzajami, pod które podpadają wszystkie rzeczy. Tym zatem, czym miałby zajmować się metafizyk, jest ustalenie owych najwyższych rodzajów, określenie cech każdej kategorii i ustalenie relacji wiążących ze sobą różne kategorie; w ten sposób metafizyk miałby dostarczyć nam mapy struktury wszystkiego, co istnieje.

Tak więc napotykały dwa różne opisy tego, czym dla Arystotelesa jest metafizyka. Z jednej strony mamy do czynienia z ideą pewnej nauki z szeregu innych, zajmującej się ustaleniem pierwszych przyczyn, przede wszystkim Boga; z drugiej jednak strony chodzi o ideę pewnej uniwersalnej czy całkowicie ogólnej dyscypliny, której zadaniem jest zajmowanie się rzeczami z perspektywy ich bycia bytami czy istnieniami i dostarczenie ogólnej charakterystyki całej dziedziny bytu. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że pomiędzy tymi dwoma pojęciami metafizyki istnieje rozdźwięk. Trudno bowiem zrozumieć, jak pojedyncza dyscyplina może być może zarówno być jedną z wielu innych, jak i dyscypliną uniwersalną. Arystoteles również jest świadom pojawienia się owego napięcia i podejmuje wysiłek, aby wykazać, że jest ono jedynie pozorne<sup>4</sup>. Z jednej strony sugeruje on, że nauka o pierwszych przyczynach ustali przyczyny znajdujące się u podstaw pierwotnych określeń rzeczy, tych cech, które są założone przez wszystkie inne cechy, które mogą się ujawnić; wydaje się, że gotów jest powiedzieć, że ponieważ byt czy istnienie jakiejś rzeczy jest w ten sposób pierwotne, nauka, która bada pierwsze przyczyny, będzie dokładnie tą samą nauką, która bada byt *jako* byt. Z drugiej jednak strony zdaje się on twierdzić, że każda dyscyplina, która poddaje badaniu wszystko o tyle, o ile jest bytem, zaliczy Boga do tego, co stara się scharakteryzować.

W tradycji średniowiecznego arystotelizmu wciąż napotykały ową dwojaką charakterystykę metafizyki; podobnie jak sam Arystoteles, średniowieczni myśliciele sądzili, że te dwie koncepcje metafizyki znajdują spełnienie w jednej, pojedynczej dyscyplinie, która stara się zarówno określić kategoriałną strukturę rzeczywistości i ustalić istnienie i naturę boskiej substancji. Kiedy jednak dochodzimy do metafizycznych traktatów kontynentalnych racjonalistów siedemnastego i osiemnastego stulecia, natrafiamy na taką koncepcję metafizyki, która poszerza zakres całego przedsięwzięcia. Choć odrzucali oni wiele szczegółów metafizycznej doktryny Arystotelesa, to jednak zgadzali się, że istotą

---

<sup>4</sup> Zob. zvl. *Metafizyka* E.1, w: McKeon (1941).

uprawiania metafizyki polega na ujęciu i scharakteryzowaniu najbardziej ogólnych rodzajów istniejących rzeczy, zgadzali się także co do tego, że odniesienie do boskiej substancji i jej bycia przyczyną stanowi centralną część tego zadania. Uznano jednak, że właściwymi przedmiotami badań metafizycznych są kwestie, które nie figurują w programie arystotelesowskiej metafizyki. Dla Arystotelesa poddanie badaniu zmiennych przedmiotów fizycznych, wykreślenie linii oddzielającej rzeczy nieożywione i istoty żywe oraz określenie tego, co właściwe jedynie ludziom – wszystko to powinno być prowadzone w obrębie nauki przyrodniczej czy fizycznej, a nie metafizyki. Jednakże dla racjonalistów, którzy napotykali krajobraz intelektualny, w którym arystotelesowska fizyka została usunięta przez bardziej z matematyzowany i eksperymentalny opis nowej fizyki, kwestie te miały charakter metafizyczny. Zgodnie z tym, jak postrzegali rzeczy, metafizyka nie zajmuje się po prostu istnieniem Boga i jego naturą, ale rozróżnieniem pomiędzy umysłem i ciałem, ich powiązaniem w człowieku oraz naturą oraz zakresem wolności woli.

Ktoś obeznany z tradycją arystotelesowską mógłby być zaskoczony tym nowym użyciem terminu „metafizyka” i prawdopodobnie zarzuciłby, że to, co miało być pojedynczą dyscypliną z odrębną problematyką, w rękach racjonalistów zmieniło się w badanie jakiejś sieczki niepowiązanych ze sobą tematów. Racjoniści byli najwidoczniej świadomi tego rodzaju zarzutu i starali podać uzasadnienie przeniesienia granic owej dyscypliny w obrębie filozofii. To, co na koniec się wyłoniło, jest ogólną mapą terytorium metafizyki<sup>5</sup>. Twierdzono, że istnienie pojedynczy przedmiot metafizyki i że jest nią byt, więc metafizycy starali się podać opis natury owego bytu. Skoro jednak istnieje niewiele różnych perspektyw, z których można przedstawić taki opis, więc odpowiednio do nich, w obrębie metafizyki istnieje wiele jej różnych subdyscyplin. Po pierwsze, można badać byt z perspektywy jego bycia nim właśnie, tj. bytem. Ponieważ jest to najogólniejsza perspektywa, z jakiej można rozważać byt, gałąź metafizyki, która rozważa byt z tej właśnie perspektywy, została nazwana *metafizyką ogólną*. Racjoniści obstawali jednak przy tym, że możemy także poddać badaniu byt z wielu różnych, bardziej specyficznych perspektyw. Gdy to czynimy, zajmujemy się tą czy inną gałęzią tego, co racjoniści nazwali *metafizyką szczegółową*. W ten sposób możemy rozważać byt, który odkrywamy w rzeczach zmiennych, tzn. możemy rozważać byt z perspektywy jego zmienności; w ten sposób zajmujemy się *kosmologią*. Możemy równie dobrze rozważać byt odkrywany w istotach racjonalnych, takich jak my sami. Rozważanie bytu z tej perspektywy oznacza zajmowanie się tą gałęzią metafizyki szczegółowej, którą racjoniści nazywali *psychologią racjonalną*. Wreszcie, możemy poddać badaniu byt przejawiający się jako Bóg; badanie bytu w tym świetle oznacza zajmowanie się *teologią naturalną*. Jest oczywiste, że racjonalistyczne pojęcia metafizyki ogólnej i naturalnej teologii odpowiadają arystotelesowskim koncepcjom metafizyki jako nauki całkowicie

---

<sup>5</sup> Dyskusja nt. owej mapy – zob. hasło poświęcone Christianowi Wolffowi u Edwardsa (1967).



uniwersalnej, badającej byt *jako* byt, a także dyscyplinę jedną z wielu, która zajmuje się pierwszymi przyczynami, podczas gdy roszczenie do inkorporowania kosmologii oraz racjonalnej psychologii jako gałęzi metafizyki stanowi wyraz nowego i szerszego zakresu metafizyki w programie racjonalistów.

Jednak racjonalistyczna metafizyka różniła się od metafizyki arystotelesowskiej nie tylko swą problematyką. Arystoteles ostrożnie podchodził do zagadnień metafizycznych. Gdy przedstawiał wykaz kategorii, starał się pozostać wierny naszemu przedfilozoficznemu pojmowaniu świata. Całkowicie realne czy też metafizycznie podstawowe byty są dlań tym, co po prostu widział wcześniej: rzeczami takimi jak poszczególne konie i ludzie. Jednak nawet w swym opisie Boga czyli Nieruchomego Poruszyciela, pragnął wykazać ciągłość pomiędzy swym opisem filozoficznym a naszymi przedfilozoficznymi przekonaniem dotyczącymi przyczynowej struktury świata. Wynikiem była względnie konserwatywna metafizyka. Metafizyczne koncepcje racjonalistów, na odwrót, nie były w najmniejszym stopniu konserwatywne. W rękach tych myślicieli metafizyka przeobraziła się w abstrakcyjne systemy spekulatywne dalekie od jakiegokolwiek znajomego zdroworozsądkowego obrazu świata. Wystarczy przejrzeć dzieła jakiegoś myśliciela w rodzaju Spinozy czy Leibniza, aby dostrzec odmienność racjonalistycznej metafizyki.

Wysoko abstrakcyjna i spekulatywna natura racjonalistycznej metafizyki sprawiła, że stała się naturalnym celem krytyki empirystów. Obstawali oni przy tym, że każde roszczenie do wiedzy wymaga uzasadnienia w postaci odniesienia do doświadczenia zmysłowego; twierdzili przy tym, że skoro żadne doświadczenie nie może nigdy uzasadnić twierdzeń składających się na racjonalistyczne systemy metafizyki, roszczenie racjonalistów do tego, aby dostarczyć naukową wiedzę na temat istoty rzeczywistości, było złudne<sup>6</sup>. Tak naprawdę empiryści często twierdzili nawet, że twierdzenia właściwe dla racjonalistycznej metafizyki są znaczeniowo puste. Empiryści utrzymywali, że wszelkie nasze konceptualne reprezentacje pochodzą z treści doświadczenia zmysłowego. Obstawali wobec tego przy tym, że jakieś twierdzenie (*assertion*) posiada pierwotną treść poznawczą oraz znacznie tylko jeśli terminy, którymi się posługuje, poddają się analizie czy wyjaśnieniu poprzez odniesienie do treści czysto zmysłowych. Ponieważ twierdzenia racjonalistycznych metafizyków nie przeszły tego testu, empiryści wyciągnęli wniosek, że są one pustymi, pozbawionymi sensu dźwiękami.

W dziełach Kanta napotykamy dalszą krytykę metafizyki<sup>7</sup>. Zgodnie z przedstawionym przezeń opisem ludzka wiedza składa się ze wzajemnej gry pojęć

---

<sup>6</sup> W kwestii klasycznego ataku empirystycznego na metafizykę, zob. Hume (17739). Bardziej współczesną formę tego ataku można znaleźć u Ayera (1936).

<sup>7</sup> Sob. Kant (1787), zwłaszcza przedmowę do drugiego wydania „Dialektyki transcendentalnej).

przyrodzonych ludzkim władzom poznawczym oraz surowych danych doświadczenia zmysłowego. Dane zmysłowe są skutkiem, jaki świat zewnętrzny wywiera na władze zmysłowe. Dane te zostają ustrukturyzowane i zorganizowane za pomocą wrodzonych pojęć, w wyniku czego powstaje przedmiot poznania. Tak więc to, co nazywamy przedmiotem poznania nie jest rzeczą zewnętrzną w stosunku do naszego mechanizmu poznawczego i niezależną w stosunku do niego, ale wynik zestawienia wrodzonych struktur pojęciowych z podmiotowych stanów naszych władz zmysłowych. Świat, który wytwarza owe podmiotowe stany, jest czymś co samo w sobie jest dla nas niedostępne; uchwytujemy go jedynie tak, jak nas oddziałuje, jak nam się jawi. Przedmiot poznania potrzebuje zatem treści zmysłowej empirystów, potrzeba jednakże czegoś więcej. Treść musi zostać zebrana razem i zorganizowana za pomocą struktur pojęciowych które nie pochodzą z doświadczenia zmysłowego. Kant jednak pragnie obstawać przy tym, że tak, jak treść zmysłowa konstytuuje przedmiot poznania tylko wtedy jest ustrukturyzowana przez wrodzone pojęcia, tak wrodzone struktury pojęciowe dają przedmiot poznania tylko wtedy, gdy odnoszą się do treści zmysłowej, której dostarczają zasady jednoczącej je oraz organizującej.

Tak więc zdaniem Kanta metafizyka – czy to racjonalistyczna, czy arystotelesowska – stanowi próbę poznania tego, co leży poza zasięgiem ludzkiego doświadczenia zmysłowego. Stara się ona odpowiedzieć na pytania, na które zmysłowe doświadczenie nie potrafi dać odpowiedzi: pytanie o nieśmiertelność duszy, istnienie Boga i wolność woli. Obiecuje ona dać nam wiedzę na ten temat. Jednakże próbując dostarczyć obiecaną wiedzę, metafizyk posługuje się strukturami pojęciowymi, leżącymi u podstaw mniej kontrowersyjnych rodzajów poznania, struktur takich jak te, którymi posługujemy się mówiąc o substancjach, przyczynowości i zdarzeniach. Ponieważ jednak owe struktury dają wiedzę tylko wtedy, gdy odnoszą się do surowych danych doświadczenia zmysłowego, to gdy filozof stosuje je, odpowiadając na odwieczne pytania metafizyki, nigdy nie dostarczają one obiecaną przez siebie wiedzy. Przy takim sposobie funkcjonowania naszych mechanizmów poznawczych, w przypadku metafizyki warunki wymagane przez poznanie nigdy nie mogą zostać spełnione. Twierdzenia (*claims*), które pragnie sformułować metafizyk, wykraczają poza granice ludzkiej wiedzy, dlatego też metafizyka nigdy nie będzie wiedzą prawdziwie naukową.

Aby wydobyć ową cechę tradycyjnej metafizyki, Kant nazywa ją *metafizyką transcendentálną* i przeciwstawia ją temu, co nazywa *metafizyką krytyczną*. Metafizyka krytyczna, powiada nam, jest przedsięwzięciem całkowicie godnym szacunku i uprawnionym. Podczas gdy metafizyka transcendentálna usiłuje opisać rzeczywistość, która przekracza doświadczenie zmysłowe, metafizyka krytyczna za swe zadanie ma wyznaczenie najbardziej ogólnych cech naszego myślenia i poznania. Usiłuje podać najogólniejsze pojęcia obecne w przedstawieniu świata, relacje panujące pomiędzy tymi pojęciami i

założenia dotyczące ich obiektywnego odniesienia (*objective employment*). Projekt realizowany przez metafizykę krytyczną jest dokładnie tym samym projektem, który realizuje Kant, podając swój własny opis warunków ludzkiego poznania.

Kantowska koncepcja metafizyki, której zadaniem jest określenie i scharakteryzowanie najogólniejszych cech naszego myślenia i doświadczenia, należy do tych, które znajdują obrońców również i dzisiaj<sup>8</sup>. Filozofowie ci powiadają nam, że metafizyka jest pewnym opisowym przedsięwzięciem, którego celem jest określenie naszego *pojęciowego schematu czy ram konceptualnych*. Zgodnie z tym jak postrzegają oni rzeczy, każda nasza możliwa myśl czy doświadczenie pociąga za sobą odniesienie do jakiejś jednorodnego zbioru reprezentacji. Ów zbiór tworzy coś na podobieństwo obrazu tego, jak istnieją rzeczy, jest rodzajem opowieści, którą snujemy na temat świata i naszego w nim miejsca. Owa opowieść posiada pewną specyficzną strukturę: jest zorganizowana za pośrednictwem bardzo ogólnych pojęć i za pośrednictwem owych pojęć jest regulowana przez zasady (nazywanymi często „zasadami ramowymi”). Celem metafizyki jest po prostu podanie najogólniejszych zarysów owej struktury.

Nie wszyscy filozofowie, którzy zaaprobowali ową ideę konceptualnego schematu pojęciowego czy też konceptualnych ram, zgadzają się co do statusu, jaki posiada nasz obraz świata. Choć nie podzielają szczegółów kantowskiego opisu ludzkiego poznania, niektórzy orędownicy idei schematu pojęciowego zgadzają się z Kantem, że istnieje pewna jedna struktura leżąca u podstaw wszystkiego, co można nazwać ludzkim poznaniem lub doświadczeniem. Inni podkreślają dynamiczny i historyczny charakter ludzkiego myślenia i mówią o alternatywnych ramach konceptualnych. Uznają oni, że wielkie pojęciowe przemiany, takie jak rewolucja naukowa, która widziała, jak mechanika newtonowska została zastąpiona przez teorię względności, są przypadkami odrzucenia jednego schematu pojęciowego na rzecz nowego i odmiennego obrazu świata. Dla myślicieli pierwszego rodzaju metafizyka posiada pewną stałą i niezmienną tematykę, jeden specyficznie ludzki sposób reprezentowania świata; dla tych drugich zadanie metafizyki ma charakter porównawczy: stara się ona ukazać, w jaki sposób różne formy funkcjonują w alternatywnych schematach, które odgrywały historyczną rolę w naszych usiłowaniach zobrazowania świata.

Jedni i drudzy filozofowie jednoznacznie opowiedzieli się przeciwko tym, którzy bronią bardziej tradycyjnego, przedkantowskiego pojmowania metafizyki. Filozofowie,

---

<sup>8</sup> Przykłady takiego podejścia do metafizyki można znaleźć u Collingwooda (1940), Reschera (1973), Körnera (1974), Putnama (1981 oraz 1987). Obrona twierdzenia, że przedmiotem metafizyki jest opis naszego schematu pojęciowego, znajduje się we wprowadzeniu do Strawsona (1959); chociaż Strawson posługuje się językiem neokantowskim, to wiele z tego, co robi w *Individuals* stanowi ucieleśnienie arystotelesowskiego podejścia do dyscypliny.

którzy poważnie traktują pojęcie schematu pojęciowego, będą uznawać, że metafizyka dotyczy naszego sposobu czy sposobów reprezentowania świata. Niezależnie od tego, czy ograniczają problematykę metafizyki do kwestii, które figurują w projekcie Arystotelesa, czy też wraz z racjonalistami rozszerzają zakres metafizyki tak, aby zawierała kwestie takie jak problem relacji duszy i ciała, nieśmiertelności duszy i wolności woli, filozofowie, którzy pojmują metafizykę w kategoriach przedkantowskich, uważają, że jej zadaniem jest opis istoty i struktury samego świata. Badanie struktury ludzkiego myślenia jest jednak czymś zupełnie innym niż badanie struktury otaczającego nas świata. Jeśli ktoś uważa, że struktura naszego myślenia odbijała czy odzwierciedlała strukturę świata, mógłby oczywiście twierdzić, że oba te badania muszą prowadzić do jednakowych rezultatów. Jednakże ci filozofowie, których pociąga mówienie o schematach pojęciowych, zazwyczaj tak nie uważają. Utrzymują oni, że problematyką metafizyki jest struktura naszego pojęciowego schematu – bądź schematów – właśnie dlatego, że podobnie jak Kant sądzą, iż świat taki, jaki istnieje naprawdę, jest czymś dla nas niedostępnym.

Dlaczego tak uważają? Ponieważ zgadzają się z Kantem, że nasze myślenie o świecie zawsze jest zapośredniczone przez struktury konceptualne, za pomocą których świat jest dla nas reprezentowany. Zgodnie z tym, jak to rozumieją, aby myśleć o czymkolwiek zewnętrznym wobec moich władz poznawczych, muszę odwołać się do pojęć, które reprezentują ową rzecz istniejącą w taki czy inny sposób, i uznać, że należą one do pewnego rodzaju czy też muszą być w jakiś sposób scharakteryzowane, ale wówczas nie ujmuję już przedmiotu takiego, jaki istnieje niezależnie od mego myślenia o nim. Tym, co uchwytuję, jest przedmiot już skonceptualizowany czy też reprezentowany, a zatem przedmiot mojego myślenia jest czymś, co przynajmniej po części jest wynikiem konceptualnego czy też reprezentującego aparatu, który wnoszę ze sobą podczas myślenia. To, co posiadam, nie jest rzecz sama w sobie, ale rzecz, która figuruje w mej opowieści na jej temat czy też stworzonego przeze mnie jej obrazu.

Tak więc niektórzy z tych, którzy odwołują się do idei ram konceptualnych (moglibyśmy nazwać ich konceptualnymi schematystami) idą dalej i twierdzą, że sama idea odrębnego przedmiotu, niezależnego od schematu pojęciowego, poprzez który kształtujemy nasze reprezentacje, jest niespójna<sup>9</sup>. Zgodnie z takim radykalnym poglądem wszystko co istnieje, stanowi konceptualną ramę bądź ramy. Nie ma nic więcej, niż tworzone przez nas opowieści i obrazy. To, co nazywamy istnieniem jakiegoś przedmiotu, oznacza po prostu, że figuruje on w jakiejś opowieści, a to, co nazywamy prawdziwością naszych przekonań, jest po prostu kwestią tego, czy różne składowe naszej opowieści pasują do siebie i trzymają się kupy.

---

<sup>9</sup> Zob. np. Rorty (1979).

Ta bardziej radykalna wersja opisu schematu konceptualnego to wersja, którą nazwie się idealizmem, poglądem, który wyjątkowo trudno spójnie wyrazić. Jeśli utrzymujemy, że nie ma nic poza stworzonymi przez ludzi opowieściami, cóż mamy powiedzieć o istotach ludzkich, które, jak zakładamy, je tworzą? Jeśli naprawdę istnieją, zajmując się ich konstruowaniem, wówczas nie jest tak, że istnieją jedynie wytworzone opowieści, a istnienie oznacza bycie postacią w opowieści. Jeśli zaś, z drugiej strony, my, ludzie, jesteśmy jedynie kolejnymi postaciami w opowieściach, to czy naprawdę istnieją opowieści, które się snuje? Czy też ludzkość jest kolejną opowieścią stworzoną przez te wszystkie te opowieści? I czy ta kolejna opowieść (ta, którą snują pierwotne opowieści) jest po prostu kolejną, taką jak one?

Jak już sugerowałem, nie wszyscy konceptualni schematycy podzielają omawiany tu bardziej radykalny pogląd, ale nawet ci z nich, którzy zgadzają się, że idea czegoś, co istnieje niezależnie od konceptualnej ramy jest spójna, zaprzeczają, iżby coś takiego, co w taki sposób realnie by istniało, miało stanowić przedmiot badań metafizycznych. Będą oni obstawać przy tym, że cokolwiek by to nie było, może być uchwycone jedynie za pomocą struktur pojęciowych, które wnosimy do naszych reprezentacji tego, co mogłoby istnieć niezależnie od nich. Owe struktury tworzą rodzaj przegrody uniemożliwiającej nam dostęp do rzeczy takich, jakie są naprawdę. W związku z tym nawet umiarkowany konceptualny schematyk zaprzeczy, by mogło być możliwe to, co pragnie zrobić zwolennik tradycyjnej metafizyki: dostarczyć poznania ostatecznych struktur rzeczywistości; będą on twierdzić, że jeśli metafizyka ma zajmować się tym, czego filozofowie oczekiwali od metafizyki: ogólnością, systematycznością i wszechstronnością, przedsięwzięcie to nie może polegać na niczym więcej jak opisem najogólniejszej struktury naszego pojęciowego schematu lub schematów.

Jaka jest odpowiedź tradycyjnych metafizyków na ów neokantowski opis? Najprawdopodobniej twierdziliby oni, że jeśli konceptualny schematyk ma rację, zaprzeczając, że świat taki jak jest naprawdę, może być przedmiotem poważnych badań filozoficznych, to jest przy tym w błędzie, gdy twierdzi, że takim przedmiotem może być schemat pojęciowy. Główną przesłaną w argumentacji schematyka przeciwko tradycyjnej metafizyce jest twierdzenie, że zastosowanie struktur pojęciowych w reprezentacji rzeczy uniemożliwia prawdziwy dostęp do owych rzeczy, jednak obrońca tradycyjnej metafizyki wytknąłby, że musimy odwołać się do pojęć to opisu tego, co ów schematyk nazywa ramą konceptualną, co prowadzi do wniosku, że zgodnie z zasadami wyznawanymi przez samego schematyka, pociąga to za sobą, że nie może istnieć nic takiego jak opis istoty i struktury schematu pojęciowego. Tradycyjni metafizycy będą się upierać, że jeśli problematyczne jest ich własne pojmowanie metafizyki, to nie inaczej jest z pojmowaniem jej przez schematyka. Jednakże tradycyjni metafizycy będą się upierać, że płynie z tego głębszy morał, zgodnie z którym w przedstawionym przez schematyka pojęciowym opisie konceptualnej reprezentacji tkwi coś samounicestwiającego się. Jeśli bowiem schematyk ma rację,

twierdząc, że proces reprezentacji pojęciowej odgradza nas od możliwości ujęcia wszystkiego, co pragnęlibyśmy reprezentować, to dlaczego mielibyśmy brać na poważnie jego twierdzenia na temat pojęciowej reprezentacji? Owe twierdzenia są poza wszystkim po prostu kolejnymi konceptualnymi reprezentacjami, a wówczas, skoro są jak najdalsze od odkrycia istoty pojęciowej reprezentacji, zdawałyby się wykluczać możliwość uchwycenia tego, czego same miałyby dotyczyć – procesu pojęciowej reprezentacji.

Tradycyjni metafizycy dalej będą się upierać, że potrafimy myśleć i rozmawiać o rzeczach, rzeczach takich, jakimi są naprawdę, a nie tylko o takich, jakie figurują w naszych opowieściach. Będą się upierać, że sama idea czy też myślenie o i odnoszenie się do rzeczy z góry zakłada istnienie relacji wiążących nasze myśli i słowa z niezależnymi od umysłu i od języka rzeczami, o których myślimy i rozmawiamy; będą też obstawać przy tym, że pojęcia, którymi posługujemy się w naszym języku, są jak najdalsze od odgradzania nas od dostępu do rzeczy, lecz są narzędziami pozwalającymi uchwycić nam rzeczy, do których się odnoszą. Nie są przesłonami czy przegrodami pomiędzy nami i rzeczami, lecz przeciwnie, ścieżkami wiodącymi do przedmiotów, sposobami dostępu do nich. Wreszcie, tradycyjni metafizycy będą upierać się, że nie ma powodu, aby zakładać, że musi być inaczej z pojęciami, którymi oni sami posługują się, próbując przedstawić nam opis tego co istnieje i jego ogólnej struktury. Zgodzą się, że metafizycy mogą ujmować rzeczy w sposób niewłaściwy i że twierdzenia metafizyki mogą być fałszywe, ale wciąż będą podkreślać, że groźba fałszu nie jest tu większa niż w jakiegokolwiek innej dyscyplinie, w której usiłujemy coś powiedzieć o rzeczach. Podanie prawdziwej charakterystyki istoty rzeczywistości jest być może trudne, nie oznacza to jednak, że jest niemożliwe.

Obrońcy kantowskiego pojmowania metafizyki będą z kolei podkreślać, że problemy, pośród których rozgrywa się ta debata, są bardziej złożone trudniejsze niż sugerują tradycyjni metafizycy i że chociaż początkowo możemy czuć sympatię do tradycyjnych metafizyków, musimy przyznać, że owa debata dotycząca właściwej metafizyce metodologii zależy od dużo donioślejszej kwestii relacji pomiędzy myśleniem a światem. Problem ten uderza w samo jądro wszelkiej charakterystyki bytu i wedle wszelkiej miary ma charakter metafizyczny. Jest ona jednak na tyle istotna, że nie można jej rozstrzygnąć w kilku akapitach wstępu do książki o metafizyce. Charakterystyka relacji naszego myślenia czy języka do świata wymaga odrębnego, obszernego omówienia; poświęcony jej będzie rozdział zamykający niniejszą książkę. Szczegółowo rozpatruję tam wyzwanie, jakie filozofowie wyznający kantyzm – często nazywani antyrealistami – stawiają przed tradycyjnym opisem relacji pomiędzy myśleniem i światem. Wcześniej jednakże potrzebujemy jakiejś koncepcji metafizyki, abyśmy mogli za nią podążać; wybrana strategia wymaga, abyśmy przynajmniej tymczasowo przyjęli tradycyjne, przedkantowskie podejście.

## Metafizyka jako teoria kategorii

Tak więc naszym celem będzie scharakteryzowanie istoty rzeczywistości, powiedzenie o tym, jak istnieją rzeczy. Jak widzieliśmy, różne tradycje wiążą z tym projektem odmienną tematykę. W tradycji arystotelesowskiej jest to idea nauki o pierwszej przyczynie oraz idea nauki, która bada byt *jako* byt. Nawet jeśli istnieje jedna nauka, która realizuje obie te idee, przynajmniej początkowo jawią się one jako różne. Idea ogólnej nauki badającej byty z punktu widzenia tego, że są one bytami odpowiada temu, co racjoniści określali mianem metafizyki ogólnej, zaś główne zadanie, jakie nasuwa idea nauki o pierwszych przyczynach odpowiada zadaniu przypisanemu tej gałęzi metafizyki szczegółowej, którą racjoniści nazywali naturalną teologią; mamy ponadto dwie inne gałęzi metafizyki szczegółowej: kosmologię, która podaje opis tego, co zmienne, świata materialnego, a także racjonalną psychologię, która zajmuje się między innymi problemem umysłu i ciała, a zapewne także problemem wolnej woli.

Wiele książek będących wprowadzeniami do metafizyki przyjmuje racjonalistyczny zestaw zagadnień tej dyscypliny i tak naprawdę koncentruje się na tych, które racjoniści zwali metafizyką szczegółową. Stąd centralne miejsce zajmują w niej pytania dotyczące istnienia i natury Boga, pytania o istotę człowieka i problem relacji umysłu i ciała, a także kwestie dotyczące wolności woli. Strategia ta jest jak najbardziej słuszną: od siedemnastego stulecia wszystkie te zagadnienia określano jako metafizyczne. Niemniej jednak równie dobrze można by bronić innej strategii konstruowania tekstu mającego być wprowadzeniem do metafizyki. Strategia ta ogranicza dyskutowane tematy mniej więcej do tych, które wchodziły w zakres arystotelesowskiej nauki o byciu *jako* bycie lub racjonalistycznej nauki o metafizyce ogólnej.

Wiele racji przemawia za takim podejściem do metafizyki. Podziały filozofii dokonywane przez współczesnych filozofów nie respektują granic pomiędzy dyscyplinami wyznaczonych przez opis racjonalistów. Tematy, które znajdowały się w centrum rozmaitych gałęzi tego, co racjoniści określali mianem metafizyki szczegółowej, są obecnie przedmiotem dyskusji w subdyscyplinach filozofii, które ani z natury, ani wyłącznie nie zajmują się problemami metafizycznymi. Przykładowo, teologia naturalna koncentrowała się na istnieniu i naturze Boga; ten zestaw zagadnień jest teraz na ogół przedmiotem tego, co nazywamy filozofią religii, subdyscypliną filozofii odnoszącą się do dużo szerszego zakresu zagadnień niż dawna teologia naturalna. Zajmuje się ona kwestiami epistemologicznymi dotyczącymi racjonalności przekonań religijnych w ogóle, jak również racjonalnością poszczególnych religijnych przekonań, kwestią związku religii i nauki czy pomiędzy religią a moralnością. Filozofowie religii często dyskutują nad kwestiami, które

racjonałiści zaliczali do racjonalnej psychologii, dotyczące nieśmiertelności osób i przekroczenia śmierci. Inne kwestie racjonalnej psychologii należą obecnie do tego działu filozofii, który nazywany filozofią umysłu; jednak filozofowie umysłu nie troszczą się jedynie o problemy dotyczące istnienia i natury umysłu, ale także o wiele innych. Podnoszą pytania teoriopoznawcze dotyczące naszej wiedzy o stanach mentalnych nas samych i innych ludzi, wiele czasu poświęcają na próby rozjaśnienia istoty wyjaśnienia w psychologii i naukach kognitywnych. Niekiedy filozofowie umysłu podnoszą problemy związane z wolnością woli, choć ów problem bywa równie dobrze dyskutowany w jeszcze innej części filozofii, zwanej teorią działania. Współcześni filozofowie na ogół używają terminu „metafizyka” w odniesieniu do pewnej gałęzi filozofii, innej niż one wszystkie, a gdy to czynią, to, o czym rozmawiają, nie jest odległe od tego, co racjonałiści nazywali metafizyką ogólną i o czym Arystoteles mówił jako o nauce, która bada byt *jako* byt.

Tak więc sposób, w jaki zorganizowane są wprowadzenia do metafizyki, nie odpowiada temu, w jaki sposób dzisiejsi filozofowie zazwyczaj posługują się terminem „metafizyka”. Pewną tego konsekwencją jest to, że takie wprowadzenia nie omawiają kwestii, które są centralne dla tego, co dzisiaj nazywają metafizyką. Jest to niefortunne, ponieważ owe kwestie są równie fundamentalne, jak wszystkie inne kwestie filozoficzne. To pierwszy z argumentów na rzecz tego, aby wprowadzenie do metafizyki zajmował się bytem *jako* bytem; ale jest jeszcze jeden. Seria, w której książka ta jest wydana, zawiera opracowania na temat filozofii religii i filozofii umysłu; w tych tomach będzie się omawiać tematykę taką jak istnienie i naturę Boga oraz problem relacji umysłu i ciała. Tom poświęcony metafizyce powinien koncentrować się na innych kwestiach – i tak właśnie będzie. Będzie skupiał się na problemach, jakie powstają, gdy usiłujemy podać ogólny opis struktury wszystkiego, co istnieje.

Jakie to są jednak problemy? Gdy omawiałem arystotelesowskie pojmowanie metafizyki, jako dyscypliny całkowicie ogólnej, wspomniałem, że głównym celem takiej dyscypliny jest wskazanie kategorii mających zastosowanie do wszystkich rzeczy i ich opis. Stwierdzenie, że to właśnie jest celem metafizyki takiej, jak ją się dzisiaj pojmuje, nie były czymś mocno chybionym. Cóż jednak oznacza wskazanie kategorii mających zastosowanie do wszystkich rzeczy? Jak już wcześniej wskazałem, Arystoteles uważał, że kategorie są najwyższymi i najogólniejszymi rodzajami, wedle których można dokonać klasyfikacji wszystkich rzeczy. Sugeruje to, że metafizycy ujmują wszystkie istniejące rzeczy i klasyfikują je wedle najogólniejszych rodzajów, pod które podpadają. Wedle Arystotelesa rodzaje, pod które podpadają rzeczy, pozwalają nam powiedzieć, czym jest dana rzecz. Zdawałoby się zatem, że jeśli metafizycy mają określić najwyższe rodzaje, powinni poszukiwać najbardziej ogólnych odpowiedzi na pytanie „Czym to jest?” Otóż mogłoby się wydawać, że tak właśnie czynią, gdybyśmy np. wzięli jakiś przedmiot, który dobrze znali, taki jak Sokrates, i zadali pytanie „Kim on jest?”. Oczywiście odpowiedź brzmi: „Człowiekiem”. Choć



jednak „człowiek” ujmuje rodzaj, pod który podpada Sokrates, są i bardziej ogólne odpowiedzi na pytanie „Jakiego rodzaju bytem jest Sokrates?”. Poza tym jest on jeszcze naczelnym, ssakiem, kręgowcem i zwierzęciem. Podanie kategorii, do której należy Sokrates, oznacza zidentyfikowanie granicy, końca listy coraz to ogólniejszych odpowiedzi na pytanie „Czym to jest?”. Kiedy jednak ją osiągniemy? Typowa odpowiedź brzmi: do kategorii rzeczy docieramy wtedy, gdy na pytanie „Co to jest?” udzielamy odpowiedzi, w stosunku do której ogólniejsza może już tylko posługiwać się terminem takim jak „coś (*entity*)”, „byt”, „rzecz”, „istniejące”, które odnoszą się do wszystkiego, co istnieje. Artystoteles uważał, że w przypadku Sokratesa właściwą odpowiedzią jest termin „substancja”, uznał więc, że jest kategorią, pod którą podpada Sokrates i inne byty ożywione.

Mogłoby się zatem wydawać, że jeśli nasi metafizycy chcieliby wymyślić kompletną listę kategorii, muszą jedynie w stosunku do innych przedmiotów zastosować ową procedurę pytań i odpowiedzi, jaką posłużyli się w przypadku Sokratesa. Jeśli tylko wybiorą przykładowe rzeczy w taki sposób, który bierze pod uwagę różnicę pomiędzy rzeczami, odkryją nowe, inne kategorie. W pewnym momencie zauważą jednak, że nie pojawiają się nowe kategorie. Powtarzanie całej procedury będzie ich prowadzić na powrót do kategorii, które zdążyli już wcześniej wyodrębnić. W owym momencie będą mogli być już pewni, że określili wszystkie najwyższe rodzaje czy kategorie – co jest przejawem zwykłej troski o adekwatność procedur indukcyjnych.

Taki jest jeden ze sposobów myślenia o kategoriach i ich roli w przedsięwzięciu, jakim jest metafizyka. Faktycznie tak właśnie wielu filozofów postrzega to, jak w ogóle wyodrębnia się kategorie. Niestety, taki opis tego, co dzieje się w metafizyce, ma poważne wady. Jedną z nich to ta, że czyni to metafizykę zajęciem dość nudnym. Ustalanie tablicy kategorii jest po prostu mechaniczną procedurą dochodzenia do najogólniejszych odpowiedzi na pytanie „Czym to jest?”; trudno pojąć, jak procedura wymagająca tak mało inwencji mogła być warta wysiłku największych ludzkich umysłów przez ponad dwa tysiące lat. Inną wadą takiego opisu jest to, że trudno na jego podstawie zrozumieć, w jaki sposób mogła ona doprowadzić do jakichkolwiek interesujących metafizycznych dysput i sporów. W rzeczywistości jednak w metafizyce nie ma nic powszedniejszego niż dysputy i spory, a biorący w nich udział przeciwnicy są zazwyczaj spostrzegawczymi i przenikliwymi myślicielami, którzy raczej nie popełniają grubszych błędów.

Jednakże trudności z takim pojmowaniem kategorii oraz istoty metafizyki są jeszcze głębsze. Taki obraz zakłada, że metafizycy rozpoczynają swą pracę od konfrontacji z totalnością przedmiotów, które są dane w sposób niesproblematyzowany i że ich zajęcia polega na znajdowaniu nisz, w których w owej totalności mieliby umieścić owe przedmioty. W rzeczywistości jednak filozofowie, którzy nie zgadzają się w kwestii kategorii, nie

zgadzają się również, czym są istniejące przedmioty. Nie istnieje żaden uprzednio dany zbiór przedmiotów, co do którego zgadzają się wszyscy metafizycy. Dysputy w metafizyce dotyczą zazwyczaj tego, w jaki sposób powinniśmy odpowiadać na pytanie „Jakie przedmioty w ogóle istnieją?” i różne odpowiedzi na to pytanie leżą u podstaw odmiennych list kategorii.

Pewien prosty przykład pozwoli nam zrozumieć istotę metafizycznych dysput. Weźmy choćby koziolki. „Koziołek” to termin, którym większość osób posługujących się naszym językiem potrafi się posługiwać: stosujemy go w z grubsza tych samych sytuacjach i w z grubsza tych samych sytuacjach powstrzymujemy się przed jego użyciem; używamy ów termin, aby wyrazić podzielane przez większość z nas przekonania dotyczące tego, czym są koziolki, kiedy mamy z nimi do czynienia, kiedy są dobrze wykonane itd. Możemy jednak wyobrazić sobie dwoje filozofów, którzy na fakty dotyczące „koziolków” reagują całkowicie odmiennie. Jeden z nich powie, że coś takiego jak koziolki. Powie nam, że koziolek jest całkowitym obrotem tego, co jest zazwyczaj ludzkim ciałem, obrotem, z piętami znajdującymi się ponad głową, który można wykonać do przodu lub do tyłu. Twierdzi, że ponieważ wiele takich koziolków już wykonano, istniało wiele koziolków; twierdzi też, że jeśli nie założymy, że istnieją takie rzeczy jak koziolki, nie będziemy potrafili wyjaśnić, w jaki sposób prawdziwe mogą być twierdzenia takie jak to:

(1) W czwartek pomiędzy godziną trzecią i czwartą po południu Jerzy wykonał pięć koziolków.

Druga osoba może się jednak z tym nie zgodzić. Zaprzeczy, że coś takiego jak koziolki istnieje. Zgodzi się co prawda, że ludzie i niektóre zwierzęta wykonują obroty w taki właśnie sposób, zaprzeczy jednak, jakoby implikowało to istnienie specjalnej klasy istnień: koziolków. Osoba taka zgodzi się również, że wiele twierdzeń, takich jak (1) może być prawdziwych, ale zaprzeczy, iżby pociągało to istnienie specjalnego rodzaju istnień. Ty, co czyni twierdzenie (1) prawdziwym, jest po prostu to, że Jerzy wykonał pięć obrotów wokół własnego ciała w ciągu takiego czasu.

Co stanowi przedmiot niezgody obojga filozofów? Z pewnością niezgoda ta nie dotyczy tego, w jaki sposób mamy posługiwać się terminem „koziolki” w naszych codziennych, przedfilozoficznych rozmowach na temat świata, ani nie dotyczy prawdziwości twierdzeń takich jak (1). Nie zgadzają się oni co do tego, czy takie fakty zwykłego posługiwania się oraz prawdy takich filozoficznych twierdzeń wymagają, abyśmy uznali, że koziolki należą do naszej „oficjalnej” filozoficznej opowieści o świecie i jego funkcjonowaniu: nie zgadzają się, czy takie rzeczy jak koziolki powinny należeć do naszego „oficjalnego” filozoficznego inwentarza istniejących rzeczy. Taki „oficjalny” inwentarz nazywa się zwykle *ontologią*. Gdybyśmy mieli posłużyć się tym terminem, możemy

powiedzieć, że oboje naszych filozofów nie zgadza się co do tego, czy nasza ontologia powinna obejmować także koziołki. Dysputa pomiędzy nimi ma charakter metafizyczny, choć poważni metafizycy nie zajmują się tego rodzaju dysputami. Nie jest tak, że wszyscy metafizycy sądzą, że nasza ontologia musi obejmować koziołki – nie, wcale tak nie sądzą. Powodem, dla którego metafizycy nie interesują się sporem o status koziołków, jest to, że są one czymś zbyt konkretnym, zbyt lokalnym. Łatwo jednak ów spór pomiędzy obojgiem filozofów uogólnić, a gdy to już uczynimy, wówczas okazuje się on sporem charakterystycznym dla metafizyków. Filozof, który twierdzi, że musimy uznać istnienie koziołków, nie czyni tego z powodu jakiegoś specjalnego zamiłowania do nich. Najpewniej twierdzenie takie wynika z filozoficznego przekonania o istnieniu rzeczy bardziej ogólnego rodzaju. Jest tak dlatego, że twierdzenie na temat koziołków bierze się stąd, iż ktoś uważa, że ogólnie rzecz biorąc, zdarzenia muszą wchodzić w zakres naszej ontologii. Na takiej samej zasadzie jego lub jej oponent zaprzecza, iżby istniały takie rzeczy jak koziołki nie dlatego, że żywi jakieś specyficzne uprzedzenie w stosunku do koziołków, ale dlatego, że zaprzecza, iżby nasza „oficjalna” opowieść o świecie powinna odnosić się zdarzeń. Tak więc dysputa dotycząca koziołków ma swe źródło w dyspucie dużo ogólniejszej, tej, która dotyczy właśnie kategorii. Z dwojga filozofów jeden uważa, że powinniśmy przyjąć kategorię zdarzeń, drugi temu się sprzeciwia.

Niezgoda co do kategorii to zatem niezgoda odnośnie do tego, jakie rzeczy istnieją; wiele z najbardziej kluczowych dysput w metafizyce jest właśnie tego rodzaju. Chociaż odbywają się na bardziej ogólnym poziomie niż dysputy na temat koziołków, często wykazują pewną strukturę. Mamy oto dysputę wokół kwestii istnienia rzeczy jakiegoś bardzo ogólnego rodzaju lub kategorii. Czy istnieją własności? Czy istnieją relacje? Czy istnieją zdarzenia? Czy istnieją substancje? Czy istnieją sądy (*propositions*)? Czy istnieją stany rzeczy? Czy istnieją możliwe światy? W każdym z tych przypadków istnieje pewien zbiór przedfilozoficznych faktów, które funkcjonują jako dane dla tej dysputy. Jedni upierają się, że aby wyjaśnić określone przedfilozoficzne fakty, musimy na pytanie o istnienie odpowiedzieć twierdząco. Drudzy twierdzą, że przyjęcie w naszej ontologii istnień takiego rodzaju jest filozoficznie problematyczne i obstają przy tym, że nie musimy tego czynić, aby opisać przedfilozoficzne fakty.

Jednakże dysputy na temat kategorii nie zawsze przybierają dokładnie taką właśnie formę. Nie zawsze przeciwnicy w tej dyspucie udzielają przeciwstawnych odpowiedzi na pytanie „Czy istnieją C?”, gdzie C oznacza jakąś kategorię. Widzimy, że niekiedy zgadzają się co do istnień należących do tej czy innej kategorii; wówczas jednak jedni idą dalej i mówią nam, że choć rzeczywiście mamy do czynienia z istnieniami należącymi do danej kategorii, należy je poddać analizie w terminach istnień należących do innej kategorii. Załóżmy, że dysputa dotyczy przedmiotów materialnych. Choć obie strony zgadzają się, że przedmioty materialne istnieją, jedni powiedzą, że przedmioty materialne powinno się

analizować w kategoriach zbioru jakości zmysłowych. Ich oponenci prawdopodobnie odrzekliby: „Spójrzcie, wy chyba tak naprawdę nie wierzycie, że istnieją przedmioty materialne. Po prostu wypowiedacie takie słowa. Wedle waszego poglądu tak naprawdę nie istnieją przedmioty materialne, bo są jedynie jakościami zmysłowymi”. Ich przeciwnicy bez wątpienia sprzeciwią się twierdzeniu, że nie wierzą w istnienie przedmiotów materialnych: „Nie przeczymy, że przedmioty materialne istnieją, po prostu mówimy wam, czym one są”. Trudno uznać, w jaki sposób należałoby rozstrzygnąć taką dysputę dotyczącą terminu „istnieć”; niezależnie jednak od tego, w jaki sposób ją rozstrzygniemy, musimy zgodzić się, że mamy tu do czynienia z głęboką niezgodą metafizyczną, niezgodą, która w najogólniejszym sensie dotyczy istnienia. Pewnym sposobem wyrażenia owej niezgody jest powiedzenie, że podczas gdy jedni metafizycy chcą ująć przedmioty materialne pośród *pierwotnych* czy *podstawowych* elementów swej ontologii, ci drudzy nie chcą tego czynić. Pierwsi sprzeciwiają się, by przedmioty materialne analizować w kategoriach jakichś prostszych istnień i sprowadzać do nich, drudzy traktują przedmioty materialne jako zwykłe konstrukcje zbudowane z bardziej fundamentalnych istnień. Chociaż powiadają oni, że przedmioty materialne istnieją, to gdy przyglądamy się pierwotnym składowym ich ontologii (tj. elementom, których nie można już sprowadzić do niczego prostszego), znajdujemy tam już nie przedmioty materialne, ale jakości zmysłowe. Na koniec okazuje się, że w ich ontologii nie istnieją przedmioty materialne. W takiej teorii metafizycznej przedmioty materialne nie tworzą podstawowych „cegieł” (*building blocks*) rzeczywistości. Możemy powiedzieć, że w pierwszym przypadku tworzą one *pierwotną* czy *niepochodną kategorię* w ontologii jednego filozofa, podczas gdy w ontologii innego – *kategorię pochodną*.

Tak więc dysputy dotyczące kategorii dotyczą istnienia tego, co należy do pewnego bardzo ogólnego rodzaju czy kategorii. Niekiedy stronnictwa w tej dyspucie nie zgadzają się co do istnienia czegoś, co należy do danego rodzaju, niekiedy zaś nie zgadzają się, czy to, co należy do tej kategorii daje się sprowadzić do jakiejś bardziej podstawowej kategorii. Aby zatem przedstawić kompletną teorię metafizyczną, należy przedstawić kompletny katalog kategorii, pod które podpadają rzeczy, oraz wyszczególnić wszystkie rodzaje relacji zachodzące pomiędzy tymi kategoriami. To drugie zadanie pociąga za sobą wyodrębnienie niektórych kategorii jako podstawowych, innych zaś jako pochodnych oraz wyszczególnienie sposobu, w jaki istnienia należące do kategorii pochodnych mają być sprowadzone do kategorii podstawowych czy też poddane analizie za ich pomocą. Tego rodzaju kompletny katalog przedstawiałby ogólny opis wszystkiego, co istnieje. Arystoteles uważał, że tego rodzaju opis jest celem metafizyki. Niewielu metafizyków jest dzisiaj przygotowanych do tego, aby przedstawić tego rodzaju kompletną teorię kategorii. Kwestie, które dotyczą którejkolwiek z kategorii, wokół których historycznie koncentrowało się metafizyczne teoretyzowanie, są zbyt złożone, przez co współcześni metafizycy zadowalają się opracowaniem jedynie garści tego rodzaju kwestii. W niniejszej

książce pójdziemy ich śladem. Nie podejmiemy się niczego tak ambitnego, jak przedstawienie kompletnego systemu kategorii, ale skoncentrujemy się na kwestiach, które powstają wtedy, gdy ktoś stara się odpowiedzieć jedynie na kilka pojawiających się w metafizyce pytań dotyczących kategorii. Wszystkie te pytania są bardzo istotne i fundamentalne, tak więc zbadanie ich powinno dać nam dobre rozeznanie w tym, czym jest metafizyka. Rozpocznijmy zatem od pytań – od tego ich zestawu, który nazwano problemem uniwersaliów.

### **Dalsza lektura**

Literatura poświęcona istocie metafizyki jest olbrzymia. Początkujący studenci powinni wpieryw zajrzeć do Arystotelesa, przede wszystkim do pierwszych dwóch rozdziałów Księgi A *Metafizyki* A (tj. księgi pierwszej), pierwszych dwóch rozdziałów Księgi Γ (tj. księgi czwartej) oraz pierwszego rozdziału Księgi E (czyli księgi szóstej). Następnie poleciłbym zajrzeć do krytyki metafizyki u Kanta (1787), zwłaszcza przedmowy do drugiego wydania, oraz do pierwszych rozdziałów u Ayera (1936). Współczesne dyskusje studenci mogą znaleźć u Körnera (1974), we wprowadzeniu u Strawsona (1959) oraz u van Inwagena (1998).

*Przeł. Adam Grzebiński, Krzysztof Wawrzonkowski, Marcin T. Zdrenka*