

Piotr DUCHLIŃSKI*

*Wydział Filozoficzny, Akademia Ignatianum w Krakowie

Neutralność punktu wyjścia w metafizyce tomistycznej a założeniowość wiedzy

Streszczenie

W artykule zostało zaprezentowane, jak wybrani tomiści rozumieją pojęcie neutralnego (bezzałożeniowego) punktu wyjścia oraz jakie argumenty formułują za jego przyjęciem. W zakresie teorii poznania głoszą oni stanowisko niemodne i współcześnie mało popularne. Poza tomistami obecnie nikt nie argumentuje za tym, że w filozofii można zaczynać od jakiegoś uprzywilejowanego i bezzałożeniowego punktu wyjścia, który niczego by nie rozstrzygał w dziedzinie przedmiotu poznania. W artykule udzielono odpowiedzi na pytanie, czy tomiści pozostają ze swoją propozycją tylko na poziomie metodologicznych deklaracji, czy też realizują ją na etapie pragmatycznego budowania teorii metafizycznej. Następnie przedyskutowano ich propozycję w konfrontacji z wybranymi ustaleniami współczesnej filozofii nauki, dotyczącymi uteoretyzowania doświadczenia i założeniowego charakteru wiedzy naukowej. Na bazie tej dyskusji zaproponowano, jako wstępną hipotezę badawczą, rozumienie filozofii jako paradygmatu, czyli jako wzorca – modelu widzenia organizującego całość naszego ludzkiego doświadczenia. Proponowane w artykule rozważania mają charakter teoriopoznawczy i w żadnym wypadku nie przesądzają ostatecznie sprawy punktu wyjścia w filozofii.

Słowa kluczowe: metodologia – tomizm – paradygmat – metafizyka

Uwagi wprowadzające

Od lat 50. ubiegłego wieku zwolennicy metafizyki tomistycznej, zwłaszcza w Polsce, opowiadają się za koncepcją neutralnego punktu wyjścia metafizyki¹. W szkole tomistycznej tylko okazjonalnie dyskutowano, czy w ogóle można utrzymać coś takiego jak zneutralizowany punkt wyjścia². Mimo upływu czasu i przemian, jakie dokonały się w teorii poznania naukowego i współczesnej epistemologii, neotomiści nadal podtrzymują tezę, że w metafizyce możemy mieć do czynienia z neutralnym lub też bezzakończonym punktem wyjścia³. I właśnie uznanie tej neutralności ma decydować o być albo nie być

¹ Dziękuję ks. prof. dr. hab. Stanisławowi ZIEMIAŃSKIEMU SJ, prof. dr. hab. Adamowi JONKISZOWI oraz ks. prof. dr. hab. Bogdanowi LISIAKOWI SJ za metodologiczne i merytoryczne uwagi, które sformułowali pod adresem zaprezentowanych analiz. W artykule rozwijam i precyzuję pewne poglądy dotyczące rozumienia punktu wyjścia w filozofii/metafizyce jako paradygmatu, o których pisałem w pracy: DUCHLIŃSKI, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej* (s. 443–489), zwracając w nim uwagę na inne aspekty tego zagadnienia.

² Tego typu poszukiwania neutralnych punktów wyjścia obce są tradycji analitycznej. Np. nie przeprowadza ich E.J. LOWE, który nawiązuje do ARYSTOTELESA. W jego wstępie do metafizyki w ogóle nie pada sformułowanie neutralny punkt wyjścia (por. LOWE, *A Survey of Metaphysics*, s. 1–20). Tendencja taka jest utrzymana nawet w analitycznych opracowaniach metafizyki scholastycznej. Także F. COPLESTON w swoim eseju o naturze metafizyki opracowanym w duchu tradycji filozofii analitycznej nie podejmuje tego zagadnienia (por. COPLESTON, *Natura metafizyki*). Również w tomizmie transcendentálnym nie poszukuje się neutralnego punktu wyjścia (por. CORETH, *W kwestii uzasadnienia metafizyki*). Szerzej pisze o tym J. HERBUT, *Metoda transcendentálna w metafizyce*.

³ Np. takie przekonanie podtrzymuje w wydanej ostatnio pracy A. MARYNIARCZYK, *Metafizyka a ontologie*. Zagraniczni autorzy tomistyczni choć podejmują wiele analiz punktu wyjścia metafizyki, również nie posługują się pojęciem zneutralizowanego punktu wyjścia. Nie zależy im też tak bardzo na usuwaniu wszelkich założeń – por. HART, *Thomistic Metaphysics*, s. 4–11 oraz VASKE, *An Introduction to Metaphysics*, s. 1–27. Także włoski arystotelik E. BERTI nie mówi o neutralnym punkcie wyjścia metafizyki, a jedynie pisze o metafizyce wolnej od wstępnych przesłanek, co rozumie jako wolność od założeń pochodzących z różnych nauk szczegółowych (por. BERTI, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 54).

metafizyki egzystencjalnej. W ten sposób tomiści wpisują się w bardzo długą tradycję filozoficzną racjonalizmu europejskiego, na gruncie którego powstawały pierwsze idee bezzałozeniowych koncepcji filozofii, zradykalizowane szczególnie w minionym wieku. To bowiem na początku XX wieku z programem bezzałozeniowej filozofii wystąpił w fenomenologii HUSSERL⁴. W Polsce jej program w wariacie ontologicznym starał się zrealizować INGARDEN, zwłaszcza w obszarze tzw. czystej teorii poznania⁵.

Prominentni przedstawiciele filozofii tomizmu egzystencjalnego, głosząc koncepcję neutralnego (bezzałozeniowego) punktu wyjścia, nigdy nie ustosunkowali się do zmian, jakie w rozumieniu natury poznania naukowego i filozoficznego dokonały się we współczesnej filozofii nauki. Pod wpływem tych przemian w wielu współczesnych kierunkach filozofii zrezygnowano nie tylko z budowania bezzałozeniowych i zneutralizowanych punktów wyjścia, ale też w ogóle z poszukiwania jakichkolwiek fundujących całość naszego poznania punktów wyjścia. Na gruncie tomizmu egzystencjalnego ostatnie trafne diagnozy współczesnego stanu metafizyki klasycznej w kontekście przemian poznania naukowego miały miejsce w latach 50. ubiegłego wieku⁶. Od tamtego czasu neotomiści nie podejmują nowych wysiłków ustosunkowania się do aktualnych przemian w dziedzinie poznania naukowego, tak aby ich koncepcja teorii bytu bardziej wkomponowywała się w ramy aktualnie obowiązującej koncepcji poznania naukowego. W obowiązujących obecnie podręcznikach z metafizyki tomistycznej nadal spotykamy się z argumentacją za arystotelesowską koncepcją nauki, jako wzorcowym modelem nauki, w ramach którego można swobodnie uprawiać teorię bytu⁷.

⁴ Szerzej na temat problematyki bezzałozeniowości w filozofii E. HUSSERLA pisze ZAHAVI, *Fenomenologia Husserla*, s. 62–64.

⁵ Por. INGARDEN, *U podstaw teorii poznania*. Do INGARDENOWSKIEGO projektu badań epistemologicznych nawiązał polski tomista egzystencjalny, teoretyk poznania STĘPIEŃ (por. STĘPIEŃ, *O metodzie teorii poznania*).

⁶ Por. KRĄPIEC & KAMIŃSKI, *Z teorii i metodologii metafizyki*; KRĄPIEC & KAMIŃSKI, *Specyficzność poznania metafizycznego*.

⁷ Szerzej pisze o tym KRĄPIEC, *Metafizyka*.

W poniższych analizach zaprezentujemy, jak wybrani autorzy tomistyczni rozumieją pojęcie neutralnego punktu wyjścia oraz jakie argumenty formułują za jego przyjęciem. W zakresie epistemologii głoszą oni stanowisko niemodne i mało popularne, chociaż zgodność z tym, co modne, nie powinna stanowić żadnego kryterium waloryzacji epistemologiczno-metodologicznej tez filozoficznych. Poza tomistami właściwie nikt obecnie nie twierdzi, że w filozofii można zacząć od jakiegoś uprzywilejowanego punktu wyjścia, który na dobrą sprawę niczego by nie przesądzał w dziedzinie przedmiotu badań. Ich koncepcja warta jest przedyskutowania, ale tylko w ramach konfrontacji z innymi podejściami metanaukowymi. Dlatego też skonfrontujemy ich propozycję z pewnymi ustaleniami z zakresu współczesnej, zwłaszcza uhistorycznionej filozofii nauki, dotyczącymi uteoryzowania doświadczenia (faktów) i założeniowego charakteru wiedzy naukowej. Odpowiemy na pytanie, czy tomiści pozostają ze swoją propozycją tylko na poziomie metodologicznych deklaracji, czy też realizują ją na etapie pragmatycznego budowania teorii metafizycznej. Na bazie przeprowadzonej dyskusji proponujemy, jako wstępną hipotezę badawczą, rozumienie filozofii/metafizyki jako paradygmatu, czyli swoistego epistemologicznego wzorca – modelu widzenia organizującego całość ludzkiego doświadczenia. Proponowane rozważania mają zdecydowanie teoriopoznawczy charakter i w żadnym wypadku nie roszczą sobie pretensji do ostatecznego przesądzania sprawy.

1. Neutralność przedmiotowa punktu wyjścia

Podstawową kwestią w uprawianiu metafizyki jest dla tomistów determinacja jej punktu wyjścia. To on decyduje o tym, co będzie głównym przedmiotem, wokół którego będą się koncentrować rozważania teoretyka bytu⁸. Od wyboru właściwego punktu wyjścia zależy

⁸ Np. amerykański neopragmatysta R. RORTY inaczej rozumie cele poznania filozoficznego. W duchu swojego antyrepresentacjonistycznego podejścia twierdzi, że „poznanie jest kwestią nie tyle właściwego rozumienia rzeczywistości, co zdobywania nawyków w celu uporania się z nią” (RORTY, *Obiektywność, relatywizm, prawda*, s. 9). Także tomiści transcendentalni inaczej widzą podstawowe zadanie metafizyki.

też przyszyły kształt teorii metafizycznej⁹. Sytuacja ta, w przekonaniu autorów tomistycznych, nie dotyczy tylko filozofii. Dla każdej nauki szczegółowej sprawą priorytetową jest ustalenie właściwego przedmiotu badań¹⁰. Dokonuje się ono za pomocą określonej metody. Każda z nauk ma taką właśnie, proporcjonalną do swojego przedmiotu metodę jego badania¹¹. Przy czym to nie metoda determinuje przedmiot, ale to sam przedmiot wyznacza, za pomocą jakiej metody można go dostrzec i skonstruować. W każdym systemie filozoficznym, z jakim spotykamy się na przestrzeni dziejów, mamy do czynienia z różnymi przedmiotami i metodami służącymi do ich konstrukcji¹². Nie ma takiej filozofii, która nie miałaby swojego przedmiotu, nawet jeśli w pierwszej chwili nie jest on widoczny, gdyż uwikłany jest w założenia systemu. Zawsze jednak można go wydobyć, dokonując żmudnej analizy podstawowych założeń i twierdzeń odnośnego systemu¹³.

E. CORETH pisze: „Podstawowym problemem metafizyki jest pytanie o możliwość: czy i jak poznanie metafizyczne może zostać uzasadnione w sposób krytyczno-metodyczny” (CORETH, W kwestii uzasadnienia metafizyki, s. 139).

⁹ Por. KRĄPIEC & KAMIŃSKI, Specyficzność poznania metafizycznego, s. 607–609; KRĄPIEC, Metafizyczne rozumienie rzeczywistości.

¹⁰ Z poglądem tym w swoich pracach polemizował K.R. POPPER, który twierdził, że to nie przedmioty, ale problemy powinny być w centrum uwagi filozofa. Notoryczne poszukiwania istoty problemów filozoficznych czy istoty metody, za pomocą której przedmiot ma być wykryty, POPPER postrzegał jako degenerację teorii filozoficznej, która zajmuje się tylko samą sobą. Do tych poglądów będziemy odwoływać się w dalszej części naszych analiz, zwłaszcza do pracy: POPPER, *Droga do wiedzy*. Z podobnym poglądem możemy spotkać się u N. HARTMANN, z tym że mówi on o degeneracji systemów filozoficznych.

¹¹ Tezy te bardzo mocno podaje się w wątpliwość we współczesnej filozofii nauki. Por. HELLER, *Filozofia nauki*.

¹² „Wszystkie, znane w historii filozofii próby zrozumienia i ostatecznego wyjaśnienia rzeczywistości ogniskują się w problematyce wyodrębnienia pojęcia bytu jako bytu, ujaśnienia jego rozumienia, ustalenia jego struktury, wreszcie zobaczenia jego różnych odmian realizowania się jako rzeczywistość” (KRĄPIEC, Metafizyczne rozumienie rzeczywistości, s. 3).

¹³ Wagę ustalenia przedmiotu teorii bytu podkreślają także: HART, *Thomistic Metaphysics*, s. 2–33; VASKE, *An Introduction to Metaphysics*, s. 1–27. Piszą oni o formalnym i materialnym przedmiocie teorii bytu. Ta nomenklatura pojęciowa jest także obecna u polskich autorów tomistycznych. Natomiast u autorów analitycznych nawiązują-

Tomiści argumentują, że konstrukcja przedmiotu dociekań filozoficznych nie we wszystkich systemach przebiegała w sposób metodologicznie kontrolowany. Bardzo często przedmiot ten był skonstruowany przy uwzględnieniu bardzo naiwnej intuicji poznawczych lub apriorycznych założeń. A tymczasem to przecież on przesądza o końcowych wynikach samej filozofii¹⁴. Na podstawie wielu analiz historycznych autorzy tomistyczni starają się dowieść, że zdecydowana większość systemów filozoficznych miała wadliwie skonstruowany przedmiot badań. Największym błędem tych konstrukcji było to, że dokonywały się one w oderwaniu od faktu realnego istnienia świata, a przez to, że były one czymś apriorycznym, niemożliwe stało się ich sprawdzenie przez konkretne realne stany bytowe¹⁵. Aby uniknąć popełnianego przez wielu filozofów błędu w konstrukcji właściwego przedmiotu filozofii, tomiści egzystencjalni formułują trzy konieczne warunki, które przy tej „konstrukcji” muszą zostać zachowane, by przedmiot ten mógł zostać właściwie dostrzeżony i wyodrębniony w ramach teorii. Warunki te są następujące:

- (a) przedmiot właściwy filozoficznego myślenia ma dotyczyć świata realnego, czyli tego, co popularnie nazywa się „rzeczywistością”;
- (b) przedmiot właściwy winien ogarnąć całość rzeczywistości we wszystkich kierunkach, to znaczy dotyczyć wszystkiego, co jest rzeczywiste;
- (c) przedmiot właściwy winien być neutralistyczny, to znaczy nie powinien rozwiązywać z góry zagadnień, *a priori* ustawiać myśli w jakimś torze rozumowania „bez wyjścia”, lecz umożliwić ciągły kontakt z rzeczą i pozwolić na obiektywną interpretację filozoficzną¹⁶.

cych do tradycji badawczej ARYSTOTELESA taka terminologia się nie pojawia — por. LOWE, *A Survey of Metaphysics*, s. 1–9.

¹⁴ Por. KRĄPIEC & KAMIŃSKI, *Specyficzność poznania metafizycznego*, s. 611.

¹⁵ Por. *Ibid.* s. 613.

¹⁶ Por. *Ibid.* s. 612.

Otrzymujemy tutaj wyartykułowany w metafęzyku, czyli na poziomie metaprzmiotowym, pewien ogólny sens tego, na czym ma polegać neutralistycznie rozumiany przedmiot teorii filozoficznej. Autorzy charakteryzują go od strony negatywnej i pozytywnej, przy czym, co warto zauważyć, negatywna charakterystyka jest raczej dominująca. Od strony negatywnej nie może on być apriorycznie przyjęty, czyli dowolnie skonstruowany. Nie może też kierować procesów rozumowania na tory uniemożliwiające dojście do świata realnego. Od strony pozytywnej, co w tej charakterystyce jest chyba najważniejsze, przedmiot ten ma być czymś w rodzaju warunku możliwości obiektywistycznej interpretacji filozoficznej świata realnego. Sformułowane warunki poprawnej konstrukcji przedmiotu filozofii to pewnego rodzaju metareguly, których zadaniem jest określenie właściwego sposobu postępowania metafizyka przystępującego do zadania konstrukcji teorii filozoficznej. Jeśli metafizyka ma być realistyczną teorią interpretującą i wyjaśniającą naturę rzeczywistości, reguły te muszą być przestrzegane z żelazną konsekwencją¹⁷.

Tomiści mają świadomość, że sformułowanie neutralnego punktu wyjścia nie należy do łatwych. Dowodzą, że w historii filozofii tylko jednemu filozofowi, tak naprawdę, udało się go sformułować, choć nie wiadomo, czy on sam zdawał sobie sprawę z doniosłości swojego rewolucyjnego odkrycia¹⁸. Tym filozofem był właśnie św. TOMASZ z AKWINU. A oto jak przebiega uzasadnienie tej historycznej tezy:

I wreszcie najbardziej trudny do spełnienia warunek trzeci domaga się obiektywizmu poprzez „zneutralizowaną” koncepcję przedmiotu właściwego filozofii. Niestety, historia filozofii nie zna — można powiedzieć poza jednym przypadkiem — skonstruowania zneutralizowanego przedmiotu filozofii. Ten zaś jedyny przypadek, jaki pojawił się w historii filozofii u św. Tomasza z Akwinu, nie wiadomo, czy był w pełni zreflektowany

¹⁷ Inne ujęcie proponuje np. COPLESTON, *Natura metafizyki*, s. 67–82.

¹⁸ „A dla metafizyki sprawą pierwszą jest intersubiektywnie sensowne i sprawdzalne wyodrębnienie „bytu jako bytu”, a więc jako przedmiotu metafizyki” (KRAPIEC, *Metafizyczne rozumienie rzeczywistości*, s. 4).

przez samego Tomasza, a wiadomo na pewno, że nigdy nie został w pełni przyjęty nawet przez tych, którzy uważali się za interpretatorów lub kontynuatorów myśli Tomaszowej¹⁹.

W powyższym cytacie mamy wyartykułowane uzasadnienie neutralnego punktu wyjścia wyrażające się w postaci tez historyczno-filozoficznych, w których stwierdza się, po pierwsze, że jako pierwszy sformułował taki neutralny punkt wyjścia św. TOMASZ, a po drugie, że inni filozofowie, nie rozumiejąc posunięcia TOMASZOWEGO, bardzo szybko przeszli na pozycje nieneutralnych punktów wyjścia, które doprowadziły do całkowitego przeorientowania w rozumieniu przedmiotu klasycznej teorii bytu. Tomiści głoszą pewną historiozoficzną tezę, że oto wszystkie koncepcje filozoficzne, które miały miejsce po św. TOMASZU, mają nieprawidłowo skonstruowany przedmiot filozoficznych wyjaśnień. Tezę tę bardzo dobitnie oddaje następujący cytat:

Wszelkie znane w historii filozofii konstrukcje przedmiotu właściwego filozoficznych dociekań, argumentują M.A. Krąpiec i S. Kamiński, w stosunku do proponowanej tzw. zneutralizowanej koncepcji przedmiotu, są wynikiem zbyt szybkiego uogólnienia indukcyjnego, naturalnie przy realistycznym nastawieniu filozofa. Bardzo często bowiem były to konstrukcje aprioryczne, podyktowane bądź preponderancją szkoły, bądź pozafilozoficznymi celami uprawiania filozofii. I takie właśnie konstrukcje przedmiotów właściwych filozofii żyły tylko abstrakcją i logiką, a niekiedy nakazem organizatorów szkół²⁰.

Tomiści, przejmując TOMASZOWE intuicje dotyczące zneutralizowanego punktu wyjścia, rozwijają go w ramach proponowanej koncepcji metafizyki. Chcąc uniknąć problemów, jakie przy konstrukcji przedmiotu filozofii napotykają inne systemy filozoficzne, proponują, aby zneutralizowaną koncepcję przedmiotu filozofii wyrazić w sformułowaniu „bytu jako bytu” lub „bytu jako istniejącego”. Sformułowania te znajdujemy już u AKWINATY, który w swoim traktacie *De Veritate* pisał, iż byt, czyli to, co istnieje, jest w porządku genetycznym pierwszym przedmiotem poznania intelektualnego.

¹⁹ KRĄPIEC & KAMIŃSKI, Specyficzność poznania metafizycznego, s. 614.

²⁰ *Ibid.* s. 615.

Zneutralizowana koncepcja właściwego przedmiotu filozofii jest znowu podawana jako tradycyjna formuła „bytu jako bytu”, ale rozumiana jako „bytu jako istniejącego”. Tylko bowiem istnienie realne, aktualne konstytuuje rzeczywistość. To jest realne, rzeczywiste, co istnieje aktualnie – realnie. Nawet tzw. „potencjalne” istnienie, chociaż należy do rzeczywistego świata, jest w takiej mierze oczywiste, w jakiej mierze jest uwarunkowane realnym, aktualnym istnieniem podmiotu ubogacone go najrozmaitszymi dyspozycjami. I chyba nie trzeba dowodzić, że świat rzeczywisty jako rzeczywisty jest ukonstytuowany przez istnienie; żaden bowiem dowód nie jest bardziej przekonujący od najprostszej percepcji istnienia realnego bytu²¹.

Dalsze uzasadnienie neutralności przedmiotowej punktu wyjścia polega na wyłuszczeniu szeregu tez metafizycznych dotyczących rozumienia natury istnienia bytu. Poniższy cytat wydaje się kluczowy dla zobrazowania sposobu, w jaki tomiści egzystencjalni rozumieją zneutralizowany punkt wyjścia:

Istnienie realnego bytu jeszcze nie przesądza o naturze, treści i działaniu bytu. Istnienie bowiem, jak później w swoim rozumowaniu się ujawni, nie utożsamia się realnie z treścią bytów przez nas dostrzeganych. A zatem dojrzenie, że rzeczywistość jest ukonstytuowana przez istnienie, nie wiąże się jeszcze w naszej myśli z żadną filozoficzną prekoncepcją i nie wiąże myśli na jakichś fatalnych torach konsekwencji logicznych, w których rozumowi nie pozostaje już nic innego, jak tylko „rozumować” logicznie w oderwaniu od bodźców realnie istniejącego świata. Przeciwnie, jeśli to właśnie istnienie nie konstytuuje rzeczywistości, to istnienie jest współmierne do każdego bytu, jest w każdym bycie zmodyfikowane. Wobec tego intelekt nieustannie musi mieć kontakt z bytami, nieustannie oko refleksji musi posługiwać się intuicją, by wyprowadzić jakieś ostateczne uzasadnione twierdzenia, które – jak się później okaże – w swojej treści jest negacją konsekwencji absurdu²².

²¹ *Ibid.* s. 614.

²² *Ibid.* s. 615.

Wedle przytoczonej argumentacji, realne istnienie ma stanowić zneutralizowany przedmiot określający strukturę punktu wyjścia²³. Istnienie bowiem jest faktem naturalnym i oczywistym, któremu nie można zaprzeczyć. Jako fakt naturalny i oczywisty istnienie niczego ostatecznie nie przesądza o tym, jaka jest natura przedmiotu. Dlatego gwarantuje ono obiektywizm i realizm poznania metafizycznego. Doświadczenie istnienia, w przekonaniu tomistów, jest teoretycznie i językowo niezeterminowane. O jego doświadczeniu nie decyduje żaden dowód ani też żadna uprzednio obrana prekoncepcja filozoficzna.

Z przedstawionej argumentacji można wysnuć wniosek, że istnienie jest tutaj traktowane jako jakiś „czysty fakt” lub „surowy fakt” pozbawiony wszelkiej teoretycznej otoczki, teoretycznego obciążenia. Przecież zgodnie z tym, czego chcą tomiści, nie jest ono określone przez żadną filozoficzną prekoncepcję. Jednak nie przeczą temu, że w naukach szczegółowych nie mamy do czynienia z „nagimi faktami”. Akceptują, jak się wydaje, tzw. fakty naukowe naświetlone uprzednio przyjmowanymi teoriami i wyrażane we właściwym dla nich języku, który zmierza do ilościowego przedstawienia różnych aspektów badanych przedmiotów. Nie kwestionując roli uteoretycznienia faktów w nauce, argumentują za tym, że w filozofii, która rozgrywa się przecież w innej płaszczyźnie epistemicznej niż nauki szczegółowe, mamy możliwość poznawczego uchwycenia istnienia bytu realnego jako ontycznej podstawy rzeczywistości. Ujęcie to nie jest obciążone uprzednio przyjętymi teoriami filozoficznymi lub naukowymi. W obszarze aktywności poznawczej człowieka istnieje zatem przedteoretyczny i przedjęzykowy dostęp epistemiczny do obiektywnej rzeczywistości²⁴. Albowiem to nie poznający podmiot określa, za pomocą jakich czynności ma poznawać realny byt, ale to sam byt — istnieje

²³ Np. E. BERTI, który uważa, że przedmiotem metafizyka jest szeroko pojęte doświadczenie, twierdzi, że metafizyka powinna być w punkcie wyjścia krytyczna i wolna od wstępnych przesłanek. Píše tak: „Jak widać, przyjmując jako temat doświadczenie, metafizyka klasyczna chce być ściśle, a zatem integralnie krytyczna, wolna od wstępnych przesłanek” (BERTI, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 54).

²⁴ Szerzej na temat przedjęzykowego rozumienia doświadczenia istnienia w pracy: KRĄPIEC, *Język a świat realny*.

nie determinuje odprzedmiotowo określone czynności kognitywne adekwatne do jego ujęcia. Tomiści odrzucają kopernikański przewrót KANTA i powracają na stanowisko ARYSTOTELESA, twierdząc, że to nie byt do poznania, ale poznanie do bytu ma się dostosować. Dobitnie oddaje ten pogląd następująca argumentacja KRAPIECA:

Komunikacja naszego poznania dokonuje się zawsze poprzez znaki, poznania bezznakowego zaś nie da się w nie ująć. Nikt nie jest w stanie w ten sposób przekazać swojej wiedzy o akcie istnienia, o tym, co to znaczy, że ta oto szklanka istnieje. Trzeba ją zobaczyć i dzieje się to poprzez wrażenia, dzięki którym akt intelektu dociera do faktu istnienia rzeczy. Istnienie jest aktem prostym i nigdy w żaden znak ubrać się nie da, nie da się w żaden znak zamienić. Z tym wszak, że mogą poprzez znaki wyznaczyć pewną dziedzinę i powiedzieć: „Przyjdź człowiecze i zobacz to oto istnieje”. „Zobacz” to znaczy intelektualnie stwierdzić to istnienie w danym kontekście znakovym. Jednakże ani istnienia rzeczy, ani istnienia mnie samego nie da się w znaku wyrazić. Te dwa akty istnienia — tzn. stwierdzone w poznaniu istnienia świata, czyli poszczególnych rzeczy, oraz istnienie mnie samego jako podmiotu — stanowią podstawę naszego poznania²⁵.

Przez neutralność przedmiotu w punkcie wyjścia tomiści egzystencjalni rozumieją w pierwszej kolejności wolność od wszelkiego rodzaju deformacji pochodzących z apriorycznie zaprojektowanych systemów filozoficznych lub też teorii naukowych²⁶. Tylko istnienie,

²⁵ KRAPIEC, Byłem zawsze nieumiarkowanym realistą..., s. 50–51. Szerzej poglądy te są rozwinięte w pracy: KRAPIEC, *Język a świat realny*. Ostatnio bez żadnych zmian merytorycznych praca ta została wznowiona drukiem.

²⁶ Por. MARYNIARCZYK, *Metafizyka a ontologie*, s. 53. Tak też wolność od założeń w opisie szeroko pojmowanego doświadczenia metafizycznego rozumie wspomniany już poprzednio E. BERTI. Takie rozumienie neutralności punktu wyjścia zbieżne jest z fenomenologicznym pojmowaniem bezzałożeniowości. Różnice i punkty wspólne byłyby następujące: W fenomenologii HUSSERLA bezzałożeniowość dokonywała się dzięki zastosowaniu *epoché*, redukcji, której podlegało naturalne nastawienie wyrażające się w tezie o istnieniu świata realnego. *Epoché* zmienia nastawienie do rzeczywistości. W badaniu fenomenologicznym nie interesujemy się światem realnym jako takim, tylko sposobem, w jaki ten świat przejawia się i konstytuuje w na-

jako prosty akt bytu, może być bezzakończonym punktem wyjścia. Istnienie przecież, jak twierdzą tomiści, nie może być pojmowane jako teoretyczne założenie, postulat czy aksjomat; co najwyżej może być rozumiane jako „podstawa i źródło wszelkich oczywistości”²⁷. Gdyby istnienie potraktować jako teoretyczne założenie, byłoby ono czymś uprzednim wobec rzeczywistości, a tym samym apriorycznie skonstruowanym. Aby zachować maksymalną obiektywność poznania, trzeba przyjąć w punkcie wyjścia istnienie jako jedyną bytową podstawę wszelkiego poznania. Stąd też tomiści twierdzą, że w teorii bytu nie tyle mamy do czynienia z konstrukcją przedmiotu, co jego „odpoznanie” lub też z „wyłowieniem” z rzeczywistości.

Tak pojmowane istnienie jest neutralną bazą wszelkiego poznania filozoficznego²⁸. Jego doświadczenie jest bazą metafizyki, nie tylko neutralną, ale też naturalną. Jest nią dlatego, że istnienie w świecie i jego poznawanie jest dla człowieka czymś spontanicznym i naturalnym. Idąc za HEIDEGGEREM, możemy powiedzieć, że jest ono pewnym sposobem bycia czy też naturalnym stanem jego istnienia. Człowiek bowiem w naturalny sposób poznaje otaczający go świat, zanim jeszcze pozna samego siebie. Naturalnie i spontanicznie „konstruuje” też pierwsze i niejasne pojęcie bytu (*ens vagum*), które konstytuuje po-

szej świadomości. Ponadto *epoché* dokonuje redukcji wszelkich danych naukowych, teorii filozoficznych, które mogłyby zagrozić czystości danych bezpośredniego doświadczenia (por. ZAHAVI, *Fenomenologia Husserla*, s. 62–66). O ile tomiści odrzucili nakładanie na świat realny *epoché*, o tyle zgodziliby się z fenomenologami — takimi chociażby, jak HUSSERL i INGARDEN — z tym że trzeba zawiesić wszelkie uprzednie teorie naukowe i filozoficzne. Podobnie jak fenomenologowie, tak i tomiści twierdzą, że ich ingerencja mogłaby doprowadzić do zafałszowania bezpośredniego doświadczenia. Tak tomiści, jak i fenomenologowie kwestionowali filozofię pustych pojęć i wszelkiego typu aprioryczne nastawienie względem samego doświadczenia. Wydaje się także, że tomistyczną neutralność też można by potraktować w duchu fenomenologicznym, jako pewną postawę wobec rzeczywistości, postawę otwartą na intuicyjne, jak powiada to francuski tomista MARITAIN, doświadczenie bytu. Pojawia się tylko pytanie, czy przyjęcie jakiegokolwiek postawy poznawczej może być neutralne, czy nie jest tak, że właśnie przyjmując jakieś nastawienie poznawcze wobec świata, już przyjmujemy pewne założenia, już nakładamy pewne teoretyczne okulary, które filtrują nam doświadczenie tego świata.

²⁷ Por. MARYNIARCZYK, *Metafizyka a ontologie*, s. 53.

²⁸ Por. KRĄPIEC, *Analiza punktu wyjścia*, s. 98–99.

znawczo bytowe pole świadomości. Metafizyka, tak jak rozumieją ją neotomiści, jest tylko zreflektowaną kontynuacją naturalnego sposobu bycia i poznawania człowieka, które urzeczywistnia na co dzień, doświadczając konkretnych bytów, właśnie jako naturalnych przedmiotów poznania. Filozofia realistyczna jest metafizyką naturalną, bazującą na spontanicznym, zdroworozsądkowym i przedrefleksyjnym poznaniu bytu jako bytu.

Na podstawie przeprowadzonych analiz u tomistów egzystencjalnych można wyróżnić następujące sensory pojęcia neutralności²⁹ – bezzałożeniowości³⁰. W pierwszym znaczeniu chodzi o epistemologiczny sens bezzałożeniowości. Wydaje się, że jest to podstawowy sens bezzałożeniowości zakładany przez autorów tomistycznych. Chodzi tu o związane z koniecznością uzasadnienia punktu wyjścia odwołanie do wiedzy źródłowej, bezpośredniej, naocznej, nieinferencyjnej, przy minimalnym zdeterminowaniu teoretycznym, spontanicznej i przedjęzykowej. Tak rozumiana bezzałożeniowość jest maksymalnym warunkiem wszelkiej obiektywności i prawomocności poznania.

W drugim znaczeniu chodzi o neutralność – bezzałożeniowość o charakterze logicznym. Wiąże się ona z uzasadnieniem przedmiotowości punktu wyjścia. W tej kwestii metafizyka nie może powoływać się na żadną zewnętrzną formę wiedzy. Musi postulować takie rodzaje poznania, które mają charakter samouzasadniający się. Neutralność oznacza tutaj zdolność teorii do wylegitymowania się takimi procedurami badawczymi, które z logicznego punktu widzenia zapewniają jej samouzasadnialność. Metafizyka w uzasadnieniu swoich twierdzeń nie może powoływać się na metody ich uzasadnienia obowiązujące w innych naukach, np. przyrodniczych czy formalnych³¹.

²⁹ Od strony semantycznej tomiści utożsamiają znaczeniowo neutralność z bezzałożeniowością. W tekstach zamiennie posługują się tymi pojęciami. Choć np. KRĄPIEC trzyma się bardziej tej pierwszej konwencji znaczeniowej i mówi o neutralności przedmiotu metafizyki.

³⁰ Por. DĘBOWSKI, Epistemologiczny sens idei bezzałożeniowości. W niniejszych analizach inspirowujemy się niektórymi przemyśleniami zawartymi w tej pracy.

³¹ „Krótko i ogólnie mówiąc, bezzałożeniowy jest każdy taki system wiedzy, który swoje roszczenie do bycia prawdziwym jest w stanie poprawnie wykazać bez

W trzecim znaczeniu możemy mówić o metodologicznym rozumieniu neutralności. Chodzi w nim o metodę badania, która byłaby rozumiana jako nieuprzedzona i bezstronna odpowiedź na ustalony uprzednio przedmiotowy punkt wyjścia. Dopuszcza się tutaj tzw. wewnątrznaukowe założenia metody, które jednak w żadnym wypadku nie przekreślają neutralności przedmiotu właściwego filozofii.

Neutralność (bezzałożeniowość) akceptowana przez tomistów nie jest bezzałożeniowością rozumianą w radykalnym znaczeniu, jako wolność od wszelkiego typu założeń³². Przyjmowane tzw. wewnętrzne założenia metody oraz prawa logiki konieczne do ich sformułowania i wyartykułowania nie kolidują z tego typu założeńiowością, za

konieczności sięgania do jakichś czynników spoza tego systemu. Jest to więc system wiedzy teoretycznie i metodologicznie samowystarczalny: samouzasadniający się w ogóle, w pełni poznawczo autonomiczny, czyli teoretyczna całość w sensie logicznym (w odróżnieniu od wielu rozmaitych całości faktycznych)” — DĘBOWSKI, *Idea bezzałożeniowości*, s. 229. Przeciwno tak pojmowanemu ideałowi bezzałożeniowości argumentuje WOLEŃSKI, powołując się na dane współczesnej metamatematyki. W podsumowaniu swojej argumentacji, w której powołuje się na szereg twierdzeń z zakresu metalogiki pisze: „Fakty te motywują następujące uogólnienie epistemologiczne: tylko wiedza uboga samouzasadnia się we własnych granicach, tzn. jest w jakimś sensie bezzałożeniowa (czy też raczej małozałożeniowa), natomiast wiedza bogata (na tyle, że zawiera arytmetykę liczb naturalnych, a więc w końcu nie tak wiele) jest zasadniczo niezupełna, co wyklucza jej bezzałożeniowość i samouzasadnialność. Nie ma najmniejszych wątpliwości, że owa bezzałożeniowa filozofia jako nauka ścisła ma być bogata, choćby dlatego, że ma wyjaśnić pojęcia nauk szczegółowych i uprawomocnić jej wyniki. Jeżeli więc uogólnienie sytuacji w metamatematyce jest prawomocne, to postulat bezzałożeniowości jest niczym więcej jak tylko utopią, niespełnioną obietnicą epistemologiczną” (WOLEŃSKI, *Dlaczego bezzałożeniowość jest utopią*, s. 145).

³² Nawiązujący do tradycji fenomenologicznej STĘPIEŃ dopuszcza, że w metafizyce choć możemy mieć do czynienia z doświadczeniem, które jest teoretycznie niezdeteterminowane, to jednak sposób korzystania z niego na gruncie teorii bytu jest już metateoretycznie zdeterminowany, chociażby poprzez wstępne pytania, które pod adresem rzeczywistości stawia teoretyk bytu (por. STĘPIEŃ, *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, s. 287–288). STĘPIEŃ też, jako jeden z nielicznych tomistów, zdaje sobie sprawę z tego, że proponowana koncepcja odbiega od współczesnych koncepcji utereotychnienia wiedzy, które występują w filozofii nauki. Dlatego swoich analiz w przywołanym artykule nie kończy stanowczymi rozstrzygnięciami, pozostawiając ten problem jakby do dalszej dyskusji.

jaką opowiadają się przywołani przez nas autorzy tomistyczni³³. Dla nich neutralność (bezzałożeniowość) to w pierwszej kolejności wolność od wszelkiego rodzaju założeń pochodzących z nauk przyrodniczych i formalnych, innych systemów filozoficznych konstruowanych apriorycznie i narzucanych na rzeczywistość³⁴. Jest to wreszcie wolność od wszelkich dogmatycznych przekonań ideologicznych i religijnych, które przekreślałyby jej autonomię, czyli wolność od pewnych typów wartościowania³⁵.

Jeśli wyróżnione przez nas sensory rozumienia neutralności przedmiotu klasycznej teorii bytu są zasadne, to pozostaje do przedyskutowania kwestia, czy tak pojmowana neutralność (bezzałożeniowość) jest czymś tylko deklarowanym, czy też praktycznie urzeczywistnianym na etapie pragmatycznego stadium konstrukcji teorii filozoficznej³⁶.

2. Trudności z realizacją neutralności przedmiotowego punktu wyjścia

W metodologii filozofii rozróżnia się między poziomem deklaracji odnośnie do pewnych idei a poziomem ich pragmatycznej realiza-

³³ Tomiści nigdzie nie uzasadniają, jak uzgodnić obiektywną ważność praw logiki z postulatem bezzałożeniowości punktu wyjścia. A przecież wiadomo, że obowiązywanie praw logiki i reguł sensownego używania wyrażeń językowych trzeba założyć, aby w ogóle możliwe było urzeczywistnienie w dyskursie argumentacyjnym postulatu bezzałożeniowości. Trafnie pisze o tym WOLEŃSKI: „W istocie rzeczy nigdzie nie spotkałem się z zadowalającym wyjaśnieniem, jak uzgodnić bezzałożeniowość wszelkiego obiektywnego poznania z ważnością logiki, którą uprzednio trzeba założyć, aby w ogóle mówić o bezzałożeniowości w sposób nietrywialny, np. polemizować z adwersarzami tej idei” (WOLEŃSKI, *Dlaczego bezzałożeniowość jest utopią*, s. 241). W dalszej części tego artykułu autor pokazuje interesujące uzasadnienie tego, w jaki sposób logika nie koliduje z postulatem bezzałożeniowości, ale umożliwia jego realizację.

³⁴ Za tego typu bezzałożeniowością opowiada się także włoski badacz metafizyki klasycznej E. BERTI (por. BERTI, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 54).

³⁵ DĘBOWSKI wymienia jeszcze socjologiczny sens bezzałożeniowości. W charakterystyce tomistycznej propozycji pomijam ten sens. Tego typu neutralność akceptował także polski fenomenolog R. INGARDEN.

³⁶ Pomijam tutaj do dalszego rozpatrzenia sens bezzałożeniowości jako wolności od wartościowania.

cji na etapie konstrukcji teorii filozoficznej. Zaproponowany przez tomistów egzystencjalnych postulat neutralnego i bezzałożeniowego przedmiotowego punktu wyjścia jest maksymalistyczny. Można zadać pytanie, czy w takiej formie, w jakiej jest on głoszony, możliwy jest do zrealizowania w praktyce? Czy faktycznie na gruncie metafizyki można sformułować wolny od kontrowersji neutralny punkt wyjścia? Czy istnienie bytu realnego, tak jak jest ono pojmowane przez tomistów, spełnia warunki bycia takim właśnie neutralnym punktem wyjścia, gwarantującym obiektywność i oczywistość przedmiotową poznania? By ukazać kolejne problemy, należałoby zapytać, czy zneutralizowany punkt wyjścia zakłada określone sądy wartościujące odnoszące się do akceptacji określonej aksjologii epistemicznej? Gdyby dało się wykazać, że tomiści egzystencjalni akceptują określone sądy wartościujące dotyczące wartości epistemicznych, wtedy niemożliwa do zrealizowania byłaby tzw. bezzałożeniowość aksjologiczna, czyli wolność od sądów wartościujących.

Jeśli chodzi o kłopoty z pragmatycznym urzeczywistnieniem postulatu bezzałożeniowości, tomiści egzystencjalni nie są odosobnieni. Podobne kłopoty spotykamy także w fenomenologii HUSSERLA i INGARDENA, choć obydwaj — o czym trzeba pamiętać — deklarowali, że uprawiają filozofię za pomocą tej samej fenomenologicznej metody. Także w samym obozie tomistycznym nie wszyscy zgodzili się co do takiego sformułowania zneutralizowanego punktu wyjścia, jak sugerował to np. KRĄPIEC, KAMIŃSKI oraz ich uczniowie. „Spory w rodzinie” zaczęły się już w latach 60., niedługo po sformułowaniu tej koncepcji. Dystansował się od tego ujęcia przebywający we Francji polski tomista Jerzy KALINOWSKI, który podawał w wątpliwość zaproponowane przez KRĄPCA pojęcie zneutralizowanego przedmiotu wyrażonego w formule „bytu jako bytu”. Na kanwie dyskusji dotyczącej natury metafizyki zaproponował, aby przedmiotem metafizyki uczynić „byt przygodny jako taki, tj. jako istniejący, ale jako istniejący przygodnie”³⁷. W dyskusji z Jerzym KALINOWSKIM KRĄPIEC odrzucił jednak zaproponowaną przez niego koncepcję adekwatnego przedmiotu filozofii. Argumentował, że gdyby przyjąć pro-

³⁷ KALINOWSKI, W związku z tzw. metafizyką egzystencjalną, s. 455.

pozycję KALINOWSKIEGO, to „metafizyka przestałaby być poznaniem racjonalnym pierwotnym. Suponowałaby jakąś inną dyscyplinę poznawczą (może metametafizykę), która dostarczałaby samej metafizyce przedmiotu poznania”³⁸. Propozycja KALINOWSKIEGO przekreśla zatem neutralność punktu wyjścia, zawężając go do określonej kategorii bytu, tymczasem jeśli metafizyka ma dotyczyć wszystkiego, co istnieje, włączając w to również Boga, wykluczone jest zawężenie jej do kategorii bytu przygodnego.

Także inny polski neotomista Bogdan BAKIES³⁹ uważał, że w tomizmie egzystencjalnym trudno zachować neutralność przedmiotową punktu wyjścia przy rozumieniu bytu jako treści istniejącej. Jeśli tak sformułujemy konieczne warunki bycia bytem, to otrzymujemy tylko koncepcję bytu przygodnego. Wówczas pojawia się problem z jego transcendentalnym charakterem. Dlatego też BAKIES próbuje uzasadnić, że do „bycia bytem nie jest konieczne posiadanie jakiegokolwiek treści, ponieważ może istnieć byt, będący samym, czystym istnieniem”⁴⁰. Zatem żadna treść nie jest potrzebna do bycia bytem. Wystarczy samo istnienie, albowiem to ono jest tym fundamentalnym czynnikiem konstytuującym bytowość bytu. Jeśli tak, to głównym przedmiotem metafizyki nie byłby byt jako taki, tylko Bóg jako czyste istnienie. W ten sposób Bogdan BAKIES widzi możliwość pełnego zachowania neutralności punktu wyjścia, co do rozumienia kategorii istnienia, przez zneutralizowanie treści, a przy konstrukcji pojęcia bytu przez wprowadzenie nowych sposobów istnienia.

Przedstawmy teraz, jakie trudności z pragmatyczną realizacją punktu wyjścia nasuwają się z epistemologicznego punktu widzenia.

Pierwsza trudność z tego punktu widzenia, która uniemożliwia realizację zneutralizowanej koncepcji przedmiotu teorii bytu, pojawia się już w samym jego sformułowaniu. Mowa jest bowiem o istnieniu, które nie będąc żadnym założeniem, konstytuuje ów neutralny punkt wyjścia. Przy czym jest ono rozumiane jako: (a) – istnienie realne, (b) – akt prosty, (c) – subontyczny element bytu. Wszystkie

³⁸ KRĄPIEC, O rozumienie metafizyki, s. 1079.

³⁹ Por. BAKIES, Proces tworzenia pojęcia bytu.

⁴⁰ Por. *Ibid.* s. 63.

te własności istnienia suponują bardzo mocne założenia teoretyczne dotyczące jego natury. Przecież żadna empiria doświadczenia nie nasuwa nam rozstrzygnięcia, czy istnienie jest czymś prostym, czy też złożonym. Konstatacja, że istnienie, którego doświadczamy i które stwierdzamy w sądach egzystencjalnych, jest prostym aktem, jest już wprowadzeniem w obręb doświadczenia określonego założenia teoretycznego (określonej interpretacji tego doświadczenia) dotyczącego struktury bytu. Dlatego nie można zasadnie twierdzić, że istnienie nie stanowi żadnego założenia, że mamy tu do czynienia z całkowitym brakiem założeń. Jest wprost przeciwnie. Pojmowanie istnienia jako prostego aktu bytu jest teoretycznym założeniem, które jednoznacznie przesądza o naturze rzeczywistości w aspekcie egzystencjalnym, choć nie przesądza tego jeszcze odnośnie do aspektu esencjalnego. Wydaje się zatem trudne do przyjęcia stwierdzenie autorów tomistycznych, kiedy o swojej koncepcji piszą, że „istnienie nie wiąże się jeszcze w naszej myśli z żadną filozoficzną prekoncepcją”; zakładana przez nich koncepcja istnienia jest taką właśnie prekoncepcją profilującą w określony sposób przedmiotowy charakter punktu wyjścia.

Druga trudność wiążąca się z realizacją zneutralizowanego punktu wyjścia dotyczy stosowanej przez tomistów metody historyzmu. Zgodnie z poglądem autorów tomistycznych,

jeśliby bowiem jedno zagadnienie było badane przez wiele umysłowości na przestrzeni wieków, to wynik badań dotychczasowy należy poznać, bo wówczas nasz osobisty ogląd będzie bardziej zaostrożony i nasze sformułowania i uzasadnienia będą niewątpliwie pogłębione o wyniki analiz poprzedników. I wówczas odpadnie szereg pseudoproblemów, bo zobaczymy, że mogły to być problemy rzeczywiste przy innych koncepcjach przedmiotu filozoficznego myślenia⁴¹.

Badania historyczne mają znaczenie dla

wyodrębnienia takiej metody interpretacji rzeczywistości oraz takiego obrazu świata i człowieka, który odpowiada najbardziej naturze rzeczy i jest wolny od różnorodnych presupozycji

⁴¹ KRĄPIEC & KAMIŃSKI, Specyficzność poznania metafizycznego, s. 618.

(założeń). Obraz ten i metoda zostaną potraktowane jako propozycje najbardziej neutralne przy zbernej interpretacji rzeczywistości, która może stanowić podstawę rozumienia świata osób i rzeczy⁴².

Odwołanie się do badań historycznych jako kryterium wyboru metody interpretacji rzeczywistości stwarza kolejną trudność w pragmatycznej realizacji zneutralizowanego przedmiotu badań filozoficznych. Z jednej strony historia pomaga nam w odkryciu takiej metody, z drugiej formuluje się postulat, że ma to być metoda neutralna, czyli wolna od różnorodnych założeń. Trudno zrozumieć, w jaki sposób można powoływać się na historię przy determinacji metody badania, twierdząc jednocześnie, że ma to być metoda wolna od wszelkich presupozycji, skoro już sięgnięcie do historii i wybór takiej a nie innej metody jest silnie uwarunkowany określonymi założeniami teoretycznymi o charakterze epistemologicznym i ontologicznym⁴³. Ponadto metoda historyzmu ma charakter normatywny: wybrane teorie bytu ocenia się z perspektywy tomistycznej teorii bytu, jako wzorcowej i normatywnej dla poprawnej eksplanacji rzeczywistości, wskazując, w którym miejscu inne teorie te dokonały deformacji i zafałszowania TOMASZOWEJ koncepcji⁴⁴. Normatywizm metody historyzmu zakłada, po pierwsze, określoną metodologię badań historycznych i uzasadnienia tez filozoficznych, po drugie, przyjmuje określone sądy wartościujące dotyczące systemów filozoficznych.

Problemy z realizacją neutralności przedmiotowej nasuwa też koncepcja istnienia bytu jako systemu⁴⁵.

Wyraża się ona w tezie, że byt (jak i cała rzeczywistość) istnieje „systemowo”. Jest to zarazem powszechny, a więc transcendentny sposób istnienia bytu. Ten właśnie sposób istnienia

⁴² MARYNIARCZYK, *O rozumieniu metafizyki*, s. 15–16.

⁴³ Trafnie pisze GADAMER: „Czystą iluzją jest stanowisko poza wszelkimi stanowiskami, z którego można by rozpatrywać prawdziwą tożsamość tego problemu” (GADAMER, *Prawda i metoda*, s. 511).

⁴⁴ Takie podejście zainicjował E. GILSON, a kontynuują je wszyscy tomiści. Por. GILSON, *Byt i istota*.

⁴⁵ Por. MARYNIARCZYK, *System metafizyki*.

bytu (i całej rzeczywistości) determinowany przez analogiczny do każdego bytu akt istnienia jest najgłębszą przedmiotową racją „systemowości” poznania metafizycznego i systemu metafizyki⁴⁶.

Jednak najważniejsze dla tej propozycji z epistemologicznego punktu widzenia jest to, że ów „system metafizyki jest rozumiany jako «zborna» wizja (teoria) bytu będąca rezultatem poznawczej odpowiedzi na istniejącą rzeczywistość”⁴⁷. Tak rozumiany system ma też mieć charakter neutralny i bezzakoładowy. Można zasadnie powątpiewać, czy stwierdzenie, że „byt istnieje systemowo”, jest czymś neutralnym i bezzakoładowym, jak chcą tego neotomiści. Nie wydaje się, aby tak było. Konstatacja, że byt istnieje systemowo, jest mocno uteoretyzowana przez określone rozumienie pojęcia systemu. Trudno także zrozumieć, w jaki sposób system może być odpowiedzią na realną rzeczywistość. Jeśli rozumie się przez to stwierdzenie, że system ten w jakiś sposób jest wyprowadzany (czy odczytywany) z rzeczywistości za pomocą określonych operacji poznawczych, to bez przyjęcia mocnych założeń epistemologicznych nie można tego tak łatwo uzasadnić. Sama rzeczywistość nie narzuca nam żadnego systemowego jej rozumienia. Jest ono konsekwencją wysoce uteoretyzowanej interpretacji, w ramach której posługujemy się już określonym pojęciem systemu. Odwrotna kolejność jest pomieszaniem porządków⁴⁸.

⁴⁶ MARYNIARCZYK, *System metafizyki*, s. 54.

⁴⁷ *Ibid.* s. 64.

⁴⁸ Tomistyczni teoretycy bytu nie przyjmą takiej interpretacji. Być może jest to spowodowane tym, że stale separują się od pewnych ustaleń, które współczesna epistemologia nauki poczyniła w zakresie rozumienia kategorii systemu. W pierwotnym znaczeniu pojęcie systemów odnoszone jest do systemów znakowych, ciągów zdań, teorii filozoficznych i naukowych, które są właśnie takimi zbiorami logicznie uporządkowanych zdań ze względu na relację wynikania. Użycie tej kategorii w odniesieniu do świata może mieć znaczenie przenośne, metaforyczne, za którym kryją się określone przesłanki metafizyczne. Rzeczywistość nie narzuca nam takiej lub innej koncepcji systemu, w tym sensie kategoria systemu nie jest teoretycznie neutralna, ale zawsze obciążona określoną hermeneutyką. Co na to odpowie tomista? To przejaw aprioryzmu i niezrozumienia struktury bytu! To jednak nie znaczy, że autorzy tomistyczni mają rację.

Czwarty problem związany z trudnością realizacji bezzałozeniowego (zneutralizowanego) punktu wyjścia dotyczy zakładanych przez autorów tomistów egzystencjalnych sądów wartościujących odnoszących się do określonych wartości epistemicznych, takich chociażby jak wartość autonomii poznania filozoficznego względem nauk szczegółowych – humanistycznych i przyrodniczych czy też wiara w możliwość osiągnięcia prawdy ostatecznej, niepartykularnej i ponadhistorycznej⁴⁹. Trudno spotkać w historycznej formie taką koncepcję, która byłaby wolna od mocnych założeń aksjologicznych dotyczących wartości epistemicznych, które teoria ta ma zrealizować z mniejszym lub większym powodzeniem. Nawet WEBER, który żądał od nauk społecznych całkowitej wolności od wszelkiego wartościowania, wygłosił tym samym określoną co do treści tezę aksjologiczną. W tomizmie, jak również w fenomenologii czy w wielu innych kierunkach filozoficznych niemożliwa jest do zrealizowania bezzałozeniowość jako wolność od wartościowania. Ujawnia się ona już np. na poziomie przedstawionej poprzednio analizy historycznej, gdzie poszukuje się wartościowej metody dla określonych potrzeb eksplanacyjnych. Metoda, przedmiot i cel badań uwarunkowane są przez akceptowane założenia teoretyczne dotyczące struktury bytu. Ich wybór, jak chcą niektórzy filozofowie, nie do końca ma charakter obiektywny i racjonalny⁵⁰. Słusznie pisze – w kontekście wyboru teorii filozoficznej – jeden ze współczesnych filozofów nauki, że „paradoks całej sytuacji przejawia się w tym, że przed wypracowaniem racjonal-

⁴⁹ We współczesnej filozofii nauki stale podkreśla się obecność sądów wartościujących w teoriach naukowych. Np. PUTNAM pisze: „[...] paradygmatyczna nauka (fizyka) sama zależy od sądów, które są «pozanaukowe» (PUTNAM, Pragmatyzm i wiedza pozanaukowa, s. 13). Kilka stron dalej pisze jeszcze bardziej dobitnie: „[...] badania naukowe z góry zakładają poważne traktowanie twierdzeń, które same nie są naukowe, wliczając w to różnego rodzaju twierdzenia wartościujące; po prostu powiedziałbym, że powinniśmy porzucić wyobrażenie, że istnieje coś takiego jak obiektywność zarówno w dociekaniach naukowych, jak i pozanaukowych” (*Ibid.* s. 16).

⁵⁰ Zdaniem PUTNAMA, „Aby zrozumieć twierdzenie, że w pewnym miejscu znajduje się góra, muszę wiedzieć, co to jest góra, a normalnie oznacza to wiedzę, jak góry wyglądają. Zrozumienie treści twierdzenia (a zatem także jego warunków prawdziwości) oraz zrozumienie warunków jego weryfikacji są pojęciowo pokrewne, chociaż nietożsame” (*Ibid.* s. 20).

nych filozoficznych argumentów trzeba najpierw uwierzyć w wartość określonego nurtu filozofii i wybrać go ze zbioru innych filozoficznych propozycji⁵¹. Wiara epistemiczna jest niezbywalnym komponentem naszych wyborów, w których zgłaszamy akces do takiej a nie innej teorii/koncepcji filozoficznej.

Tomiści egzystencjalni przekonują, że „w badaniach metafizycznych dąży się do neutralnego ujęcia badanego przedmiotu, które wyraża się w tym, że przedmiot brany jest tak, jak on jest, a nie jaka jest na jego temat teoria czy hipoteza”⁵². Zaraz za tym stwierdzeniem następuje argumentacja podzielana przez większość autorów tomistycznych, że metafizyka ma swój przedmiot materialny i formalny. Przedmiotem materialnym teorii bytu jest „wszystko, co realnie istnieje”, natomiast przedmiotem formalnym jest badanie wszystkich rzeczy, zdarzeń, procesów „pod kątem ich istnienia”⁵³. Czy twierdzenie, co jest, a co nie jest materialnym i formalnym przedmiotem teorii, nie zakłada już określonej, mniej lub bardziej zaawansowanej, ale jednak teoretycznej konstrukcji? Czy twierdzenie, że przedmiotem formalnym teorii jest badanie rzeczy „pod kątem ich istnienia”, nie podaje w wątpliwość postulatu neutralności punktu wyjścia?⁵⁴.

⁵¹ „Ucieczka przed niepewnością”, w: ŻYCIŃSKI, *W kręgu nauki i wiary*, s. 63.

⁵² MARYNIARCZYK, *O rozumieniu metafizyki*, s. 19. Zob. też: HART, *Thomistic Metaphysics*. Z polskich autorów podobnie argumentują: KRĄPIEC, STĘPIEŃ, ZDYBICKA, MORAWIEC, MAZANKA, KOWALCZYK, DOGIEL, ZIEMIAŃSKI.

⁵³ MARYNIARCZYK, *O rozumieniu metafizyki*, s. 24. Autorzy tomistyczni często piszą o tym, że punkt wyjścia teorii bytu jest minimalnie uteoretyzowany. Z takim określeniem spotykamy się w pracach STĘPNIA, KAMIŃSKIEGO czy MAZIERSKIEGO, który zwrócił uwagę na rolę teoretycznych założeń w poznaniu potocznym. Autor ten nie posługuje się pojęciem neutralnego punktu wyjścia. Wszelka minimalność założeń teoretycznych wyklucza neutralność i bezzałożeniowość. Doświadczenie świata w ziemskiej kondycji zawsze jest uwarunkowane — mniej lub bardziej, ale zawsze ma założenia teoretyczne.

⁵⁴ Za MAZIERSKIM można powiedzieć, że nie tylko nauki przyrodnicze, określając swoje fakty, dokonują czegoś w rodzaju „stylizacji rzeczywistości”, dokonują go także teorie filozoficzne. Wybór przedmiotu formalnego teorii jest takim właśnie teoretycznie stylizowaniem rzeczywistości. Nawet jeśli „stylizacja” ta zakłada minimalny udział teorii, to nigdy nie jest neutralna. Dlatego twierdzenie, że coś może być neutralne przy jednoczesnym zakładaniu minimum uteoretyzowania, jest wewnętrznie sprzeczne. Fakty filozoficzne, jeśli przyjmiemy, że coś takiego istnieje, są tak samo jak

Jako odpowiedź na nasze pytania i pewne podsumowywanie tej części analiz można za BRONKIEM i MAJDAŃSKIM, autorami opowiadającymi się za tzw. szeroką koncepcją filozofii klasycznej, stwierdzić, że „każda ambitniejsza filozofia zakłada pewną dozę hipotetycznej konstrukcji i wstępnego domysłu na temat tego, jaki jest świat, próbując go teoretycznie wyjaśnić”⁵⁵. Zgadzając się z autorami, należy podkreślić, że tomistyczna metafizyka nie jest wolna od tego typu domysłów i konstrukcji ujawniających się na etapie formułowania punktu wyjścia teorii metafizycznej, zwłaszcza w wyborze jej przedmiotu formalnego, tym samym podając w wątpliwość postulowaną przez autorów tomistycznych neutralną koncepcję przedmiotu filozofii.

3. Problem założeniowości wiedzy

Trudności, jakie napotykają neotomiści przy realizacji postulatu zneutralizowanego punktu wyjściu, dobitnie pokazują, że od deklaracji do praktyki ich realizacji daleka droga. Pomimo trafnej diagnozy metodologicznej sytuacji metafizyki z lat 60. nie uwzględniono koncepcji już wtedy szeroko rozwijających się na gruncie uhistorycznionej filozofii nauki, które nie tylko postulowały, ale też pokazywały na przykładzie bogatego materiału faktograficznego z historii nauki, że pogląd na temat bezzałożeniowej wiedzy jest niemożliwy do utrzymania⁵⁶. Przemiana, jaka dokonała się już w latach 50. i 60. ubiegłego wieku, polegała na zakwestionowaniu neopozytywistycznej filozofii nauki, dla której fundamentalna była dychotomia faktów i teorii⁵⁷. Wyrażała się ona w tezie o istnieniu języka obserwacyjnego, który miał być teoretycznie neutralny, gdyż tylko wtedy mógł spełnić swoją rolę jako środek do rozstrzygnięcia między konkurującymi teoriami naukowymi. Szybko jednak okazało się, że wszelkie próby powiązania tych dwóch języków za pomocą różnych procedur definicyjnych prowadziły do coraz bardziej kontrowersyjnych rozwiązań, sprzecznych

fakty przyrodnicze wyznaczone przez teorie. Por. MAZIERSKI, *Elementy kosmologii*, s. 8–34.

⁵⁵ BRONK & MAJDAŃSKI, *Kategoria opisu*, s. 24.

⁵⁶ Por. МОТЫЦКА, *Filozofia nauki a problem założeniowości w nauce*.

⁵⁷ Por. JODKOWSKI, *Problem uteoretyzowania faktów naukowych*.

nie tylko z logiką, ale też z praktyką wprowadzania takich terminów do teorii naukowych. Wszelkie próby ominięcia tych trudności, polegające na stałym modyfikowaniu pierwotnego stanowiska, i nowe propozycje definicyjnych zabiegów przekładalności terminów teoretycznych na obserwacyjne doprowadziły neopozytywistyczną filozofię nauki do impasu teoretycznego⁵⁸. Proponowane rozwiązania zakwestionowała nie tylko praktyka naukowa, ale też metanaukowa rewolucja, która z początkiem lat 50. szybko przybrała na sile, pozostawiając w tyle ustalenia neopozytywistów⁵⁹.

Już POPPER, nastawiony polemicznie względem wiedeńskich neopozytywistów, kwestionował możliwość utrzymania języka czystej obserwacji, który byłby neutralny względem jakichkolwiek teoretycznych uwarunkowań.

Niemal każde sformułowane przez nas twierdzenie wykracza poza doświadczenie. Nie istnieje ostra granica oddzielająca „język empiryczny” od „języka teoretycznego”; teoretyzujemy bezustannie nawet wtedy, gdy formułujemy najbanalniejsze stwierdzenia jednostkowe⁶⁰.

Twierdził, że to, co uchodzi za obserwację, jest już czymś uprzednio planowanym i kierowanym przez teorię i hipotezy. Obserwacja jest obserwacją tylko w uprzednim naświetleniu przez teorię. Odrzucał także nekorygowalność zdań bazowych, które miały stanowić ostateczny fundament nauki. Argumentował za tym, że zdania bazowe mają charakter pewnych konwencji i mogą być one odwoływane

⁵⁸ Szerzej o trudnościach neopozytywistów pisze PUTNAM, Czym teorie nie są. Ciekawy jest filozoficzny morał, jaki PUTNAM wyprowadza z całej debaty: „Może tylko taki: że bogate słownictwo teoretyczne, jakim dysponujemy, możemy mieć dlatego, iż – dzięki Bogu – nigdy nie byliśmy w sytuacji, w której do dyspozycji mielibyśmy wyłącznie słownik obserwacyjny Carnapa” (*Ibid.* s. 37).

⁵⁹ Szerzej pisze o tym ŻYCIŃSKI, *Struktura rewolucji metanaukowej*.

⁶⁰ POPPER, *Logika odkrycia naukowego*, s. 341. Poglądy POPPERA są kontynuowane w ramach racjonalizmu krytycznego u H. ALBERTA, który pisze tak: „Musimy przyznać, że niezawodna, teoretycznie neutralna baza poznania jest nieosiągalna tak, że metodologia empiryczna musi być odpowiednio skorygowana” (ALBERT, *Nauka i poszukiwanie prawdy*, s. 83).

decyzją badaczy. Poznanie naukowe nie zaczyna się zatem od indukcyjnego gromadzenia faktów, ale od postawienia twórczej hipotezy badawczej, która następnie poddawana jest procedurze falsyfikacji.

Przedstawiciele radykalnego nurtu tzw. uhistorycznionej filozofii nauki, jak KUHN, HANSON czy TOULMIN, zgodnie twierdzą, że doświadczenie, obserwacja są obciążone teoretycznie lub też – jak uważa KUHN – paradygmatycznie⁶¹. KUHN zaznaczał, że obraz świata uczonego jest ukształtowany z jednej strony przez świat obiektywny czy też przez otoczenie, a z drugiej przez naukę⁶². Odrzucał możliwość, aby obiektywny świat empiryczny konstatawany w zdaniach bazowych jednoznacznie określał strukturę teorii naukowej⁶³. Naukowcy przecież nie dysponują żadnymi jednoznacznymi danymi, które byłyby niezależne od teorii. To bowiem uprzednio zaakceptowany przez naukowca paradygmat determinuje sposób widzenia świata, stawiania problemów oraz ich rozwiązywania⁶⁴. Także FEYERABEND jeszcze mocniej niż KUHN podkreślał całkowitą zależność obserwacji od teorii. Pisał on, iż

uniwersalne teorie naukowe, czy pewne inne ogólne punkty widzenia, wpływają znacznie głębiej na nasze myślenie, niż przyjmują to ci, którzy uważają je jedynie za dogodny schemat porządkujący fakty. Zgodnie z ową ideą teorii naukowe

⁶¹ „Fakt naukowy i teoria nie dadzą się ściśle od siebie oddzielić, chyba że w ramach praktyki nauki instytucjonalnej” (KUHN, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 23).

⁶² „[...] samą percepcję poprzedza już przyjęcie czegoś w rodzaju paradygmatu. To, co człowiek widzi, zależy zarówno od tego, na co patrzy, jak i od tego, co nauczył się dostrzegać w swoim dotychczasowym doświadczeniu wizualnym i pojęciowym. W braku tego doświadczenia dostrzegalibyśmy jedynie, mówiąc słowami Williama Jamesa «kakofonię dźwięków i barw»” (*Ibid.* s. 129).

⁶³ PUTNAM wyraził to w tezie, że nie istnieje coś takiego, jak gotowy świat. Stanowisko, które twierdzi przeciwnie, reprezentowane jest przez tzw. metafizycznych realistów, do których bez wątpienia można zaliczyć także tomistów egzystencjalnych. PUTNAM w następujących słowach charakteryzuje ich stanowisko: „według realizmu metafizycznego można myśleć i mówić o rzeczach takich, jakimi one są, niezależnie od naszego umysłu, a czynić tak można dzięki relacji «korespondencji», która zachodzi między terminami naszego języka a pewnego rodzaju niezależnymi od umysłu jestestwami” (PUTNAM, *Dlaczego świat nie jest wyrobem gotowym*, s. 225).

⁶⁴ Por. KUHN, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 127–130; ŻYCIŃSKI, *Elementy filozofii nauki*.

są sposobami patrzenia na świat; przyjęcie ich wpływa na nasze ogólne przekonania i oczekiwania, a przez to również na nasze doznania⁶⁵.

Również polski filozof analityczny Kazimierz AJDUKIEWICZ w pierwszym okresie swojej twórczości bardzo mocno akcentował wpływ języka i teorii na organizację danych doświadczenia. Pisał:

wyduje się jasne, że człowiek w swoim dążeniu do poznania nie staje przed gotowym już materiałem doświadczenia, które ma tylko ująć w ramy teorii, lecz dobiera on sobie aparat pojęciowy, przez który zostają dopiero wyznaczone zdania empiryczne i przez który z pełnego obrazu świata wyodrębnia się pewien jego wycinek, czyli pewną perspektywę świata, spełniającą określone warunki. Z warunków tych wymieniliśmy warunek niesprzeczności i warunek systematycznego ładu, obok nich zapewne jeszcze wiele innych warunków wychodziłyby w grę⁶⁶.

Wykazanie uteoretycznienia wiedzy, które dokonało się w latach 60. ubiegłego wieku, doprowadziło do zakwestionowania nie tylko tradycyjnej filozofii nauki poszukującej niepodważalnych fundamentów nauki, ale przede wszystkim zdezaktualizowało wszelkie podejścia teoretyczne poszukujące niezależnego od teorii „czystego doświadczenia”, „czystych faktów” czy języka „czystej percepcji” neutralnego względem uwarunkowań teoretycznych i paradygmatycznych⁶⁷. Jak trafnie pisał francuski psychologizujący filozof nauki G. BACHELARD, „każdy aspekt zjawiska nosi na sobie ślad teorii”⁶⁸. Co ciekawe, intuicje te wyraził już wcześniej GOETHE, kiedy pisał, że „teoretyzujemy już z każdym uważnym spojrzeniem na świat”⁶⁹. Badania współcze-

⁶⁵ FEYERABEND, *Jak być dobrym empirystą*, s. 63.

⁶⁶ AJDUKIEWICZ, *Naukowa perspektywa świata*, s. 414. Na rolę uteoretyzowania doświadczenia w ramach interpretacyjnych praktyk językowych wskazuje także ABEL, *Świat jako znak i interpretacja*. Autor jest zwolennikiem interpretacjonistycznej filozofii nauki.

⁶⁷ Por. MOTYCKA, *Filozofia nauki a problem założeniowości w nauce*, s. 27–28.

⁶⁸ BACHELARD, *Pojęcie przeszkody epistemologicznej*, s. 205.

⁶⁹ J.W. GOETHE, „Schriften zur Farbenlehre”. Didaktischer Teil, Vorwort, [w:] *Poetische Werke und Schriften*, Cotta, t. XXI, 1950, s. 15; cyt. za ABEL, *Świat jako znak i interpretacja*, s. 169.

snych filozofów nauki nie tylko jednoznacznie potwierdziły celne intuicje GOETHEGO, ale też doprowadziły do zakwestionowania fundamentalistycznych aspiracji wielu teoretyków nauki⁷⁰. MOTYCKA, podsumowując toczącą się przez ostatnie dekady na gruncie filozofii nauki dyskusję, stwierdza w tym kontekście, że

„fundamentalistyczna teza o istnieniu ostatecznych składników poznania, pierwotnych, bezwzględnie pewnych i wyrażalnych w języku czystej percepcji straciła swą zasadność na gruncie filozofii nauki na korzyść tezy antyfundamentalistycznej o przyjmowaniu w nauce założeń ogólnoteoretycznych, które organizują wokół siebie procesy badawcze w nauce”⁷¹.

Założeniowa natura wiedzy jest dziś faktem powszechnie uznawalnym nie tylko w naukach przyrodniczych, ale i humanistycznych⁷². Również w takich kierunkach filozoficznych jak hermeneutyka⁷³ czy filozofia analityczna⁷⁴ uznaje się jako bezdyskusyjne przekonanie o wpływie wiedzy na nasze postrzeganie świata⁷⁵.

Metodologowie tomistyczni dobrze wiedzieli o tych wszystkich przemianach, które w dziedzinie wiedzy naukowej zostały odkryte

⁷⁰ KUHN tak pisze na temat prób zbudowania języka czystej obserwacji: „Żadne ze znanych prób osiągnięcia tego celu nie doprowadziły, jak dotąd, do zbudowania powszechnie stosowanego języka czystej percepcji. Te zaś poczynania, które najbliżej dotarły do wskazanego celu, mają pewną właściwość, która dobitnie wspiera zasadnicze tezy niniejszej rozprawy. Od samego początku zakładają mianowicie istnienie paradygmatu czy to zaczerpniętego ze współczesnego języka nauki, czy z jakiegoś fragmentu języka potocznego, i próbują wyeliminować zeń wszystkie terminy pozalogiczne i nieobserwacyjne” (KUHN, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 142). Krytykując ten pogląd, KUHN zwraca uwagę na to, że żaden język nie jest ontologicznie neutralny. Nie był taki również język czystej obserwacji, który proponowali neopozytywiści.

⁷¹ MOTYCKA, *Filozofia nauki a problem założeniowości w nauce*, s. 31.

⁷² Por. ZAMIARA, *Konstytucja przedmiotu badań naukowych*.

⁷³ Por. GADAMER, *Prawda i metoda*, s. 472–515. GADAMER, analizując strukturę doświadczenia hermeneutycznego, trafnie ukazuje rolę tego uteoretyzowania, na które składają się przesady, tradycja, przedrozumienie.

⁷⁴ Z polskiej literatury szczególnie interesujące są prace: GAWROŃSKI, *Dlaczego Platon wykluczył filozofów z Państwa?* oraz GAWROŃSKI, *Wizja i argumentacja w filozofii*. Zwłaszcza ta ostatnia pozycja podejmuje wiele interesujących zagadnień dotyczących teoretycznego uwarunkowania naszych dyskursów argumentacyjnych.

⁷⁵ Por. ABEL, *Świat jako znak i interpretacja*, s. 155–173.

przez filozofów nauki. Próbuując zewnętrznie upodobnić filozofię bytu do nauk przyrodniczych (KAMIŃSKI), nie przejęli jednak tezy o teoretycznym zdeterminowaniu przedmiotowego punktu wyjścia teorii filozoficznej. U podstaw tego znajdowała się argumentacja odwołująca się do koncepcji nieprzecinających się płaszczyzn poznawczych: filozofia znajduje się w innej płaszczyźnie epistemologicznej niż nauka, stąd też posiada inny przedmiot formalny i posługuje się zupełnie innymi metodami badania niż te, które obowiązują w naukach przyrodniczych. Stąd też ustalenia, jakie dokonały się w ramach współczesnej filozofii nauki, mogły dotyczyć tylko płaszczyzny nauki, a nie filozofii. Dlatego też KRAPIEC mógł twierdzić, że o ile w nauce mamy faktycznie do czynienia z uteoretyzowanymi faktami, to w filozofii bytu możemy poszukiwać niezdeteminowanej teoretycznie podstawy poznania. W tym kontekście nasuwa się pytanie, czy faktycznie nasze postępowanie przy konstruowaniu teorii filozoficznej jest aż tak radykalnie różne od tego, które ma miejsce na gruncie nauk przyrodniczych i humanistycznych. Sami zresztą autorzy tomistyczni takie podobieństwa dostrzegali tylko wybiórczo, gdyż próbowali dopasować je do uprzednio przyjętych założeń metodologicznych mówiących o tym, jak ma wyglądać właściwa teoria filozoficzna. Można bowiem argumentować, że jeśli nawet uznamy, iż filozofia znajduje się na innej płaszczyźnie poznawczej niż nauka, co jest faktem niekwestionowanym nawet przez zwolenników uprawiania różnych typów filozofii naukowej, to z tego jednak nie wynika, że procedury konstruowania teorii, wyboru przedmiotu czy metody badania nie dokonują się podobnie jak w naukach przyrodniczych przy dużym, a może znacznie większym obciążeniu teoretycznym niż ma to miejsce w innych naukach. Wydaje się bowiem niepozbawionym zasadności argumentowanie za tym, że w filozofii (metafizyce) poziom założeń wiedzy jest zdecydowanie większy niż w naukach przyrodniczych. Każde wyjaśnienie teoretyczne, które rości sobie pretensje do bycia ostatecznym, zawsze opiera się na mocnych założeniach o charakterze metafizycznym epistemologicznym i semantycznym, inaczej

nie mogłoby zostać nigdy urzeczywistnione, przynajmniej w ramach określonego paradygmatu⁷⁶.

4. Metafizyka jako paradygmat

Pojęcie paradygmatu należy do trwałych zdobyczy filozofii XX wieku⁷⁷. Nie należy ono jednak do pojęć jasnych i ściśle zdefiniowanych. Wielu teoretyków, poczynawszy już od WITTGENSTEINA, ubolewało nad jego mętnym charakterem i notoryczną wieloznacznością. Zafunkcjonowało ono w różnych typach dyskursu, takich jak filozofia, nauki humanistyczne i nauki przyrodnicze. Stało się pojęciem bardzo modnym, wytrychem, słowem kluczem używanym bardzo często do wartościowania różnych propozycji teoretycznych. Dla kulturowego zadomowienia się tego pojęcia bardzo duże znaczenie miała wydana

⁷⁶ W tym kontekście celne są następujące uwagi JUDYCKIEGO: „Nie należy sądzić, że filozofia może dostarczyć jakiegoś ostatecznego wyjaśnienia czy rozumienia świata. Każde ludzkie wyjaśnianie i rozumienie opiera się na jakichś założeniach i dlatego tylko może być wyjaśnianiem i rozumieniem. Stąd też i w filozofii niemożliwa jest tzw. bezzałożeniowość (choćż wiem, że z tym można polemizować). Myślę, że idea filozoficznej wiedzy bezzałożeniowej, ostatecznie wyjaśniającej i rozumiejącej jest niemożliwa i psychologicznie, i metafizycznie. Psychologicznie jest niemożliwa ze względu na wspomnianą wyżej wolność myślenia i samozwrotność świadomości teoretycznej. Metafizycznie zaś jest niemożliwa dlatego, że jest uzurpacją wiedzy, która może przysługiwać tylko intelektowi nieskończonemu. Nasza wiedza o świecie zawsze zakłada odbieranie pewnych danych, bycie pobudzonym przez coś różnego od nas, czyli, mówiąc zwyczajnie, zakłada doświadczenie. Ono samo jest założeniem, gdyż to nie my jesteśmy autorami tego bycia pobudzonym, jest to coś zastanego i od nas niezależnego. To doświadczenie mogłoby być całkiem inne i wtedy też nasza wiedza o świecie byłaby inna. Wiedza bezzałożeniowa musiałaby polegać nie na odbieraniu bodźców, lecz na kreowaniu doświadczeń i przedmiotów niejako z siebie” (JUDYCKI, *Dlaczego filozofia jest trudna?*, s. 165).

⁷⁷ Por. МОТЫКА, *Filozofia a paradygmaty*. Pojęcie paradygmatu zamiennie z pojęciem tradycji badawczych odnosił do filozofii w swoich pracach ŻYCIŃSKI – por. ŻYCIŃSKI, *Teizm i filozofia analityczna*; ŻYCIŃSKI, *Wielość interpretacji a jedność prawdy w filozofii*. W artykule tym znajduje się wiele cennych informacji, które można odnieść do charakterystyki filozofii jako paradygmatu. W naszych analizach nie będziemy szli za analizami ŻYCIŃSKIEGO. Mogą one zostać wykorzystane przy analizie stosunków między paradygmatami oraz przy formułowaniu metafizycznych ocen wartościujących dane paradygmaty. Artykuł ten słusznie zwraca uwagę na ograniczenia interpretacyjne, które generowane są przez poszczególne paradygmaty.

w 1962 roku praca współczesnego filozofa nauki T.S. KUHN *Struktura rewolucji naukowej*. To bowiem dzięki KUHNOWI pojęcie paradygmatu weszło na trwałe do nauk empirycznych, jak również do humanistyki i filozofii. Stało się pojęciem o trwałej mocy ogólnokulturowego obowiązywania i oddziaływania. Jest ono dogodnym instrumentem badawczym w budowaniu nowych koncepcji dziejów nauki, które dzielono na okresy przedparadygmatyczne i paradygmatyczne.

Kiedy twierdzimy, że filozofia lub metafizyka jest paradygmatem, stajemy przed odpowiedzią na pytanie, w jakim znaczeniu odnosimy to pojęcie do filozofii. Czy chodzi tu o takie samo znaczenie paradygmatu jak to, które funkcjonuje w naukach empirycznych posługujących się matematycznym formalizmem, czy też może o inne?

W literaturze przedmiotu poświęconej problematyce paradygmatu rozróżnia się jego trzy podstawowe rozumienia: mówi się o paradygmacie w znaczeniu metodologicznym, epistemologicznym oraz socjologicznym⁷⁸. W znaczeniu metodologicznym paradygmat to przede wszystkim teoria naukowa rozumiana jako zbiór reguł określających praktykę badawczą⁷⁹. Teoria traktowana jest tu jako zbiór pouczeń wyrażonych w postaci reguł, które coś nakazują lub też czegoś zakazują. Teoria jako reguła pozwala na identyfikowanie problemów oraz ich rozwiązywanie zgodnie ze standardowymi procedurami epistemologicznej waloryzacji twierdzeń naukowych. Teoria jako paradygmat mówi też, jak dokonywać doświadczeń, przeprowadzać obserwacje, jak formułować prawa naukowe dotyczące opisu i wyjaśnienia poszczególnych zjawisk. Wreszcie, jeśli jest to teoria o wysokim stopniu zmatematyzowania, to pokazuje, które rozwiązania równań

⁷⁸ Por. МОТЫЦКА, *Filozofia a paradygmaty*, s. 114.

⁷⁹ KUHN pisze o nim tak: „Termin ten [paradygmat] pozostaje w ścisłym związku z pojęciem nauki instytucjonalnej. Chcę w ten sposób wyrazić, że pewne akceptowane wzory współczesnej praktyki naukowej — wzory obejmujące równocześnie prawa, teorie, zastosowania i wyposażenia techniczne — tworzą model, z którego wyłania się jakaś szczególnie zwarta tradycja badań naukowych [...]. Uczni, których badania oparte są na wspólnych paradygmatach, podlegają w swej praktyce naukowej tym samym regułom i standardom. Takie współuczestnictwo i wynikająca z niego jednorodność są niezbędnymi warunkami nauki instytucjonalnej. Tzn. ukształtowania się i trwania określonej tradycji badawczej” (KUHN, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 27).

pozwalają na przewidywanie nowych zjawisk empirycznych⁸⁰. Wewnątrz paradygmatu panuje pewien reżim, który określa, jak uczoney ma postępować także względem anomalii, które w ramach aktualnie obowiązującego paradygmatu nie znajdują rozwiązania. Tak rozumiany paradygmat cechuje się hermetycznością wobec wszystkiego, co się znajduje na zewnątrz. Teoria jako zbiór reguł nie podlega kwalifikacji prawdy lub fałszu. Jest pewnym narzędziem intelektualnym służącym do opracowywania danych, wyciągania wniosków i prognozowania nowych danych empirycznych. Paradygmat w znaczeniu metodologicznym jako całość nie podlega żadnemu uzasadnieniu. Jest czymś oczywistym. Jego akceptacja dokonuje się na mocy różnych czynników, które nie ograniczają się do logiczno-empirycznych, ale uwzględniają – jak to chciał KUHN – czynniki psychologiczne i socjologiczne. Pod tak scharakteryzowany paradygmat metodologiczny podpadają w pierwszej kolejności teorie nauk przyrodniczych, np. mechanika NEWTONA, mechanika kwantowa, relatywistyczna i inne teorie fizyczne, tak czasów przeszłych, jak i funkcjonujące aktualnie.

Wydaje się, że tak pojmowany paradygmat nie dotyczy filozofii i metafizyki, przede wszystkim dlatego, że filozofia nie jest nauką empiryczną, a twierdzeń i tez filozoficznych nie można konfrontować z doświadczeniem. Niemożliwe jest zastosowanie wobec niektórych tez z zakresu metafizyki klasycznej procedur falsyfikacji teorii obowiązujących w naukach przyrodniczych. Ponadto na podstawie teorii filozoficznych nie można dokonywać prognozy zachodzenia jakichkolwiek zjawisk, które miałyby potwierdzać hipotezy filozoficzne. Predykcja nie występuje w teoriach filozoficznych. Nie ma do nich również zastosowania właściwa dla nauk przyrodniczych operatywność możliwa do uzyskania dzięki posługiwaniu się formalizmem matematycznym. Nawet jeśli jakieś predykcje konstruowane są w filozofii, to jednak sposób ich tworzenia i sprawdzania jest zupełnie inny

⁸⁰ Por. МОУРСКА, *Filozofia a paradygmaty*, s. 115–117. Pomijam tutaj debatę na temat stosunku teorii naukowej (paradygmatu) do świata, która toczyła się między realistami i instrumentalistami. Przegląd tego sporu znajduje się w pracy: ZEIDLER, *Spór o status poznawczy teorii*.

niż w naukach przyrodniczych⁸¹. Pojawiają się też wątpliwości, czy na gruncie filozofii mamy do czynienia z faktycznym wyjaśnieniem problemów, czy tylko z granicami możliwych wyjaśnień. Jak więc widać, różnic jest wiele, a zasadzają się one przede wszystkim na odmienności celów przedmiotowych poznania naukowego i filozoficznego. Przy determinacji pojęcia paradygmatu dla filozofii/metafizyki musimy mieć je na uwadze.

W odniesieniu do filozofii można jednak zastosować pojęcie paradygmatu w znaczeniu epistemologicznym⁸². Paradygmat w tym znaczeniu to pewnego rodzaju wzorzec widzenia umożliwiający dostrzeżenie określonych aspektów świata i organizowanie materiału doświadczalnego. Idąc za MOTYCKĄ, można określić paradygmat w znaczeniu epistemologicznym

jako wzorzec widzenia i sposób organizowania (porządkowania) materiału doświadczenia odnosi się do myślenia w ogóle, które w obszarze gnoseologicznym, a więc zorientowanym na uzyskanie wiedzy, wymaga (przyjęcia niejako z góry) ogólności, aby poprzez to, co ogólne, móc trafić do tego, co konkretne: trzeba najpierw dysponować wzorcem – modelem porządkowania materiału doświadczenia, aby materiał taki zgodnie z przyjętym wzorcem ułożyć i aby wedle tego ogólnego wzorca rozumieć świat⁸³.

Filozofia/metafizyka byłaby pewnym wzorcem – modelem patrzenia na rzeczywistość. Za jego pomocą dokonywałoby się porządkowanie doświadczenia i organizacja obszaru doświadczenia filozoficznego. Tak rozumiany paradygmat, jako epistemiczny wzorzec widzenia, jest w nauce podstawą dla ukonstytuowania się paradygmatu metodologicznego jako reguły. W naukach empirycznych bardzo często było tak, że paradygmaty jako wzorce widzenia poprzedzały sformułowanie paradygmatu w znaczeniu metodologicznym. Intuicje

⁸¹ Szerzej pisze o tym HERBUT, *Hipoteza w filozofii bytu*.

⁸² W pracy KUHNĄ są podstawy do wyodrębnienia paradygmatu w znaczeniu epistemologicznym. „W uznanym sensie słowo paradygmat to tyle, co przyjęty wzorzec widzenia” (KUHN, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 39).

⁸³ MOTYCKA, *Filozofia a paradygmaty*, s. 122.

metafizyczne znajdują się bowiem w kontekście odkrycia naukowego, silnie oddziałując na proces twórczy i stawianie wstępnych hipotez. W nauce paradygmat jako wzorzec widzenia nie ma jasno określonych reguł⁸⁴. Dopiero jego racjonalizacja dokonująca się z różnym stopniem samoświadomości metodologicznej sprawia, że staje się on intelektualnym narzędziem pozwalającym nie tylko organizować materiał doświadczenia, ale też dokonywać predykcji nowych zjawisk. W przeciwieństwie do nauk empirycznych, w filozofii/metafizyce nie zachodzi potrzeba wypracowania paradygmatu w znaczeniu metodologicznym. Filozofia nie funkcjonuje w ramach ściśle określonych paradygmatów. Już pobieżny rzut oka na historię filozofii dobitnie pokazuje płynność paradygmatów filozoficznych. Nierzadko bardzo trudno jest przeprowadzić na tyle ostrą granicę między jednym a drugim, aby móc z pewnością stwierdzić, że oto w tym miejscu kończy się jeden paradygmat, a zaczyna drugi. Ponadto w filozofii wielość różnych paradygmatów może zasiedlać tą samą przestrzeń kulturową, pozostając wobec siebie w całkowitej izolacji, i każdy z nich może zgłaszać własne aspiracje do prawdy ostatecznej. Nie znaczy to jednak, że filozofia jako paradygmat nie może być mniej lub bardziej sprecyzowana pod kątem reguł realizujących przedmiotowe cele poznania filozoficznego. Takich reguł w pierwszej kolejności dostarcza nam logika i metodologia, która w przypadku filozofii stanowi podstawowe kryterium waloryzacji jej twierdzeń. Jeśli określimy filozofię jako pewien paradygmat poznawczy, to musimy także powiedzieć, że wprowadza on w obręb możliwego doświadczenia regularność, porządek oraz sens. Zwłaszcza paradygmaty metafizyczne wiążą się z pewnym

⁸⁴ „Chociaż bez wątplenia istnieją reguły, które wszyscy przedstawiciele danej dyscypliny w określonym czasie uznają, to jednak same reguły nie muszą wyznaczać wszystkich cech wspólnych praktyki badawczej. Nauka instytucjonalna to działalność wyznaczana ściśle, lecz nie wyłącznie, przez reguły. Dlatego właśnie na początku tej rozprawy wprowadziłem pojęcie wspólnego paradygmatu, a nie wspólnych reguł, założeń i punktów widzenia jako źródła spójności tradycji badawczej nauki instytucjonalnej. Reguły, jak sądzę, wynikają z paradygmatów, ale paradygmaty kierować się mogą badaniami nawet w nieobecność reguł” (KUHN, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 58).

całościowym (synoptycznym) ujęciem naszego doświadczenia⁸⁵. Paradygmaty filozoficzne mogą być mniej lub bardziej autonomiczne względem nauk przyrodniczych, nigdy jednak nie mogą względem nich zachować całkowitej neutralności, choćby z tego względu, że mogą one je kwestionować lub asymilować.

Także pojęcie paradygmatu w znaczeniu socjologicznym ma zastosowanie do filozofii. Paradygmaty filozoficzne mogą mieć charakter indywidualistyczny lub też wspólnotowy. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z tworzącym swoją teorię samotnym filozofem pozbawionym jakiegokolwiek intersubiektywnej wymiany myśli z otoczeniem. Natomiast w drugim przypadku mamy do czynienia ze szkołą filozoficzną zorganizowaną wokół osoby mistrza lub programu szkoły, dopuszczającą dyskusję intersubiektywną, która dokonuje się wewnątrz wspólnoty uczonych w ramach tego samego paradygmatu. Dochodzi wówczas do sporów w jednej rodzinie, jednak podzielenie założeń tego samego paradygmatu w przypadku filozofów w żadnym wypadku nie gwarantuje, że wszyscy dochodzą do takich samych wyników poznawczych. Reżim panujący w ramach epistemologicznych paradygmatów jako wzorców widzenia jest zdecydowanie mniej restrykcyjny (bardziej luźny) niż w przypadku paradygmatów metodologicznych obowiązujących w naukach przyrodniczych i formalnych. Ani mistrz, jako założyciel szkoły, ani też program szkoły nie wiążą tak mocno wspólnoty filozofujących uczonych, aby nie były możliwe odstępstwa od niego. Uczony filozof ma znacznie większą niż przyrodnik dowolność nie tylko w przyjmowaniu założeń teoretycznych, ale też nie musi przestrzegać restrykcyjnych procedur konfirmacji i falsyfikacji twierdzeń swojej nauki, jeśli za takową uznaje właśnie filozofię.

W znaczeniu socjologicznym paradygmat filozoficzny to także pewna instytucja o charakterze społeczno-kulturowym, która jeśli przybiera postać akademickiego nauczania, to obowiązują ją wszyst-

⁸⁵ „[...] paradygmaty dostarczają uczonym nie tylko mapy konturowej, lecz wskazują również na pewne zasadnicze metody kartografii. Przyswajając sobie paradygmat, uczony poznaje teorię i metody, wzorce splecione zazwyczaj ze sobą w jeden węzeł. Dlatego też wraz ze zmianą paradygmatu następują zazwyczaj istotne przemiany kryteriów wyznaczających uprawnione problemy i rozwiązania” (KUHN, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 125).

kie regulacje i rozporządzenia tworzone przez prawodawstwo w zakresie edukacji lokalnej wspólnoty państwowej. Wielość istniejących obok siebie paradygmatów filozoficznych, jako tworów społeczno-institucjonalnych, nasuwa bardzo istotne z teoriopoznawczego punktu widzenia pytanie: w jaki sposób dokonuje się wybór między konkurującymi ze sobą filozoficznymi paradygmatami? Przecież ktoś decyduje się być fenomenologiem, ktoś inny tomistą. Jakże racje skłaniają ludzi do wejścia w określone wspólnoty badawcze, w ramach których dokonuje się teoretyczne wyjaśnienie rzeczywistości?

5. Niedookreśloność teorii filozoficznych/metafizycznych przez rzeczywistość

Autorzy tomistyczni stale podkreślają, że teoria metafizyczna jest w całości określana przez obiektywną rzeczywistość, czyli przez byt. W przeciwieństwie do tych koncepcji, które głoszą założeniowy charakter wiedzy, neotomiści zgodnie ze swoim bezzałożeniowym podejściem argumentują, że przedmiot ich nauki jest wyodrębniony z rzeczywistości, która jest niezależna od podmiotu poznającego. Aby zachować maksymalny obiektywizm poznawczy, tomiści egzystencjalni mówią o „odpoznawaniu” właściwego przedmiotu filozofii, a nie o jego konstruowaniu. Z perspektywy filozofii nauki takie podejście właściwe jest dla wszystkich koncepcji opowiadających się za bezzałożeniowym punktem wyjścia. Z tej perspektywy próbuje się argumentować, że to nie teoria, ale rzeczywistość całkowicie dookreśla nasze ujęcia poznawcze znajdujące swoje usystematyzowanie w teorii, której przypisuje się szczególne walory eksplanacyjne.

Natomiast z perspektywy założeniowych koncepcji wiedzy sytuacja wygląda zupełnie inaczej.

Przedmiot badań nie może być wyodrębniony z obiektywnej rzeczywistości w aktach poznawczych, jako iż nie mamy do niej bezpośredniego dostępu. Bezpośrednio dane są nam w doświadczeniu pewne przejawy rzeczywistości, z których o niej wnioskujemy, tworząc teoretyczny, hipotetyczny jej ob-

raz. Obraz utworzony po części dzięki przyjętym konwencjom, założeniom teoretycznym⁸⁶.

Konstytucja przedmiotu badań polega na tworzeniu pewnego modelu, któremu przypisuje się reprezentowanie określonych cech realnej rzeczywistości. W takiej perspektywie właściwy przedmiot danej nauki nie jest już „wycinany” czy też „odpoznawany” z rzeczywistości, lecz tworzony przez wspólnotę uczonych pracujących w ramach określonego paradygmatu. Sprawdza się zatem powiedzenie PUTNAMA, że nie ma gotowego świata uprzedniego względem naszych teorii, a realizm metafizyczny nie dostrzega tego, że nasze ontologiczne umebłowanie świata jest wyznaczone przez akceptowane teorie⁸⁷. Nie ma świata, który w jakiś sposób – jak chcą tego realistycznie nastawieni metafizycy – oczekiwalby na nas, kiedy przyjdziemy do niego, aby ostatecznie nasze teorie, które tworzymy, potwierdzić lub też odrzucić. To uprzednio przyjęte założenia teoretyczne decydują o tym, co mamy badać, w jaki sposób i za pomocą jakiej metody mamy wyodrębnić ów przedmiot badań z tego, co nas otacza, a czemu potocznie nadajemy nazwę rzeczywistość. Dotyczy to tak nauk przyrodniczych, jak również humanistyki. W założeniowych koncepcjach wiedzy dyscypliny naukowe traktowane są jako hipotetyczne twory odnoszące się do rzeczywistości z różnych aspektowych punktów widzenia⁸⁸. Jednak przy skrajnie konstruktywistycznych propozycjach, które pojawiły się w XX wieku w humanistyce, zerwano właściwie ów kontakt między tworzonym modelem a światem rzeczywistym, do którego miał się odnosić.

W perspektywach poznawczych założeniowych teorii wiedzy wszelkie ujęcia teoretyczne są niedookreślone przez rzeczywistość⁸⁹. Teza o niedookreśloności teorii naukowych przez dane empiryczne była przedmiotem dyskusji kilku pokoleń współczesnych filozofów nauki. Wyraża się ona twierdzeniem, że „teorie naukowe stające do

⁸⁶ ZAMIARA, Konstytucja przedmiotu badań naukowych, s. 18.

⁸⁷ Por. PUTNAM, Dlaczego świat nie jest wyrobem gotowym, s. 260–266.

⁸⁸ Por. ZAMIARA, Konstytucja przedmiotu badań naukowych, s. 19–20.

⁸⁹ Por. MOTYCKA, Heurystyczna wartość niedookreślenia w nauce, s. 171–178.

konkurencji i zwyciężające w tej rywalizacji nie są wystarczająco dookreślone przez doświadczenie i ich wybór nie dokonuje się na mocy rozstrzygnięć dokonywanych środkami empirycznymi⁹⁰. Zgodnie z tym poglądem, teoria jest empirycznie niedookreślona w trakcie całego procesu jej uzasadnienia. Uczeni nie dysponują, jak chcieli tego neopozytywiści, neutralnym względem teorii językiem czystych faktów, za pomocą którego byłoby możliwe rozstrzygnięcie między konkurującymi o prawdę teoriami przyrodniczymi. Teoria, która pomyślnie przeszła procedury uzasadniające, czyli uzyskała potwierdzenie pozytywne w różnych testach, staje się wiedzą podręcznikową⁹¹. Sam jednak proces empirycznego dookreślania teorii przez doświadczenie jest procesem ciągłym i przeważnie to sami badacze decydują o jego zakończeniu. Sami podejmują decyzję, które testy i kiedy empirycznie potwierdzają lub obalają odnośną teorię. Niezbywalny jest zatem element konwencji, umowy, bez której ostateczne zadekretowanie tego dookreślenia byłoby niemożliwe. W dyskusji nad kryteriami wyboru teorii empirycznych konkurujących ze sobą w procesie eksplanacji danych empirycznych teza o niedookreśleniu teorii przez te dane pozwoliła dostrzec także inne czynniki, które decydują o waloryzacji epistemologicznej teorii naukowej. W uhistorycznionej filozofii nauki, dla której reprezentatywne są w jakiejś mierze poglądy KUHNA, twierdzi się, że składowa logiczno-empiryczna nie jest rozstrzygająca dla epistemologicznej waloryzacji teorii naukowej. Wykazano, że oprócz niej, w praktyce naukowej w ocenie konkurencyjnych teorii są obecne także czynniki psychologiczne i socjologiczne. Nie znaczy to, że tylko one mają decydujące znaczenie dla uzasadnienia teorii. W każdym razie ich dowartościowanie nie powinno prowadzić do poglądu podważającego rolę racjonalno-epistemologicznych kryteriów waloryzacji teorii⁹². Filozofowie nauki twierdzą, że stopień niedookreślenia teorii przez dane empiryczne bardzo pozytywnie wpływa na jej rozwój. Stąd mowa o heurystycznej wartości tego niedookre-

⁹⁰ *Ibid.* s. 172.

⁹¹ *Ibid.* s. 176.

⁹² Szerzej pisze o tym ŻYCIŃSKI, *Struktura rewolucji metanaukowej*.

ślenia. МОТЫЦКА w następujących słowach opisuje tę wartość niedookreślenia:

To właśnie heurystyczny walor pojęć ożywia ruch myśli, wprowadzając konstruktywny ferment w naszym myśleniu, dostarczając intelektualnych narzędzi ogarniających eksploracyjnie nowe obszary badawcze i stanowiąc istotny czynnik rozwoju kulturowego⁹³.

W najnowszych opracowaniach z zakresu tomizmu egzystencjalnego nadal spotykamy wypowiedzi, iż metafizyka „jest nauką najbardziej empiryczną z nauk empirycznych, gdyż jej przedmiotem jest realna rzeczywistość (i tylko taka!) dana nam w doświadczeniu”⁹⁴. Nie jest to przy tym takie samo poznanie jak to, które ma miejsce w naukach przyrodniczych, tylko głębsze, bo dosięgające bardziej podstawowych subontycznych struktur rzeczywistości, które również mają mieć znaczenie dla nauk przyrodniczych. Tylko osiągając te struktury, metafizyka może wykazać ostateczne rozumienie świata. Otóż stwierdzenie, iż metafizyka jest nauką empiryczną, odbiega od pewnych intuicji, które funkcjonują na temat metafizyki i potocznie, i w ramach współczesnej filozofii nauki. Natomiast konstatacja, że jest ona „nauką najbardziej empiryczną z nauk empirycznych”, pozostaje trudna do zrozumienia, gdyż filozofia/metafizyka nie jest nauką empiryczną, nie mówiąc już o tym, że miałyby ona być bardziej empiryczna niż nauki przyrodnicze. Utrzymywanie, że filozofia ma charakter empiryczny, mogłoby zostać obronione tylko przy innym rozumieniu znaczenia terminu „empiryczny”. Niektórzy tomiści nie precyzują jednak tego, na czym polegałaby różnica między empirycznością nauk przyrodniczych a empirycznością filozofii⁹⁵. Dla tomisty argumentacja ta będzie z gruntu podejrzana. Będzie on dopatrywał się w niej błędnego rozumienia natury metafizyki klasycznej wynikającego z przyjęcia apriorycznych założeń. Sedno jednak w tym, co w odniesieniu do metafizyki znaczy, że jest ona nauką empiryczną. W sytuacji kiedy sły-

⁹³ МОТЫЦКА, Heurystyczna wartość niedookreślenia w nauce, s. 178.

⁹⁴ МАРЫНЯРЧЫК, *Metafizyka a ontologie*, s. 19.

⁹⁵ Bardziej ostrożnie w swoich pracach na temat punktu wyjścia teorii bytu wypowiada się KAMIŃSKI.

szymy stwierdzenie, że jest ona bardziej empiryczna niż inne nauki empiryczne, wątpliwości jeszcze bardziej się nasilają, gdyż nie wiemy, w jaki sposób metafizyk mógłby wykazać, że jego teoria jest bardziej empiryczna od nauk przyrodniczych, np. od fizyki, która uchodzi za wzorcową naukę empiryczną, ani też w jaki sposób jej rozstrzygnięcia w dziedzinie struktury bytu miałyby być wartościowe dla nauk przyrodniczych. Poza tym wartościowanie, w kontekście współczesnych mocno zmatematyzowanych nauk przyrodniczych tego, co jest bardziej empiryczne, potwierdza tezę, wielokrotnie wygłaszaną przez oponentów (np. HELLER i ŻYCIŃSKI), że tomiści zapożyczają pewne terminy z nauk przyrodniczych – jak np. termin „empiryczny” – nie zagłębiając się w to, jak są one w nich pojmowane⁹⁶.

Twierdząc, że metafizyka jest nauką empiryczną bardziej niż inne nauki, chcąc dowieść tezy, że jest ona w całości dookreślona przez dane empiryczne. Byt realny, czyli to, co jest, dookreśla i uzasadnia wszystkie tezy klasycznej teorii bytu, stanowi ich ostateczne potwierdzenie, weryfikację.

Moment zgodności lub niezgodności z realnymi faktami w systemie metafizyki ma decydujące znaczenie, a wymaga nieustannej intuicji rzeczywistości. Tezy chociażby najbardziej logicznie zbudowane i jak najbardziej spójne nie mają znaczenia, jeśli okażą się niezgodne z faktami⁹⁷.

Z przytoczonej argumentacji wynika, że oto istnieją pewne fakty, które potwierdzają lub zaprzeczają naszym teoriom filozoficznym. Chodzi tu o fakty obiektywne, od teorii niezależne, mające pewien potencjał konfirmujący tezy teorii filozoficznej. Jeśli tak jest, to warto przemyśleć, jak mógłby wyglądać wybór między teoriami filozoficznymi. Dajmy na to mamy do wyboru: (a) metafizykę klasyczną albo (b) ontologię ingardenowską. Zadajmy pytanie: która z nich jest bardziej adekwatna do interpretacji rzeczywistości? Czy jesteśmy w stanie zaprojektować jakieś *experimentum crucis* odwołujące się do pewnych

⁹⁶ Na temat rozumienia pojęcia „empiryczności” we współczesnych naukach przyrodniczych, zwłaszcza w fizyce, pisze HELLER, *Filozofia i wszechświat*, s. 269–297.

⁹⁷ MARYNIARCZYK, *Metafizyka a ontologie*, s. 91.

faktów ontycznych, które – jak chcą tego tomiści – mogłoby rozstrzygnąć, która z tych teorii jest bardziej adekwatna w interpretacji świata realnego. Wydaje się bardzo wątpliwe, czy zwolennicy jednej lub drugiej koncepcji są w stanie zaprogramować takie eksperymenty. Podobnie jak wątpliwe jest odwoływanie się do intuicji, której wykorzystanie w procedurach dowodzeniowych zawsze stwarza problemy z intersubiektywnością jej wyników⁹⁸.

Dlaczego jednak autorzy tomistyczni twierdzą, że możemy otrzymać zgodność tez filozoficznych z realnymi faktami? Otóż jest ona możliwa tylko przy bardzo mocnym założeniu o całkowitym uteoretyzowaniu i zależności faktów od teorii. W przypadku nauk przyrodniczych możliwa jest konfirmacja lub dyskonfirmacja teorii przez fakty, gdyż uteoretyzowanie faktów nie oznacza ich automatycznego uzgodnienia z teorią. Zdawali sobie z tego sprawę przedstawiciele tak radykalnych poglądów w kwestii uteoretyzowania danych obserwacji, jak KUHN i FEYERABEND. Fakty uteoretyzowane przez daną teorię mogą być z nią np. niezgodne. Dlatego filozofowie nauki uwzględniali znaną z dziejów nauki możliwość, że teoria naukowa może być obalona przez uteoretyzowane przez nią fakty⁹⁹. Tylko w naukach przyrodniczych możliwe jest potwierdzanie lub obalanie hipotez naukowych przez różne typy faktów – właśnie empirycznych – ale nie w znaczeniu czystych faktów, tylko zawsze pozostających w otocze „obciążenia teoretycznego”.

⁹⁸ Słuszna w tym kontekście jest uwaga JUDYCKIEGO: „Problemy filozoficzne (jak też ich rozwiązania) mają, ostatecznie patrząc, charakter spekulatywny. Znaczy to, że: a) żaden skończony ciąg doświadczeń nie jest w stanie rozstrzygnąć na korzyść któregoś z ich możliwych rozwiązań. (Chodzi tu o rozstrzygnięcie ze względu na aktualny stan wiedzy filozoficznej. To uzupełnienie jest potrzebne, gdyż hipotetyczny charakter praw w naukach empirycznych mógłby zasugerować, że i one są spekulatywne w tym sensie. Tak jednak nie jest, gdyż biorąc pod uwagę dzisiejszy stan wiedzy empirycznej, są one rozstrzygalne.); b) problemy filozoficzne (i ich rozwiązania) są również spekulatywne w tym sensie, że nie dadzą się tak rozstrzygnąć, jak zagadnienia w naukach formalnych, to znaczy za pomocą niezawodnych reguł wnioskowania, na podstawie przyjętych aksjomatów. Ten stan rzeczy nie musi prowadzić do konkluzji, iż nie istnieją żadne argumenty przeważające na stronę któregoś z możliwych rozstrzygnięć” (JUDYCKI, Czy istnieją specyficzne metody filozoficzne, s. 38).

⁹⁹ Por. JODKOWSKI, Problem uteoretyzowania faktów naukowych, s. 433–434.

Całkowite uteoretyzowanie faktów, które ma miejsce w teoriach filozoficznych/metafizycznych, w tym także w tomistycznej metafizyce bytu, sprawia, że nie możemy mówić o czymś takim jak zgodność z niezależnymi od teorii obiektywnymi faktami¹⁰⁰. Możemy tylko mówić o „zgodności” w kontekście całkowitej zależności doświadczenia od zaakceptowanych założeń teoretycznych¹⁰¹. Dlatego w filozofii nie można z powodzeniem przeprowadzić *experimentum crucis* i obiektywnie rozstrzygnąć, która z konkurujących ontologii świata realnego jest bardziej adekwatna do opisu tego świata, określanego z perspektywy naszego doświadczenia mianem świata rzeczywistego¹⁰². Dlatego nie możemy przeprowadzić żadnego doświadczenia, które jednoznacznie rozstrzygnęłoby, czy istnienie jest faktycznie prostym aktem bytu, jak chcą tomści, czy też zbiorem momentów bytowych, jak chce INGARDEN¹⁰³. Każda próba powoływania się na fakty będzie próbą odwołania się do faktów ściśle wyznaczonych przez daną teorię. Tomści, niczym neopozytywiści, chcieliby, aby istniał niezależny od teorii język faktów bytowych, który potwierdzałby prawdziwość ich wła-

¹⁰⁰ „Filozofowie nauki niejednokrotnie wskazywali, że te same dane doświadczenia służyć mogą za podstawę różnych konstrukcji teoretycznych” (KUHN, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 92).

¹⁰¹ Ciekawą analizę nierozstrzygalności sporu ewolucjonizm – kreacjonizm przeprowadził JODKOWSKI. Autor, sięgając do argumentacji z filozofii, wykazał, że spór ten jest nierozstrzygalny przy powoływaniu się na fakty empiryczne, gdyż obie strony tego sporu przyjmują zupełnie inne epistemiczne układy odniesienia i opierają się na innej koncepcji nauki. JODKOWSKI tak podsumowuje swoje analizy: „Jak wszystkie spory, w których rywalizujące strony odwołują się do danych empirycznych, tak i spór ewolucjonizm – kreacjonizm nie może być rozstrzygalny w absolutnym sensie. Ale w nauce istnieje przynajmniej słabiej rozumiana rozstrzygalność – hipotetyczna, omylna, tymczasowa, czasami rewidowana przez późniejszy rozwój nauki. Tezą mojego artykułu jest, że w sporze ewolucjonizm – kreacjonizm nawet ta słabsza rozstrzygalność nie ma miejsca. Spór ten jest zasadniczo nierozstrzygalny. Powodem są odmienne epistemiczne układy odniesienia zwolenników obu stron tego sporu” (JODKOWSKI, *Zasadnicza nierozstrzygalność sporu ewolucjonizm – kreacjonizm*, s. 215).

¹⁰² Interesująco na temat interpretacji świata w ramach językowej formy życia pisze ABEL, *Świat jako znak i interpretacja*, s. 24–26.

¹⁰³ Być może – czego nie chcę tu rozstrzygać – byłoby możliwe przeprowadzenie takiego eksperymentu krzyżowego dla filozofii przy użyciu wiedzy pochodzącej z nauk przyrodniczych.

snych ujęć teoretycznych, a obalał ujęcia z nim sprzeczne. Wyrazem tego utopijnego pragnienia jest następujące stwierdzenie: „Tymczasem ani teorie, ani hipotezy, ani metody w ostateczności nie weryfikują rzeczy, lecz odwrotnie, rzeczy weryfikują teorie”¹⁰⁴. W nauce nie występuje weryfikacja przez rzeczy, a nawet gdyby tak było, to najpierw rzeczy te trzeba byłoby dojrzeć, wyodrębnić od innych, postawić odnośne hipotezy i zaprojektować testy weryfikujące, a wszystko to zakłada mniejszy lub większy stopień uteoretyzowania. Ani w nauce, ani tym bardziej w filozofii nie zachodzi stała konfrontacja z danymi w doświadczeniu rzeczami. Cały problem w tym, jak zwraca na to uwagę wielu filozofów nawiązujących do hermeneutyki i filozofii języka, że nie ma jakiegoś neutralnego „języka bytowego”, który przystawałby do rzeczy, a wszelkie próby jego skonstruowania są marzeniami, których nigdy nie uda się w praktyce zrealizować, gdyż nigdy nie jesteśmy w stanie wyjść poza tworzone przez nas modele interpretacyjne, które współokreśla używany język¹⁰⁵. Wydaje się, iż teorie filozoficzne jako paradygmaty w przyjętym przez nas epistemologicznym znaczeniu, pozostają całościowo niedookreślone przez dane empiryczne (dane doświadczenia) w o wiele większym stopniu niż teorie występujące w naukach przyrodniczych. Żadne bowiem doświadczenie nie suponuje jednoznacznej interpretacji filozoficznej. Np. doświadczenie istnienia może być zinterpretowane tak w perspektywach poznawczych tomistycznej, fenomenologicznej, jak również procesualnej teorii bytu. I odwołując się do tego doświadczenia, nie możemy w żadnym przypadku rozstrzygnąć, która z tych interpre-

¹⁰⁴ MARYNIARCZYK, *O rozumieniu metafizyki*, s. 18.

¹⁰⁵ Trafnie wyraża tę tezę G. ABEL: „Na tym tle łatwo zrozumieć, co znaczy, że nasze światy można zaklasyfikować do światów interpretacyjnych. Rzeczywistość, z którą mamy do czynienia i na którą kierują się nasze teorie, hipotezy i obserwacje, musimy oglądać jako swoją i postrzegać jako model struktury interpretacji. Do innej rzeczywistości, całkowicie niezależnej od modelu interpretacyjnego nie mamy najwidoczniej dostępu. Skok do świata całkowicie nieepistemicznego nie jest istotom skończonym dany. Na szczęście, chciałoby się dodać. Bo taki nieepistemiczny świat nie byłby naszym światem jak nasz i nie rozumielibyśmy się na nim. Co się tyczy naszej rzeczywistości zależnej od interpretacji, to nie możemy, ściśle biorąc, nawet powiedzieć, że ma ona tylko jedną, określoną historię” („Interpretacjonistyczna filozofia nauki”, w: ABEL, *Świat jako znak i interpretacja*, s. 176–177).

tacji jest prawdziwa i adekwatna, bo w każdym przypadku doświadczenie to jest zależne od teorii, która je określa. Dlatego waloryzacja tez filozoficznych nie dokonuje się nigdy na podstawie danych jakiegokolwiek bezpośredniego doświadczenia. Tezy metafizyczne można zwalczać za pomocą innych tez metafizycznych, sama zaś empiria nigdy nie powie nam, która z nich jest najwłaściwszym opisem świata¹⁰⁶. Całkowite uteoretyzowanie tzw. faktów filozoficznych nie pozwala na stwierdzenie ich obiektywności poza konkretnymi paradygmatami, rozumianymi jako wzorce widzenia, które wprowadzają porządek, ład i regularność w całość naszego doświadczenia¹⁰⁷. Słusznie zatem pisał AJDUKIEWICZ, iż sytuacja podmiotu poznającego jest taka, że stając wobec danych empirycznych, ma zawsze do dyspozycji określony aparat pojęciowy (tomistyczny, fenomenologiczny lub analityczny), który wchodzi w skład owego paradygmatu – wzorca widzenia świata¹⁰⁸. Wybór tego aparatu może być podyktowany różnymi motywami, jednak na pewno składowa logiczno-empiryczna nie ma tutaj rozstrzygającego znaczenia. Dlatego też przy jego wyborze warto zwrócić uwagę na psychologiczne i socjologiczne aspekty, o których pisał KUHN, analizując wybór konkurujących ze sobą teorii empirycznych¹⁰⁹. Całkowita determinacja faktów przez teorie filozo-

¹⁰⁶ Słuszna w kontekście naszej dyskusji jest teza JUDYCKIEGO: „Nie da się bowiem empirycznie wykazać, (1) że nie istnieje doświadczenie metafizyczne (poznawanie syntetyczne *a priori*) i (2) że sensowne są wyłącznie terminy jakoś odniesione do doświadczenia w zwykłym znaczeniu. Stąd widać, że metafizykę można zwalczać tylko inną metafizyką, spekulacją – inną spekulacją. Motyw odrzucenia metafizyki może być tylko pragmatyczny, ale odrzucenie jest wtedy tylko pozorne, bo właśnie pragmatyczne. Takim motywem pragmatycznym może być np. wielka obfitość informacji i zastosowań tych informacji osiągnięta dzięki badaniom empirycznym, lecz nie metafizycznym. Ostateczny rezultat tej sytuacji problemowej wyraża się więc w napięciu między niemożliwością empirycznego ani odrzucenia, ani uprawomocnienia metafizyki; przy czym empiria bez interpretującej ją, a wykraczającej poza nią, metafizyki może być efektywna i efektowna, lecz jest czymś w rodzaju sprawnego i bezkolizyjnego błędzenia we mgle” (JUDYCKI, Co to jest metafizyka?, s. 42).

¹⁰⁷ Szerzej na temat problematyki faktów filozoficznych i naukowych pisze LEMAŃSKA, Zagadnienie faktów naukowych i filozoficznych, s. 83–96.

¹⁰⁸ Por. AJDUKIEWICZ, Naukowa perspektywa świata, s. 414–415.

¹⁰⁹ „Podobnie jak w rewolucjach społecznych, tak i w sporach o paradygmaty nie istnieje żadna instancja nadrzędna ponad tymi, które uznaje każda ze stron. Aby wy-

ficzne nie pozwala też, o czym pisaliśmy już wcześniej, na przeprowadzenie krzyżowych eksperymentów, bo te zakładałyby, że mamy jakiś uprzywilejowany i niezależny od modeli interpretacyjnych, pozasystemowy dostęp do czegoś w rodzaju obiektywnych filozoficznych faktów bytowych stanowiących warunki prawdziwości dla tez filozoficznych¹¹⁰. Tylko na poziomie deklaracji możemy twierdzić, że zneutralizowana koncepcja przedmiotowego punktu wyjścia da się uzasadnić i zrealizować.

6. Uwagi podsumowujące

Porównując proponowaną przez tomistów egzystencjalnych wizję metafizyki z koncepcją uteoretyzowania wiedzy, wykazaliśmy, że filozofia/metafizyka może być pojmowana jako paradygmat w znaczeniu epistemologicznym, czyli jako pewien model czy wzorzec widzenia, za pomocą którego porządkujemy całość naszego doświadczenia. Tak rozumiany model teoretyczny nie jest w całości określony przez dane doświadczenia. Teorii filozoficznych nie można ani z doświadczenia wyprowadzić, ani też w doświadczeniu ostatecznie potwierdzać. Te same doświadczenia mogą prowadzić do różnych niewspółmiernych filozoficznych ujęć teoretycznych. O wyborach między różnymi paradygmatami filozoficznymi nie rozstrzyga logika i empiria, ale decyzje o charakterze aksjologicznym dotyczące akceptowanych wartości epistemicznych lub estetycznych, np. prostota, elegancja itp. W przeciwieństwie do paradygmatów występujących w naukach przyrodniczych i formalnych, paradygmaty filozoficzne jako wzorce widzenia są mniej ściśle, znacznie mniej podatne na dedukcję i formalizację. Natomiast znacznie większą rolę odgrywa w ich konstruowaniu i intersubiektywizacji intuicja, analogia i metafora.

kryć, w jaki sposób dokonują się rewolucje naukowe, zbadać musimy zatem nie tylko wpływ samej przyrody i logiki, ale również metod perswazyjnych w ramach każdej z grup, z których składa się społeczność uczonych” (KUHN, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 111).

¹¹⁰ Wiele interesujących uwag dotyczących problematyki obiektywności w kontekście praktyk interpretacyjnych znajdujemy w ABEL, *Świat jako znak i interpretacja*, s. 134–136.

W przeciwieństwie do nauk przyrodniczych paradygmaty filozoficzne są bardziej trwałe i odporne na refutacje. We współczesnej nauce stare paradygmaty, które zostały zastąpione w trakcie naukowej rewolucji przez nowe, nie konkurują już z nimi do współkształtowania aktualnego obrazu świata. Jakoś trudno wyobrazić sobie taką sytuację, że ktoś popiera dziś paradygmat flogistonowej teorii spalania, skoro dobrze wiemy, że została ona już dawno zarzucona jako heurystycznie nieefektywna. Gdyby mimo to ktoś próbował dziś wskrzesić ten paradygmat, zostałby przez mało tolerancyjną społeczność uczonych zepchnięty na margines życia naukowego, a wszelkie próby restauracji obalonego paradygmatu mogłyby zostać potraktowane jako przejaw mało inteligentnego poczucia humoru.

Zupełnie inaczej sytuacja wygląda w filozofii. Współczesne myślenie filozoficzne jest zasiedlane przez różne paradygmaty, również takie, których geneza tonie w mrokach odległej przeszłości. Obok fenomenologów i analityków mamy przecież tomistów i arystotelików, dla których wierność podstawowym zasadom filozofii STAGIRYTY czy TOMASZA z AKWINU decyduje o ostatecznym sensie filozofowania. Każdy z konkurujących paradygmatów rości sobie pretensje do posiadania „ostatecznej prawdy” o naturze rzeczywistości. Każdy z nich podejmuje usilne próby wykazania, jakie jest podstawowe ontologiczne umeblowanie świata (PUTNAM). I choć prawda ta zrelatywizowana jest zawsze do założeń danego paradygmatu, to ich twórcy mają aspiracje ogłaszania ponadparadygmatycznych rozstrzygnięć. Z punktu widzenia uhistorycznionej filozofii nauki KUHNA notoryczna walka różnych szkół filozoficznych należała do okresu przedparadygmatycznego, w którym nie było jeszcze nauki i metody *sensu stricto*. Z paradygmatem mamy do czynienia dopiero wtedy, kiedy wysiłek wyjaśnienia przybiera formę nauki instytucjonalnej i staje się obowiązującym wzorem rozwiązywania różnych problemów¹¹¹.

¹¹¹ Stwierdzenie, że z perspektywy filozofii nauki KUHNA filozofia nadal znajduje się w stanie przedparadygmatycznym, mogłoby zostać odebrane jako wyraz deprecjacji filozofii. Określenie filozofii jako paradygmatu – wzorca widzenia też nie zadowoli filozofów o bardziej maksymalistycznych ambicjach, którzy – jak tomiści – powiedzą, że samo pojęcie paradygmatu jest wieloznaczne i nawet w samej nauce nie ma zgody co do jego rozumienia. Poza tym filozofia jako wzorec widzenia

Współistnienie obok siebie różnych filozoficznych paradygmatów stwarza problemy z ich epistemologiczną waloryzacją¹¹². Próbując bowiem odpowiedzieć na pytanie, który z nich jest lepszy, trzeba dysponować pewnymi kryteriami oceny. Wielu doszukuje się ich w odpowiedzi na pytanie, czy współgrają one z ustaleniami największych paradygmatów naukowych współczesności¹¹³. Wydaje się, że jest to propozycja zasadna. Trudno bowiem uznać za racjonalne takie paradygmaty, które nie liczą się lub radykalnie zaprzeczają ustaleniom dokonany w naukach przyrodniczych¹¹⁴.

W związku z kwestią waloryzacji paradygmatów filozoficznych warto zatrzymać się na chwilę przy stanowisku L. NOWAKA¹¹⁵, który twierdzi, że systemy filozoficzne są niewspółmierne, co jednak nie wyklucza, że mogą być ze sobą zestawiane, porównywane i waloryzowane pod kątem realizacji podobnych założeń. Uważa on, powołując się na opinię A. KŁAWITERA, że w odniesieniu do systemów filozoficznych teza o niewspółmierności teorii lansowana przez KUHNĄ i FEYERABENDĄ urzeczywistnia się wzorcowo. NOWAK zwraca uwagę na ważną rolę, jaką w waloryzowaniu systemów filozoficznych odgrywa metoda parafrazy, niezbędna wobec niemożliwości bezpośredniego porównania jednego paradygmatu filozoficznego z drugim. Cały zabieg parafrazy polega na wygenerowaniu w polu konceptualnym

niesie konotacje aprioryczne, które są trudne do pogodzenia z postawą realistyczną, którą przyjmuje metafizyka. Postawa taka, choć nie jest pozbawiona założeń teoretycznych, ma ich jednak mniej w porównaniu z ilością założeń, które pociąga za sobą kategoria paradygmatu. Dla tomisty egzystencjalnego pojęcie paradygmatu niesie ze sobą zbyt duże obciążenie teoretyczne i konstrukcyjne. Poza tym mówienie o bytach tylko postulowanych przez paradygmat, jest już dla tomisty skrajnym przejawem idealistycznej tendencji.

¹¹² Tomiści egzystencjalni twierdzą, że powodem rozbieżności systemów filozoficznych są różnice w pojmowaniu bytu – właściwego przedmiotu dociekań filozoficznych. Por. KRĄPIEC, *Podstawy rozbieżności systemów filozofii*, s. 54–66; GILSON, *Byt i istota*. KRĄPIEC nawiązuje do poglądów francuskiego neotomisty.

¹¹³ Por. HELLER, *Filozofia i wszechświat*.

¹¹⁴ W Polsce taki pogląd głosił np. Leon Koj (por. Koj, *Wątpliwości metodologiczne*) oraz inni filozofowie nauki upatrujący racjonalności ontologii w wykorzystywaniu danych nauk przyrodniczych. Omawiam w pracy: DUCHLIŃSKI, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*, rozdział II, „Dyskutowalność i filozofia”, s. 45–97.

¹¹⁵ Por. NOWAK, *Byt i myśl*, s. 76–78.

danego paradygmatu filozoficznego odpowiedników bytów postulowanych przez parafrazowany system filozoficzny. Jeśli taka parafraza jest udana, dowodzi to tego, że koncepcja parafrazująca jest mocniejsza od parafrazowanej¹¹⁶. Porównujemy zatem parafrazy jednego systemu z drugim. W proponowanej koncepcji rola parafrazy urasta do rangi pewnego kryterium waloryzującego epistemicznie paradygmaty filozoficzne. Dany paradygmat jest poznawczo bardziej wartościowy, im więcej innych paradygmatów potrafi sparafrazować. Niemożliwość sparafrazowania jakiejś koncepcji jest dowodem jej słabości. Propozycja autorstwa NOWAKA nie rozwiązuje jednak ostatecznie sporu między konkurującymi ze sobą systemami filozoficznymi¹¹⁷. Kryterium parafrazowalności paradygmatów filozoficznych ma charakter logiczno-racjonalny. Doceniając jego wartość heurystyczną w epistemicznej waloryzacji paradygmatów, nie należy jednak przeceniać jego roli. Niezdolność jakiegoś paradygmatu do parafrazowania innych wcale nie zmusza jego zwolenników do automatycznego porzucenia go ani też zakwestionowania jego wartości poznawczej. Dla wielu filozofów parafraza, która w propozycji NOWAKA przybiera charakter logicznej rekonstrukcji siatki konceptualnej innego systemu, nie będzie ostatecznym kryterium waloryzacji paradygmatów, tym bardziej że filozofowie stale spierają się i o kształt parafrazy, i o jej doniosłość analityczną w rozwiązywaniu problemów filozoficznych. Filozofowie przeważnie z dużą rezerwą i krytycyzmem podchodzą do parafraz własnych koncepcji odtworzonych w polu konceptualnym innego paradygmatu. Kwestionują ich wiarygodność, bardzo często formułują oskarżenia, czasem napastliwe, o brak zrozumienia. Wielu też argumentuje za tym, że jeśli chce się zrozumieć jakiś paradygmat filozoficzny, trzeba po prostu w niego wejść, przyswoić sobie jego kategorie i zacząć przez nie postrzegać rzeczywistość – innej możliwości nie ma. To hermeneutyczne podejście, choć ma swoje niezbywalne walory poznawcze, jest przez zwolenników logicznej parafrazy kwe-

¹¹⁶ Por. *Ibid.* s. 78–79.

¹¹⁷ Sam wybór metody parafrazy, jako kryterium waloryzacji paradygmatów, opiera się na określonych wyborach wartości epistemicznych. Uznaje się w nich epistemiczną wartość dowodową środków formalno-logicznych.

stionowane¹¹⁸. Ich zdaniem prowadzi to do trudności logicznych, których powinniśmy starać się unikać, a nie akceptować, zasłaniając się rzekomą unikalnością paradygmatów. Np. tomiści nie akceptują rekonstrukcji ich systemu tylko za pomocą samych środków formalno-logicznych, gdyż zagubiłaby ona treściowo egzystencjalny wymiar rzeczywistości, który jest przedmiotem badań tomistycznej metafizyki¹¹⁹. Stąd też metoda parafrazy nie prowadzi do niekontrowersyjnej rekonstrukcji jednego paradygmatu w drugim. To, że w filozofii różne szkoły (systemy) notorycznie kwestionują różne typy parafraz, jest poniekąd stanem naturalnym, a wybór określonego paradygmatu filozoficznego nie zależy od jego zdolności konceptualnych do parafrazy innych systemów z nim niewspółmiernych¹²⁰. Wchodzą tutaj w grę także czynniki psychologiczne, socjologiczne, elementy zawierzenia i wartości estetycznych. Jak słusznie pisze WOLEŃSKI, filozofowie nie są zbyt ekumeniczni i nie zależy im też specjalnie na tym, aby takimi być¹²¹. Stan permanentnego sporu, nieustannych kontrowersji i dyskusji, nawet przy zastosowaniu tych samych środków logiczno-formalnych, jest dla filozofii naturalnym stanem egzystencji.

Paradygmaty filozoficzne mają charakter aporetyczny, dialektyczny, krytyczny, antydogmatyczny oraz refutacyjny¹²². Są one zbiorami różnych typów (teoretycznych/praktycznych) problemów, które mogą być potraktowane w analogii do nauk przyrodniczych jako łamigłówki, których rozwiązywaniem zainteresowani są członkowie

¹¹⁸ Wiele interesujących uwag na temat interpretacji paradygmatów zawiera praca: Koj, *Wątpliwości metodologiczne*, s. 81–95.

¹¹⁹ Krytycznie o roli zastosowania dedukcji w metafizyce tomistycznej pisał KAMIŃSKI, *Jak filozofować*. Autor formułuje swoje uwagi na kanwie dyskusji z członkami Koła Krakowskiego, którzy opowiadali się za zastosowaniem logistyki do metafizyki.

¹²⁰ Problem epistemologicznej i metodologicznej waloryzacji niewspółmiernych paradygmatów filozoficznych zostaje przez nas tylko zasygnalizowany, wymaga on bowiem obszernego potraktowania, którego tutaj się nie podejmujemy. Przywołanie poglądów L. NOWAKA jest tylko zwróceniem uwagi na pewien istotny z metodologicznego punktu widzenie problem, który domaga się prześledzenia z uwzględnieniem innych propozycji badawczych.

¹²¹ Por. WOLEŃSKI, *Dlaczego bezzakończoność jest utopią*, s. 137–146.

¹²² Tak charakteryzuje metafizykę klasyczną BERTI, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 54.

i młodzi adepci paradygmatu¹²³. W kształtowaniu paradygmatów filozoficznych jako wzorców widzenia nie chodzi o jednoznaczne ustalenie tego, co jest ich właściwym przedmiotem, ale co należy do puli głównych problemów, z którymi dany paradygmat aktualnie się zmagają¹²⁴. Zadaniem filozofa, jak pisał POPPER, jest w pierwszej kolejności identyfikacja problemu badawczego, nie zaś poszukiwanie przedmiotu formalnego czy istoty metody jego rozwiązania. Przedmiot badań jest przeważnie tylko częścią szerszego problemu. Nigdy nie decyduje on ani o profilu, ani też o tożsamości filozofii. O tym decyduje zbiór problemów i metod, za pomocą których próbuje się stawić im czoła. Jeśli potraktujemy paradygmaty filozoficzne jako zbiory różnych typów aporii, to musimy stwierdzić, że proponowane w ich ramach wyjaśnienia nie mają charakteru ostatecznego i uniwersalnie ważnego. Proponowane rozwiązania są zawsze zrelatywizowane do określonych przedzałożeń (hermeneutyki) przyjmowanych przez zwolenników paradygmatu filozofowania i uznawanych przez jakiś czas za obowiązujące w ramach konkretnych praktyk dyskursywno-argumentacyjnych¹²⁵. Ostateczne rozwiązania problemów filozoficznych nie są wynikiem logiki uzasadnienia, a jedynie wyrazem filozoficznej wiary w nieomyślność własnych założeń. Dlatego trafna jest jeszcze inna uwaga POPPERA, że problem badawczy można tylko ostatecznie odkryć, ale nigdy nie można go ostatecznie rozwiązać. Zaklinanie rozwiązania jakiegoś problemu przez używanie czasem mało wyrafinowanych „magicznych” formułek systemu jest sprzeczne

¹²³ Łamigłówniki filozoficzne, w przeciwieństwie do łamigłówek przyrodniczych, mają charakter spekulatywny i nie są rozwiązywalne za pomocą środków empirycznych. O problemach filozoficznych można mówić jako o łamigłówkach tylko w znaczeniu metaforycznym i niezobowiązującym. Wybór łamigłówniki filozoficznej narzuca badaczowi – filozofowi paradygmat, w jakim pracuje.

¹²⁴ Szerzej naturę problemów filozoficznych/metafizycznych rozwijam w przygotowanym artykule „Problemowa koncepcja systematycznego poznania filozoficznego”. Podejmuję tam dyskusję z systemowym rozumieniem filozofii, któremu przeciwstawiam myślenie aporetyczne, problemowe, ale systematyczne.

¹²⁵ Na temat samego pojęcia przedzałożenia i różnych jego rodzajów por. FARBER, *The Ideal of a Presuppositionless Philosophy*, s. 39–41. W rodzimej literaturze przedmiotu wiele analiz poświęcił temu zagadnieniu ŻYCIŃSKI, *Teizm i filozofia analityczna*, zwłaszcza w III części pracy.

z tradycją racjonalizmu krytycznego, w duchu którego powinniśmy tworzyć i rozwijać nasze mniej lub bardziej teoretycznie wyrafinowane paradygmaty filozoficzne¹²⁶.

Jako podsumowanie powyższych analiz możemy raz jeszcze przywołać pogląd BRONKA i MAJDAŃSKIEGO, którzy dobitnie oddają sens przeprowadzonej powyżej dyskusji:

Filozof musi liczyć się w swoim filozofowaniu z paradygmatyczną zmiennością znaczeń terminów filozoficznych, z funkcjonalnym odwróceniem ich znaczenia, dokonującym się co pewien czas w dziejach filozofii, chociaż potrafi się być może z tego wydobyć w kierunku pewnych stałych. Na tym m.in. polega filozofowanie klasyczne. Nowy paradygmat rodzi nowe pytania „warte podejmowania” oraz domaga się wyrażenia „starych” problemów w szacie nowego paradygmatu¹²⁷.

Innej możliwości, jak się wydaje, nie ma i nigdy nie będzie. Jeśli istnieje coś takiego jak szeroko rozumiana filozofia klasyczna, to musi być ona rozumiana tylko jako paradygmat (epistemiczny wzorzec widzenia) otwarty na możliwość konfrontacji z innymi paradygmatami filozoficznymi konkurującymi o mniej lub bardziej wyrafinowaną prawdę o tym świecie¹²⁸. Przy takim rozumieniu natury filozoficznego przedsięwzięcia nie ma miejsca na neutralne punkty wyjścia. Nie kwestionując jednak radykalnie możliwości postulowania neutralnych i bezzakołaniowych punktów wyjścia — gdyż to w ostateczności zależy od indywidualnej (prywatnej) decyzji filozofa ujawniającej się w określonej praktyce argumentowania — można powiedzieć, parafrazując słowa znanego współczesnego filozofa amerykańskiego PUTNAMA, że jednak pomysły takie przestały dziś zarabiać na swoje utrzymanie¹²⁹.

¹²⁶ Szerzej na temat tradycji racjonalizmu krytycznego por. POPPER, *Krytycyzm i tradycja*, s. 856–872. W ramach takiej tradycji powinna być realizowana dyskutowalność w filozofii.

¹²⁷ BRONKA & MAJDAŃSKI, *Kategoria opisu*, s. 23.

¹²⁸ Szerzej argumentowałem za tym w DUCHLIŃSKI, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*, s. 715–753.

¹²⁹ Por. PUTNAM, *Wiele twarzy realizmu*, s. 477.

Summary

This article describes how certain Thomists understand the concept of a neutral (i.e. assumption free) starting point, and outlines their arguments in favour of it. To be sure, within current epistemology, their position is considered outdated and unpopular: apart from Thomists, nobody would now argue that there is a privileged, assumption free starting point for philosophy. (After all, it is generally thought that any such thing would simply fail to yield determinate results, at least where human cognition or knowledge is concerned.) This article, though, poses, and seeks to answer, the question of whether the Thomistic position is intended merely as a methodological commitment, or also as a stage in the pragmatic construction of a metaphysical theory. In the light of a discussion that confronts this with some points from contemporary philosophy of science concerning the theorizing of experience and the assumptive character of scientific knowledge, the author puts forward the following hypothesis as a point of departure for further inquiry: that philosophy itself be understood as a paradigm, in the sense that it be taken to function as a benchmark – a model responsible for organizing human experience as a whole. The considerations presented are of a theoretical-cognitive character, with no claims made regarding the issue of the correct starting point for philosophy.

Key words: Methodology – Thomism – Paradigm – Metaphysics

Literatura

- ABEL, G., *Świat jako znak i interpretacja*, [przeł.] W. MAŁECKI, Warszawa : Wydawnictwo Aletheia, 2014.
- AJDUKIEWICZ, K., Naukowa perspektywa świata, *Przegląd Filozoficzny* 37(4) (1934), s. 409–416.
- ALBERT, H., Nauka i poszukiwanie prawdy. Krytyczny realizm i jego konsekwencje dla metodologii, [w:] *Krytyczny racjonalizm: Karl R. Popper, Hans Albert*, [red.] P. DEHNEL, [przeł.] D. SADOWSKI & W. BENSARI, Wrocław : Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1992, s. 59–88.

- BACHELARD, G., Pojęcie przeszkody epistemologicznej, [w:] *Poznanie. Antologia tekstów filozoficznych*, [red.] Z. CACKOWSKI & M. HETMAŃSKI, [przeł.] Z. CACKOWSKI, Wrocław – Warszawa – Kraków : Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1992, s. 204–208.
- BAKIES, B., Proces tworzenia pojęcia bytu a kwestia istnienia Boga, *Analecta Cracoviensia* 10 (1978), s. 48–65.
- BERTI, E., *Wprowadzenie do metafizyki*, [przeł.] D. FACCA, Warszawa : Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 2002.
- BRONK, A. & S. MAJDAŃSKI, Kategoria opisu: dynamika znaczeń (analiza hermeneutyczna), *Roczniki Filozoficzne KUL* 43(1) (1995), s. 5–39.
- COPLESTON, F., Natura metafizyki, [przeł.] T. SZUBKA, *Przegląd Powszechny* 1 (1989), s. 67–82.
- CORETH, E., W kwestii uzasadnienia metafizyki, [przeł.] S. BLANDZI & M. PORĘBA, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 2 (1993), s. 139–145.
- DĘBOWSKI, J., Epistemologiczny sens idei bezzałożeniowości oraz inne aspekty problematyki bezzałożeniowego fundowania wiedzy, *Studia Filozoficzne* 268(3) (1988), s. 19–33.
- DĘBOWSKI, J., *Idea bezzałożeniowości. Geneza i konkretyzacje*, (Realizm – Racjonalność – Relatywizm, t. 6), Lublin : Wydawnictwo UMCS, 1987.
- DUCHLIŃSKI, P., *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Wydawnictwo Ignatianum, 2014.
- FARBER, M., The Ideal of a Presuppositionless Philosophy, [w:] *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, [red.] M. FARBER, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1940, s. 44–64.
- FEYERABEND, P., *Jak być dobrym empirystą*, [przeł.] K. ZAMIARA, Warszawa : PWN, 1979.
- GADAMER, H.G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, [przeł.] B. BARAN, Warszawa : PWN, 1993.

- GAWROŃSKI, A., Dlaczego Platon wykluczył filozofów z Państwa?, [w:] *Dlaczego Platon wykluczył filozofów z Państwa?*, Warszawa : Więź, 1984, s. 39–64.
- GAWROŃSKI, A., *Wizja i argumentacja w filozofii. Od lektury Homera do teorii metatekstu*, Kraków : Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, 2011.
- GILSON, E., *Byt i istota*, [przeł.] P. LUBICZ & J. NOWAK, Warszawa : Instytut Wydawniczy PAX, 1963.
- HART, C.A., *Thomistic Metaphysics. An Inquiry Into the Act of Existing*, Englewood Cliffs : Prentice-Hall Inc., 1959.
- HELLER, M., *Filozofia i wszechświat. Wybór pism*, Kraków : Universitas, 2006.
- HELLER, M., *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków : Wydawnictwo Naukowe PAT, 1992.
- HERBUT, J., *Hipoteza w filozofii bytu*, Lublin : Redakcja Wydawnictw KUL, 1978.
- HERBUT, J., *Metoda transcendentálna w metafizyce*, Opole : Wydawnictwo Świętego Krzyża, 1987.
- INGARDEN, R., *U podstaw teorii poznania*, Warszawa : PWN, 1971.
- JODKOWSKI, K., Problem uteoretyzowania faktów naukowych, *Zagadnienia Naukoznawstwa* 19(4) (1983), s. 419–445.
- JODKOWSKI, K., Zasadnicza nierozstrzygalność sporu ewolucjonizm – kreacjonizm, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 21/3(83) (2012), s. 201–222.
- JUDYCKI, S., Co to jest metafizyka? Trzy wielkie koncepcje Zachodu, [w:] *Studia metafizyczne I : Dyscypliny i metody filozofii*, [red.] A.B. STĘPIEŃ & T. SZUBKA, Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 1993, s. 39–91, URL : https://www.kul.pl/files/108/co_to_jest_metafizyka.pdf.
- JUDYCKI, S., Czy istnieją specyficzne metody filozoficzne, *Kwartalnik Filozoficzny* 21(4) (1993), s. 15–41.
- JUDYCKI, S., Dlaczego filozofia jest trudna?, *Przegląd Filozoficzny* 40(4) (2001), s. 153–167.
- KALINOWSKI, J., W związku z tzw. metafizyką egzystencjalną, *Znak* 18(142) (1966), s. 452–467.

- KAMIŃSKI, S., *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 1989.
- KOJ, L., *Wątpliwości metodologiczne*, Lublin : Wydawnictwo UMCS, 1993.
- KRĄPIEC, M.A., Analiza punktu wyjścia w filozoficznym poznaniu, [w:] *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia” przekład i komentarz*, (Dzieła, t. 11), Lublin : Redakcja Wydawnictw KUL, 1994, s. 51–116.
- KRĄPIEC, M.A., Byłem zawsze nieumiarkowanym realistą... (z M.A. Krąpcem rozmawia M. Kalinowska, M. Żardecka, J. Wojtysiak, A. Zieliński), [w:] *Rozmowy o filozofii*, [red.] A. ZIELIŃSKI, M. BAGIŃSKI & J. WOJTYSIAK, Lublin : Redakcja Wydawnictw KUL, 1996, s. 39–60.
- KRĄPIEC, M.A., *Język a świat realny*, Lublin : Redakcja Wydawnictw KUL, 1985.
- KRĄPIEC, M.A., Metafizyczne rozumienie rzeczywistości, *Zeszyty Naukowe KUL* 29(1) (1986), s. 3–15.
- KRĄPIEC, M.A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, (Dzieła, t. 7), Lublin : Redakcja Wydawnictw KUL, 1995.
- KRĄPIEC, M.A., O rozumienie metafizyki, *Znak* 15(111) (1963), s. 1077–1082.
- KRĄPIEC, M.A., Podstawy rozbieżności systemów filozofii, [w:] *Wprowadzenie do filozofii. Przewodnik, t. 3: Rozumieć filozofię i naukę*, [red.] P. GONDEK, Lublin : Instytut Edukacji Narodowej, 2000, s. 43–66.
- KRĄPIEC, M.A. & S. KAMIŃSKI, Specyficzność poznania metafizycznego, *Znak* 13 (1961), s. 602–637.
- KRĄPIEC, M.A. & S. KAMIŃSKI, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin : Redakcja Wydawnictw KUL, 1994.
- KUHN, T.S., *Struktura rewolucji naukowych*, [przeł.] H. OSTROMĘCKA, Warszawa : PWN, 1968.
- LEMAŃSKA, A., Zagadnienie faktów naukowych i filozoficznych, [w:] *Myśl filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Klósaka – w dwudziestą rocznicę śmierci*, [red.] G. BUGAJAK & A. LATAWIEC, Warszawa : Wydawnictwo UKSW, 2004, s. 83–98.

- LOWE, E.J., *A Survey of Metaphysics*, Oxford : Oxford University Press, 2002.
- MARYNIARCZYK, A., *Metafizyka a ontologie. Próby przewyciężenia metafizyki i ich paradoksy*, (Zeszyty z metafizyki, t. 7), Lublin : Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2015.
- MARYNIARCZYK, A., *O rozumieniu metafizyki. Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*, (Zeszyty z metafizyki, t. 1), Lublin : Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001.
- MARYNIARCZYK, A., *System metafizyki. Analiza „przedmiotowo-zbornego” poznania*, Lublin : Redakcja Wydawnictw KUL, 1991.
- MAZIERSKI, S., *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, Poznań : Księgarnia św. Wojciecha, 1972.
- MOTYCKA, A., *Filozofia a paradygmaty*, [w:] *Rozum i intuicja w nauce. Zbiór rozpraw i szkiców filozoficznych*, Warszawa : Eneteia, 2005, s. 111–125.
- MOTYCKA, A., *Filozofia nauki a problem założeniowości w nauce*, [w:] *Wiedza a założeniowość*, [red.] A. MOTYCKA, Warszawa : Wydawnictwo IFiS PAN, 1999, s. 23–33.
- MOTYCKA, A., *Heurystyczna wartość niedookreślenia w nauce*, [w:] *Filozoficzne i Naukowo-Przyrodnicze Elementy Obrazu Świata, t. 2*, [red.] A. LATAWIEC, K. KŁOSKOWSKI & G. BUGAJAK, Warszawa : Wydawnictwo UKSW, 2000, s. 171–178.
- NOWAK, L., *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej, t. 1. Nicość i istnienie*, Poznań : Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1998.
- POPPER, K.R., *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, [przeł.] S. AMSTERDAMSKI, Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999.
- POPPER, K.R., *Krytycyzm i tradycja. W stronę racjonalnej teorii tradycji. Prawda nie jest oczywista*, [przeł.] H. BORTNOWSKA, *Znak* 109-110(7-8) (1963), s. 856–872.
- POPPER, K.R., *Logika odkrycia naukowego*, [przeł.] U. NIKLAS, Warszawa : PWN, 1977.

- PUTNAM, H., Czym teorie nie są, [w:] *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm*, [red.] K. JODKOWSKI, (Realizm – Racjonalność – Relatywizm, t. 17), Lublin : Wydawnictwo UMCS, 1995, s. 19–37.
- PUTNAM, H., Dlaczego świat nie jest wyrobem gotowym, [w:] *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, [przeł.] A. GROBLER, Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998, s. 225–262.
- PUTNAM, H., Pragmatyzm i wiedza pozanaukowa, [w:] *Pragmatyzm i filozofia Hilarego Putnama*, [red.] U. ŻEGLEŃ, [przeł.] K. ABRISZEWSKI, Toruń : Wydawnictwo UMK, 2001, s. 13–26.
- PUTNAM, H., *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, [przeł.] A. GROBLER, Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.
- RORTY, R., *Obiektywność, relatywizm, prawda. Pisma filozoficzne, t. 1*, [przeł.] J. MARGASIŃSKI, Warszawa : Wydawnictwo Aletheia, 1999.
- STĘPIEŃ, A.B., *O metodzie teorii poznania. Rozważania wstępne*, Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 1966.
- STĘPIEŃ, A.B., Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki. Kilka wstępnych uwag, [w:] *Studia i szkice filozoficzne, t. 1*, Lublin : Redakcja Wydawnictw KUL, 1999, s. 278–289.
- VASKE, M.O., *An Introduction to Metaphysics*, New York : McGraw-Hill, 1963.
- WOLEŃSKI, J., Dlaczego bezzałożeniowość jest utopią, [w:] *W stronę logiki*, [red.] J. WOLEŃSKI, Kraków : Aureus, 1996, s. 137–146.
- ZAHAVI, D., *Fenomenologia Husserla*, [przeł.] M. ŚWIĘCH, Kraków : Wydawnictwo WAM, 2012.
- ZAMIARA, K., Konstytucja przedmiotu badań naukowych a kwestia założeniowości wiedzy, [w:] *Wiedza a założeniowość*, [red.] A. MOTYCKA, Warszawa : Wydawnictwo IFiS PAN, 1999, s. 11–22.
- ZEIDLER, P., *Spór o status poznawczy teorii. W obronie antyrealistycznego wizerunku nauki*, Poznań : Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 1993.
- ŻYCIŃSKI, J., *Elementy filozofii nauki*, Tarnów : Biblos, 1994.
- ŻYCIŃSKI, J., *Struktura rewolucji metanaukowej*, Kraków : Copernicus Center Press, 2013.

-
- ŻYCIŃSKI, J., *Teizm i filozofia analityczna, t. 1*, Kraków : Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, 1985.
- ŻYCIŃSKI, J., Wielość interpretacji a jedność prawdy w filozofii, *Studia Philosophiae Christianae* 22(1) (1986), s. 21–41.
- ŻYCIŃSKI, J., *W kręgu nauki i wiary*, Kalwaria Zebrzydowska : Wydawnictwo Calvarianum, 1989.