

KS. MARIAN JAWORSKI

PROBLEM KONCEPCJI FILOZOFII

Problem ten można rozważać, biorąc pod uwagę różne kierunki filozoficzne, np. marksizm, strukturalizm, egzystencjalizm czy tzw. filozofię klasyczną, nawiązującą do filozofii greckiej, i uwzględniając pojęcie filozofii, które one niosą ze sobą.

W naszym przypadku zagadnienie koncepcji filozofii zostaje ograniczone do bardziej szczegółowej problematyki wewnątrz tzw. filozofii klasycznej, i to — ze względu na nasze sympozjum — do tej, która wiąże się z poglądami ks. prof. K. Kłósaka, zawartymi zwłaszcza w jego książce „Z teorii i metodologii filozofii przyrody”¹.

Chodzić mi będzie głównie w określonym aspekcie o: 1. stosunek filozofii (w tym także filozofii przyrody) do nauk szczegółowych i 2. o koncepcję metafizyki — przez uwzględnienie jej stosunku do filozofii przyrody, i do tzw. filozofii Boga.

1. Problem stosunku filozofii do nauk szczegółowych ma swoją długą historię od samego początku myśli filozoficznej — z zamierzenia swego chcanej być poznaniem rozumowym całej rzeczywistości, którą człowiek w ten czy w inny sposób uważał, że jest dla niego dostępna, w tym zaś rzeczywistości świata materialnego, poddanego zmianie. Nie sposób teraz rozważać, jak w tej początkowej fazie zmieszane ze sobą były różne rodzaje racjonalności, będące zalążkami późniejszych nauk szczegółowych, z oficjalnie proklamowanym modelem badań tzw. fizyki Arystotelesa. Jeśli jednak metoda filozoficzna w odniesieniu do rzeczywistości otaczającego świata grzeszyła przez wiele wieków swoistym imperializmem — przypomnijmy sobie R. Bacona gromiącego scholastykę paryską — to z czasem nauki ściśle oddały jej to z nawiązka, a o pokoju trudno i dzisiaj mówić w dobie scjentyzmu, technokracji i negacji filozofii przyrody w neopozytywizmie, np. u Rudolfa Carnapa.

¹ Poznań 1980.

W filozofii klasycznej, opowiadającej się — nie od dzisiaj — za odzieleniem obu dziedzin poznania naukowego i poznania filozoficznego, pozostaje jednak otwarty problem stosunku filozofii, zwłaszcza filozofii przyrody do nauk szczegółowych, do jej faktów i wyników. Wszecstronne przedstawienie tej problematyki mamy właśnie w dziele ks. prof. K. Kłósaka „*Z teorii i metodologii filozofii przyrody*”. Jakkolwiek jednak dzieło to analizuje zapatrywania głównych przedstawicieli filozofii klasycznej, to przede wszystkim nawiązuje do poglądów J. Maritaina, prezentując nam najbardziej dojrzałe swoje stanowisko w tym względzie.

Czcigodnym zebrany stanowisko to jest dobrze znane. To pozwala mi zatrzymać się znowu nad tym, co z mego punktu widzenia wydaje się być najważniejsze (a co nb. jest także konieczne ze względu na ograniczoność czasu).

Ks. prof. Kłósak — jak wiadomo — wyodrębniając filozofię przyrody od nauk szczegółowych, za jej punkt wyjścia przyjmuje fakty „filozoficzne”, nie zaś fakty „naukowe”, przy czym tzw. fakty „filozoficzne” wydobyte są nie tylko z doświadczenia przednaukowego, ale również z obserwacji naukowej i z doświadczenia naukowego, poddanego odpowiedniej interpretacji. Fakty doświadczenia „naukowego” przekształcone w fakty „filozoficzne” są niezbędne dla bazy wyjściowej filozofii przyrody². Same dane doświadczenia przednaukowego nie stanowią wystarczającej podstawy do krytycznego opracowania wszystkich jej zagadnień.

W oparciu o te fakty filozoficzne — najogólniej mówiąc — metodą

² W związku z odwołaniem się do faktów doświadczenia „naukowego” jako bazy wyjściowej dla filozofii przyrody nasuwają się pewne kwestie, m. in. związane z problemem „czystości” faktu doświadczenia, względnie jego uwikłania w ramy odpowiedniej teorii. W *Postłowie Fizyka* pióra Artura Szczepańskiego do III tomu dzieła Romana Ingardena *Spór o istnienie świata (O strukturze przyczynowej realnego świata)*, Warszawa 1981, czytamy: „W doświadczeniu fizycznym ujawniają się własności indywidualnych przedmiotów realnych” (425), zaś dwie strony dalej: „Informacja dostarczona przez doświadczenie fizyczne, nie tylko w fizyce współczesnej, jest zawsze uwikłana, czy może lepiej byłoby powiedzieć, przefiltrowana przez teorię. Ze względu bowiem na złożoną sytuację realną, w której ma miejsce doświadczenie nawet stosunkowo proste, to, co jest dane bezpośrednio, stanowi w najlepszym razie punkt wyjścia do długiej drogi interpretacyjnej, która może dokonać się tylko w oparciu o założoną teorię. Wobec tego wynik doświadczenia, w sensie wypreparowanej z niego informacji, jest w pewnym przynajmniej stopniu obciążony hipotetycznością teorii, która służyła za podstawę jego otrzymania, mieści się więc w sferze możliwości tylko” (427).

Gdy chodzi o rozważania ontologiczne R. Ingardena zawarte w wymienionym tomie III, a dotyczące struktury przyczynowej realnego świata, to A. Szczepański jest zdania, że przykłady zdarzeń czy procesów rozpatrywane w tekście *Sporu* z punktu widzenia klasycznych teorii fizycznych „w ostatecznym rachunku stanowią materiał ilustracyjny albo pomocniczo-uzasadniający, nie będąc trzonem dowodowym dla zasadniczych twierdzeń” (428).

implikacji ontologicznych typu redukcyjnego można, zdaniem ks. prof. Klósaka, „zbudować” filozofię przyrody (151).

Ten swój pogląd wyraża także ks. prof. Klósak w stylizacji inspirowanej wpływami pewnej wersji fenomenologii, mówiąc o metodycznie poprawnym przejściu od empirycznej fenomenologii przyrody do filozofii przyrody (154 i n.). Fenomenologia, którą ma na względzie ks. prof. Klósak, nie nawiązuje do żadnej wersji fenomenologii E. Husserla. Jest ona fenomenologią naukową (w znaczeniu węższym), „gdyż pod względem swego typu epistemologicznego i metodologicznego mieści się całkowicie w ramach nauk empirycznych. Nie znajdujemy w niej odnośnie do przyrody filozoficznego opisu kategoriałnego, czy opisu właściwego dla niej typu bytu — a tym bardziej nie znajdujemy filozoficznego opisu transcendentálnego, tzn. opisu odnoszącego się do własności transcendentálnego bytu realnego jako takiego. Rozpatrywana przez nas „fenomenologia” jest więc w swej treści całkowicie pozbawiona charakteru filozoficznego” (156). Materiały dostarczone przez tego rodzaju fenomenologię są heterogeniczne w stosunku do tego, co może składać się na filozofię przyrody, i to zarówno pod względem języka pojęciowego, jak i metody ich gromadzenia. „Przejście od nich do filozofii przyrody jest możliwe jedynie przez zmianę empiriologicznej perspektywy pojęciowej na perspektywę ontologiczną w znaczeniu szerszym, co łączy się korelatywnie z podjęciem filozoficznych metod badań” (159).

Transpozycja tu polega najpierw na tym, że dane doświadczenia ujmujemy w sposób tak ramowy (przy pomocy abstrakcji), by można było wyodrębnić właściwy dla przyrody typ bytu. Po wprowadzeniu tej perspektywy — kosmologia filozoficzna buduje się przez wyodrębnienie w łączności z podzielaną podstawową wizją filozoficzną implikacji ontologicznych w znaczeniu szerszym i typu redukcyjnego dla twierdzeń z zakresu omawianej empirycznej fenomenologii naukowej (160).

Nie jest moim zadaniem ustosunkowanie się krytyczne do tej koncepcji filozofii przyrody. Niezależnie od tego trzeba uznać wielki wysiłek ks. prof. Klósaka, aby zbudować i zabezpieczyć jedność epistemologiczną i metodologiczną proponowanej przez siebie koncepcji filozofii przyrody. Osobiście moje zapatrywania częściowo różnią się od poglądów ks. prof. Klósaka. Raczej traktowałbym je jako ujęcie komplementarne, na zasadzie różnorodnych podejść do bogatej i złożonej rzeczywistości świata przyrody, który nas otacza, w którym żyjemy i którego stanowimy cząstkę — choć nie tylko.

W swoim artykule *Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filo-*

zoficznego poznania Boga³ w ostatniej jego III części postulowałem rewaloryzację filozofii bytu „*prius quoad nos*”, mając na uwadze filozofię bytów natury (175) i jej reinterpretację.

W artykule tym opowiadałem się za oparciem filozofii bytu *prius quoad nos* na doświadczeniu i opisie fenomenologicznym faktu konkretnych bytów istniejących, stanowiących świat rzeczywisty „z godną podziwu teologią, która się w nich przejawia” — jak pisał Husserl.

Moje stanowisko było więc w dużej mierze zbieżne z tymi autorami, przede wszystkim z Albertem Dondeynem, którzy traktują tego rodzaju fenomenologię jako filozoficzną, niosącą ze sobą bezpośrednio implikacje ontologiczne, a więc bez konieczności przekształcenia tzw. faktów doświadczenia naukowego w fakty filozoficzne. Tego rodzaju fenomenologię traktuję przy tym jako fenomenologię realistyczną o podwójnym znaczeniu: 1. nie w duchu transcendentalnej redukcji Husserla, gdzie świadomość stanowi wyłączną podstawę bezpośrednich danych, ale raczej w duchu fenomenologii Schelera, gdzie to, co jest dane, schodzi się z bytem transcendentnym w stosunku do świadomości i 2. odnoszą ją tutaj — jak zaznaczyłem — do faktu konkretnych bytów istniejących. Tak pojęta fenomenologia filozoficzna polega na wyjaśnianiu rzeczywistości, w której uczestniczymy na sposób ludzki, która stanowi dziedzinę doświadczenia najszerszej pojętego — różnego od doświadczenia naukowego.

W budowaniu filozofii bytu *prius quoad nos*, który stanowi świat przyrody w procesie dochodzenia do ujęcia jego struktur istotowych miałyby:

1° zastosowanie tzw. abstrakcja „*totius*”. W wypracowaniu jednak tej metody należałoby zwrócić uwagę na związki, jakie łączą ogląd istoty u Husserla z Tomaszową abstrakcją *totius*, i na twórczą funkcję „*nous*” w dochodzeniu do istoty rzeczy⁴.

2° Należy dalej wypracować w sposób krytyczny dla tej dyscypliny metodę dowodzenia, rozumowania (ukazując zwłaszcza różnice w stosunku do metod nauk szczegółowych), to co św. Tomasz określał jako jej „*proprius modus rationalis*”.

Tak pojęta filozofia bytu *prius quoad nos*, którym jest świat przyrody, posiada swoistą pierwotność w stosunku do nauk szczegółowych. Łączy się to z postulatem Husserla filozoficznego wyjaśnienia wszystkich nauk. Jego zdaniem wszystkie nauki wspierają się na pewnych ideach: podstawowych pojęciach, które wewnątrz nich samych nie mogą się stać przedmiotem badań. Musimy już wiedzieć, co myślimy,

³ Zam. w: *Studia z filozofii Boga*, t. II, Warszawa 1973, 164—191.

⁴ Por. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Basel—Freiburg—Wien 1961, t. I, 180 nn., t. II, 544 nn.

mówiąc na przykład: natura, historia, zanim będziemy mogli iść w kierunku dalszego wyjaśnienia. Ten metodyczny postulat Husserla, dotyczący każdej nauki, jest dzisiaj uznawany za bezsporny. Oznacza on z jednej strony pierwotność filozoficznego poznania istoty tego, co jest nam bezpośrednio dane w stosunku do poznania naukowego, nie pozostawiając równocześnie żadnej wątpliwości, że tego rodzaju postępowanie nie ma nic wspólnego z uogólniającym postępowaniem na drodze indukcji naukowej, właściwym dla kierunków empiryzmu i pozytywizmu i próbującym na tej drodze ująć istotę rzeczy⁵.

2. Filozofia bytu *prius quoad nos* a metafizyka.

A. W książce ks. prof. Kłósaka mamy przedstawione trzy teorie metafizyki i szeroką dyskusję z poglądami Jerzego Kalinowskiego i Mieczysława Alberta Krapca na temat koncepcji metafizyki i jej stosunku do problematyki kosmologicznej.

Jak widzę ze swej strony stosunek filozofii bytu *prius quoad nos* do metafizyki i jak widzę metafizykę? Nie sposób prezentować i rozwijać tego, co już wcześniej na ten temat pisałem. Obecnie chcę znowu dorzucić pewne nowe momenty do tego, co już pisałem w kontekście dialogu z prezentowanymi poglądami.

Za św. Tomaszem utrzymuję, że metafizyka *addiscitur post physicam, et ceteras scientias, inquantum intellectualis consideratio est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphysica quasi transphysica, quia post physicam resolvendo occurrit* (In Boetii de Trin. lect. II q. a 1 ad 3).

Obydwie nauki filozoficzne posiadają swój własny przedmiot i swój własny proces poznawczy. Filozofii bytu *prius quoad nos* przysługuje „*rationaliter procedere*”, zaś metafizyce „*maxime modus intellectus*”.

B. Czym jest metafizyka? Ks. prof. Kłósak wyodrębnia u J. Maritaina trzy różne teorie metafizyki: 1. metafizyka bada *ens sub ratione entitatis*. 2. metafizyka poznaje rzeczywistości, które nigdy nie istnieją w materii i 3. metafizyka studiuje w pierwszym rzędzie byt rozpatrywany abstrakcyjnie w swych analogatach niższych, w jakich go faktycznie wyodrębniamy, byt stworzony i materialny, wspólny dziesięciu kategoriom (50, 5). Jakkolwiek określenia te są różnobraźne, to sądzę, że dają się one sprowadzić do jednej koncepcji metafizyki. Metafizyka mianowicie zajmuje się bytem jako bytem, *ens sub ratione entitatis*. Ale już św. Tomasz sprowadził metafizykę — która zajmuje się substancjami oddzielonymi od materii — do metafizyki, której przedmiotem jest *ens sub ratione entitatis*. Mówiąc bowiem, że „*terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis, et eorum quae sunt entis inquan-*

⁵ Por. B. Welte, *Der Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion*, w: *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg—Basel—Wien 1965, 315.

tum huius modi", dodawał: „Haec autem sunt de quibus divina scientia considerat (...) substantiae scilicet separatae, et communia omnibus entibus” (In b. d. T. a 1 lect. II, q. 2. Por. również II q. 1, a 1 ad 7).

Św. Tomasz uzasadniał zaś to — jak widać — tym, że najbardziej powszechnymi właściwościami, które są wspólne wszystkim bytom, są te, które realizują się w substancjach oddzielonych od materii (jw.).

Czy trzecie określenie metafizyki, że studiuje ona w pierwszym rzędzie byt stworzony i materialny, wspólny dziesięciu kategoriom, a Bóg stanowi drugorzędny przedmiot tej nauki, da się również sprowadzić do pierwszej teorii metafizyki? Zanim odpowiemy na to pytanie, sądzę, że ta trzecia teoria w pewnym stopniu schodzi się z określeniem metafizyki przez Jerzego Kalinowskiego, który twierdzi, że przedmiotem filozofii jest byt przygodny realnie samoistniejszy, o ile byt przygodny można przetłumaczyć na byt stworzony, rozumiejąc przezeń całkowitą zależność w istnieniu od Pierwszej Przyczyny⁶.

W swoim dawniejszym artykule stałem na stanowisku, że są to dwie różne koncepcje przeciwstawne i podzielałem krytyczne zapatrywanie M. A. Krapca wyrażające się w pytaniu: „czy metafizyka w tym przypadku dotyczyłaby naprawdę całej rzeczywistości...”⁷ Dzisiaj gotów jestem sprowadzić i tę trzecią koncepcję metafizyki do pierwszej — chociaż zdaje się ona wyrażać co innego, a Boga jako „*Esse subsistens*” wyłączyć jako właściwy „przedmiot” metafizyki.

Dlaczego metafizyka, której przedmiotem jest byt jako byt, jest tym samym metafizyką bytu przygodnego vel stworzonego (ale jednak nie materialnego jako takiego)?

Metafizyka zajmuje się bytem jako bytem. Czym jednak jest byt? „*Ens dicitur quasi esse habens*” (św. Tomasz). Byt — jak pisze J. Maritain, nawiązując do św. Tomasza — ukazuje nam zawsze dwa aspekty: istoty i istnienia. Tego pojęcia — samego z siebie analogicznego — we właściwym jego znaczeniu nie możemy odnieść do Boga. W tym znaczeniu bytu Bóg jest poza bytem. Pojęcie bytu odnosi się natomiast — jeśli chcemy posługiwać się tym terminem — do bytu przygodnego, — a ściśle mówiąc — do tego, czemu *per se* przysługuje akt istnienia. Byt jako byt — jest *bytem przygodnym*.

Nie jest dokładnie powiedziane, że metafizyka zajmuje się bytem stworzonym i materialnym. Owszem, może się zająć bytem materialnym — jest bowiem powszechną teorią wszelkiego bytu — ale mówi o nim nie w jego własnych kategoriach, ale w kategoriach powszechnych bytu, „*L'être crée matériel pris en tant qu'être*” (por. s. 50).

⁶ J. Kalinowski, *Ontologia czy aitiologia*, w: Znak, 111 (1963), 1076 n.

⁷ M. A. Krapiec, *O rozumienie metafizyki*, w: Znak, 111 (1963), 1080.

Zgodne to jest ze stanowiskiem św. Tomasza (In B. d. T. II, q 1. a 4, ad 6. Por. mój art. 175).

Interpretacja metafizyki w tym znaczeniu wydaje mi się konieczna przynajmniej z dwóch względów:

1. Ukazuje *novum* metafizyki św. Tomasza w stosunku do metafizyki greckiej.

2. Wylęcza ją tym samym spod zarzutu Heideggera, skierowanego przeciwko całej metafizyce Zachodu.

Metafizyka grecka — posługuję się w tym miejscu maksymalnymi skrótami — była metafizyką najdoskonalszego bytu (czy to najdoskonalszej formy, czy najwyższej idei), o ile do niego doprowadzała. Św. Tomasz posłużył się strukturą i językiem filozofii Arystotelesa, ale to, co w tej metafizyce *z a w a r ł d e f a c t o*, jest diametralnie różne od znaczeń tych terminów u Filozofa. Co jest najbardziej zasadnicze? Św. Tomasz posługuje się wprawdzie terminami *prima causa*, *summum ens ens neessarium*. Co oznaczają jednak te terminy? Ich znaczenie sprowadza się do *Ipsum esse subsistens*, które jako takie jest ponadrodzajowe. Jest ono takim także w odniesieniu do bytu, do *ens*! Bóg jest *primum extra omne genus respectu totius esse*. Jest zaś tak dlatego, ponieważ św. Tomasz odróżnia *esse* albo *ipsum esse*, które jest aktem bytu, i *ens* to, co istnieje „zdeterminowane, określone”.

Stąd Bóg „wychodzi” poza metafizykę jako naukę o bycie jako bycie. Stanowi *k r e s* metafizyki — a ściśle mówiąc — *k r e s* filozoficznego poznania bytu, który jest nam dany, względnie w którym uczestniczymy.

Poznajemy więc byt, który jest nam dany i o którym tworzymy pojęcia. Co oznaczają więc określenia filozoficzne Boga, które czerpiemy z tego bytu, ze stworzeń? Jaki jest ich sens? Tym, co *p o z n a j e m y* — odnosząc *b y t*, w którym uczestniczymy i którego pojęcie sobie tworzymy, do *S a m o i s t n e g o* Istnienia — jest „jedynie stworzone podobieństwo względnie niepodobieństwo stworzenia do Boga, a nie rzeczywistość niestworzona jestestwa Bożego”⁸.

C. Poznanie istnienia Boga kresem filozoficznego poznania bytu *prius quoad nos*.

Swoje stanowisko w tym względzie wyrażone poprzednio gotów jestem utrzymywać nadal z wyjątkiem tej modyfikacji, o której mówiłem teraz na temat trzeciej koncepcji metafizyki.

Stanowisko moje różni się więc m. in. od stanowiska zmodyfikowanego ks. prof. Klósaka, a schodziłoby się ze stanowiskiem J. Maritaina.

⁸ Ignacy Różycki, *Metafizyczne implikacje dogmatów*, w: *Analecta Cracoviensia*, V—VI (1973—1974), 404—405.

Uważam bowiem, że analiza tego bytu jako bytu, tzn. jako tego, co istnieje, stawia przed nami problem ostatecznego fundamentu, racji⁹.

Nie podzielał jednak w pełni poglądu O. prof. A. Krąpca co do utworzenia pełnego pojęcia bytu jako przedmiotu metafizyki w oparciu o stwierdzenie istnienia wielu bytów ani także jego sposobu zastosowania separacji do utworzenia pojęcia bytu¹⁰.

W oparciu o byty zmysłowe — i to dzięki abstrakcji, a nie separacji — możemy dojść do pojęcia bytu jako substancji materialnej, której właściwie przysługuje istnienie. To, czemu przysługuje istnienie, nie oznacza „jakiegokolwiek treści”, ale rzeczywistość materialną ujętą w analogacie głównym (substancja) lub pobocznym (przypadłości). W oparciu o ten punkt wyjścia można zbudować tylko filozofię („metafizykę”) bytu materialnego, a nie filozofię bytu jako bytu. Moją interpretację potwierdza zresztą sam O. prof. Krąpiec, kiedy twierdzi, że przez byt jako byt należy rozumieć „byt jako konkretnie istniejący” lub, jeszcze dokładniej, bezpośrednio dostrzegalne, konkretne byty materialne¹¹. Nie można pominąć materii w tych bytach. Jeśli jednak stwierdzimy istnienie bytów niematerialnych, wtedy dopiero możemy zastosować oddzielnie na drodze sądu, tego rodzaju bowiem byty istnieją lub mogą istnieć bez materii: „Substantia autem quae est materia intelligibilis quantitatis, potest esse sine quantitate. Unde considerare substantiam sine quantitate, magis pertinet ad genus separationis quam abstractionis”¹².

Po stwierdzeniu bytów oddzielonych od materii podmiot aktu istnienia zostaje zasadniczo poszerzony: obejmuje on zarówno substancje materialne (materia + forma), jak i substancje oddzielone od materii (formy substancjalne), tym samym pojęcie bytu, tego co istnieje temu czemu przysługuje *esse per se*, zostaje również poszerzone. Tym samym metafizyka jako nauka o bycie jako bycie wychodzi poza konkretne byty materialne.

⁹ R. Ingarden w swoich rozważaniach dotyczących struktury przyczynowej realnego świata zaznacza, że „Związek przyczynowy — w roli, jaką odgrywa w całości budowy świata realnego — wiąże się także ściśle ze strukturą czasową realnego świata, a przez to również z zagadnieniem sposobu istnienia świata realnego, a zwłaszcza z pytaniem, czy świat realny w swej istocie bytowo pierwotny, czy bytowo pochodny” *Spór o istnienie świata*, t. III, 16). — A więc dodajmy od siebie, nawiązując do tego, co pisał R. Ingarden w tymże dziele, w przypisie 1, że chodzi tutaj o problem związku pomiędzy ewentualnym stwórcą świata a światem (16). — W ten sposób R. Ingarden — choć w innej konwencji — potwierdziłby stanowisko, że analiza rzeczywistości „*prius quoad nos*” stawia przed nami problem ostatecznego fundamentu, racji.

¹⁰ Zob. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, 136 n. Podobnie w innych dziełach.

¹¹ Zob. u ks. Klósaka, *Z teorii i metodologii...*, 61, i tamże dane bibliograficzne w przypisie 38.

¹² *In Boetii de Trinitate* lect. II, q. 1, a. 3, c.

Podsumowanie. Z tego, co zostało powiedziane, nawiązując do św. Tomasza, nadal jestem gotów utrzymywać, że w obrębie filozofii należy wyodrębnić poszczególne jej dyscypliny, które posiadają własne metody i przedmioty, i które powiązane są ze sobą na zasadzie swojej implikacji, ex. gr.: „dicitur metaphysica... quia post physicam nobis occurrit”. Pierwszą w porządku poznawania jest na nowo zinterpretowana filozofia bytu, rzeczywistości „prius quoad nos”. Metafizyka, która zajmuje się bytem jako bytem stanowi implikację filozofii bytu „prius quoad nos”. Bóg — jako racja tego, co jest — stanowi kres filozofii, kres rozumu. Nie można go zamknąć w żadnym pojęciu¹³. — Takie jest stanowisko filozofii prawdziwie chrześcijańskiej. To też odróżnia ją od metafizyki greckiej czy nowożytnych metafizyk racjonalistycznych, które poszukując zasady wszystkiego, chcą aby ona także była zrozumiała. Ale — jak pisze Kardynał J. Daniélou: „Prawdziwe zagadnienia metafizyki także doprowadzają metafizykę do uznania swoich granic”¹⁴.

LE PROBLÈME DE LA CONCEPTION DE PHILOSOPHIE

Résumé

Je suis toujours prêt à maintenir, quant à ce qui a été dit dans cet article au sujet de St. Thomas, qu'il faut distinguer dans le domaine philosophique les disciplines particulières, possédant chacune leur propre méthode ainsi que leur propre objet, et qui sont liées entre elles par une sorte d'implication, p. ex.: „dicitur metaphysica... quia post physicam nobis occurrit”. La première dans l'ordre de connaissance est la philosophie de l'être nouvellement interprété, de la réalité „prius quoad nos”. La métaphysique qui s'occupe de l'être en tant qu'être, suppose l'implication de la philosophie de l'être „prius quoad nos”. Dieu en tant que raison de ce qui existe — constitue la limite de la philosophie et la limite de la raison. On ne peut l'enfermer dans aucune notion. Voici l'attitude de la philosophie véritablement et profondément chrétienne. C'est ce qui la distingue de la métaphysique grecque et des modernes métaphysiques rationnelles, qui tout en cherchant le principe de tout ce qui existe, veulent qu'elle aussi, soit compréhensible.

Mais, comme écrit le cardinal Daniélou: „Les vrais problèmes de la métaphysique mènent la métaphysique-même à reconnaître ses propres limites”.

¹³ Jean Daniélou, *Bóg i my*, Kraków, 1965, 41.

¹⁴ Jw. 42; Podobnie: Welte, *Zeit und Geheimnis*, Freiburg, 1975, 213.