

Mieczysław Albert K r ą p i e c. *O rozumienie filozofii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1991 ss. 322. Dzieła XIV.

O rozumienie filozofii Mieczysława Alberta Krąpca to druga pozycja ukazująca się w ramach serii „Dzieła” tegoż Autora, jako tom XIV. Monografia ta jest najnowszą, wydaną po raz pierwszy pozycją książkową Autora. Znajdujemy tu przedstawienie: 1) najważniejszych tez filozofii M. A. Krąpca; 2) omówienie podstawowych, zdaniem Autora, problemów filozoficznych wraz z ich rozwiązaniem; 3) prezentację Jego koncepcji filozofii. Obecność w tytule słowa „rozumienie”, oznaczającego czynność bezpośredniego ujęcia czegoś w całości, sugeruje, że Autor lekturą tą zamierzał zapewnić czytelnikowi całościowe, mądrościowe spojrzenie na filozofię, do czego ma jak największe prawo z racji wielu lat wytężonej pracy w tej dziedzinie. Wśród dzieł Autora monografia omawiana jest jedyną pozycją przedstawiającą podstawowe tezy całej filozofii M. A. Krąpca oraz dającą owo mądrościowe spojrzenie na filozofię. Dlatego *O rozumienie filozofii* można nazwać pozycją syntetyzującą dorobek filozoficzny M. A. Krąpca, jest to swoiste filozoficzne credo Filozofa.

W wyniku kilkudziesięciu lat pracy filozofia szkoły lubelskiej (w ramach której filozofię uprawia M. A. Krąpiec) jest systemem wyjaśniającym rzeczywistość istniejącą jako taką, a także poszczególne kategorie bytu. Obecnie pracuje się nad doprecyzowaniem kwestii niejasnych, dyskusyjnych i nad rozwijaniem metafizyk szczegółowych. Rozwój filozofii M. A. Krąpca stymulowany jest także poprzez ciągłe podejmowanie dyskusji z jej założeniami, metodą i tezami, dzięki czemu system zyskuje na precyzji i jasności. Pewnym obrazem tej sytuacji jest monografia tu omawiana.

Filozofia M. A. Krąpca wywołuje następujące pytanie: Czy rozwój filozofii powinien być osadzony na klasycznej myśli średniowiecznej i starożytnej czy też rozwój ten powinien być warunkowany nawiązywaniem do szczytowych osiągnięć myśli światowej, przede wszystkim do dynamicznie rozwijającej się filozofii analitycznej, jak również filozofii korespondującej z dociekaniem nauk szczegółowych? W omawianej monografii M. A. Krąpiec na pytanie to odpowiada zdecydowanie i jednoznacznie: Błędą drogą filozofii jest jej oddalanie się od klasycznego nurtu realistycznego, bazującego na myśli Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Dorobek myśli analitycznej – owszem, ale wyłącznie jako metoda opisu danych wyjściowych i sposób dochodzenia do tez. Korespondencja z naukami szczegółowymi – tak, ale tylko jako przygotowanie ubocznych pytań dla filozofii szczegółowych oraz pomoc w negatywnym wyodrębnianiu faktów wyjściowych¹.

Treść omawianego dzieła sam Autor charakteryzuje następująco: „Prezentowana tu monografia jest tematycznie zestrojonym zespołem rozważań o tych zagadnieniach, które przez wieki stanowiły «rdzeń pacierzowy» filozofii i które do dziś nic nie straciły na aktualności, gdyż – chcąc lub nie chcąc – każdy człowiek realnie

¹ Zob. M. A. K r ą p i e c. *Ja – człowiek*. Lublin 1991 s. 22.

przeżywa te problemy, chociaż nie zawsze w pełni i do końca zdaje sobie z tego sprawę” (s. 5-6)².

I. STRUKTURA I TREŚĆ MONOGRAFII

Na monografię składają się trzy rozdziały prezentujące filozofię M. A. Krąpca (rozdz. I: „Przedmiot filozoficznych dociekań”; rozdz. V: „Analogia”; rozdz. VI: „Kim jest człowiek”), jeden rozdział historyczny (rozdz. II: „Okresy i główne nurty filozoficzne”) oraz dwa rozdziały problemowe (rozdz. III: „Poznanie czy byt”; rozdz. IV: „Monizm czy pluralizm”). Prócz tego monografia zawiera: „Słowo wstępne”, „Zwieńczenie” (zatytułowane: „Po co filozofia?”) oraz „Summary”. Brak indeksów i bibliografii.

W rozdziale pierwszym dowiadujemy się, że przedmiotem filozoficznych dociekań jest „[...] zawsze świat realnie istniejący ze swoimi jednostkowymi przedmiotami” (s. 25), co tradycyjnie nazywano bytem (zob. s. 31). Powyższa odpowiedź poprzedzona jest uzasadnieniem szacunku dla poznania zdroworozsądkowego oraz historycznym przeglądem różnych ujęć przedmiotu filozoficznych dociekań.

Rozdział drugi to przedstawienie historii filozofii, w której Autor wyróżnił następujące okresy: starożytność klasyczna, antyk chrześcijański, średniowieczna scholastyka, czasy nowożytne, filozofia współczesna. Znajduje się tu również paragraf poświęcony niektórym prądom filozoficznej myśli polskiej.

Rozdział trzeci ma za zadanie rozstrzygnąć podstawowy – zdaniem Autora (zob. s. 110) – problem filozoficzny, co jest punktem wyjścia badań: poznanie czy byt.

Dalej, w rozdziale czwartym Autor ustosunkowuje się do dyferencjacji: monizm – pluralizm. Rozdziały te zawierają prezentację argumentów stron w wyżej wymienionych dyskusjach, krytyczne omówienie argumentów jednej ze stron oraz prezentację i uzasadnienie stanowiska strony drugiej (czyli M. A. Krąpca). Znajdujemy tam także paragrafy będące prezentacją kluczowych tez metafizyki M. A. Krąpca.

Rozdział piąty to rozprawa na temat analogii bytowania i analogii poznania. Dowiadujemy się tutaj, że „Analogia bytowania [wewnątrzbytowa i międzybytowa – G. B.] jest jedyną realną podstawą analogii ludzkiego poznania, wyrażającej się w czworakim sposobie jej realizowania się: analogii metaforycznej, analogii przyporządkowania-atrybucji, analogii proporcjonalności ogólnej i analogii proporcjonalności transcendentalnej” (s. 214).

W rozdziale ostatnim Autor wychodzi od analizy faktu ludzkiego, widzianego z zewnątrz i od wewnątrz, i dochodzi do teorii człowieka jako duszy koniecznościowo przyporządkowanej materii, co wyznacza następnie teorie: poznania i postępowania ludzkiego, koncepcję osoby i społeczeństwa, spojrzenie na śmierć ludzką.

Z wielu dyskusyjnych kwestii, które zostały zaprezentowane w monografii *O rozumienie filozofii*, do bliższego omówienia wybieramy dwie: co jest punktem wyjścia filozofii: poznanie czy byt?; jaka jest rzeczywistość: monistyczna czy pluralistyczna?

² Strony podane w nawiasach odnosić się będą do omawianej pozycji.

Naszym zadaniem będzie rekonstrukcja stanowiska M. A. Krąpca na tle poglądów Jego dyskutantów oraz próba przeniesienia dyskusji na grunt innych problemów filozoficznych. Celem naszym nie jest dokonywanie rozstrzygnięć, kto ma rację. Relacjonując wyniki badań, będziemy chcieli skorzystać z tego wszystkiego, co udało się już osiągnąć, szczególnie jeżeli chodzi o kwestię doprecyzowania terminów.

II. POZNANIE CZY BYT?

Dyskutuje się nad tym, co ma być punktem wyjścia filozofowania: byt, poznanie, język, Bóg... Faktem jest, że takie a nie inne określenie punktu wyjścia filozofii przesądza o kształcie całej przyszłej teorii. Stąd jest to (może) najważniejszy i najbardziej newralgiczny problem filozoficzny. *Explicite* lub *implicite* na pytanie powyższe odpowiada każdy, kto podejmuje trud wypowiedzenia tezy dotyczącej natury rzeczywistości jako takiej. W monografii *O rozumienie filozofii* M. A. Krąpiec prezentuje swe stanowisko w tej kwestii, wyjaśnia, dlaczego za niewłaściwe uznaje zaczynanie filozofowania od faktu poznawania i skąd opcja taka się bierze. Marginesowo pokazuje także genezę stanowiska, które czyni język punktem wyjścia filozofii. Najmniej miejsca poświęcił możliwości wymienionej na końcu, a więc dlaczego Bóg nie jest w punkcie wyjścia badań, chociaż na podstawie tekstu można by samemu odpowiedzieć na to pytanie.

Na gruncie neotomizmu najbardziej rozwinęła się dyskusja nad dysjunkcją: byt albo poznanie w punkcie wyjścia badań³. M. A. Krąpiec swe stanowisko w omawianej kwestii wyraźnie przedstawił w roku 1959, kiedy to ukazała się monografia będąca prezentacją tomistycznej teorii poznania⁴. Przedstawicielem stanowiska alternatywnego jest A. Stępień, który uprawiając tomizm egzystencjalny jednocześnie korzysta z dorobku szkoły fenomenologicznej. Trwa dyskusja tego zagadnienia na gruncie szkoły lubelskiej pomiędzy dwoma wymienionymi filozofami.

Formuła problemu: „Co jest punktem wyjścia filozofii: poznanie czy byt?” implikuje szereg pytań bardziej podstawowych, z którymi powyższy problem logicznie jest związany. Wydaje się, że można je przedstawić w następującej kolejności: 1) Co jest bardziej niepowątpiewalne: poznawanie czy istnienie świata realnego?; 2) Jak brzmi pierwsze pytanie filozoficzne: jak poznajemy rzeczywistość czy jak istnieje rzeczywistość?; 3) Czy refleksja filozoficzna zmierza od myśli do rzeczy czy odwrotnie?; 4) Czy istnienie świata realnego jest punktem wyjścia czy punktem dojścia filozofii?; 5) Co jest pierwszą daną badań filozoficznych: poznanie czy byt?; 6) Czego dotyczą pierwsze tezy filozoficzne: poznania czy bytu?; 7) Która z nauk jest pierwsza: teoria poznania czy metafizyka?; 8) W jakiej relacji są do siebie nauki: teoria poznania i metafizyka?

³ Krótkie zreferowanie dyskusji nad tym zagadnieniem na gruncie neotomizmu zob. A. S t ę p i e ń. *O metodzie teorii poznania*. Lublin 1966 s. 65, a także: E. G i l s o n. *Realizm tomistyczny*. Warszawa 1968.

⁴ M. A. K r ą p i e c. *Realizm ludzkiego poznania*. Poznań 1959.

Jeżeli mowa o pierwszeństwie którejs z nauk, to może chodzić o pierwszeństwo w sensie genetyczno-psychologicznym lub heurystycznym, lub historycznym, lub strukturalnym, lub bytowym, lub metodologicznym, lub epistemologicznym. Autorzy zgadzają się co do tego, że metafizyka wyprzedza teorię poznania pod względem genetyczno-psychologicznym (najpierw poznajemy rzeczywistość, a dopiero potem zastanawiamy się nad przebiegiem i wartością poznania⁵), historycznym (w poznaniu ludzkim wcześniej wystąpiły badania metafizyczne niż teoriopoznawcze⁶) i bytowym (gdyby nie było bytu, fakt poznania w ogóle by nie zaistniał). Spór pomiędzy M. A. Krąpcem i A. Stępnem można by sformułować tak: jeżeli chodzi o relację pierwszeństwa w sensie metodologicznym (czy któraś z tych nauk musi czerpać swe przesłanki z nauki drugiej⁷) i w sensie epistemologicznym (jeżeli chodzi o wartość poznania, to która z tych nauk wyprzedza którą⁸), to w jakiej relacji są do siebie nauki: teoria poznania i metafizyka?

Wydaje się, że takie samo (a przynajmniej podobne) rozumienie terminów podstawowych jest warunkiem wstępnym dokonywania porównania odpowiedzi na postawione pytanie. Wymóg ten okazuje się jednak nie zawsze osiągalny. Chociaż Autorzy używają tych samych słów, ich drogi rozchodzą się już przy określaniu niektórych podstawowych terminów sporu.

Korzystając z analizy terminu „punkt wyjścia filozofii”, jaką przeprowadził A. Stępień, wydaje się, że M. A. Krąpiec ma na myśli punkt wyjścia rozumiany jako pierwsze tezy systemu (sądzimy tak na podstawie postulatu, by tezy metafizyczne były niezależne od tez teoriopoznawczych). A. Stępień przez punkt wyjścia proponuje rozumieć pierwsze czynności badacza lub pierwsze tezy systemu. Zauważa on, że zachodzi paralelność pomiędzy tymi dwoma rozumieniami. Ich inność wynika z rozumienia nauki jako czynności lub jako wytworu. W przypadku M. A. Krąpca i A. Stępnia można więc mówić o tym samym rozumieniu terminu „punkt wyjścia filozofii”.

A. Stępień następująco definiuje naukę pierwszą: jest nią ta, „[...] której naczelnne twierdzenia są niezależne od twierdzeń innych nauk lub innej dziedziny poznania ludzkiego”⁹. W innym miejscu doprecyzowuje: nauka samowystarczalna (niezależna) epistemologicznie i metodologicznie¹⁰. Z kolei M. A. Krąpiec nawiązuje do Arystotelesowskiego rozumienia tego terminu. Nauką pierwszą jest ta, która bada byt jako byt, a więc której zakres badanego przedmiotu jest najszerszy¹¹. Czy można więc mówić o tym samym rozumieniu terminu „nauka pierwsza” u obu Autorów?

Dla A. Stępnia poznanie (czyli przedmiot teorii poznania) to informator, źródło wiedzy o czymś. Według M. A. Krąpca poznanie – to byt szczególnego typu, jeden

⁵ Zob. A. S t ę p i e ń. *W sprawie stosunku między teorią poznania a metafizyką*. „Roczniki Filozoficzne” 7:1959 z. 1 s. 90.

⁶ Zob. tamże.

⁷ Rozumienie terminów „pierwszeństwo metodologiczne” i „pierwszeństwo epistemologiczne” za A. Stępnem (tamże s. 91).

⁸ Posługuję się tutaj rozumieniem tego słowa proponowanym przez A. Stępnia (tamże).

⁹ Zob. S t ę p i e ń. *O metodzie teorii poznania* s. 97.

¹⁰ Zob. tamże s. 75.

¹¹ Zob. A r y s t o t e l e s. *Metafizyka* 1026 a.

z przedmiotów otaczającego nas świata. Inny przedmiot teorii poznania wyznacza inny cel teorii poznania. M. A. Krąpiec pisze, że jest nim badanie bytu „ludzkie poznanie”. Dla A. Stępnia badanie poznania jako informatora, czyli badanie wartości poznania. Zdaniem M. A. Krąpca nie ma problemu wartości poznania (zob. s. 126-127).

W *Metafizyce* M. A. Krąpiec podaje następującą definicję metafizyki: jest to „poznanie uzyskane przez naturalnie transcendentny rozum (czyli rozum, o ile posługuje się powszechnymi zasadami bytu i myślenia) szukający pierwszych i jedynych uniesprzeczniających czynników tego, co istnieje, a co początkowo jest nam dane w empirycznej intuicji świata materialnego”¹². A. Stępień we *Wprowadzeniu do metafizyki* definiuje metafizykę poprzez określenie jej przedmiotu, aspektu i celu: „Przedmiotem metafizyki jest byt (dystrybucyjnie wzięty), czyli każda poszczególna treść istniejąca. Metafizyka bada swój przedmiot z punktu widzenia (w aspekcie) jego bytowości, tzn. tego, że jest on czymś istniejącym. Celem przedsięwzięć metafizycznych jest poznanie ostatecznych racji i przyczyn istnienia każdego bytu”¹³. Czytelnikowi zostawmy analizę i porównanie powyższych definicji.

Przystąpmy teraz do precyzacji stanowisk w omawianej kwestii. Według M. A. Krąpca najbardziej niepowątpiewalnym jest istnienie świata transcendentnego w stosunku do podmiotu poznającego. W związku z tym refleksja filozoficzna rozpoczyna się od badania istnienia tego świata, czyli od bytu. Byt jest pierwszą daną badań filozofa. Pierwsze tezy filozoficzne dotyczą świata realnego, a dokładniej: jego istnienia. Pierwszą nauką filozoficzną jest więc metafizyka. Poznanie, jako jeden z bytów (byt szczegółowy), rozpatrywane jest w ramach metafizyki szczegółowej.

Zdaniem A. Stępnia najbardziej niepowątpiewalne jest uświadamianie sobie charakteru przeżyć i rezultatów poznawczych¹⁴. Z tej racji refleksja filozoficzna zaczyna się od myśli (dotyczącej charakteru przeżyć) i z niej przechodzi do rzeczy. W konsekwencji istnienie świata realnego staje się punktem dojścia badań. Pierwszą daną do zbadania jest poznawanie i jego dotyczyć będą pierwsze tezy systemu. Według A. Stępnia pierwszą nauką filozoficzną jest więc teoria poznania. Metafizyka jest zależna od niej epistemologicznie, bo ta pierwsza dostarcza metafizyce warsztatu oceny wartości dokonywanych przez nią poznań. Metodologicznie obie te nauki są względem siebie niezależne.

Wydaje się, że zasadniczy argument M. A. Krąpca za pierwszeństwem metafizyki przed teorią poznania jest następujący: „Poznanie [...] jest tylko wtedy możliwe, gdy dotyczy czegoś, gdy posiada jakiś swój przedmiot. To właśnie rozumienie przedmiotu poznania – bytu – jest czymś bezwzględnie pierwszym, tak jak w akcie miłości czymś pierwszym jest przedmiot tej miłości – dobro – a nie sama miłość, która może wyłonić się tylko w stosunku do dobra” (s. 109). A. Stępień przyznaje rację M. A. Krąpcowi, że następstwo czasowe jest takie, iż najpierw poznajemy byt, potem poznajemy relację poznawania, ale Jego zdaniem (1) następstwo czasowe nie świadczy o wartości, a (2) dla celów naukowych można iść w poprzek tego, co

¹² M. A. Krąpiec. *Metafizyka*. Lublin 1984³ s. 58.

¹³ A. Stępień. *Wprowadzenie do metafizyki*. Kraków 1964 s. 61-62.

¹⁴ Zob. tenże. *O metodzie teorii poznania* s. 134.

podaje doświadczenie potoczne, można przekroczyć naturalną postawę umysłu¹⁵. Zdaniem A. Stępnia naturalne nastawienie na świat realny nie jest wystarczającą racją do tego, by teoria poznania następowała po metafizyce.

Oto drugi argument wysuwany przez M. A. Krąpca: „Jeśli bym rzeczywiście chciał uzasadnić wartość mego poznania, to popadłbym w błędne koło, albowiem o wartości aktu poznania dowiadywałbym się poprzez akt poznania, w którego wartość rzeczywiście zwątpiłem. Nie! Nie ma problemu wartości poznania” (s. 127).

Argumentację tego typu A. Stępień komentuje następująco „Należy odróżnić «błędne koło» w uzasadnianiu od «błędne koła» co do kolejności w czasie. Nie jest wykluczone, że poznanie o niesprecyzowanej jeszcze krytycznie wartości może nas doprowadzić do rezultatu o rozpoznanej wartości. Np. ustalwszy niepowątpiewalność rezultatów intuicji przeżywania, możemy następnie w ich świetle oceniać wartość rezultatów przeżyć poznawczych, w których ustaliliśmy tę niepowątpiewalność”¹⁶. M. A. Krąpiec nie zgadza się ze A. Stępnem co do tego, że filozofowanie możemy rozpocząć, a tym samym uniknąć *petitio principii*, poprzez odwołanie się do intuicji przeżywania (zob. s. 126).

W monografii *O rozumieniu filozofii* znaleźć można jeszcze trzeci argument (co do którego nie udało nam się znaleźć żadnego komentarza stanowisk przeciwnych): „Skoro byt «ludzkie poznanie» w swej strukturze (nie funkcjach) przedstawia największe trudności do badania, gdyż jest bytem specyficznym, wobec tego krytyka i cała teoria poznania powinna raczej wieńczyć filozoficzne dociekania o świecie. Dlatego w układzie filozoficznych dyscyplin winna znajdować się nie na początku, lecz w dalszych zaawansowanych częściach filozofii” (s. 129).

Wyżej przedstawione zdanie M. A. Krąpca wynika z postulatu, iż wszystko należy najpierw zbadać w kategoriach ogólnych, dopiero potem w kategoriach szczegółowych. Stąd najpierw bada się byt jako byt, następnie byt szczegółowy, jakim jest poznanie.

A. Stępień na rzecz swego stanowiska formułuje jeszcze następującą rację: „W aspekcie teoriopoznawczym poznanie to sensowna całość, pretendująca do pełnienia funkcji informatora. W tym aspekcie ważne jest to, jak to, co dane i jak dane, konstytuuje (uprawomocnia) tę funkcję. W ramach tego punktu widzenia nie pojawia się i nie mieści pytanie o ontyczne racje poznania i jego rezultatów! [...] jedynie tak pojęte badanie wartości naszego poznania daje szansę postępowania całkowicie niedogmatycznego i uchylającego błąd *petitio principii*”¹⁷.

Poza tym A. Stępień pisze: „Sprowadzenie teorii poznania do metafizyki, przeprowadzone konsekwentnie, równa się rezygnacji z zasadniczej problematyki i głównych zadań teorii poznania. Zresztą praktyka teoriopoznawcza wyżej wymienionych filozofów [tzn. neotomistów – G. B.] wskazuje na to, iż koncepcja ta jest właściwie niespełnialna”¹⁸. Zdaniem M. A. Krąpca w teorii poznania uprawianej

¹⁵ Zob. t e n ż e. *W sprawie stosunku między teorią poznania a metafizyką* s. 91.

¹⁶ T e n ż e. *O metodzie teorii poznania* s. 78.

¹⁷ T e n ż e. *Kilka uwag o „filozofii klasycznej” i relacji metafizyka – teoria poznania*. „Roczniki Filozoficzne” 25:1977 z. 1 s. 143.

¹⁸ T e n ż e. *O metodzie teorii poznania* s. 70.

jako metafizyka poznania da się utrzymać wszystkie tradycyjne problemy teorio-poznawcze. Prócz tego M. A. Krąpiec pisze: „Jeśli filozofia jest jakąś jedną analogicznie i niepodzielną nauką ogólną [...], to i teoria poznania jest również integralną częścią filozofii i nie trzeba traktować jej jako warunku wstępnego lub jako progu filozofii” (s. 129).

M. A. Krąpiec twierdzi, że mimo programowego odcinania się od metafizyki, z konieczności teoria poznania uprawiana w stylu A. Stępnia uwikłana jest w tezy metafizyczne.

Przedstawione deklaracje metaprzmiotowe swój wyraz znajdują wtedy, gdy wymienieni filozofowie zaczynają budować system filozoficzny. Filozofia M. A. Krąpca zaczyna się od tego, że stawia się pytanie o rzeczywistość i dochodzi się do pierwszej tezy filozoficznej, jaką jest teza o bycie: byt jest zdeterminowaną treścią istniejącą. Przedstawiciel stanowiska przeciwnego, A. Stępień, rozpoczyna od określenia pewnych warunków poznawczych, a dopiero potem stawia pierwszą przedmiotową tezę filozoficzną, która brzmi: „każdy byt jest określoną treścią istniejącą”¹⁹.

Inny przykład to odpowiedź na pytanie o źródło omawianego problemu (poznanie czy byt?). Dla M. A. Krąpca źródłem tym jest fakt mnogości i jedności świata (a więc zagadnienie metafizyczne), zaś A. Stępień przyczynę upatruje w zagadnieniu obiektywności i prawdziwości naszego poznania świata realnego²⁰.

Dalej A. Stępień pisze: „Powstaje rozróżnienie między przedmiotem spostrzeganym i jego własnościami a podmiotem poznającym i jego spostrzeżeniami, między stanem faktycznym, obiektywnym a naszą o nim wiedzą, między tym, co jest, a tym, co się nam jawi, wydaje”²¹. Z powyższym twierdzeniem M. A. Krąpiec by się nie zgodził, odpowiedziałby swoją teorią poznania zdroworozsądkowego.

Kolejna różnica: M. A. Krąpiec nie postawiłby pytania, czy w podmiocie poznającym i w jego aktach „[...] znaleźć można jakiś niepowątpiewalny grunt do rozważań”, jak brzmi pytanie zadane przez A. Stępnia.

Przykładów powyższego typu można by przytoczyć jeszcze wiele.

Przedstawione tu analizy pokazały, że spór o punkt wyjścia filozofii nie został rozstrzygnięty. Zakończmy postawieniem następującego pytania: czy nie byłoby możliwe pokazanie komplementarności tych jakże skrajnych (może tylko pozornie?) postaw filozoficznych?

III. MONIZM CZY PLURALIZM?

Filozoficzna historia zagadnienia jest tak długa, jak długo ludzie pytają o naturę rzeczywistości jako takiej. Zdaniem M. A. Krąpca niefilozoficzne dzieje tego problemu są jeszcze dłuższe, gdyż jest to problem znany „[...] nie tylko z poznania czysto teoretycznego, ale z samej postawy życiowej człowieka” (s. 150). „Kon-

¹⁹ T e n ż e. *Wprowadzenie do metafizyki* s. 65.

²⁰ T e n ż e. *O metodzie teorii poznania* s. 14.

²¹ Tamże.

sekwencją stanowiska monistycznego czy pluralistycznego jest bowiem np. uznawanie, względnie nieuznawanie, istnienia Boga, osobowego życia po śmierci itp.” (s. 149-150).

Chociaż problem „monizm czy pluralizm?” Autor nazywa kluczowym problemem filozoficznym, a słowa „monizm” i „pluralizm” pojawiają się często na kartach Jego dzieł, to jednak omawiany tu rozdział jest pierwszym całościowym opracowaniem tego tematu w twórczości Filozofa²². Nikt dotąd nie podjął bezpośredniej dyskusji z M. A. Krąpca teorią pluralizmu jako teorią pluralizmu.

M. A. Krąpiec monizm rozumie jako stanowisko, które uznaje wszelkie postacie bytu za redukowalne do jednej podstawowej substancji (zob. s. 159), jakiegoś jednego podłoża-tworzywa (zob. s. 179); substancja ta jest w sobie już niezłożona, jedna, prosta, tożsama (zob. s. 154), jest ona pierwszym czynnikiem konstytuującym rzeczywistość (zob. s. 153); wielość i zmiana – to tylko pozór przyjmowany z takich czy innych względów (zob. s. 162).

Pluralizm bytowy to, zdaniem Autora, znana z doświadczenia potocznego wielość i mnogość realnie istniejących bytów, względem siebie odrębnych i niepowtarzalnych, bo wewnętrzna struktura każdego z nich jest inna. Spór: monizm czy pluralizm? M. A. Krąpiec rozstrzyga na rzecz tak rozumianego pluralizmu, którego istnienie uzasadnia licznymi przykładami. Moniści zazwyczaj przyznają rację co do istnienia takiego pluralizmu, ale uważają go za ułudę zmysłów, pozór, odmawiają mu istnienia realnego.

M. A. Krąpca argumentacja za pluralizmem bytowym sprowadza się do argumentacji za zaufaniem do poznania zmysłowego i do zdrowego rozsądku. „Dla zachowania życia biologicznego jesteśmy zmuszeni posługiwać się świadnictwem naszych zmysłów i uznać – jawiący się w doświadczeniu zmysłowym – mnogi byt” (s. 160). „Ludzie [...] w swym normalnym spontanicznym poznaniu i zdroworozsądkowym zachowaniu się stoją zasadniczo – nawet bezwzględnie – na gruncie pluralizmu, albowiem odróżniają rzeczy jedne od drugich, rzeczy swoje od nieswoich; ludzi bliskich ze sobą związanych od ludzi tzw. «obcych» – i uznaliby raczej za «nienormalnego» tego, kto w praktycznym, codziennym życiu obstawałby konsekwentnie przy stanowisku monistycznym lub monizującym” (s. 150). Inne przykłady pokazujące, że w doświadczeniu codziennym jesteśmy pluralistami, znaleźć można na stronach 151 i 179. Na poparcie swego stanowiska M. A. Krąpiec pokazuje również różne sprzeczności tkwiące w stanowisku monistycznym (zob. s. 162, 180).

Pluralizm bytowy prowadzi do zagadnień innych. W momencie, gdy stawia się pytanie o rację pluralizmu bytowego: „dlaczego świat jest mnogi [...] dlaczego – ze względu na co – w samym bycie istnieje pluralizm bytowy?” (s. 191), M. A. Krąpiec dochodzi do tezy, że osnową rzeczywistości są dwa, niesprowadzalne do siebie i wzajemnie się dopełniające czynniki: aktualny i możliwościowy. W ostatecznym wymiarze czynnikami tymi są istota i istnienie. Czynniki te nie mogą oddzielnie od siebie trwać zachowując nadal swoją tożsamość (zob. s. 188). Konsekwencją połączenia obu tych czynników jest byt o niepowtarzalnym kształcie, odrębny i inny od wszystkich bytów pozostałych. Zadecydowała o tym strukturalna inność każdego

²² Zob. M. A. Krąpca. *Autobiogram*. „Ruch Filozoficzny” 42:1985 nr 3-4 s. 242.

bytu, a dokładniej: niepowtarzalność w istnieniu. Czynniki te nie są zdolne do paralelnego bytowania, one zawsze współlistnieją (wyjątek – Absolut, który jest czystym aktem, ale czystej materii już nie ma).

„Racją pluralizmu jest wewnętrzne złożenie bytowe, a nade wszystko złożenie podstawowe, bez którego inne złożenia nie byłyby realne, złożenie z istoty i istnienia, konstytuujące przygodność bytową. Bytowa przygodność jest zaś sprzeczna bez zewnętrznej racji bytu jaką jest Absolut, Byt Pierwszy, istniejący sam przez siebie, dzięki absolutnemu wewnętrznemu niezłożeniu z jakichś «bytowych części»” (s. 193). Stwierdzenie pluralizmu bytowego prowadzi więc ostatecznie do tezy o istnieniu Absolutu.

Warto zauważyć jeszcze, że pluralizm bytowy jest punktem wyjścia w metodzie separacji, za pomocą której dochodzi się do tezy o bycie jako bycie, jak również też o innych pojęciach transcendentálnych (zob. s. 132-147).

Rodzi się pytanie: czy nie można by było powyższej tezy o istnieniu dwóch podstawowych czynników wszechrzeczy, o wyżej opisanej naturze, nazwać na gruncie tego systemu pluralizmem? Czy nie byłaby możliwa taka interpretacja pluralizmu? Byłby to pluralizm bardziej fundamentalny w stosunku do przedstawionego pluralizmu bytowego. Wydaje się, że pluralizm tak zdefiniowany byłby kontrstanowiskiem do podanej wyżej definicji monizmu i że z pluralizmem tak rozumianym faktycznie się polemizuje.

M. A. Krąpiec dyskutuje z przedstawicielami różnych typów monizmu i zwraca uwagę na błędy tkwiące w ich doktrynach.

Jońscy filozofowie przyrody, Heraklit, Parmenides, Demokryt i niektórzy współcześni fizycy – to przedstawiciele monizmu klasycznego. Poszukują oni ostatecznego, niezłożonego prątworkiwa wszechrzeczy. Zdaniem omawianego Autora spełnienie tego zadania jest niemożliwe przy akceptacji zasady tożsamości i niesprzeczności. Gdy neguje się ważność tych zasad, to czynnik o wymienionych cechach nie może prowadzić do wielości i zmienności (zob. s. 151-155). Poza tym Heisenberg przypisuje energii jako prątworkiwu „swoiste własności”, co – zdaniem M. A. Krąpca – świadczy o tym, że ta podstawowa substancja nie jest absolutnie prosta, ale złożona z elementów substrukturalnych (zob. s. 156).

Monizm subiektywny, którego podstawy obnażył I. Kant (zob. s. 159), opowiada się za istnieniem jednej, apriorycznej jaźni, niejako ściągającej wielość aspektów (s. 161): „[...] cień podmiotu jako jedyne go źródła poznania rysuje kontury monistycznej wizji rzeczywistości” (s. 161). Jest to więc stanowisko sprowadzające wszystko do jednego „ja”, które następnie „produkuje” wielość. Dyskusja z tego typu monizmem to dyskusja z podstawami kantyzmu, a więc z tym, czy podmiot warunkuje przedmiot.

Monizm dialektyczny Hegla M. A. Krąpiec opisuje tak: „[U Hegla] zanika różnica bytu i niebytu, dobra i zła w ogólnej wizji świata stającego się z konieczności według planów myśli Hegla, w którym [...] Bóg ostatecznie uświadomił sam siebie” (s. 171-172). Zdaniem M. A. Krąpca takie stanowisko jest konsekwencją błędnego rozumienia bytu jako bytu, które swój początek miało w przekonaniu, że „[...] całokształt ludzkiego poznania da się wyrazić w formie pojęć-sądów” (s. 163) oraz w jednoznacznej koncepcji bytu (zob. s. 164-165).

Czwartym typem monizmu jest monizm teologiczny, który według M. A. Krąpca sprowadza się do panteizmu (zob. s. 177). Komentując myśl Teilharda de Chardin, M. A. Krąpiec stwierdza, że według francuskiego filozofa „[...] rzeczywistość jest rzeczywistością – bytem poprzez jedność i jednoczenie się. Wskutek tego wielość absolutna jest tym samym, co nicość. [...] Bóg [...] w odwieczną mnogość wprowadza zasadę jednoczenia, [...] w tak pojętym mnogim świecie jest «panpsychizm» – jest obecny duch jako właściwość [...] materii” (s. 174-175). Według M. A. Krąpca stanowisko to opiera się także na rezygnacji z zasady tożsamości i niesprzeczności (zob. s. 177). Poza tym: „zarówno rozumienie stworzenia jako jednoczenia się materii, jak i rozumienie ducha jako «odwrotności» relacyjnej materii jest nie do przyjęcia, albowiem w rozumieniu tym są pominięte zasadnicze cechy jednego i drugiego «stanu», a wzięte są cechy wcale nie pierwotne, ale wtórne” (s. 175).

M. A. Krąpiec zauważa również, że źródłem niektórych dyskusji z jego teorią metafizyczną (a więc także z teorią pluralizmu) jest niezrozumienie samego przedmiotu i sposobu poznania metafizycznego (zob. s. 185). Owocuje to błędnym rozumieniem „materii” i „formy” jako czynników substrukturalnych, czego dokonują niektórzy współcześni fizycy (zob. s. 185). Błąd tego rodzaju jest także udziałem R. Ingardena, który zreizował „materię” i „formę” i pojął je na wzór realnego bytu (zob. s. 186). Jeszcze inny powód nieporozumień to przypisywanie ostatecznej osnowie rzeczywistości własności substancji. Czynią to na przykład marksiści, uznając materię za jedyne podłoże, zasadę i źródło wszystkiego, co istnieje, oraz nazywając ją bytem samoistnym²³. Poza tym marksiści stoją na stanowisku, że pluralizm neguje jedność świata „głosząc, że rzeczywistość składa się z wielkiej, bądź też nawet nieskończonej ilości autonomicznych, odmiennych jakościowo i aktywnych substancji duchowych”²⁴.

Zdaniem Autora stanowiska monistyczne rodzą problem: „jak to się dzieje, że my doświadczamy świat jako mnogi?” (s. 191) i zaraz dodaje, że jest to problem należący raczej do „psychologii, albo nawet do parapsychologii, lub psychiatrii” (s. 191).

Przeprowadzona przez M. A. Krąpca analiza stanowisk monistycznych pokazała, że sprawa „monizm czy pluralizm?” przesądza się na rzecz jednego z tych stanowisk w momencie odpowiedzi na następujące pytania: 1) Czy akceptujemy podstawowe zasady racjonalności: zasadę tożsamości, zasadę niesprzeczności? (zob. s. 162); 2) Która z dwóch władz poznawczych, zmysły czy rozum, jest godna większego zaufania, jeżeli chodzi o poznanie natury rzeczywistości? (zob. s. 181); 3) Co jest punktem wyjścia filozoficznych badań: byt czy idea bytu (a więc myśl, uprzedmiotowione poznanie)? (zob. s. 180); 4) Czy jest tak, że to podmiot kształtuje przedmiot, czy też odwrotnie?; 5) Co jest bardziej pierwotnym i „mocniejszym” stanem bytowania: ogólny stan bytowania (symbolizowany pojęciem) czy stan jednostkowego istnienia? (zob. s. 182); 6) Czy byty poszczególne istnieją jako podmioty, czy też ich istnienie jest wspólne, to samo, co i całej rzeczywistości? (zob.

²³ Zob. *Słownik filozofii marksistowskiej*. Red. M. Jaroszewski. Warszawa 1982 s. 213.

²⁴ Zob. tamże s. 259.

s. 191); 7) Czy jedność jest sposobem bytowania, czy raczej jest podstawą bytowania (zob. s. 182).

Rzeczywiste, ale zdaniem Autora niedopuszczalne motywy psychologiczno-społeczne prowadzące do przyjęcia monizmu są następujące: 1) Wygoda, bo w konsekwencji nie trzeba przyjmować istnienia Absolutu (zob. s. 150 i 180); 2) Analogiczność istnienia rzeczywistości i poznania jest racją ucieczki w kierunku monizmu (zob. s. 151); 3) Refleksja filozoficzna i naukowa doprowadziły do przyjmowania monizmu jako alternatywy pluralizmu (zob. s. 179); 4) „[...] monizujące stanowisko filozoficzne [...] zdawało się posiadać swoje uzasadnienie przy [...] pewnym mitologizującym typie poznania, tudzież przy psychologicznych ukierunkowaniach poznawczych, które ujawnił system Kanta” (s. 162); 5) Monizujący pogląd to rezultat zbyt pochopnych uogólnień (zob. s. 159).

IV. UWAGI REDAKCYJNE

Monografia *O rozumienie filozofii*, podobnie jak poprzednio wydany tom IX „Dzieł” M. A. Krapca *Ja – człowiek*, nie posiada indeksów rzeczowego i osobowego. Prawdopodobnie będzie to więc cecha wszystkich tomów wydanych w ramach serii „Dzieła” M. A. Krapca.

Zauważyliśmy dwadzieścia parę błędów drukarskich oraz siedem błędów stylistycznych (zob. s. 102, 116, 121, 146, 169, 199, 227). Na przykład na stronie 12 stwierdziliśmy trzy błędy drukarskie: jest „naksymalistycznym”, powinno być „maksymalistycznym”; jest „araz”, powinno być „raz”; jest „czymś”, powinno być „czymś”.

V. ZAKOŃCZENIE

Chociaż we wstępie monografię *O rozumienie filozofii* nazwaliśmy syntetyzującą dorobek M. A. Krapca, omawiana pozycja jest dowodem na to, że filozofia neoscholastyczna uprawiana przez tego Filozofa nie jest systemem zamkniętym, martwym, którego żywotność skończyła się w średniowieczu. Przykładowa analiza dwóch wybranych problemów pokazała, że jest to system otwarty na dyskusje, dalsze doprecyzowania.

Lektura omawianej monografii rodzi następujące pytanie: Jak w filozofii tego typu pojmuje się postęp w uprawianiu tej nauki? Na pewno nie jest to zbieranie faktów i dochodzenie na tej podstawie do nowych tez (jak to się czyni w naukach szczegółowych). Raczej dalsze „ujaśnianie” myśli Arystotelesa i Tomasza, przekładanie ich na język współczesności, precyzacja pojęć, zdań, rozumowań niejasnych, doprecyzowanie kwestii dyskusyjnych, odpowiedź na kolejne zarzuty – ale czy to wszystko? Czy w filozofii, którą nazywa się *perennis*, można w ogóle mówić o jakimś istotnym postępie? Czy jej „wieczystość” nie polega właśnie na tym, że raz (dokładniej: w dwóch etapach, raz w starożytności – Arystoteles, drugi raz w średniowieczu – św. Tomasz z Akwinu) powiedziano wszystko, co było istotnego do powiedzenia?

Gabriela Besler