Stanisław Majdański

Metafizyka klasyczna: transcendentalia, konwertibilia i reduplikatywy : (refleksje meta-metafizyczne)

Studia Philosophiae Christianae 36/2, 157-180

2000

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Studia Philosophiae Christianae
UKSW
36 (2000) 2

STANISŁAW MAJDAŃSKI

METAFIZYKA KLASYCZNA: TRANSCENDENTALIA, KONWERTIBILIA I REDUPLIKATYWY (REFLEKSJE METAMETAFIZYCZNE)*

1. Uwagi wstępne, czyli wokół „meta". 2. „Trans" i (peri)limitacyjność. 3. Główne (roz)działy metafizyki. 4. Transcendentalia i ich typy. 5. Konwertibilia i problem Kamińskiego. 6. Jakościowość metafizyki i reduplikatywy, dopowiedzenia.

1. UWAGI WSTĘPNE, CZYLI WOKÓŁ „META"

Od zarania europejskiej kultury zastanawia od wieków metafizyka. Każdy z problematyką metafizyki musi się jakoś policzyć, być pro-, albo antymetafizyczny. Próbowaliśmy kiedyś zastąpić „metafizykę" mianem „(ogólna) teoria bytu". Mało to zapobiec pewnym nieporozumieniom, nadać jej polor „naukowości", przezwyciężyć narastają w czasach nowożytnych atmosferę antymetafizyczą, utrwaloną przez pozytywizm i kierunki pokrewne. Być może było w tym sporo naiwności. Dziś posługujemy się obu terminami zamiennie (że pominiemy „ontologię", która ma różne znaczenia).

„Meta-fizyka" – że posłużymy się tu kreską, którą skądinąd tak chętnie stosował M. Heidegger – posiada cały szereg znaczeń – od „bibliotecznego" (choć nie wyłącznie), przypisywanego Andronichowi, po *sticte* teologiczne (porządek supranaturalny). Podkreślamy tę mnogość znaczeń, ich pole, konstelację czy rodzinę (że zaczerpniemy ten termin od L. Wittgensteina). Sygnalizujemy pewien

*Tekst stanowi szkicową wersję ujęcia problematyki (podejmowanej kiedyś w innym zakresie i od innej strony przez autora – por.: *O naturze transcendentaliów w aspekcie pryncypiów ogólnej teorii bytu*, Roczniki Filozoficzne 10 (1962), z. 1 41–85); pomija się dokumentację bibliograficzną, donosząc sporadycznie do autorów prac podstawowych lub specjalistycznych z literatury przedmiotu (gdy chodzi o historię zagadnienia – zob. np.: J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Tomas Aquinas*, Leiden 1996, Brill).

dynamizm w ramach tych znaczeń, które tworzą pewien system (nie wchodzimy w szczegóły).

Chodzi tu, inaczej mówiąc, o mobilność znaczeń „metafizyki", spokrewnionych na różny sposób ze sobą. Zakłada to dość skomplikowaną sieć relacji międzyznaczeniowych, z możliwością (de)peryferyzacji – (de)centralizacji tych znaczeń. Wchodzące tu w grę relacje są w swej mnogości w zróżnicowany sposób tworząc zarazem pewną homogenizowalną i zarazem dynamiczną całość. Myśl ta ma bardzo podstawowe w tych rozważaniach znaczenie, tu i gdzie indziej. Oczywiście, nie wyklucza to pytania, owszem je zakłada, o prymarny sens „metafizyki".

W „meta-fizyce" wiele znaczy owa *physis*. Jest to łacińska „natura", polska „przy-roda", gdzie sens odchyla się nieco, jak to często bywa w tego rodzaju przekładach, choć jest to zasadniczo kalka greckiej *physis*. *Physis-natura*, to znowu charakterystyczna wiązka znaczeń, interesująco zmienna, co rzutuje na sens „meta" i tym samym „metafizyki". *Physis* czy „natura" (podobnie jak „rodzaj" czy „gatunek") to terminy, które przeniknęły do filozofii ze świadomości potocznej, z przedfilozoficznej „biologii", odniesionej aż do całości bytu. Mamy tu swoisty filozoficzny panbiologizm.

Zastanawiające jak wiele w arystotelizmie (i nie tylko) jest z tego rodzaju podejścia. Pochodzi ono zapewne z pierwotnego animizmu (panzoizmu i panpsychizmu). Ten system pojęć jest tak czy inaczej biogeniczny, biostrukturalny i bioaplikacyjny. I nic dziwnego, Arystoteles był przecież lekarzem i zdawał sobie sprawę, że istnienie to przede wszystkim życie (wszystkie wyliczone wyżej wątki kumulują się w pojęciu *psyche*, *anima* – „duszy"). Zrozumiałe w tym kontekście, że najmniej wątpliwości krytyków wzbudzał arystotelizm odniesiony do istot żywych (dziś nie widać tego w fizyce, która dotyczy „przyrody martwej", co etymologicznie jest paradoksem, choć „żyje" w „fizjologii").

Samo „meta" tłumaczy się na łacińskie *trans*. Jeśli w ogóle wyraz ten tłumaczono, bo urok greki zwyciężał i mało filozoficzni łacinnicy zachowywali zwykle „meta" i „metafizykę". Oba terminy-pojęcia aż po dziś dzień w tradycji europejskiej, jak i polskiej są nader frekwentywne. Zwłaszcza *trans* – obecny wtórnie we współczesnej potoczności, gdzie daleko od metafizyki (że wspomnimy tu polityczne dyskusje o „transformacji ustrojowej", pospolite nazewnictwo róż-

nych firm spedycyjnych czy komunikacyjnych, z owym *trans*, sam „transport" zobowiązuje).

Obok „metafizyki" mamy jeszcze „metapsychiczny", „metampsychiczny", metafizyczny w znaczeniu „mistyczny", „tajemniczy", „górnolotny" i tak dalej. Są to mniej potoczne, bardziej wyrafinowane terminy-pojęcia, – a jeśli z „metafizyki", to w innym jej rozumieniu, z pewnością nie tej, którą nazywamy „klasyczną".

Obok „meta" z metafizyki (i tych innych „meta", w „metapsychiczny" itd.) występuje też „meta" z „meta-języka", a także z „meta-logiki"; jest również „meta" w „meta-poznaniu" (tu i tam pomijamy zwykle kreską, której używamy dla uwyraźnienia). Chodzi tu zatem o „meta" interesujące: semiotyków, logików, epistemologów; osobna sprawa to „meta" z „metodologii" (skojarzone z metaforą drogi). To właśnie „meta" inicjuje termin „meta-metafizyka". Jest interesujące jak się mają do siebie te wszystkie „meta", zwłaszcza „meta-fizyki" i z „meta-języka" czy z „meta-logiki". Pytając o to dotykamy problemu (znanego m. in. z podstaw sporu o uniwersalia) co jest w danym razie *a parte linguae, a parte mentis, a parte rei*.

Wydaje się, że „meta" z „metajęzyka" i „metalogiki" nawiązuje w jakiś sposób do pojęcia supozycji materialnej scholastyków i zagadnienia „sygnifikacji". „Meta" z „metapoznania" przypomina supozycję formalną pojęciową (o którą właściwie toczył się spór o uniwersalia). Wydaje się, że zbyt wiele oczekiwano w XX wieku od dystynkcji język – metajęzyk, w jej zawężonym, zbliżonym właśnie do supozycji materialnej znaczeniu.

Dziś należy poniekąd zreinterpretować owo dwudziestowieczne „odkrycie metajęzyka", tym samym rozróżnienie: język – metajęzyk. Wprowadziło ono pewną precyzację pojęć, i to jest niewątpliwe. Ale powstaje pytanie, czy nie jest ona okupiona zbyt wielką ceną. Uniknięto zbędnych nieporozumień, co pomogło w zrozumieniu i zapobieganiu sytuacji antynomiogennych, jednak za cenę znacznych ograniczeń nałożonych na funkcjonowanie języka. Nieco inaczej, mniej restryktywnie uniesprzecznia metafizykę użycie w niej terminów o znaczeniu analogicznym. Analogia jako „wieloznaczność podregulowana" (*aeguivoca aconsilio*) pozwala zmieścić się w granicach racjonalności, a nie uciekać w zasłonę-mgłę nieprecyzji, w której niepodobna sformułować żadnej antynomii (co zakłada przecież pewne minimum precyzji).

Trzeba tu podkreślić, że termin „meta" (podobnie jak to bywa z użyciem cudzysłowów) sygnalizuje jakieś wyjątkowe, szczególne, osobliwe znaczenie, odbiegające od zwykłego, a nawet dziwne funkcjonowanie terminów, sprzężonych z owym „meta". Jest to użycie danego terminu wyjątkowe, w znaczeniu ekstremalnym-granicznym. Dotyczy to zarówno (choć inaczej) tego pierwszego „meta" z terminu „meta-metafizyka" jak i następującego po nim „meta" składającego się na samą „metafizykę". Metafizyka bowiem odchodzi od pewnej przeciętnej, od językowo-poznawczej, a przede wszystkim ontycznej „mediosfery", powiedzmy, w kierunku „metasfery". Dosłownie: odchodzi od znaczenia wypowiedzi uznanych za naturalne, a więc „fizyczne" w kierunku tych, które są „meta-fizyczne".

Chcemy przez to powiedzieć, że istnieje wiele rozumień „meta", zarówno tego z „metafizyki" jak i tego z rozróżnienia język – metajęzyk i poznanie – metapoznanie. Wchodzą tu w grę wspomniane rodziny znaczeń i to względem siebie subtelnie interferujące. W szczegóły nie wchodzimy. Nawiązując raz jeszcze do pojęcia supozycji przypomnijmy, że wyróżniano ich w średniowieczu prawie 250. I tylko jedna z nich uznawana była za „zwykłą" (w zależności od stanowiska w sporze o uniwersalia), pozostałe zaś były w takim czy innym sensie „niezwykłe", z czego tylko dwie dotrwały w formie szczątkowej do naszych czasów, materialna i formalna. Podobnie jest z terminem „meta" z „metafizyki".

2. „TRANS" I (PERI)LIMITACYJNOŚĆ

Jak powiedziano, „meta", przetłumaczono – z pewnym odkształceniem – na łacińskie *trans*. Z biegiem czasu, w miarę odchodzenia Europy od greki co raz bardziej popularne wśród filozofów stawało się łacińskie *trans*. Mimo, że w użyciu była nadal „metafizyka" – także wśród jej krytyków – pojawiła się też *scientia de transnaturalibus* (nie wchodzimy tu w szczegóły historyczne). Byłaby to jakaś „transnaturalistyka", choć taki termin chyba się nie pojawił, do dziś nie funkcjonuje.

Doszło na tym tle do różnych niuansów, gdy chodzi o rozumienie „metafizyki" zwłaszcza w czasach nowożytnych. Przybrało to formę specyficzną w idealistycznej filozofii niemieckiej w XVIII–XIX wieku, a właściwie już wcześniej. Od czasu „przewrotu kopernikańskiego" Kanta robiły karierę różne podejścia „transcendentalne" i subiektywne. Także zaczęło funkcjonować intensywniej – rozu-

miane tak czy inaczej – wspomniane znaczenie teologiczne „metafizyki". Jednocześnie kontynuowana była klasyczna scholastyczna wersja metafizyki: teoria bytu jako poznanie-ujęzykowienie co najmniej trans-kategorialne (nie bez pewnych związków z innymi koncepcjami metafizyki i w ogóle filozofii).

Zauważmy, że *trans*-naturalny, to właśnie tłumaczenie terminu „meta-fizyczny", dosłowne. Natomiast „transcendentalny", „transcendentny" (mniejsza o wyrosłe z czasem znaczeniowe różnice), to inna pojęciowa zbitka. Tam „meta" wiąże się z *physis*, a *trans* z „naturą". Tu zaś doszło do zbitki *trans* z *scando*. Stąd z *trans-scando* powstało *transcendo* i formy pochodne. Sens ten jest, poza brakiem *physis* – „natury", jest chyba bardziej dynamiczny (chociaż „natura" za Tomaszem, to *esentia ut activa*). *Scando* bowiem znaczy „wykraczam".

Oczywiście, jest więcej wyrażeń łacińskich o tymże lub pokrewnym znaczeniu (jak i ich greckich preodpowiedników), w których występuje *trans plus* różne czasowniki znaczące „wykraczanie" (lub o zbliżonym znaczeniu). Wszelako odnośna zbitka się przyjęła, jak również jej odpowiedniki odłacińskie w językach europejskich, w kulturze nadbudowanej na rzymskich tradycjach. Gdyby przetłumaczyć odwrotnie: łacińskie *transcendo* na grekę (co bywa w różnych przypadkach interesującym zajęciem, zwłaszcza tam gdzie dziedziczymy coś raczej z łaciny bezpośrednio, a nie z greki, dotyczy to zwłaszcza sfery praktycznej, w tym celowali Rzymianie), mielibyśmy zamiast „metafizyki" jakąś, powiedzmy, „metabajnologię". Byłby to odpowiednik „transnaturalistyki". Inna sprawa, czy taki lub podobny termin był faktycznie w filozoficznym użyciu. Podrzucamy historykom ten problem.

Posłużenie się wyrażeniami złożonymi z *trans* i odnośnych wyrażeń wskazujących na „przekraczanie" (lub coś podobnego – mniejsza o szczegóły) niesie pewne pierwszoplanowe intuicje filozoficzne. Im sprzyja przynajmniej psychologicznie, tak jak potrafi to czynić język, podpowiadając niejako pewne prawdy filozoficzne. Zależy to poniekąd od rodzaju języka. Są prawdy, które w pewnych językach formułuje się łatwiej, w innych trudniej. Nie jest to przemożny dyktat, jakby tego chcieli bardziej radykalni językowi determiniści-relatywiści, ale tylko „ułatwienie" dostrzeżenia pewnych stron rzeczywistości w danym języku. Stąd wielkie znaczenie filozoficzne znajomości języków, zwłaszcza w analizie metaforyczno-etymologicznej filozoficznej aparatury pojęciowej i związanych z nią

twierdzeń (*nota bene* Stagiryta uznawał tylko grekę za język niejako z natury filozoficzny, jak Heidegger potem niemiecki, obok właśnie greki). „Relatywny relatywizm" danego języka potrafimy zdemaskować i przezwyciężyć, opierając się na tymże języku.

Ogólnie biorąc, *trans* znaczy tyle, co: „poza" lub „poza-ponad", czasem z akcentem na „ponad", co zresztą implikuje „poza". Taki właśnie sens tkwi w polskim wyrazie z XIX wieku (gdy starano się spolszczyć różne cudzoziemskie terminy): „przewysznik". Tego właśnie terminu użył ksiądz Piotr Semenenko, zmartwychwstaniec, zamiast łacińskiego *transcendentale*. *Nota bene*, było wiele wówczas tego rodzaju prób (że wspomnimy liczne neologizmy Bronisława Trentowskiego). Już w naszych czasach Wiktor Wąsik powiadał: „transcendentalia" to „pojęcia pułapowe" (zaznaczając, że Polacy od wieków trzymają się konkretu, ziemi, są „naturalnymi pozytywistami", przejawiając mentalność praktyczno-empiryczną).

To, co nazywamy „przekraczaniem", czy „wykraczaniem miewa bardzo zróżnicowany charakter. w zależności od filozofii. Liczne znaczeniowe niuanse występują we wspomnianej już klasycznej idealistycznej filozofii niemieckiej, przed Heglem, u Hegla i po Heglu. Rzeczy to dość znane, obchodzimy je tutaj. Zauważmy jeszcze, że termin ten niesie ze sobą sens dyskursywny, choć częstokroć chodzi tu naprawdę o filozoficzną intuicję. Tymi bardzo interesującymi zagadnieniami nie będziemy tutaj się zajmować.

„Przekraczanie" przypomina słynną wypowiedź Kanta, że metafizyka „wykracza poza granice wszelkiego możliwego doświadczenia". Postawił on bardzo interesująco zagadnienie metafizyki, choć poszedł w nieodpowiednim kierunku. Dopowiedzmy w jego stylu: wykracza poza granice wszelkiego możliwego (sensownego) języka, wykracza poza granice wszelkiej możliwej dla podmiotu-kogitora logiki (racjonalności), wykracza poza granice wszelkiej możliwej intuicji – jeśli się do tego ograniczyć. Słowem, wykracza poza wszelkie możliwe (w jakim znaczeniu tych terminów?) granice w przeróżnych parametrach poznawczo doniosłych z uwagi na odniesienia ontyczne.

W „wykraczaniu" wyczuwamy wyraźnie sens pejoratywny: wykroczenie w sensie przestępstwo (poznawcze) i to pobrzmiewa nie tylko u Kanta. To, co jest przedmiotem dumy metafizyków jest tu potraktowane po prostu jako błąd, choć jest odwrotnie. Bardziej paradoksalne było chyba tylko stanowisko R. Carnapa, czołowego w swoim czasie antymetafizyka. Odmówił on wartości poznawczej

metafizyce uważając jej wypowiedzi za bezsensowne niemal patologiczne, nie mogące być zatem nawet fałszywymi. Zajmował się rozważaniami typu „meta", ale nie metafizycznymi ale metalogicznymi (dotyczącymi także metafizyki), zamieniając jedno wyróżnione przez nas „meta" na drugie.

Jeśli „przekraczać", to zaraz pytamy co, inaczej wyrażenie staje się niepełne. Przekraczanie, powiedzmy to od razu, suponuje pewne granice (które właśnie się przekracza). Dlatego też odnośne wyrażenia i zabiegi poznawcze nabierają wspomnianych własności „ekstremalnych", w świetle których urabia się ich sens zwykły, „medialny" (to jest z „mediosfery"). Te skrajne wyrażenia, ich znaczenia, ich odpowiedniki rzeczowe – powstaje tu problem jak to jest *a parte linguae, a parte mentis, a parte rei*, analogiczne do tego z podstaw sporu o uniwersalia – są (ulubiony to termin S. Kamińskiego) „osobliwe", niezwykłe, wyjątkowe, „mirabilne".

Jest tutaj poniekąd tak, jak to się dzieje w fizyce, gdzie na przykład w temperaturze bliskiej zeru absolutnemu metale zachowują się osobliwie: przepuszczają prąd elektryczny prawie bez oporu. Tyle że w przypadku terminów metafizycznych – ich znaczeń poznawczych i aspektów bytowych branych pod uwagę – sprawa jest „ekstremalnie ekstremalna", graniczna granicznie. Metafizyka bowiem to co najmniej *scientia perilimitativa* a dosłownie *translimitativa*.

Przekraczanie granic w przeróżnych parametrach jest czymś powszechnym w życiu człowieka, o ile interesują go choć trochę „sprawy wyższe". To samo dotyczy obszaru nauk, na różnych poziomach kategorialnych, „regionalnych" poznania naukowego. Zjawisko to różnie się nazywa i ta rozmaitość odsłania subtelnie niuanse owego „przekraczania". *A parte subiecti*, od strony ludzkiego podmiotu chodzić tu może o to, co Platon już zauważył, o perfekcjonalizację osoby ludzkiej poprzez sublimację jej działań, to co zwie się transgresją, w wymiarze przede wszystkim moralnym. Na tym polega – w ramach nabywania cnót-wartości moralnych – urabianie właściwych człowiekowi postaw i kształtowanie jego potrzeb, co warunkuje postęp moralny jednostek i społeczeństw.

Inaczej mówiąc, chodzi o tworzenie ludzkiej kultury. Dotykamy tu samej istoty bycia człowiekiem, która to istota określana bywa do wieków bardzo różnie. Metafizycznie człowiek, to *animal transcendens*, a w szczególności to istota kulturotwórcza; kultura wynika właśnie z ludzkiej zdolności transcendowania natury. Rzec by moż-

na paradoksalnie (grając na pewnej wieloznaczności): do natury człowieka-osoby należy kulturowe transcendowanie natury. Kultura jako transcendowanie natury, to uzyskiwanie w ten sposób nowych jakości osobowych w stosunku do „poprzedniej natury", ostatecznie bazowo nadbudowanych na „pierwszej naturze", zazwyczaj jednak na już ukulturowionej naturze.

Człowiek tedy to *animal transcendens*, przez kulturę, w kierunku kultury. Ostatecznie transcendowanie to skierowanie się człowieka ku Transcendensowi-Absolutowi. Jest to ostatecznie transcendowanie z granicznych najbardziej graniczne. Wszystkie inne są niedoskonałe, stopniowalne, proporcjonalne, analogiczne. Powiadając o przekraczaniu, o tego typu ludzkich zdolnościach, myślimy o wielu tego rodzaju procedurach składających się na ludzkie życie. Zjawisko transcendowania kulminuje się w życiu religijno-moralnym człowieka. Przenika ono i scala całe ludzkie życie i tym samym różne działy kultury. Sytuuje człowieka w jego zbawczej perspektywie, w porządku Nadnatury. Przekracza to zwykły porządek metafizyczny, który pozostaje na poziomie natury, stanowiąc na tym poziomie najważniejszy sposób transcendowania ludzkiego bycia (co nie przekreśla zasadniczej zbieżności religii i metafizyki, owszem ją suponuje). Dotykamy tu problematyki poruszanej przez Jana Pawła II w ostatniej encyklice *Fides et ratio*.

W ten sposób do różnych charakterystyk kultury – a przez to samego człowieka jako twórcy kultury – dochodzi jeszcze jedno. Z tych innych określeń przypomnijmy: kultura jest to racjonalizacja-intelektualizacja natury (M. A. Krąpiec). Inna definicja: kultura to zespół wartości kształtowanych świadomą pracę człowieka w celu doskonalenia natury (W. F. Bednarski). Te inne determinacje są komplementarne.

Charakteryzując człowieka jako animal metaphysicum, a więc animal philosophicum, i to w kontekście pojęcia kultury, nawiązujemy do teorii transcendentaliów. Albowiem każdy z podstawowych typów kultury: religia, moralność, nauka, sztuka, ewentualnie inne, proporcjonalnie do jego udziału w ludzkim życiu, sprzęga się z odpowiednimi transcendentaliami, które nazywamy adsubiektywnymi (*transcendentalia adsubiectivae*).

Podkreślamy raz jeszcze, że zjawisko transcendowania rozsiane jest w całości ludzkiego życia, także poznawczego odpowiednio do dziedziny. W szczególny sposób fakt transcendowania wyraża się

w naznaczonej metafizycznym piętnem sztuce, w poezji metafizycznej (że wymienimy choćby naszego Norwida). Poznajemy, działamy, bytujemy w ramach pewnych opositów. Jedno z nich bywa zazwyczaj mniej doskonałe i stanowi punkt wyjścia, który się przekracza ku drugiemu (powiedzmy w skrócie), który tamten punkt wyjściowy majoryzuje. I na tym zasadza się transcendowanie w najogólniejszym znaczeniu.

3. GŁÓWNE (ROZ)DZIAŁY METAFIZYKI

Przeglądając układ tematów metafizyki dostrzegamy pewien charakterystyczny depozyt problemów, naniesionych przez dzieje filozofii. Tworzą one typowy zestaw rozdziałów klasycznej teorii bytu. Rzec by można, jest to *corpus methaphysicum* bogatszy lub uboższy – gdy niektóre z tych czy innych rozdziałów są „schowane", inkorporowane w inne, niekiedy po prostu zmarginalizowane lub opuszczone. Można przedstawić z grubsza ponad dziesiątkę tego rodzaju działów, składających się na kompendium metafizyczne. Ważny jest przy tym wewnętrzny porządek owych tematów-problemów-rozdziałów.

I tak, na początku jest zwykle jakiś rozdział metametafizyczny, „o metafizyce, jej zagadnieniach i kierunkach" (powiedzmy za T. Czeżowskim). Następny byłby rozdział „o bycie w ogólności", przedmiotowo wstępny. W związku z nim pozostaje temat: o istocie i istnieniu. Bywa, że występują jako wyodrębnione, poprzedzając niekiedy powyższe, dwa tematy dla metafizyki podstawowe: o akcie i możności, o analogii bytu.

Mamy tedy dotąd już pięć głównych zagadnień metafizycznych. Kolejne partie metafizyki byłyby następujące: o transcendentaliach, o pierwszych zasadach (pryncypiach) bytu. Wymieniamy je tu obok siebie, bo pozostają częstokroć w charakterystycznej interkoneksji (co nie wyklucza innych powiązań, jako że wykład metafizyki jest mało analityczny, uporządkowany nieliniowo, wysoce kontekstualny aż po holizm). Mamy tu w szczególności na myśli ujęcie M. A. Krąpca.

Dalsze typowe tematy metafizyki to: o racjach bytu i bliski mu o przyczynach bytu. Domknijmy to wyliczanie rozdziałem o substancji i przypadłościach, inaczej: o kategoriach bytu (w niektórych ujęciach jest to raczej rozdział z ontologii, czyli filozofii kategorialnej, a nie z metafizyki właściwej, „egzystencjalnej"). Wy-

liczyliśmy zatem dotąd zatem dziesięć typowych tematów-(roz)działów stanowiących typowy układ zagadnień metafizyki.

Dojść mogą do tego tematy, które bywają wyodrębnione co najmniej dydaktycznie. I tak, mamy tu: teorię materii i formy, hylemorfizmu. Wiąże się z tym problematyka filozofii przyrody, jak również psychologiczno-antropologiczna. Zwieńcza tę problematykę teologia naturalna, teodycea. Są to tak zwane metafizyki szczegółowe, przeciwstawiane metafizyce ogólnej (status tej dystynkcji jest wciąż u nas dyskutowany).

Jeszcze dalsze dopełnienie głównego korpusu metafizyki stanowią ewentualnie dyscypliny takie jak: metafizyka (czasem ontologia) społeczna, metafizyka (ontologia) kultury, metafizyka moralności jak również metafizyka piękna (estetyka). Pomijamy inne, dość specyficzne dyscypliny, jak metafizyka dziejów.

Wyżej wspomniane działy-problemy metafizyki, i te nie wspomniane być może, różnie są względem siebie ustawiane i wyodrębniane (lub nie). W związku z tym mogą być różne wykłady czy systemy metafizyki, przynajmniej style metafizykowania. Ważna jest tu wspomniana peryferyzacja-deperyferyzacja (centralizacja) zagadnień.

Trzeba jednak podkreślić: rozdział *de transcendentalibus* jest najbardziej dosłownie metafizyczny. Jego nazwa jest bowiem właściwie tożsama z nazwą „metafizyka". Trzeba tu wziąć pod uwagę pierwotny sens wchodzących w grę terminów, o czym już była mowa wyżej, ich znaczenie etymo-metaforyczne albo metaforo-etymologiczne. Albowiem metaforyka z etymologią, z akcentem na to ostatnie, odnosi do „świata pierwotnych znaczeń", powiedzmy á la Heidegger. Nie chodzi tu o jakąś metaforyzację-etymologizację przypadkową, lecz o taką, która jest filozoficznie walentna, która przynosi doniosłe metafizycznie intuicje, waży w tym względzie genetycznie, strukturalnie, aplikacyjnie (że odwołamy się tu do ulubionej trójdystynkcji S. Kamińskiego).

Oczywiście, w etymologizacji możemy się mylić, gdy chodzi o etymologię empiryczną, językoznawczą, faktualnohistoryczną. Tak było z Heideggerowskimi uwagami na temat greckiej aletheji. Wszelako mógłby Heidegger utrzymywać, o ile nam wiadomo ostatecznie tego nie zrobił, przyznając rację językoznawcom: tym gorzej dla owych „przypadków" etymologii empirycznych. Nawiązałby w ten sposób do niepopularnego w empiryzmie powiedzenia Hegla

na temat faktów: tym gorzej dla nich. Można by – i tak się robi – deprecjonować niektóre etymologizacje jako nieudane, niepewne epistemologicznie zabiegi typu „genetycznego" (chyba, że mamy tu nieprzypadkową genezę-genealogię lecz generowanie strukturalnie walentne).

Wydaje się, że w metafizyce zarówno etymologizacje, jak i sprzężone z nimi zabiegi metaforyzacyjne mają nie dający się niczym zastąpić walor poznawczy. Przy tym nie chodzi o zwykłą heurystykę, jedynie retoryczno-psychologiczny „kontekst odkrycia" (że zapożyczymy tego terminu od zagorzałego antymetafizyka, H. Reichenbacha). Metaforyka bowiem (stricte sensu, ale i szerzej pojęta) wzmocniona odpowiednio etymologią jako powrotem do świata pierwotnych znaczeń, to nic innego jak owo filozoficznie doniosłe ich transcendowanie, przekraczające „naturalne" granice, czyli właśnie metafizyka.

Początkuje to samo i „meta" i „metafizykę" i „metaforykę", która bliska analogii: zarówno nazwom o znaczeniu analogicznym, jak i zabiegom dyskursywnym. Przy czym mamy tu coś więcej, niż gdy powiada się: „analogia tylko metaforyczna", o funkcji głównie heurystycznej i opisowo-wyjaśniającej, a o znikomym znaczeniu w uzasadnianiu. Tak analogia jak i metafora – metafizycznie pojęte – stanowią niejako dyskursywny przekład tego, co nazywa się w metafizyce intuicją (wnikliwą lub ogarniającą). Dodajmy, iż ta dyskursywizacja intuicji ma charakter przypominający poniekąd to, co gdzie indziej nazywa się indukcją rekurencyjną. Z drugiej strony analogia przypomina funkcjonalnie dialektyką (przy wszelkich różnicach, jak na przykład to, że ma ona charakter bardziej dynamiczny).

Przypomnijmy, że sprzężona z etymologią metaforyka pracuje na poziomie pozadenotacyjnym (pozaekstensjonalnym): subdenotacyjnym lub supradenotacyjnym – elementy bytu i transcendentalia. Mamy tu właściwie, poza poziomem denotacyjnym dwustratyfikację (w sumie więc są trzy warstwy analityczne), gdyż poziom pozadenotacyjny rozkłada się na konotacyjny czyli intensjonalny w znaczeniu zwykłym (z odwołaniem się do pojęcia treści, tym samym cech) i poziom ponadkonotacyjny, powiedzmy stylistyczny.

Na tym ostatnim szczeblu (teoretycznie może być ich więcej, tego tu nie rozstrzygamy) mieszczą się najbardziej subtelne intuicje lub dyskursywne zabiegi fundujące metafizykę. Intuicja odpowiada – poza wspomnianymi interkoneksjami – abstrakcji, ale ta jest bli-

żej stricte sensu dyskursu i wiąże się z derywacją cech połączoną z generalizacją, z uzyskiwaniem pojęć zakresowych (zbiory dystrybutywne, a nie kolektywne, mereologiczne).

Powyższe refleksje skupiły się wokół tezy, że rozdział o transcendentaliach jest w metafizyce klasycznej szczególnie wyróżniony. Brzmi to aż banalnie, jeśli uważniej w to wnikniemy. Jest tak niezależnie od szczegółowych różnic w układach zagadnień metafizyki, od bliższych lub dalszych związków tych czy innych problemów teorii bytu (co daje różne podwarianty wykładu metafizyki). Można by zarzucić, że w teorii transcendentaliów widać pewien wpływ neoplatonizmu.

Ostatecznie jednak wszystko w filozofii, jak napisał Whitehead, jest jednym przypiskiem do Platona. Ale czasem ten przypisek, arystotelesowsko-tomistyczny znaczy tak wiele.

4. TRANSCENDENTALIA I ICH TYPY

To, co pragniemy teraz poruszyć w tym punkcie, nawiązuje wprost do poprzedniego. Chodzi bowiem o zagadnienie transcendentaliów, to jest o ten (roz)dział metafizyki, który jest we wspominanym już wyżej sensie wyróżniony, do którego zatem relatywizują się inne rozdziały metafizyki, bliższe i dalsze z nim sprzężone, pozostając w ścisłym związku z transcendentaliami. Rzec przecież można, iż całość metafizyki koncentruje się niejako w lub wokół teorii transcendentaliów, zatem pośrednio sytuuje się jakoś w lub przy teorii transcendentaliów. Oczywiście, można też włączać problematykę transcendentaliów do innych zagadnień teorii bytu.

Transcendentalia, powiadamy, to najogólniejsze, a właściwie ponadogólne, bo przecież transcendentalne własności bytu. Termin „własności" odnosimy do transcendentaliów w znaczeniu nader osobliwym. Są to co najmniej ekstra- lub suprakategorie, które (w nieco innej, „biologizującej" terminologii) *omnia genera transcendunt*. Są to więc raczej quasi- lub pseudowłasności w stosunku do tych zwykłych, na poziomie kategorialnym.

Zamiast mówić o *quasi-* czy pseudowłasnościach można by też powiedzieć w innej stylizacji i metaforyce: *quasi-* czy pseudoprzymioty (transcendentalne). Jeszcze inna terminologia: *quasi-*, pseudojakości (transcendentalne) bytu. Bardziej neutralnie, nie wchodząc w szczegółową dyskusję statusu transcendentaliów, można by tu mówić o (transcendentalnych) charakterystykach,

determinacjach – lub podobnie – bytu. Sprawa rozstrzyga się więc nie na poziomie analizy kategorialnej bytu-substancji i jego własności, cech, przymiotów lub jakości, kwalifikacji w znaczeniu stricte adiektywnym; tym bardziej – nie na poziomie odpowiadających im zbiorów (dystrybutywnych), klas-mnogości, zakresów ekstensji, denotacji, a także „biologizujących" pojęć, rodzajów-gatunków.

Transcendentalia poza tym mają to do siebie, że są egzystencjalnie doniosłe. Mamy tu podmiot istnienia – kontra podmiot cech w porządku esencjalnym. W porządku kategorialnym – lokalnym istnienie jest odniesione co najwyżej do gatunków-rodzajów, jeśli nie cech lub zbiorów i dochodzi niejako do już skategoryzowanych, ucechowionych podmiotów. Powiada się też, że transcendentalia są „egzystencjaliami", i to modalnymi, określeniami *modi entis* (u nas podkreślał to T. Czeżowski). Zakłada to problem, czym są te modalności i czym jest w związku z tym odnośna substancja, indywiduum, konkret. Wydaje się, że są tu do dyspozycji przynajmniej dwie idee substancji i odpowiednie struktury ontyczne: substancjalno-cechowa i substancjalno-modalna. W tym pierwszym przypadku modalności byłyby bezpośrednio modyfikacjami cech, a w tym drugim, modalnościami-przejawami substancjalnych podmiotów (tendencja platonizująca), przy czym ich „odległość ontyczna" od owych modalności osiągałaby jakieś minimum.

Nie wchodzimy tu w interesujące szczegóły, dotyczące sprzężenia modalności z istnieniem. Z pewnością transcendentalne modalności są egzystencjalnie doniosłe, są to modalności egzystencjalne lub egzystencjalnie-modalne. Wykorzystując nieco inną stylizację i metaforykę, zamiast o trans-modalnościach mówi się czasem o transcendentalnych wartościach lub determinacjach bytu, związanych z istnieniem i odniesionych do tak czy inaczej pojętego podmiotu-substancji.

Osobna sprawa, którą się przewija w części literatury przedmiotu (u nas M. A. Krąpiec), to swoista rola zdań-sądów metafizycznych w problematyce transcendentaliów. Chodzi o pewnego typu sprzężenie: transcendentalia-prycypia (na przykład transcendetale „byt" i „rzecz" – zasada tożsamości, dwojako zinterpretowana). Ogólnie można to tak ująć: jeśli transcendentalia nie są pod pewnymi względami prycypiami-sądami, to są z nimi nierozdzielnie związane. Z nich się generują, są w pewien sposób pochodne.

I odwrotnie, zdania-sądy-pryncypia metafizyczne stanowią osobliwe rozwinięcie swych „skrótów" – transcendentaliów, które są uformowane i funkcjonują jako nader specjalne, niezwykłe co do swego statusu nazwy. Ich bowiem znaczeniem nie są zwykłe pojęcia. Pozostaje to w związku z egzystencjalną doniosłością transcendentaliów, co przysługuje zwykle sądom. Wiąże się też z intuicyjnym a nie abstrakcyjno-dyskursywnym charakterem poznania w ramach transcendentaliów. T. Czeżowski traktował transcendentalne *modi entis* jak funktory kategorii z/z.

Osobny to problem w jaki sposób dokonuje się nominalizacja wchodzących tu w grę zdań-sądów i jak dochodzi do propozycjonalizacji, usądowienia odnośnych nazw-pojęć (przy wszystkich zastrzeżeniach co do sensowności użycia tu terminu „pojęcie"). Nie wchodzimy tu w szczegóły od strony semiotycznej. Wydaje się jednak, że można by tu skorzystać z pojęcia „quasi-sądów", nawiązując do idei – skądinąd – R. Ingardena. Inne jeszcze pomysły do wykorzystania to „sądy przedstawione" i „przedstawienia sądów", kategorie typowe psychologii deskryptywnej lub „psychologizmu" (który częstokroć zbyt łatwo piętnowano jako błąd, dziś zaś odpowiednio zreinterpretowany stanowi źródło wielu ciekawych pomysłów).

Wróćmy wprost do transcendentaliów. Klasycznie wylicza się: „byt", „coś", „jedno", „rzecz" (można ten porządek przestawić wiążąc rzecz z bytem – w oparciu o wspomnianą dwojaką interpretacją tak zwanej zasady tożsamości relatywnej, jak to jest w ujęciu M. A. Krąpca), a także: „prawda", „dobro", „piękno".

Transcendentale „byt" (cudzysłów, tu i gdzie indziej, wskazuje też na osobliwość użycia metafizycznych terminów) jest podstawowe, najbardziej przedmiotowe (w inne terminologii podmiotowe), substancjalne i zarazem denotatywne, ekstensjonalne, zakresowe, powiedzmy jeszcze: referencjalne i tak dalej. Wszystkie inne są przeciwstawne względem transcendentale „byt", pozostając na poziomie pozaprzedmiotowym i pozadenotatywnym, a więc intensjonalnym, a nawet stylistycznym, co dyktuje najbardziej subtelna metaforyka.

Inna dystynkcja wskazuje na typy transcendentaliów: „adobiektywne" i „adsubiektywne". Te pierwsze to: „rzecz", „coś" i „jedno" i – najczęściej, choć jest to dyskusyjne także transcendentale „byt". Transcendentalia adsubiektywne to: „dobro", „prawda" i „piękno". Są one podstawą różnych działów kultury. *Nota bene*, brak w standardowych wyliczeniach transcendentale *sacrum*, odpowiadającego

religii, jak zresztą również innych transcendentaliów, które niekiedy wprost narzucają się.

Następna dystynkcja wyznacza transcendentalia: proste i złożone. Najbardziej znane z tych ostatnich są transcendentalia dysjunktywne, Dunsa Szkota *passiones disiunctivae* (jak: „byt konieczny – albo – niekonieczny"). Osobno można by wprowadzić rozróżnienie: transcendentalia stricte sensu, w sensie właściwym – ujęcia transcendentalizujące (w terminologii M. A. Krąpca).

5. KONWERTIBILIA I PROBLEM KAMIŃSKIEGO

Transcendentalia są konwertybilne. Jest to jedno z podstawowych twierdzeń na temat transcendentaliów, i w ogóle tez metafizycznych. Co to znaczy, czy jest to dokładne sformułowanie? Jest to pewien skrót, który trzeba rozłożyć na poszczególne twierdzenia. Na przykład: *ens ut verum convertuntur* (1), *ens ut bonum convertuntur* (2), *ens ut pulchrum convertuntur* (3) – w zakresie wspomnianych transcendentaliów kulturowych, adsubiektywnych. Podobne dotyczy tych adobiektywnych. Na tym z grubsza polega, tak się wyraża owa konwertybilność transcendentaliów.

Poza tym: *omne ens est verum, omne ens est bonum*, i tak dalej, dla innych transcendentaliów. Z tego można by usiłować wyprowadzić wniosek, że *verum* i *bonum* mają się jakoś do siebie, pozostają w metafizycznym związku. Wniosek ten się narzuca, jednakże jest dyskusyjny. Gdyby sugerować tu sylogizm, byłby to tryb trzeciej figury o konkluzji szczegółowo-twierdzącej. Wszelako sylogistyka tradycyjna dotyczy terminów „ (inter) medialnych" a więc nie pustych i nie uniwersalnych, tym bardziej zaś nie transcendentalnych.

Wracając do (1) i (2), jawią się podobne zastrzeżenia co do możliwego wniosku (4): *verum et bonum convertuntur* na terenie metafizyki klasycznej. Poruszał ten problem na swoich wykładach Stanisław Kamiński. Zauważył, że prawda i dobro utożsamiają się ze względu na to, że są bytem, przez pośrednictwo bytu. Jest to dość wniosek skądinąd trywialny, ale jedynie metafizycznie możliwy, podkreślający wagę głównego transcendentale, jakim jest „byt". W ścisłym bowiem sensie *verum* i *bonum* nie utożsamiają się i nie są zamienne, inne ujęcie jest paradoksogenne.

Dodajmy, że różnie rozumieć można ową konwertybilność transcendentaliów. Dosłownie rzecz biorąc, suponuje ona identyczność i w związku z tym odpowiednią regułą zastępowania. Kuszące jest

rozumienie identycznościowe podobnych kontekstów, sugeruje niejako automatycznie precyzję, prostotę i operacyjność procedur opartych o równość. Tymczasem, niejeden dał się zwieść pozorną" łatwością równości", która podlega stratyfikacji i jest relatywna (co podkreśla swoiście w kontekście pryncypiów metafizycznych M. A. Krąpiec). Jest tu konieczna kontrola tej stratyfikacji równości w toku dyskursu, inaczej dochodzi do znanych błędów (problem kontekstów intensjonalnych).

Być więc może nie trzeba wyróżniać na siłę równości, jeśli kontekst można ufundować jakąś inną relacją. Trzeba tu przypomnieć, że najbardziej „relacyjna relacja" jest porządkująca. Ta ma z równością wprawdzie bardzo ważną dyskursywnie cechę, jaką jest przechodniość, ale tylko to łączy te dwie relacje. Wszelako relacja porządkująca jest antysymetryczna i spójna, w przeciwieństwie do równościowej, która jest symetryczna i wyklucza spójność (ta z założenia wyklucza równość). Częstokroć, jeśli nie wyróżnimy w jakimś analizowanym kontekście równości, daje to czasem prosty pożytek. Unika się pewnych kłopotów, które potem trzeba w skomplikowany sposób „łatać".

Przykładem spoza teorii transcendentaliów jest „analiza segmentacyjna" znanego przykładu: Walter Scott jest autorem *Waverleya*, tradycyjnie „uściślany" jest on przez wprowadzenie identyczności: Walter Scott jest identyczny z autorem *Waverleya*, co prowadzi do znanego paradoksu, któremu trzeba, przy pomocy takich czy innych dystynkcji, zaradzić. Tymczasem niekłopotliwa segmentacja tego kontekstu winna być inna: Walter Scott jest w relacji bycia autorem do *Waverleya*. To jest proste i naturalne, bez identyczności i bez kłopotów z zastępowaniem stron równości, które po prostu nie występują.

Rzec by można, iż owa konwertybilność i związana z tym identyczność w odniesieniu do transcendentaliów nie ma miejsca, tylko, powiedzmy luźniej, dane inną relacją sprzężenie. Czy te lub inne ujęcia są ostatecznie jakoś równoważne? Sformułowania z *convertuntur* jakąś relację identyczności wyraźnie sugerują, i to jako precyzację. Czy i jak można ową relację, tak czy inaczej pojętą, w metafizyce kontrolować, skoro są z nią kłopoty już w sferze kategorialnej? W każdym razie, sformułowania z *convertuntur* obiecują zbyt wiele, sugerując nazbyt łatwą „identycznościową precyzję", stąd domagają się dalszej dyskusji i sprecyzowań.

S. Kamiński wiązał wyżej wskazaną trudność z konwertybilnością transcendentaliów z jakościowością – aspektywnością poznania w metafizyce. To właśnie dlatego wskazane konteksty z równością – tej nie negował, raczej przyjmował – zachowują się kłopotliwie w toku procedur zastępowania. Reguła zastępowanie funkcjonuje bowiem jak wiadomo bez dodatkowych zastrzeżeń jedynie w obrębie struktur ekstensjonalnych, zadanych funktorami ekstensjonalno-prawdziwościowymi.

Jest wiele niejasności w tej sprawie. Uwagi Kamińskiego miały charakter jedynie szkicowy, wstępny. Zarysował on kierunek swych ogólnych intuicji, których nie wyprecyzował, jak o tym świadczy choćby polemika z J. F. Drewnowskim. W ostatnim okresie swej twórczości skupił się na problematyce intuicji u podstaw metafizyki. Co raz bardziej rezygnował z respektowanego przezeń przedtem przedwojennego programu (także tzw. „koła krakowskiego", którego jak twierdził Drewnowski, poza pewnym zamysłem właściwie nie było) – „stosowania logiki do zagadnień filozoficznych", w tym na terenie metafizyki klasycznej.

6. JAKOŚCIOWOŚĆ METAFIZYKI I REDUPLIKATYWY, DOPOWIEDZENIA

Problem dostrzeżony przez Kamińskiego można rozwiązywać, a przynajmniej doprecyzować, wyjaśnić, uwyraźnić odwołując się do pewnych pojęć, odniesionych do poznania kwalitatywnego w metafizyce na „transpoziomie". Jakościowość tę można różnie rozumieć, przede wszystkim w sprzężeniu z istnieniem, które jest najważniejsze w metafizyce, ale to osobny problem, już sygnalizowany.

Wiadomo, że metafizyka Stagiryty i następców była właśnie „jakościowa". Przyjmuje się, że podejście to przerzucone na nauki szczegółowe, na to co im odpowiadało w starożytności i średniowieczu, na długie wieki zahamowało rozwój przyrodoznawstwa. Rozwinęło się ono dopiero jako matematyczne; nabrało to przyspieszenia od czasu osiągnięć matematycznych Newtona, który scharakteryzował ilościowo własności ruchu, jak prędkość i przyspieszenie (analiza matematyczna, z jej pierwszą i drugą pochodną drogi względem czasu). Natomiast kwalitatywizm pozostawał w filozofii jako dziedzictwo arystotelizmu, poza wspomnianą w (1) biogenicznością, biostrukturalnością i bioaplikacyjnością jego myśli (jeśli pominąć wątki pewnego artyficjalizmu, ujęć technogenicz-

nych, technostrukturalnych i technoaplikacyjnych, przy czym byłoby to myślenie w swym typie protohumanistyczne, a nie techniczno-matematyczne).

Gdy mowa o podejściu kwalitatywnym, to w filozofii wychodzi się poza proste, kategorialne pojęcie składających się na treść jakości, przeciwstawnych zakresowi-ekstensji, ze znanym prawem inwersywności, odwrotnej proporcjonalności zakresu i treści (co rozpowszechniło się od czasów *Logiki Port-Royal*). Arystoteles, dodajmy, dochodził w swym myśleniu, w swej logice (jak to pokazał J. Łukasiewicz) co najwyżej do interpretacji ekstensjonalnej nazw-pojęć („odcechowe" klasy, zbiory dystrybutywne, gdy tymczasem od teorii mnogości matematyka dopiero się zaczyna.

Jakościowości nie należy więc wiązać jedynie z terminem „jaki", to jest z adiektywnością, wedle części mowy czy przydawkowością, wedle części zdania. Inny bowiem typ jakościowości wiąże się z terminem „jak" lub pytaniem: „jak?". Mamy tu kwalitatywność przysłówkowo-okolicznikową (niejako „modalno-metodologiczną"). I wreszcie – chcemy tu to podkreślić – kolejny typ jakościowości: zadany terminem „jako" lub pokrewnymi. Jest to, powiedzmy, jakościowość „reduplikatywna".

O tego typu wypowiedziach rzadko się współcześnie mówi (chyba tylko P. T. Geach), choć znali propositiones reduplicativae średniowieczni autorzy (choćby W. Ockham). Polskie „jako" odpowiada niemieckiemu *als*, angielskiemu *us*, francuskiemu *en tant que*. Łacina dostarcza tu *ut* i *qua*, co odpowiada greckiemu *hos,* że pominiemy tu inne języki. Typowe konteksty reduplikatywne: Człowiek jako cielesny jest dwunogiem, człowiek jako istota duchowa jest myślący. Są to zdania prawdziwe. Natomiast fałszywe są wypowiedzi w rodzaju: człowiek jako cielesny ma wolną wolę, człowiek jako istota duchowa jest ssakiem (pomijamy tu spekulacje ewolucjonistyczne).

Powiadamy: „reduplikatywy", choć ta terminologia nie jest całkiem ścisła. „Jako" i jego bliskoznaczniki są bowiem funktorami, więc raczej reduplikatorami. Reduplikatywami nazwać też można całe konteksty w których tkwią i rządzą owe reduplikatory, więc konteksty reduplikatywnie doniosłe, co jest bardziej udanym sformułowaniem. Sens owych wypowiedzi zdaniowych, reduplikatywnie doniosłych, bliski jest zdaniom „racjonalno-przyczynowym", z łacińskim *quia*, polskim „ponieważ" lub „ponieważ..., więc..." (zauważyła

to *Logika Port-Royal*, prawdopodobnie za scholastyką, po której mimo wszystko wiele odziedziczyła). Na przykład zdanie: człowiek jako duchowy jest myślący, znaczyłoby tyle, co: ponieważ człowiek jest duchowy, jest myślący. Powiązanie „jako" z przyczynowością zaznacza się dobitnie w polszczyźnie, jeśli „ponieważ" zastąpić przez „jako, że": człowiek jako, że jest myślący, jest duchowy.

Te i poprzednie przykłady są ze sfery kategorialnej. W filozofii zaś, w swym sednie transcendentalnej, występują liczne nader doniosłe sformułowania z „jako", od *ens ut primum cogniutum* poczynając, z *ens ut ens* na czele. Termin „jako" występuje tu w różnych kontekstach, stanowiąc podstawę subtelnych, metafizycznych rozróżnień, że przypomnimy tu *ens ut nomen – ens ut participium (ens existentialiter – essentialiter sumptum)*, podstawowe w metafizyce egzystencjalnej. Wprost standardowe jest określenie, że metafizyka traktuje o bycie w ogólności, o bycie jako takim, czyli o bycie jako bycie (co może, ale nie musi pobrzmiewać platonizująco).

Rzec by można, iż w kwalifikatorze „jako", w jego poprawnie wyjaśnionym użyciu, kryje się owa „wielka tajemnica metafizyki". Tak jak tkwi ona w owym „meta" czy „trans", w tych znaczeniach, jakie usiłowaliśmy zarysować na początku, w punkcie (1). Oba tedy terminy sygnalizują na różny sposób tę samą sprawę, fundamentalną filozoficznie.

Wśród reduplikatorów wyróżniamy jednorodne (homogeniczne), czyste czyli ścisłe, właściwe. Może to wystąpić na poziomach: denotatywnym – ekstensjonalnym lub ponaddenotatywnym (konotatywnym – intensjonalnym lub ponad tym: stylistycznym). Należą tu właśnie: „byt jako byt", a także „rzecz jako rzecz" oraz „coś jako coś", „jedno jako jedno" – pierwszy poziom. Reduplikatorem homogenicznym jest też „prawda jako prawda", „dobro jako dobro" i tak dalej – drugi poziom.

Reduplikatory natomiast niejednorodne (niehomogeniczne), mieszane, to: „byt jako prawda", i tak dalej, i inwersywnie: „prawda jako byt". Ograniczamy się w przykładach tylko do transcendentaliów adsubiektywnych, ale – będzie to nieco trudniejsze – można to rozszerzyć na inne. Termin „jako" jest bardzo szeroki semantycznie, precyzuje się typologicznie w stosowanych kontekstach, które jego znaczenie modyfikują, podobnie jak modyfikują się stosowne sensy wypowiedzi kazualnych, tych z „ponieważ" lub równoznacznych, bliskoznacznych.

Zastosujmy te dystynkcje do wspomnianej w (5) trudności podniesionej przez Kamińskiego, trochę to sprawę rozjaśni, jeśli nie rozwikła. Otóż, jeśli w konkluzji ze wspomnianych przesłanek otrzymamy wniosek: prawda jako byt i dobro jako byt utożsamiają się (tym samym są konwertywne), to w porządku. Jest to uprawnione, choć wydaje się nader proste, aż trywialne. Podkreśla się przez to metafizyczną pierwotność transcendentale „byt", tym samym jego funkcję w odnośnych kontekstach zdaniowych podmiotowo-denotatywną (w porządku kategorialnym odpowiada to jakoś J. N. Keynesa analizie zdań podmiotowo-orzecznikowych, gdzie za naturalną uznaje się interpretację podmiotów denotatywną, a orzeczników konotatywną).

Natomiast zdanie: *ens ut verum et ens ut bonum convertuntur* wypada uznać za Kamińskim za odrzucone, co jest zgodne z intuicją, jak inne tego rodzaju zdania dotyczące konwertybilności transcendentaliów. Całkiem nieuprawnione byłyby na podstawie tychże przesłanek zdania-konkluzje w rodzaju: *verum ut verum et bonum ut bonum convertuntur*. To wydaje się (samo)oczywiste, zgodne z tradycją metafizyki klasycznej.

Wszelako, gdy przyjrzeć się bliżej powyższym stwierdzeniom, ponownie, na wyższym niejako poziomie analiz, w drugim niejako i następnych podejściach analitycznych, to niektóre z nich wzbudzić mogą dyskusję. Dotykamy tu bowiem sukcesywnie coraz subtelniejszych aspektów oraz dystynkcji i odpowiednio różnego rodzaju sprzężenia i ewentualnie konwertybilności już na poziomie kategorialnym z przedłużeniem tej problematyki na transcendentalia. Wydaje się to nie do końca uchwytne, zwłaszcza gdy ma to być zwięźle i zarazem trafnie i precyzyjnie ujęte, w ramach podejścia aspirującego do „wyższej szkoły" analiz. Odnotujmy wszakże pewne punkty w tym względzie.

I tak, przywołajmy najpierw znane ze starożytności pojęcie, zbitkę: *kalos-agatos*. Jest to charakterystyczne sprzężenie piękna i dobra, „piękno-dobro". Jest ono nadal problematyka nader interesująca i zarazem dość tajemnicza, mimo że chodzi o stare pojęcie, które doczekało się wielu analiz.

Zresztą, w dialogach Platońskich spotykamy bardzo „inwazyjne" pojęcie „piękna" – w stosunku do „konkurencyjnych" czy „sąsiedzkich" (trans)kategorii. Piękno urasta w ten sposób do rangi jakiejś hyperkategorii, inne majoryzując, choć w tego rodzaju ujęciach

(platonizm) dobro nadal „oficjalnie" panuje. Tak więc, zamiast: prawdziwieś powiedział Sokratesie, byłoby: prawdziwieś powiedział Sokratesie, jeśli nie: dobrześ powiedział. Tak samo zresztą, poniekąd zastępczo, co sugeruje pewną interferencję znaczeniową i zrelatywizowaną identyczność, może funkcjonować, to co nazywa się zwykle prawdą lub dobrem, przenosząc się na inne obszary, sąsiedzkich pojęć.

Jest w tym zastępowaniu, coś czasem wysoce kłopotliwego, co trzeba bacznie kontrolować w odnośnych kontekstach – są nimi zwłaszcza metafizyczne pryncypia – szczególnie w toku filozoficznego poznania-dyskursu. W podanym przykładzie, sens całej wypowiedzi i użytych w nim terminów polaryzuje się w kierunku „piękna". Całość znaczeniowa rozgrywa się więc na korzyść tej (trans)kategorii. Podobnie, jak się rzekło, może być z dobrem lub prawdą, z ich prymatem w odniesieniu do innych pojęć. Ogólnie biorąc, chodzi tu o pewien dynamiczny system mobilnych znaczeniowo (trans)kategorii, stabilizujący się raz po raz z preferencją jednej z nich: „piękna", „prawdy", „dobra".

Tak jak „prawda" przedstawia się językowo jako „piękno", lub podobnie jako „dobro", tak też bywa, iż „dobro" staje się co najmniej funkcjonalnie „prawdą" (lub „prawda" „dobrem"). Pośród tych czy innych transcendentaliów zarysowuje się jakaś interferencja i przynajmniej częściowa zastępczość znaczeniowa terminów. Z punktu widzenia pojęć zwykłych, „medialnych", kategorialnych, lokalnych, „regionalnych" jest to rzecz dziwna, ale jesteśmy przecież w sytuacjach transcendentalnych, metafizycznych, a więc skrajnie granicznych, gdzie pojęcia funkcjonują w sposób odchodzący od „normy", osobliwy (podkreślamy to ciągle, zgodnie z uwagami w (2).

W tym kontekście, zważmy na retorykę – czy tylko? – pewnych wypowiedzi (meta)etycznych (T. Styczeń). Panuje tam mianowicie kategoria prawdy (jest to porządek kategorialny, lecz mocno stranscendentalizowany), zastępując w pewnym sensie to co w etyce klasycznej nazywa się dobrem. Wygląda na to, że zachodzi tu wspomniana wyżej interferencja znaczeń, z pewną tendencją reduktywną, w proaleteicznym kierunku. Wchodzące tu w grę sformułowania wymagałyby analitycznej kontroli i rozważenia na odpowiednim poziomie precyzji.

Prawda i postawa pro-aletheistyczna jawi się w tego rodzaju podejściu u podstaw klasycznej etyki filozoficznej. Królestwo dobra wydaje

się wówczas uwikłane w ramy królestwa prawdy i tym sposobem funduje się etykę. Staje się prawda w tej perspektywie poniekąd kategorią etyczną, ale wydaje się to trochę ambiwalentne: czy fundament etyki – dobro jakoś się nie redukuje, i wtedy nie byłoby autentycznej etyki? W każdym razie, takie ujęcie zbiega się z pewnym poznawczym ufundowaniem dobra, i tym samym woli (wolności).

W intencjach jest to niewątpliwie obrona etyki: w imię dobra w prawdzie, jak się powiada. Od innej strony, etyka to system prawd o dobru. Unikając frekwentywności „dobra" (na rzecz „prawdy"), w obawie przed „inflacją znaczeniową", przed spowszednieniem tego podstawowego etycznie terminu, próbuje się go w ten sposób dowartościować; ale czy nie może dawać odwrotnego skutku tego rodzaju procedura, gdy się ją odczyta odwrotnie, jako minoryzację statusu tego terminu w etyce? Wskazana wątpliwość przywodzi stare pytanie o intelektualizm etyczny. I w związku z tym – o *logos ethosu* wobec *ethosu logosu*? Czy, o ile wola jest tu skognitywizowana, czy, o ile sfera poznawcza pojęta wolitywnie? Znana to niejasność z dyskusji nad ujęciami typu kartezjańskiego, i nie tylko.

Odnieśmy się na koniec tej serii uwag do encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor*. Właśnie do jej tytułu, który jest w interesującym nas kontekście znamienny i pobudza do refleksji. *Splendor veritatis* i *splendor ordinis* interesująco interferują, przy czym *splendor ordinis* to klasyczna charakterystyka piękna od strony obiektywnej (w przeciwieństwie *quod visum placet*, piękna *a parte subiecti*).

Oba porównywane wyrażenia zawierają splendor – „blask". Tam był „blask" przy „prawdzie", tu – odnosi się do „porządku", jako klasyczna definicja „piękna". Zapośredniczony „blaskiem" alians znaczeniowy między „pięknem" a „porządkiem", który w tym określeniu się wyraża, pobrzmiewa w języku polskim w sposób oczywisty, bo sięga tego samego źródłosłowu: „ład" – „ładny" (a także „strój" – „strojny"). Każdy ład-porządek jest przecież ładny-piękny.

„Porządek" pobrzmiewać może różnie: logicznie (relacja porządkująca), militarnie, politycznie. Sprzęga się także porządek z domeną „dobra moralnego", stąd „ład moralny". W encyklice przeniesiono *splendor* z definicji piękna na charakterystykę prawdy, przy czym „blask" w odniesieniu do „prawdy" jest bardziej zewnętrzny niż „blask" immanentnie określający „piękno". Gdyby „prawda" i „porządek" dały się zastąpić, to można by mówić o identyfikacji tych pojęć lub redukcji na korzyść jednego z nich.

Powtórzmy, jesteśmy ciągle w kręgu, w systemie pierwotnych i wzajemnie skorelowanych, i to dynamicznie, transcendentalnych, metafizycznych pojęć. Ich interrelacja znaczeniowa jest nader trudna do poznawczego ujęcia w języku dostosowanym do ujęć medialnych, kategorialnych, „lokalnych". Tymczasem, teoria bytu to *scientia perilimitativa et transcendentalis* (to ostatnie suponuje odpowiednie struktury subontyczne, ale to osobny problem). Metafizyka to wysoce skontekstualizowany system, aż po holizm, a więc mało analityczny, powiązany siecią trudno homogenizowalnych relacji. Trafne i precyzyjne uchwycenie metafizycznej perspektywy bywa niezwykle trudne, wymaga intuicji wnikliwej i zarazem wszechogarniającej.

Tymi – jakże szkicowymi – uwagami finalizujemy te refleksje. Wskazaliśmy jedynie pewne punkty orientacyjne. Należy je dopracować, głównie gdy chodzi o status semiotyczny, poznawczy i ontyczny transcendentaliów, podejmując na nowo problem ich sprzężenia z prycypiami. Czy, o ile, pozwoli nam to zbliżyć się do „wielkiej tajemnicy metafizyki"? Wszak obracamy się tutaj na granicy (nie)możliwości.

Kontynuując badania meta-metafizyczne warto sięgać do naszej polskiej tradycji (M. A. Krąpiec, T. Czeżowski, R. Ingarden i inni), jeśli nie chcemy być jedynie „dealerami" dorobku innych. Owszem, pragniemy go uwzględniać wnosząc swój wkład do ogólnoeuropejskiej tradycji.

CLASSICAL METAPHYSICS: TRANSCENDENTALS, CONVERTIBILITY AND REDUPLICATIBILITY (META-METAPHYSICAL REFLECTIONS)

Summary

The present essay is a continuation of the author's former contributions (1962,1974) on the foundations of the theory of being. It is the classical metaphysics that has its origins in ancient philosophy, first of all Aristotle's, in the Middle Ages it was continued mainly by Aquinas, surviving the later unfavourable times and receiving very interesting contemporary (re)interpretations, in Poland by the so-called Lublin School (Mieczysław Albert Krąpiec, Stanisław Kamiński and others). The classical character of philosophy consists of a number of indexes, first of all its foundation in metaphysics, in which the problems of transcendentals and principles are especially distinguished.

The text focuses on the following items: the meaning of „meta" (Latin „trans") and „physis" (Latin „natura") of which the word „meta-metaphysics" consists, considering other meanings of these terms, totally making up a certain dynamic – dialectical system (1); metaphysics (Latin „trans naturalistica") as transcendental-transcending cognition and as „scientia peri – vel translimitativa" (2); transcendentals, their types and the interrelations between them (4); intentional character of the language of metaphysics and convertibility of transcendentals, that is Kamiński's problem (5): Theory of reduplicative expressions (with „as") as an explication of (5) along with complementary remarks (6).

The present paper outlines the ideas that demand being developed and stated more precisely. This will require a further use of some Polish works: Krąpiec's metaphysical realism (transcendentals as counterparts of metaphysical principles), Tadeusz Czeżowski's logical-philosophical analyses (transcendentals as propositional modalities) and Roman Ingarden's phenomenology (possibility of use of his idea of quasi-judgements), considering certain results of psychology of concepts and judgements (tradition of philosophical psychology and recent cognitive approach).