

PIOTR ROSÓŁ

METAFIZYKI WSPÓŁCZESNOŚCI REFLEKSJE ETYCZNE

Piotr Rosół, etyk, filozof społeczny, absolwent historii i filozofii na Uniwersytecie Warszawskim, nauczyciel akademicki, wieloletni pracownik Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej. Autor książki zatytułowanej *Hans Jonas o etycznej odpowiedzialności nauki i techniki*, która powstała na podstawie rozprawy doktorskiej poświęconej myśli Hansa Jonasa. Współprowadzący podcast filozoficzny zatytułowany „Nowa Dekada”, w ramach którego popularyzuje filozofię. Współautor książki zatytułowanej *Nie(pełno)sprawne miasta*, w której przedstawiono wiele punktów widzenia na polskie miasta.



Kopia dla
Kopia dla

METAFIZYKI
WSPÓŁCZESNOŚCI

PIOTR ROSÓŁ

METAFIZYKI
WSPÓŁCZESNOŚCI
REFLEKSJE ETYCZNE

UNIVERSITAS

© Copyright by Piotr Rosół

© Copyright by Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej
im. Marii Grzegorzewskiej and Towarzystwo Autorów i Wydawców
Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2026

ISBN 97883-242-4199-6
e-ISBN 97883-242-6895-5
TAiWPN UNIVERSITAS

ISBN 978-83-68700-14-5
e-ISBN 978-83-68700-15-2
Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej
im. Marii Grzegorzewskiej

Recenzenci
dr hab. Sebastian Kołodziejczyk, prof. UJ
prof. dr hab. Marcin Poręba

Opracowanie redakcyjne
Agnieszka Sabak

Skład i łamanie
Pracownia Słowa

Projekt okładki i stron tytułowych
Paweł Sepielak

Zdjęcie na okładce
Piotr Rosół

Druk
Drukarnia Elpil
ul. Artyleryjska 11
08-110 Siedlce



**Akademia
Pedagogiki
Specjalnej**
im. Marii Grzegorzewskiej
rok założenia 1922



Spis treści

Podziękowania	9
Czesław Miłosz, <i>Nadzieja</i>	13
Wprowadzenie	15
Trzy typy refleksji metafizycznej	22
Metoda	25
Kontekst refleksji	31
Po co nam metafizyka?	40
Rozdział 1	
Próby rozumienia metafizyki	49
1.1 Definiowanie metafizyki	49
1.2 Wieczne metafizyczne niezakończenie	54
1.3 Źródła metafizyki	60
1.4 W poszukiwaniu jedności wiedzy	66
1.5 Metafizyka czy metafizyki?	68
1.6 Między racjonalizmem a empiryzmem	71
Rozdział 2	
Metafizyka między bytem a powinnością	79
2.1 Błąd naturalistyczny i metafizyka	84
2.2 Działania i cele	90
2.3 Głód absolutu	93
2.4 Myśl i rzeczywistość	96
2.5 Refleksje o związkach etyki, metafizyki i ontologii	100
2.6 Psychoanaliza o metafizyce i etyce	105

2.7 Epistemologiczne i metafizyczne źródła etycznego pluralizmu	108
2.8 Metafizyka pomiędzy emotywizmem i ontologią wartości	116
Rozdział 3	
Metafizyka a współczesność	123
3.1 Osobowe paradygmaty myślenia filozoficznego	128
3.2 Metafizyczne zapośredniczenie	130
3.3 Językowa terapiyzacja metafizyki	136
3.4 Metafizyka na Manhattanie	146
Rozdział 4	
Podmiot etyczny i wspólnota	153
4.1 Podmiot gotowy	153
4.2 Śmierć podmiotu	163
4.3 Ponadjednostkowe wymiary życia społecznego	173
Rozdział 5	
Metafizyka prawa i ekonomii	183
5.1 Uwagi o źródłach prawa	183
5.2 Refleksje o ponadczasowym charakterze normy etycznych i prawnych	192
5.3 Pozorny uniwersalizm praw człowieka	197
5.4 Pieniądze i metafizyka	204
5.5 Rynek i <i>homo oeconomicus</i>	209
Rozdział 6	
Metafizyka nauki i techniki	215
6.1 Abstrakcja i konkret	217
6.2 Cel nauki	222
6.3 Nauka a wartości	226
6.4 Konieczność postępu technicznego	230
6.5 Neonaturalizm	233

6.6 Neoluddyzm	236
Zakończenie	241
Bibliografia	247
Indeks osobowy	263

Podziękowania

Wbrew przekonaniu sugerowanemu przez imię i nazwisko na okładce książki mają zazwyczaj wielu autorów. Na ich powstanie mają wpływ ludzie, których spotykamy, z którymi dyskutujemy, którzy pozostawiają swój ślad w naszym myśleniu. Każdy autor żyje w relacjach, które tworzy, a także wśród swoich najbliższych, w rodzinie. Swoją książkę chciałbym zatem rozpocząć od serdecznych podziękowań dla wszystkich osób, które przyczyniły się do jej powstania.

Serdecznie dziękuję Panu Profesorowi Jackowi Gralewskiemu, Prorektorowi ds. Nauki Akademii Pedagogiki Specjalnej imienia Marii Grzegorzewskiej oraz pracownikom Biura ds. Projektów kierowanego przez Panią Dominikę Zińczuk, za wsparcie przy realizacji projektów naukowych i wyjazdów konferencyjnych.

Serdecznie dziękuję uczestnikom Ogólnopolskiego Seminarium Habilitacyjno-Doktorskiego z zakresu Ekofilozofii i Filozofii Zrównoważonego Rozwoju. Szczególne podziękowania kieruję do Księdza Profesora Ryszarda Sadowskiego i Profesora Zbigniewa Wróblewskiego za okazane wsparcie oraz możliwość przedyskutowania niektórych tez z niniejszej książki podczas spotkań organizowanych w ramach seminarium.

Za wnikliwe i krytyczne uwagi składam serdeczne podziękowania recenzentom tej pracy Panu Profesorowi Marcinowi Porębie i Panu Profesorowi Sebastianowi Kołodziejczykowi.

Prowadzenie zajęć dydaktycznych i kontakt ze studentami również stanowią istotny element, który wpłynął na kształt tej książki. Dziękuję zatem serdecznie uczestnikom zajęć prowadzonych przeze

mnie od wielu lat w Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej za ciekawe dyskusje oraz skłanianie do ciągłej refleksji nad społeczną rolą filozofii. Szczególne podziękowania składam w tym kontekście uczestnikom programu tutoringowego: Wojciechowi Grzegorzcykowi, Małgorzacie Kwiatkowskiej, Oldze Rusiłowicz oraz Weronice Warszuckiej.

Dziękuję za sprzyjającą atmosferę i wsparcie ze strony koleżanek i kolegów z Instytutu Filozofii i Socjologii APS. Szczególnie dziękuję władzom instytutu: Beacie Nassel-Łukasik, Danucie Duch-Krzysztożek, członkom Zakładu Filozofii Moralności i Etyki Globalnej: Helenie Ciążeli, Iwonie Stachowskiej, Łukaszowi Rąbowi, Katarzynie Łukaszewskiej, Mateuszowi Kuczowi oraz koleżankom i kolegom z Zakładu Podstaw Filozofii i Filozofii Społecznej.

Istotną okazję do przedyskutowania wielu zagadnień filozoficznych związanych z tematyką niniejszej pracy dał mi staż naukowy w Williams College w Stanach Zjednoczonych w dniach 3–28 lutego 2025 r. Szczególne podziękowania kieruję do Jasona Ānandy Joesphsona-Storma, który gościł mnie podczas mojego pobytu, zaprosił mnie na prowadzone przez siebie zajęcia i chętnie konfrontował ze mną swoje poglądy w wielu kwestiach znaczących dla niniejszej książki. Kolejne podziękowania kieruję do Pani Kerry Feirs, sekretarki pracującej w Williams College, która wspierała mnie w przygotowaniach do przyjazdu oraz podczas mojego pobytu na tej uczelni.

Jestem wdzięczny za wsparcie okazywane mi przez Pawła Bernata i Maćka Czajkowskiego oraz możliwość porozmawiania na wiele tematów związanych z niniejszą książką podczas audycji radiowych z cyklu „Nowa Dekada”, nagrywanych wspólnie z Marcinem Koziejem, Michałem Dobrzańskim i zaproszonymi gośćmi.

Różne wersje niniejszej pracy były czytane przez Mateusza Kucza i Michała Dobrzańskiego. Serdecznie dziękuję za przyjaźń, okazane wsparcie i ważne uwagi, które pozwoliły mi uniknąć niektórych pomyłek.

Dziękuję serdecznie moim rodzicom – Adamowi Rosołowi i Marii Jonczyk-Rosoł, za rodzicielską miłość, za wsparcie dla moich zaintere-

sowań historycznych i filozoficznych oraz za wnikliwe uwagi po lekturze różnych wersji niniejszej książki.

Szczególne podziękowania za miłość, wyrozumiałość i wsparcie składam mojej żonie Adriannie Bloch. Hannie Rosół dziękuję za przyjście na świat i możliwość towarzyszenia jej w poznawaniu otaczającej rzeczywistości.

Nadzieja

Nadzieja bywa, jeżeli ktoś wierzy,
Że ziemia nie jest snem, lecz żywym ciałem,
I że wzrok, dotyk ani słuch nie kłamie.
A wszystkie rzeczy, które tutaj znałem,
Są niby ogród, kiedy stoisz w bramie.

Wejść tam nie można. Ale jest na pewno.
Gdybyśmy lepiej i mądrzej patrzyli,
Jeszcze kwiat nowy i gwiazdę niejedną
W ogrodzie świata byśmy zobaczyli.

Niektórzy mówią, że nas oko ludzi
I że nic nie ma, tylko się wydaje,
Ale ci właśnie nie mają nadziei.
Myślą, że kiedy człowiek się odwróci,
Cały świat za nim zaraz być przestaje,
Jakby porwały go ręce złodziei.

Czesław Miłosz

Wprowadzenie

Wiersz *Nadzieja* autorstwa Czesława Miłosza ukazuje zarówno obawę o realność świata, jak i nadzieję – na istnienie rzeczywistości, która nie znika, gdy nikt jej nie postrzega. Nadzieja ta ma charakter metafizyczny, nie odwołuje się bowiem tylko do materialnej trwałości otaczających nas przedmiotów, lecz wspomina o rzeczywistości, której wprawdzie nie możemy dotknąć: „Wejść tam nie można. Ale jest na pewno”. Mimo że mowa tu o pewności, ta rodzi się z nadziei, a więc nie jest pewnością absolutną, nie jest oczekiwaniem na ścisłą realizację określonego planu, który wyznaczałby, „czego mamy prawo się domagać”¹. Tak rozumiana nadzieja pozwala spojrzeć na świat jako na proces, który nie jest nakierowany wyłącznie na realizację naszych interesów. Tak rozumiana nadzieja dotyczy także istnienia opisywanego świata², a nie naukowych gwarancji pewnej wiedzy na jego temat czy technicznych możliwości jego dowolnego przekształcania.

Możliwość wejścia do ogrodu świata byłaby możliwością uzyskania bezpośredniego dostępu do rzeczywistości. Zgodnie z wymową wiersza nie mamy takiej możliwości. Aby uzasadnić ową niemożliwość, można byłoby się powołać na przykład na to, że wszelkie doświadczenie świata pozostaje zapośredniczone przez ludzkie zmysły,

¹ I. Illich, *Odszkolnić społeczeństwo*, przeł. Ł. Mojsak, Warszawa 2010, s. 173; zob. K. Tarnowski, *Pragnienie metafizyczne*, Kraków 2017, s. 268.

² Por. T. Nagel, *Co to wszystko znaczy? Bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1998, s. 13–22.

mózg, który przetwarza informacje, język itd.³ Możemy jedynie do owego ogrodu zaglądać i coraz więcej w nim dostrzegać.

Warto zwrócić uwagę, że wielu współczesnych filozofów wskazywało na egzystencjalne konsekwencje zapośredniczonego kontaktu z rzeczywistością. Był to temat poruszany zarówno w filozofii anglosaskiej, jak i kontynentalnej. Dla przykładu Hilary Putnam twierdził, że słowa i rzeczy nie mają bezpośredniego i koniecznego związku ze sobą⁴. W podobny sposób można odczytywać sposób myślenia Michela Foucaulta zaprezentowany w *Słowach i rzeczach*⁵, który opisuje nieciągłości pomiędzy porządkami myślenia a opisywanym światem.

Z kolei u Ludwiga Wittgensteina w *Traktacie logiczno-filozoficznym* znajdziemy fragment, który wskazuje na przepaść pomiędzy światem a jego wartościowaniem: „6.41 Dlatego nie może być też żadnych tez etycznych. Zdania nie mogą wyrażać nic wyższego. 6.421 Jest jasne, że etyki nie da się wypowiedzieć. Etyka jest transcendentalna. (Etyka i estetyka to jedno)”⁶. Skoro nie da się wypowiedzieć nic na temat czegokolwiek wykraczającego poza świat (6.4, 6.41, 7⁷), a jednocześnie „4.01 Zdanie jest obrazem rzeczywistości. Zdanie jest modelem rzeczywistości, tak jak ją sobie myślimy”⁸, to – wracając do metaforyki wiersza – jeśli tylko się odwrócimy, świat, który widzieliśmy, przestanie być możliwym przedmiotem rozmowy. Aby móc dostrzec nowe kwiaty i niejedną gwiazdę, potrzebna jest nam nadzieja na ich istnienie. Nadzieja, która pozwoliłaby nam także na wypowiedanie

³ Zob. F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w: tenże, *Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 141–154; M. Poręba, *Granice względności. Opis metafizyczny*, Warszawa 2014, s. 175, 176.

⁴ Zob. H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa 1998, s. 298–302, 323, 324.

⁵ Zob. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, t. 1, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2005, s. 15–19.

⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Kraków 1970, s. 85.

⁷ Zob. tamże, s. 84, 85, 88.

⁸ Tamże, s. 22.

zdań transcendentalnych, abyśmy mogli rozmawiać o wartościach, dzielić się wizjami dobra i piękna, uczyć od siebie wzajemnie tego, co ważne i trwałe. W ten sposób, naruszając zastane zwyczaje językowe, wykraczamy poza opis używanych pojęć, dążąc do zrozumienia rzeczywistości w sposób lepszy, niż to się dotychczas udało, a więc odrzucając twierdzenie z *Dociekań filozoficznych*, że „Zostawia ona [filozofia – P.R.] wszystko tak jak jest”⁹.

Rozważania metafizyczne i etyczne, które nie miałyby szansy oddziaływania na otaczającą nas rzeczywistość, byłyby pozbawione sensu. Filozofia, która nie może być niczym więcej jak tylko jedną z gier językowych, sama pozbawiałaby się swojej ważności¹⁰. Zatem, aby rozmowa na temat wartości, zależności między bytem i powinnością, własności transcendentalnych – w sensie wykraczania poza dane zmysłowe i język zdań protokolarnych – była w ogóle możliwa, potrzebna jest nam metafizyka, która pozwoli na poszukiwanie pojęć umożliwiających wyrażenie tego, co dostrzegamy w owym ogrodzie, oraz opisanie nadziei na to, że wszystko nie znika, gdy tylko się odwracamy czy gdy umieramy¹¹.

W poniższych rozważaniach uwaga skoncentrowana zostanie na poszukiwaniu argumentów odślanających metafizyczne i etyczne wymiary rzeczywistości oraz na poszukiwaniu języka, który pozwoli na łączenie wymiaru metafizycznego i etycznego otaczającego świata¹². Poszukiwaniom tym będzie towarzyszyć nadzieja, zarówno ta poetycko wyrażona w wierszu Miłosza, jak i filozoficznie przedstawiona w pracy Karola Tarnowskiego *Pragnienie metafizyczne*. W ujęciu Tarnowskiego nadzieja ma zarówno wymiar nadziei fundamentalnej,

⁹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 75.

¹⁰ Zob. E. Gellner, *Słowa i rzeczy, czyli niepozbawiona analizy krytyka filozofii lingwistycznej*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 1984, s. 454–458.

¹¹ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., s. 68, 69, 86.

¹² Por. P. Ricoeur, *From Metaphysics to Moral Philosophy*, „Philosophy Today” 1996, vol. 40 (4), s. 455, 456.

która opiera się na przyszłych możliwościach i wartości egzystencji, jak i nadziei w sensie ontologicznym – „*jesteśmy naszą nadzieją*”, która „(...) otwiera na «nieskończoność», czyli na to, co nigdy się nie kończy, na pewne «zawsze»”¹³. W ten sposób możemy nieustająco powracać do zadawania pytań – również tych, na które poszukiwanie odpowiedzi nie gwarantuje sukcesu – przyjmując przy tym, że wielka zagadka może istnieć¹⁴, że możemy mieć nadzieję, iż nasza ciekawość nie będzie tylko źródłem nieszczęść i zła¹⁵.

Usuwanie metafizyki prowadzi do usuwania podstaw, z których wyrastało filozofowanie, co skłania wielu współczesnych filozofów do daleko idącego wątpienia w sensowność własnej działalności. Taka konstatacja może pozwolić lepiej zrozumieć źródło przywoływanego przez Hannę Arendt „poczucia winy [filozofów – P.R.] z powodu tego, że w ogóle zajmują się filozofią”¹⁶. Leszek Kołakowski opisał ten problem następująco: „Filozof współczesny, który nigdy nie miał poczucia, że jest szarlatanem, to umysł tak płytki, że dzieła jego nie są pewnie warte czytania”¹⁷. Ludwig Wittgenstein sądził nawet, że nasze zainteresowanie filozofią powinno się ograniczyć do językowej analizy nauk przyrodniczych i usuwania filozoficznych potrzeb, nieporozumień wynikających często z metafizycznego sposobu użycia słów. Sam przyznawał, że w ten sposób neguje sensowność uprawiania filozofii, przynajmniej w jej dotychczasowym kształcie¹⁸.

¹³ K. Tarnowski, *Pragnienie metafizyczne*, dz. cyt., s. 267.

¹⁴ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., s. 87.

¹⁵ Zob. B. Latour, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge 1999, s. 300.

¹⁶ H. Arendt, *Czym jest filozofia egzystencji?*, w: *Salon berliński i inne eseje 1930–1954*, przeł. M. Godyń, S. Szymański, Warszawa 2008, s. 81.

¹⁷ L. Kołakowski, *Horror Metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Kraków 2012, s. 5.

¹⁸ Zob. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., s. 87, 88; L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., s. 73–77; por. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Band II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München 1992, s. 414–422.

Antymetafizyczny charakter wielu nurtów współczesnego myślenia jest w pewnym sensie formą sprzeciwu wobec filozofii. Po wielokroć ogłaszana śmierć metafizyki to w tym ujęciu nieco inna wersja rzadziej przywoływanych formuł śmierci¹⁹ czy końca filozofii²⁰, ale także agonii metafizyki²¹. Uwypuklenie nieuchronnego charakteru metafizycznej refleksji oraz braku możliwości filozoficznego myślenia bez metafizyki byłoby zatem próbą odzyskania możliwości uprawiania filozofii poszukującej racjonalnie motywowanych kryteriów doniosłości stawianych pytań.

Bruno Schulz w jednym z ze swoich opowiadań napisał, że to „[m]owa jest metafizycznym organem człowieka”, a „rzeczywistość jest cieniem słowa”²². Myślę, że przyjęcie takiego punktu widzenia pozwala odślonić zaskakujące konsekwencje stosowanych opisów, zrozumieć, jak ogromne znaczenie wynika z przyjęcia określonych pojęć. Nawet, jeśli trzeba zastrzec, że język jest nie tylko metafizycznym organem człowieka, ale posiada również inne role. Nawet, jeśli rzeczywistość nie jest tylko cieniem słowa, bo istnieją również jej wymiary niezależące od sposobu, w jaki je opiszemy, np. odległe gwiazdy niewiele sobie robią z tego, czy uznajemy ich istnienie, i z tego, jaką rolę odgrywają w przyjmowanych przez ludzi koncepcjach metafizycznych. Mimo tych zastrzeżeń ciągle odkrywanie metafizycznych wymiarów języka i ogromnego wpływu, jaki ludzkie opisy rzeczywistości wywierają na sposób przeżywania przez ludzi otaczającego ich świata, jest bardzo ważne.

¹⁹ Zob. L. Kołakowski, *Horror Metaphysicus*, dz. cyt., s. 12, 13; por. R. Pasnau, *Metaphysical themes 1274–1671*, Oxford 2011, s. 92–95.

²⁰ Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 359, ale por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa 2013, s. 312, 313.

²¹ Zob. M. Sosnowski, *Przejścia metafizyki. Dwa eseje po Heglu*, w: *Cztery eseje metafizyczne*, Warszawa 2014, s. 222, 223.

²² B. Schulz, *Mityzacja rzeczywistości*, w: *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, oprac. J. Jarzębski, Wrocław 2019, s. 450.

W niniejszych rozważaniach bronię zatem tezy, że rozważania metafizyczne, wraz z wynikającą z nich świadomością konsekwencji przyjmowanych stanowisk metafizycznych²³, mają podstawowe znaczenie dla zrozumienia społecznej doniosłości filozoficznych sporów²⁴. Sprzeciwiam się w ten sposób stanowiskom uznającym, że w pewnych kwestiach ontologicznych należy starać się wyjaśnić, dlaczego najlepszym rozwiązaniem jest siedzieć cicho (*shut up*)²⁵. Odrzucam także stanowisko Richarda Rorty'ego głoszące, że lepiej o niektórych sprawach nie rozmawiać, aby uniknąć potencjalnych negatywnych konsekwencji tego rodzaju dyskusji²⁶. Wydaje się, że Rorty sam miał wątpliwości dotyczące granic tego, o czym warto rozmawiać, i w niektórych fragmentach swoich tekstów argumentował na rzecz jak największej otwartości na dialog, uwzględniania różnorodnych głosów, podtrzymywania konwersacji itd.²⁷ Kwestia znaczenia nadawanego związkowi między zagadnieniami metafizycznymi i etycznymi wymaga opisanego na konkretnych przykładach, aby w różnych kontekstach ukazać, dlaczego relacja pomiędzy metafizyką i etyką nie powinna być traktowana jako zagrożenie dla dialogu i porozumienia, a raczej jako podstawa rozumienia zróżnicowanych stanowisk i stojących za nimi założeń na temat rzeczywistości.

W swoim uzasadnianiu potrzeby prowadzenia refleksji metafizycznej będę się koncentrował na zagadnieniach etycznych. Po pierwsze, dlatego że refleksje etyczne, dotyczące dobra i zła, statusu norm, znaczenia pojęć służących do wyrażania ocen, są zakorzenione w rozważaniach o charakterze metafizycznym. Nie da się ich w pełni oddzielić

²³ Zob. J. Searle, *The Construction of Social Reality*, New York 1995, s. 196, 197.

²⁴ Zob. M. Soin, *Fałszywe alternatywy Richarda Rorty'ego*, w: *Filozofia 2.0. Diagnozy i strategie*, red. M. Soin, P. Parszutowicz, Warszawa 2016, s. 197–199.

²⁵ Por. S. Yablo, *Must Existence–Questions have Answers?*, w: *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, red. D.J. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman, Oxford 2009, s. 508.

²⁶ Por. R. Rorty, *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers*, vol. 4, New York 2007, s. 3–5.

²⁷ Zob. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, dz. cyt., s. 291–297.

od pytań ontologicznych i epistemologicznych²⁸. Po drugie, dlatego że stanowią one najlepszą ilustrację doniosłych konsekwencji stanowisk metafizycznych. Innymi słowy, będą przedstawiał argumenty na rzecz tezy, że dociekania na temat metafizyki są związane z pytaniami o to, co jest dobre i złe. Na przykład próba zrozumienia pojęcia sprawiedliwości wymaga od nas rozstrzygnięcia, jaki jest status ontologiczny poszczególnych bytów, czy istnieją jakościowe kryteria oceny tego, co sprawiedliwe, czy sprawiedliwość ma charakter uniwersalny, ponadczasowy, czy może jest częścią konkretnych społeczeństw, czymś zależnym od kontekstu kulturowego i historycznego. Pojęcie sprawiedliwości jest także związane z pytaniami o to, w jaki sposób możemy poznać, czym jest sprawiedliwość. Przy okazji pytań o to, jak poznamy sprawiedliwość, mamy też szansę napotkać pytania jeszcze mocniej związane z założeniami epistemologicznymi, np. jaki status poznawczy mają emocje, intuicje, czym jest racjonalność, czym charakteryzuje się poprawna argumentacja²⁹.

Etyka jest zatem związana z metafizyką na trzy sposoby: w pytaaniach o swoje źródła, poprzez wartościujące konsekwencje stanowisk metafizycznych, jako pomijana perspektywa w patrzeniu na rzeczywistość. W tym też sensie etyka będzie istotnym punktem odniesienia podejmowanych rozważań metafizycznych. Opisując stanowiska metafizyczne, będą miał na uwadze ich konsekwencje: dla sposobu rozumienia źródeł etyki, dla wartościowania różnorodnych elementów rzeczywistości, dla ukrywania wartościujących wymiarów świata.

Zaakceptowanie możliwości błędu i pomyłki, zdanie sobie sprawy z własnych ograniczeń i założeń ma przy tym pozwolić na zrealizowanie trzech ważnych celów. Pierwszym celem, o którym tu mowa,

²⁸ Zob. I. Murdoch, *Metaphysics and Ethics*, w: *The Nature of Metaphysics*, red. D.F. Pears, New York 1965, s. 108–113; A. Crary, *Inside Ethics. On the Demand of Moral Thought*, London 2016, s. 14–19.

²⁹ Zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik i in., Warszawa 2009, s. 565–641; M. Walzer, *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 2007, s. 471–476.

jest stworzenie przestrzeni pozwalającej na zaprezentowanie innych punktów widzenia, wraz z głębszymi założeniami na temat rzeczywistości, tego, co wartościowe, na których się opierają. Drugim celem jest uniknięcie sytuacji, w których wykorzystujemy język i instytucje społecznej kontroli rozmowy, takie jak media czy edukacja, do tego, aby zwyciężyć we wszelkich dyskusjach, zanim będą miały szansę się rozpocząć. Trzecim celem jest doskonalenie umiejętności rozpoznawania własnych absolutnych presupozycji, czyli dążenie do pogłębienia myślenia metafizycznego, które jest bardziej otwarte na przyznawanie się do własnych ograniczeń i braku pewności. Przekonanie, że im bardziej w coś wierzymy, im bardziej jesteśmy czegoś pewni, tym mamy więcej racji, utrudnia prowadzenie sensownego dialogu.

Trzy typy refleksji metafizycznej

W ramach propozycji poszukiwania odpowiedzi na temat znaczenia całej rzeczywistości można za Tadeuszem Czeżowskim wyróżnić trzy rodzaje argumentacji i refleksji metafizycznej: aksjomatyczną, intuicjonistyczną i indukcyjną. Metafizyka aksjomatyczna charakteryzuje się analizowaniem rzeczywistości w sposób dedukcyjny, zakładając możliwość sformułowania:

(...) systemu wiedzy, który by był wolny od subiektywnych i wewnętrznych elementów zmysłowych, i zawierał jedynie to, co należy do własności izomorficznych i co wskutek tego byłoby intersubiektywnie porównywalne i komunikowalne. Należałoby w tym celu wszelkie opisy, zawierające elementy zmysłowe, zmienić na opisy strukturalne, tj. opisy, w których przedmiot opisywany byłby scharakteryzowany wyłącznie przez strukturalne własności stosunków, łączących go z innymi przedmiotami³⁰.

³⁰ T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Kęty 2004, s. 73.

W takim ujęciu ważnym punktem odniesienia dla poznawczej działalności człowieka pozostaje matematyka i korzystające z jej dokonań nauki przyrodnicze. W ramach poszukiwania wiedzy o charakterze metafizycznym poszukujemy wiedzy pewnej, która pozwoli na sformułowanie dedukcyjnych rozumowań wywodzących – z określonych założeń – prawdę na temat tego, jak wygląda i działa rzeczywistość³¹. Uznawanie aksjomatycznego charakteru metafizyki często prowadzi do uznania, że argumenty metafizyczne powinny się opierać na relacjach liczbowych lub logicznych, które dla swojej ważności nie wymagają odniesienia do doświadczeń zmysłowych. W tym ujęciu prowadzenie badań w dziedzinie metafizyki byłoby poszukiwaniem aksjomatycznego systemu, który byłby zarazem doskonałym odwzorowaniem struktury rzeczywistości, wraz ze stosunkami pomiędzy jej elementami³². W ten sposób rozumiał zadanie metafizyki Kartezjusz³³.

Ścisłe matematyczny sposób rozumienia rzeczywistości pojawia się między innymi w poglądach Johanna Keplera, który stwierdzał także, że tylko i wyłącznie wiedza matematyczna może mieć doskonały charakter. Podobnie dla Galileo Galilei rzeczywistość składa się z ruchów ciał, które są redukowalne do matematycznych równań pozwalających przedstawić ich ruch w czasie i przestrzeni³⁴. Z kolei XVII-wieczni metafizycy, opierający się w swoich poszukiwaniach na racjonalistycznych podstawach, będą szukali źródła swoich aksjomatów

³¹ Zob. A.O. Williams, *Metaphysical Arguments*, w: *The Nature of Metaphysics*, dz. cyt., s. 48–51.

³² Zob. M.A. Krąpiec, *Metafizyka?*, w: *Spór o metafizykę. W 10. rocznicę śmierci o. Mieczysława A. Krąpca OP*, red. A. Maryniarczyk, N. Gondek, A. Mamacz–Plisiecki, Lublin 2019, s. 29–31; T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, dz. cyt., s. 72, 73; M. Poręba, *Granice względności*, dz. cyt., s. 13.

³³ Zob. R. Collins, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge 1998, s. 567, 568.

³⁴ Zob. E.A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, New York 2003, s. 67, 93.

w niepowątpiewalnych prawdach rozumu, z których na zasadzie dedukcyjnej budowali kolejne szczeble metafizycznych konstrukcji³⁵.

Metafizyka intuicjonistyczna odwołuje się z kolei do wiedzy pozazmysłowej i pozarozumowej. Zakłada zatem możliwość uzyskania intuicyjnego wglądu w naturę rzeczywistości. Poszukuje odpowiedzi na temat całości rzeczywistości, która byłaby zarazem „poznaniem bezpośrednim, w przeciwieństwie do poznania symbolicznego przez znaki, porównania, alegorie”, pozwalającym jednocześnie na ujęcie swojego przedmiotu „w całości, jakby jednym rzutem, w przeciwieństwie do poznania dyskursywnego, analitycznego, pojęciowego, które dochodzi do poznania całości przez wyliczenie jej części lub cech”³⁶.

Metafizyka indukcyjna w ujęciu Czeżowskiego jest bliska koncepcji metafizyki Robina Collingwooda. Stara się poszukiwać podstaw ludzkiej wiedzy, które nie sprzeciwiałyby się empirycznym danym, nie ograniczając się jednocześnie do protokołowania i zbierania ich opisów. Warto przy tym zwrócić uwagę, że:

Metafizyka indukcyjna nie chce wyjść poza świat zmysłowy. Chce tylko objąć go w całych jego granicach, chce osiągnąć te granice, nigdy nieosiągalne w doświadczeniu i tak oto poza doświadczenie wykracza. (...) [Z]mierza ona do dania jednolitej podstawy teoretycznej pod systematyczną całość wiedzy, układającą się z fragmentów dostarczanych przez nauki szczegółowe, jakkolwiek zatem wygłasza – w formie hipotetycznej – twierdzenia, wykraczające poza granice doświadczenia i dlatego niesprawdzalne bezpośrednio, to jednak twierdzenia te nie mogą sprzeciwiać się ogólnym regułom metodologicznym, a w szczególności winny wykazać, że są uzasadnione tym, iż dadzą się z nich wysnuć konsekwencje w zakresie doświadczenia, tłumaczące rzeczywistość empiryczną (...)³⁷.

³⁵ Zob. A.O. Williams, *Metaphysical Arguments*, dz. cyt., s. 50.

³⁶ T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, dz. cyt., s. 66.

³⁷ Tamże, s. 58, 59.

Poszukiwanie granic ludzkiego doświadczenia okazuje się związane z podejmowaniem prób wykraczania poza wąsko rozumianą empirię. Aby nadać jej głębszy sens, potrzebne jest odnalezienie sposobu na jej interpretację, która poprzez uabstrakcyjnienie wymykać się będzie bezpośredniej sprawdzalności³⁸. Warto przy tym zwrócić uwagę, że tak rozumiana indukcyjność metafizyki różni się od indukcji jako metody wnioskowania.

Metoda

Przedstawienie trzech typów refleksji metafizycznej w ujęciu Tadeusza Czeżowskiego pozwala na zarysowanie metodologicznego kontekstu niniejszej pracy. W całej książce będę argumentował na rzecz uprawiania metafizyki w jej wersji indukcyjnej, a jednocześnie przedmiotem krytycznego namysłu staną się różne elementy metafizyk aksjomatycznych i intuicyjnych. Uzasadnienie takiej decyzji będzie pośrednie, wyniknie z przedstawienia kolejnych zagadnień. W tym sensie sam wybór metody będzie zgodny z nią samą – nie ma mieć charakteru aksjomatycznego czy intuicyjnego, a indukcyjny. Wybór metody wpływa na wybór tematyki i sposób prowadzenia badań, ale też jest uzasadniony przez te rozważania, a nie wynika wyłącznie z przyjętych założeń czy podzielanych intuicji.

Punktem wyjścia niniejszych rozważań jest przekonanie, że ważnym zadaniem filozofii jest prowadzenie refleksji o sposobach myślenia o świecie. Najbardziej interesujący będzie dla mnie ten element filozofowania, który łączy refleksję metafizyczną i etyczną. Zgadzam się przy tym z tezą Robina Collingwoda, że samoodniesienie stanowi

³⁸ Por. R. Carnap, *Filozofia jako analiza języka nauki*, przeł. A. Zabłudowski, Warszawa 1969, s. 10–12; zob. E. Muir, *The Culture Wars of the Late Renaissance. Sceptics, Libertines and Opera*, Cambridge 2007, s. 47–50.

szczególne wyzwanie dla refleksji filozoficznej³⁹. Filozoficzna i metodologiczna refleksja innych dziedzin wiedzy nie jest w tak dużym stopniu uwikłana w pytania o to, czy i w jaki sposób prowadzone rozważania odnoszą się do nich samych. Dla przykładu psycholog czy chemik może uważać, że nie jest zainteresowany pytaniami o status i metodologię psychologii czy chemii, uznając przy tym obowiązujący w danej dziedzinie paradygmat prowadzenia badań za wystarczający dla prowadzenia badań. Moim zdaniem w filozofii takich pytań nie sposób uniknąć, bo pytania o sposób filozofowania będą miały przemożny wpływ na sposób prowadzenia rozważań. Refleksja filozoficzna prowadzona jest w pewnym kontekście, w określonym czasie, w ramach pewnych horyzontów poznawczych, w pewnym języku, w ramach pewnych grup ludzkich. Bycie w tych kontekstach jest pierwotne wobec podejmowania wszelkich prób wykraczania poza nie, zdobywania dystansu, wyznaczania granic filozoficznej działalności, które miałyby abstrahować od wybranych czy wszystkich owych kontekstów⁴⁰.

Historia, której jednym z rozlicznych zadań jest sprzeciw wobec błędów anachronizmu i prezentyzmu, stawia przed świadectwami przeszłości inne oczekiwania niż filozofia, która wykorzystuje przeszłość dla zrozumienia wcześniejszych idei dotyczących danego zagadnienia i stara się powiększyć możliwości rozumienia rzeczywistości⁴¹. W tym sensie niniejsze rozważania mają charakter filozoficzny. Przejawiane w ich ramach zainteresowanie przeszłością nie ma, w pierwszej kolejności, na celu zrozumienia różnic pomiędzy epoką współczesną a dawniejszymi wiekami. Przeszłość stanowi dla autora jeden z wymiarów otaczającej rzeczywistości, który należy brać pod uwagę, aby zrozumieć jej metafizyczne aspekty, nawet jeśli by się miało okazać, że

³⁹ Zob. R.G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, Oxford 1993, s. 1, 2.

⁴⁰ Zob. R. Collins, *The Sociology of Philosophies*, dz. cyt., s. 860, 861.

⁴¹ Zob. S. Shapin, *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago 1994, s. XV–XIX.

w ramach tego procesu wkładną się w rozważania anachronizmy oraz interpretacje nadmiernie przybliżające teksty dawnych myślicieli do aktualnych sposobów myślenia i postrzegania pewnych zagadnień⁴². Taka perspektywa jest dla autora, w ramach tej pracy, ważniejsza. Na podobnej zasadzie pojawiające się w tekście argumenty odwołujące się do prac socjologicznych, antropologicznych, nawiązujące do historii idei i historii filozofii mają w tym tekście przede wszystkim znaczenie ze względu na ich filozoficzny sens.

Jednocześnie autor nie rości sobie pretensji do: przyrodoznawczej obiektywności, socjologicznej wierności badaniom, ekonomicznego uznania dla realiów rynkowych czy historycznej dbałości o zapoznanie się z pełną bazą źródłową. W przypadku problemów filozoficznych, a szczególnie kwestii metafizycznych, trudno niekiedy o wyraźne oddzielenie refleksji na temat historii filozofii czy historii idei od refleksji ściśle filozoficznej. Rozważania historyczno-filozoficzne są niezmiernie ważne dla zrozumienia myślicieli dawnych epok czy zrozumienia intelektualnego kontekstu, w którym tworzyli. Jednak historia filozofii nie może, zdaniem autora, zastąpić ciągłego ponawiania wysiłku filozoficznego namysłu nad rzeczywistością. Autor nie na tyle wierzy w moc Rozumu⁴³ czy możliwości jednostek⁴⁴, aby uznać, że będzie w stanie samodzielnie przeniknąć wszelkie problemy metafizyczne, stąd ciągle nawiązania, dyskusje i spory z autorami, których punkt widzenia wpłynął na przedstawiany sposób rozumienia omawianych zagadnień⁴⁵. Jest to zatem książka pisana z konkretnego

⁴² Zob. R. Rorty, *The Historiography of Philosophy: Four Genres*, w: *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, red. R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge 2004, s. 49–56.

⁴³ Zob. A.W. Moore, *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things*, New York 2012, s. 108.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 443, 444.

⁴⁵ Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 368.

*Dalsza część książki dostępna w wersji
pełnej.*

