



VIKTOR WARNACH

## O metodzie i strukturze metafizyki\*

*On The Method and Structure of Metaphysics*

**ABSTRACT:** The author poses a question regarding the current state of metaphysics. He perceives the sense of metaphysics in conceptualizing it as a theory of reality, which serves as a philosophical prism onto reality's deep dimensions and basic functions; as well as a theory of essence (*Kern*) and the fundamentals (*Gründe*) of reality, which together allows for the emergence of its coherent understanding. Therefore, the method achieved by the subject of metaphysics defines its structure as chiefly a "general metaphysics", which can be subdivided into a more phenomenologically oriented enquiry into the structure of being, or "ontology", and a relatively more explanatory study of the dynamic of reality, or "aitiology". The metaphysics itself is boundless, as it needs to constantly address new questions, dealing with what is final and finality.

**KEY WORDS:** metaphysics • metaphysical method • hermeneutics of reality • transcendentals

Fakt, iż zajmujemy się bardziej intensywnie problematyką metodologiczną, uchodzić może za symptom słabości dzisiejszego myślenia. Metodologię traktuje się przy tym jako typowo „niemiecką chorobę” – do rzeczy nie dochodzi się w wyniku refleksji nad drogą. Jednakże właśnie w obecnej sytuacji, w obliczu kryzysu podstaw niemalże wszystkich nauk, a zwłaszcza metafizyki, czymś nieodzownym staje się namysł nad metodą.

Słusznie uważa się, że właściwą, nakierowaną na przedmiot metodę, pozyskamy wychodząc od rzeczy; z drugiej jednak strony do owej rzeczy rzeczywiście nie dotrzemy bez metody. Paradoks ten zostaje rozwiązany z chwilą rozróżnienia między przedrozumieniem a pełnym rozumieniem rzeczy. Nie oznacza to jeszcze, że w ten sposób rozwiązany zostaje sam problem metody, bowiem dopiero stajemy przed nim jako zadaniem. Miaowicie powstaje tu pytanie, jak możemy przejść od przedrozumienia do

\* [Niniejszy tekst pt. *Zu Methode und Aufbau der Metaphysik* pochodzi z tomu *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie*, 2–9 September 1968, Bd. III *Logik, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie, Ontologie und Metaphysik*, Wien 1969, s. 602–610].

pełnego rozumienia. Ściśle mówiąc jest to pytanie o naukową, w naszym przypadku metafizyczną metodę.

Czymże jest więc rzecz metafizyki, do której winna odnosić się jej metoda? Czymże w ogóle jest „metafizyka”? Nasze myśli możemy jedynie ująć w postaci tez. Osoba wtajemniczona natychmiast rozpozna nasze stanowisko, względnie – co jest dużo ważniejsze, wręcz rozstrzygające – będzie mogła sama zmierzyć wagę naszych argumentów – gdyż nie chodzi tu przecież o stanowisko, lecz o prawdę wypowiedzi!

Jeżeli metafizyka ma mieć dzisiaj jeszcze jakiś sens, to jedynie jako teoria rzeczywistości, tzn. jako filozoficzne udostępnienie rzeczywistości w jej głębokich wymiarach i podstawowych funkcjach. Przez słowo „metafizyka” rozumiemy zatem nie tylko naukę o byciu lub o bycie jako takim. Byłaby to, naszym zdaniem, bezprawna redukcja metafizyki do ontologii. W rzeczy samej nie uważamy jej również za naukę o tym, co nadmysłowe, tym, co boskie, czy też za „naukę o absolicie”<sup>1</sup>. W tym także widzielibyśmy zawężenie jej zakresu zadań, co nie przystawałoby do dzisiejszego rozumienia sprawy. Już samo określenie „meta-fizyka” mówi natomiast, że ma ona do czynienia z *physis*, która dla człowieka antyku była pełną życia, ponieważ „spłodzoną” (od *φύειν* = wytwarzać, spładzać, pozwalać wzrastać) oraz płodzącą rzeczywistością lub „naturą”. A przedrostek „meta-” oznacza, tak jak odpowiedni przyimek z biernikiem, nie tylko „za”, „poza”, lecz także przede wszystkim „do czegoś”, „w sam środek”. Przeto metafizykę pojmujemy jako naukę o istocie (*Kern*) i podstawach (*Gründe*) rzeczywistości.

Filozofując po Kancie nie możemy jednak mówić o rzeczywistości tak, jak gdyby była nam ona w poznawczym sensie tak po prostu dana i poznawalna. Jako krytyczni myśliciele musimy zapytywać o warunki możliwości poznania rzeczywistości. Musimy też zdać sobie sprawę z tego, jak dotrzeć do krytycznie odpowiedzialnej afirmacji rzeczywistości. Gdyby udało się rozwiązać ów problem w transcendentualno-filozoficzny lub w jakikolwiek inny sposób, pytanie o ugruntowanie metafizyki jako takiej, a zwłaszcza jako nauki, jest i pozostaje pytaniem całkowicie odmiennym od zagadnienia jej treści i struktury. Obie kwestie są ze sobą wielorako powiązane<sup>2</sup>, choć szcze-

<sup>1</sup> Tak sądzi J. Maréchal; por. też O. Muck, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*. Innsbruck, 1964, s. 1 nn.

<sup>2</sup> Tak np. transcendentualna metoda winna wyjaśnić porządek rzeczywistości, według O. Mucka (*ibidem*, XIII), lub „metafizyczną konstytucję bytu”, według E. Coretha (*Metaphysik. Eine methodischsystematische Grundlegung*. Innsbruck 1964, s. 177); por. H. Holz, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*. Mainz 1966. W czasie drukowania tego artykułu ukazała się książka autorstwa W. Hoeres, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie* (Stuttgart, 1966), reprezentująca podobne do naszego stanowisko.

gólnie metoda transcendentalsa *ex definitione sua* nie chce i nie może nic powiedzieć o treści rzeczywistości jako takiej. Potrafi co najwyżej pośrednio wskazać, że bycie, względnie byt jest, może otworzyć horyzont bytowy; ale nie zdradzi tego, czy m jest byt w sobie, nie mówiąc już zupełnie o tym, że zbyt łatwo dochodzą tu do głosu subiektywne projekcje. Dla właściwego wyjaśnienia rzeczywistości potrzebujemy innych metod.

Ponadto jesteśmy zdania, że tak poznawczo- jak i naukowo-teoretyczne postawienie problemu jest wtórne wobec rzeczowo-teoretycznego; przecież właściwie nie chodzi tu o ugruntowanie metafizyki, lecz o wykazanie, że jest ona nauką. Ścisłe biorąc, żadna nauka nie jest w stanie uzasadnić się sama – byłoby to porównywalne z historią barona von Münchhausena, który wydobył się z bagna, ciągnąc się za harcap. Metafizyka może się jednak samokrytycznie usprawiedliwić, wylegitymować właśnie jako prawdziwa nauka o rzeczywistości; wszelako jest to możliwe tylko wtedy, gdy już się jako taka spełniła lub przynajmniej spełnia się teraz. Jednak najpierw musimy ustalić to, czego założenia i trwałość zostaną później sprawdzone w krytycznej refleksji.

Odpowiada to istocie poznania. Nie jest ono, jak się dziś często sądzi, skierowane przede wszystkim na siebie, czyli samopoznaniem; według fenomenologicznych i psychologicznych ekspertyz, odnosi się ono pierwotnie raczej do tego, co inne, do przedmiotu, a tylko wtórnie do siebie samego, zwłaszcza, że dopiero w innym całkowicie się odnajduje.

Ów paradoks, potwierdzany przez różnorakie doświadczenie, przeciwstawia się współczesnej dialektyce, wychodzącej (zwłaszcza od czasów Fichtego i Hegla) od podmiotu, a następnie wyzbywającej się wyobcowanego przedmiotu, aby utworzyć z nim (subiektywną) syntezę. Natomiast „na- iwna”, lecz pierwotna dialektyka rozpoczyna od obiektywnego zdarzenia, które to dopiero budzi świadomość, aby w przeżyciu przyswoiła sobie ona to, co obiektywne (i doświadczone) i utworzyła z nim wspólnotę w tym, co jest podstawową zasadą obu.

Z drugiej zaś strony musimy być od początku świadomi faktu, iż metafizyka tak długo, jak długo nie dokona samousprawiedliwienia, pozostanie h i p o t e t y c z n a , to znaczy niemogąca jeszcze stwierdzić, czy rzeczywistość tak się faktycznie ma, jak ona ją interpretuje i tłumaczy oraz czy, i w jakim stopniu jej opisy i definicje, jej pojęcia i zdania odpowiadają stanowi rzeczy. W tej pierwszej fazie metafizyka jest w takiej mierze „fenomenologiczna”, w jakiej przyjmuje ona rzeczywistość, jako coś jej danego i zadanego przez doświadczenie, nie pytając wyraźnie o tegoż transcendencję względem świadomości (*Bewusstseinstranszendenz*). Rozum, który jest bardziej intuicyjny i interpretujący, odbiera rzeczywistość taką, jaką przedstawia się ona

sama<sup>3</sup>. On nie chce jej zmieniać ani w sensie poznawczym, ani w ramach jakiegokolwiek „obróbki”; chce tylko wiedzieć, co rzeczywiście jest, względnie, czym jest to, czego doświadcza jako [zaktualizowanej] rzeczywistości (*Wirklichkeit*), aby później w drugiej fazie stwierdzić, że owa rzeczywistość jest faktycznie taka lub inna od tego, jak to opisał i pojął jej treść.

Owego hipotetycznego rozumienia rzeczywistości, do którego prowadzi metafizyka w swej pierwszej fenomenologicznej fazie, nie można mylić z pierwotnym lub „prymitywnym” przed-rozumieniem, poprzedzającym każde prawdziwe pojmowanie i rozumienie. Jest ono bezpośrednim, spontanicznym ujmowaniem, źródłową intuicją rzeczywistości, która wszakże może i powinna być metodycznie wyjaśniona i zgłębniona. Jakie są sposoby tego filozoficznego przenikania rzeczywistości? W jaki sposób mamy uprawiać metafizykę, aby poprzez nią ująć rzeczywistość w jej istocie i podstawach?

Ogólnie rzecz biorąc, panuje jeszcze dziś przekonanie, że można rozpoznać istotę rzeczy, kiedy zna się jej logiczne i ontologiczne racje<sup>4</sup>. Bez wątplenia poprzez owe racje niejedno w rzeczy można roz-jaśnić, zwłaszcza jej stawanie się, a tym samym przynajmniej pośrednio pojąć jej istotę. Owo rozjaśnianie, które przeprowadzamy wychodząc albo dedukcyjnie od przyczyn (*Ur-sachen*) lub pryncypiów, albo w regresji do nich, pozwala uznać za takowe nawet czysto konstytutywne momenty, takie jak przyczyna materialna lub formalna, względnie potencia i akt. W pewnym sensie jest to postępowanie całkowicie słuszne; nie wolno jednak mylić istnienia (*Bestehen*) rzeczy z jej powstawaniem (*Entstehen*). Są to dwie absolutnie odmienne perspektywy: przed- lub ponadstatyczna, względnie dynamiczna konstytucja, jak i przemiana odbywająca się w ramach przeciwieństwa statyki i dynamiki. Pytanie dotyczące C o i J a k jest przecież całkiem odmienne od pytania o D l a c z e g o i S k ą d. Można by oczywiście zbadać, które z nich ma pierwszeństwo. Całkiem obiektywnie musielibyśmy powiedzieć, że zanim chcielibyśmy spróbować zgłębić powstawanie i jego przyczyny, należałoby najpierw poznać stan rzeczy pod względem jego ontycznego składu. Zwłaszcza dlatego, że filozoficzne odniesienie ma zrazu charakter

<sup>3</sup> E. Husserl widzi „zasadę wszystkich zasad” w tym, „że wszystko, co się nam w ‘intuicji’ źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako c o się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się t u o t o prezentuje” (E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1967, przeł. D. Gierulanka). Interesującą próbę przełamania relatywizmu przez fenomenologię podjął A. Metzger, *Phänomenologie und Metaphysik*. Pfullingen 1966.

<sup>4</sup> Przede wszystkim należałoby wskazać na to, że wg Arystotelesa i Kanta większa moc uzasadniająca przypada temu, co bardziej ogólne. Odmiennego zdania byli głównie Schopenhauer i Nietzsche.

odbiorczy, a nie od początku twórczy. W tym kontekście powoływano się często na psychologię dziecięcą, która niekoniecznie jest miarodajną instancją, ale również i ona opowiada się za pierwszeństwem pytania o Co rzeczy (*Wasfrage*). W każdym razie mamy tu do czynienia z dwiema bardzo różnymi perspektywami ujmowania rzeczywistości, którym odpowiadają całkiem odmienne drogi poznania lub metody.

Aby uchwycić owo „Co”, czyli treść lub sens rzeczywistości, musimy ją t ł u m a c z y ć właśnie w jej znaczeniu, tzn. zrozumieć jako nośnik sensu (nie ujmując tego czysto semantycznie lub teleologicznie, lecz metafizyczno-ontologicznie)<sup>5</sup>. Warunkiem takiej hermeneutyki rzeczywistości jest zasada ogólnej sensowności, czyli przyjęcie założenia, iż wszystko ma jakiś sens albo treść (istotę), również to, co jawi się zrazu jako pozbawione sensu.

Zanim zinterpretujemy rzeczywistość jako nośnik sensu, musimy wypowiedzi o niej uwolnić najpierw od przygodności (*Kontingenz*) języka zarówno potocznego, jak i fachowego, dokonując tego na drodze historycznej i rzeczowej krytyki języka, by tym sposobem rzeczywistość ukazała się nam jako czysty fenomen, tzn. sama w sobie i w swej rzeczowej zawartości. Natomiast z językiem pozostajemy związani o tyle i wtedy, kiedy zwyczajowo dokonujemy tłumaczenia rzeczywistości za pomocą środków językowych zawierających pojęcia interpretujące. Tłumaczenie to na ogół dokonuje się przecież przez zastosowanie do nośnika sensu pojęć uzyskanych bądź będących do dyspozycji, bez względu na to, czy nośnikiem tym jest dzieło językowe (tekst), czy też stan rzeczy, w którym sens lub znaczenie się realizuje. W tym miejscu nie da się szczegółowo ukazać, jak można to konkretnie przeprowadzić, czy to przez odgraniczenie fenomenów, przez analizę funkcjonalną, czy też przez morfologiczny opis itp. Zasadniczo jednak należy stwierdzić, że jeśli rzeczywistość chcemy ujmować w sposób, w jaki prezentuje się ona jako fenomen, musimy pozwolić niejako przemówić temu właśnie, co dane, musimy w czysto opisowy sposób wydobyć jego treściową charakterystykę i funkcje, jego struktury i relacje. Nieodzowna jest przy tym pewna abstrakcja czy – lepiej – redukcja, ujęcie w nawias wszystkiego, co drugorzędne i przygodne, wszystkiego, co uwarunkowane jest jedynie

<sup>5</sup> Dokładniej rzecz biorąc, należałoby rozróżnić między „sensem” a „znaczeniem” na tyle, na ile oddzielać trzeba w języku od (całościowego, aktualnego) sensu zdań (fragmentaryczne, gdyż potencjalne) znaczenia poszczególnych wyrazów. Zob. na ten temat: V. Warnach, *Satzereignis und personale Existenz*, „Salzburger Jahrbuch für Philosophie”, Nr 10/11, 1966/67, s. 82–104. Tutaj nie ma to większego znaczenia i dlatego może zostać nieuwzględnione. Mamy bowiem do czynienia z „sensownością” jako czystą „treściowością” lub również jako „istotowością”. To, co byłoby całkowicie bezsensowne, nie miałyby żadnej treści i dlatego nie mogłoby ani egzystować, ani w ogóle być dane.

subiektywnie lub historycznie. Tłumaczenie jako takie natomiast musi trzymać się samej rzeczy, weryfikującej je w doświadczeniu, inaczej zagubi się ono w niewiążących spekulacjach. Nie można z zewnątrz przypisywać rzeczywistości obcych jej pojęć. Jeśli chcemy dojść do jej prawdziwego rozumienia i wglądu w nią (*intelligere = intus legere*)<sup>6</sup>, musimy raczej „czytać” w samej rzeczy i poprzez nią rzeczywistość tłumaczyć.

Interpretacja może nam co prawda w pewnym stopniu rozjaśnić rzeczywistość najpierw w zespole jej składników (*Bestand*), kiedy jednak chcemy pojąć ją również w jej powstawaniu, musimy posłużyć się metodą objaśniającą, względnie uzasadniającą. Za ich pomocą możemy wykryć zewnętrzne i wewnętrzne podstawy oraz przyczyny, bez których nie można wyjaśnić stawania się i przemijania czy w ogóle jakiegokolwiek przemiany. W owej aitiologicznej perspektywie nie chodzi już o elementy konstrukcji i struktury, lecz o faktycznie – jeśli nawet częściowo – pokrywające się z nimi zasady. Dopiero tutaj przeciwieństwo statyki i dynamiki odgrywa rozstrzygającą rolę; wcześniej, w perspektywie hermeneutycznej, aby nie uszczuplać wyłożenia składników bycia (*Seinsbestand*), było ono i musiało być wzięte w nawias. Okazuje się mianowicie, szczególnie w centralnym pytaniu o konstytucję bytu<sup>7</sup>, że samo przyczynowe wyjaśnianie nie wystarcza, że przede wszystkim wnosi ono punkty widzenia raczej deformujące i zaciemniające stan rzeczy. Zazwyczaj wyobrażamy sobie [dany] byt zbudowany (jeżeli nie złożony) z istoty (bycia określonym – *Sosein*) oraz [tu i teraz] bycia (istnienia – *Dasein*). Można jednak pokazać w sposób przekonujący, że tym samym wprawdzie ujęte zostają pierwotne aspekty bytu, ale nie właściwe jego konstytutywne momenty. Jako takie można by raczej określić w arystotelesowsko-scholastycznym sensie materię i formę<sup>8</sup>, ale natychmiast łączy się z tą parą pojęć perspektywa dynamiczna, tak że materia staje się czystą potencją, natomiast forma – *actus substantialis (primus)*. Może być to decydujące dla powstawania bytu, ale nie dla jego konstrukcji i składu. Dokładniejsza, fenomenologiczna analiza wykazuje wprawdzie, że w konstytucji każdego bytu zawiera się dwójnia momentów podstawowych, lecz pozostają one względem siebie w stosunku funkcjonalnego przyporządkowania – w odróżnieniu od materii i formy, a więc potencji i aktu, pozostających względem siebie w relacji dynamicznej podrzędności i nadrzędności. Obydwa momenty

<sup>6</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*. II-II, q. 8, art. 1, c: *dicitur enim intelligere quasi intus legere*.

<sup>7</sup> Zob. nasz artykuł wymieniony w przypisie 6 oraz podane tam wcześniejsze prace.

<sup>8</sup> Powołujemy się tu na hylemorfizm nie jako na argument, lecz jedynie jako na paradygmat. Nie poruszamy jego problematyki ani w scholastycznym sensie, ani w konfrontacji z wynikami nauk przyrodniczych.

równorzędnie tworzą względem siebie biegunowe napięcie i uzupełniają się do całości bytu pełniąc specyficzne dla siebie zasadnicze funkcje.

Dochodząc bliżej, w strukturze bytu jako takiego można wykazać i odróżnić dwa podstawowe momenty: moment nieokreślony, ale dający się określić, przyjmujący albo nośny oraz moment określający, względnie nadający treść i formę – słowem chodzi nam o nośnik i zawartość. Sama w sobie ogólna zawartość (idea) określa nośnik (czasoprzestrzenne kontinuum), daje mu właśnie określoną treść (istotę) i odpowiednią postać istoty. Nośnik natomiast przyjmuje określoną zawartość, ograniczając ją zarazem właśnie do treści tego konkretnego (indywidualnego) bytu, a przyjmując określoną zawartość wypełnia swoją pustkę (relatywne nic). Tak z biegunowo-pleromatycznego napięcia między nośnikiem a treścią wydarza się bycie, jako zespolenie obu tych podstawowych momentów, „zrastających się” (*con-crescere*) w całość bytu. Owo wydarzanie się bycia może być określone w pewnym sensie również jako „miłość”, a to dlatego, iż owo biegunowe napięcie między obydwojema podstawowymi momentami funduje wszystkie inne biegunowe przeciwieństwa, jak natura i duch, uczucie i poznanie itd., aż do momentu ich (ostatecznego) skonkretyzowania się we wzajemnej relacji płci.


To, że przedstawiony tu punkt widzenia umożliwia uzyskanie spójnego zrozumienia rzeczywistości, nie wymaga chyba dłuższego wywodu. Pozostając w granicach ontologii, należy wskazać, że można zinterpretować wewnątrz nich szczególnie owe trzy tzw. „własności bycia”, czyli transcendentalia, a mianowicie (ontologiczną) prawdę jako istotową zgodność spełniania się bycia, dobroć jako uwewnętrznienie idei (jako wartości) w nośniku (podmiocie) oraz jedność jako zespolenie nośnika i treści w spełnianiu się (akcie) bycia – bez względu na to, czy jest to jedność w sobie i z sobą samym (tożsamość, samodzielność, wolność), czy z innym (spotkanie, partnerstwo lub dialog, współdziałanie) na wszystkich poziomach bycia aż do osobowo spełnionej i wypełnionej miłości.

Owa przedstatyczna i przeddynamiczna wizja rzeczywistości rzuca wprawdzie pewne światło na jej skład i strukturę, ale dla rozjaśnienia powstania rzeczywistości, jej genezy, potrzebujemy innej metody, właśnie metody wyjaśniania i uzasadniania. Tutaj będziemy mogli rzeczywiście wziąć pod uwagę owe momenty strukturalne jako pryncypia, jednakże w nowym rozumieniu. Moment nośny okazuje się materialną potencją, ale forma właściwie nie jest substancjalnym aktem, lecz również (formalną) potencją. Tym właśnie można fenomenalistycznie (*phänomengerecht*) wyjaśnić stawanie się i działanie, jak też w ogóle jakąkolwiek przemianę. Nie rozwijając jednak tego tematu, powiemy tylko, że rzucone tu światło rozjaśnia nam nie tylko naukę o właściwych przyczynach (*Ur-sachen*), mianowicie przyczynie

działania oraz przyczynie celowej, ale też aitiologię, która staje się bardziej zrozumiała dopiero z perspektywy ontologii.

Ontologia wraz z aitiologią dążą jednak do *s y n t e z y*, która wymaga pewnej integrującej metody. Jako trzeci stopień metafizycznego zgłębiania rzeczywistości obejmuje ona, obok teorii przedmiotu i nauki o kategoriach, również teorię sposobów bycia i ich analogicznej relacji. Jej punkt kulminacyjny stanowi pytanie o wewnętrzną jedność świata oraz jego ostateczną podstawę, co oznacza przejście do filozoficznej nauki o Bogu, która naturalnie nie należy już do zakresu badań fenomenologicznych.

Na podstawie tych nazbyt skąpych wskazówek mogło się w pewnym stopniu wyjaśnić, że uzyskana poprzez przedmiot metafizyki metoda określa także jej wewnętrzną strukturę, przede wszystkim w tej części, którą można określić mianem „metafizyki ogólnej”. Dzieli się ona na bardziej fenomenologicznie wykazującą naukę o strukturze, czyli „ontologię”, oraz na naukę bardziej uzasadniającą, skierowaną na dynamikę rzeczywistości, czyli „aitiologię”. Kwestia, czy włączymy teoriopoznawcze samousprawiedliwienie metafizyki przed czy po regionalnej metafizyce (z kosmologią i antropologią) i gdzie następnie umieścimy właściwe jądro wszelkich wysiłków wyjaśniania rzeczywistości – egzystencjalną naukę o osobie, czyli osobową filozofię egzystencjalną – tych ważnych, lecz i trudnych zagadnień nie możemy w tym miejscu roztrząsać. Zaznaczmy jeszcze tylko, iż to stadium metodologicznie określonego rozwoju filozofii, nazywane zazwyczaj „pneumatologią”, ale w najgłębszym sensie będące metafizyką, implikuje obydwa pozostałe stadia. Może się więc ono dokonać (w zgodzie z rzeczą – czy lepiej – z byciem) tylko po całkowitym przejściu przez stadium hipotetyczne (metafizyka ogólna i szczegółna) oraz przez stadium „krytyczne”. W ten sposób „hipotezie” rzeczywistości jako obiektowi (światu) i „antytezie” mojego Ja jako podmiotowi przeciwstawimy „syntezę” personalnej egzystencji (podmiot + przedmiot).

Mówiąc dziś tak wiele o „końcu metafizyki”, można w istocie przyznać, że znajduje się ona wprawdzie zawsze u kresu, ale dokładnie w tym znaczeniu, że zajmuje się tym, co ostatnie i ostateczne. Sama metafizyka nie osiąga kresu, bowiem nieustannie musi odpowiadać na nowe pytania, otwierać nowe perspektywy i dochodzić do rozjaśniającego zrozumienia. Jako ludzie myślący nie przewyżcimy rzeczywistości, która jest światem zarówno nas otaczającym, jak też stawiającym nam pytania. 

Przełożył *Tomasz Agaton Czarnawski*



## O METODZIE I STRUKTURZE METAFIZYKI

VIKTOR WARNACH OSB (1909–1970) – filozof i teolog formacji filozoficzno-hermeneutycznej, studiował w Bonn i na Anselmianum, doktorat z filozofii – 1935 r. W latach 1936–1958 (z przerwami) wykładał w Maria Laach historię filozofii, logikę, filozofię języka, metafizykę oraz teologię biblijną; 1958 – habilitacja z filozofii na Uniwersytecie w Salzburgu, 1967 – profesor zwyczajny; w latach 1962–1969 – kierownik Instytutu Filozofii na Wydziale Teologicznym tegoż uniwersytetu. Redaktor „Salzburger Jahrbuch für Philosophie”, inicjator serii „Salzburger Studien zur Philosophie”; jeden z prekursorów teologii biblijnej, zwolennik łączenia metafizyki z filozofią Boga i refleksji filozoficznej z religijną. Główne dzieło: *Agape*, 1951.

VIKTOR WARNACH OSB (1909–1970) – was a philosopher and a theologian of the hermeneutical school. He studied in Bonn and Anselmianum, and was awarded a PhD in 1935. In 1936 – 1958 he lectured at Maria Laach the History of Philosophy, Logic, Philosophy of Language, Metaphysics and Biblical Theology; and in 1958 was awarded Habilitation at the Salzburg University, and became a professor in 1967. In the years 1962–1969 he was the director of the Institute of Philosophy at the Theological Department of the Salzburg University. He was also an editor of “Salzburger Jahrbuch für Philosophie”, and a founder of the series “Salzburger Studien zur Philosophie”, and one of the precursors of biblical theology, as well as a proponent of combining metaphysics with philosophy of God and philosophical reflections one with religious. Key work: *Agape*, 1951.

TOMASZ AGATON CZARNAWSKI – dr filozofii, germanista, tłumacz i wydawca. Obszary zainteresowań naukowych: filozofia osoby, zagadnienia tanatologii filozoficznej oraz pedagogiki paliatywnej.

TOMASZ AGATON CZARNAWSKI – Ph.D. (Philosophy), German linguist, translator and publisher. The author's academic interests include: philosophy of the human person, philosophical thanatology and palliative pedagogy.