

Piotr Duchliński

Pierre Aubenque, *Czy należy dekonstruować metafizykę?*, tłum. K. Mrówka,  
Wyd. Biblos, Tarnów 2013, ss. 106

Pojęcie dekonstrukcji, za sprawą takich nurtów filozoficznych, jak postmodernizm czy strukturalizm, zrobiło w XX wieku zawrotną karierę. Dekonstrukcyoniści wymierzili ostrze swojej krytyki w wielkie metafizyczne narracje czasów nowożytnych. Wielu bardzo dużo

obiecowało sobie po przeprowadzeniu dekonstrukcji klasycznej metafizyki. I zaznaczyłbym tu od razu, że przedmiotem owej krytyki były nie tyle narracje metafizyczne, ile wielkie systemy nowożytnej ontologii zbudowane na zasadach racjonalizmu i aprioryzmu. Dekonstrukcyoniści nie bardzo orientowali się w tzw. metafizyce klasycznej Arystotelesa czy Tomasza z Akwinu. Interesowały ich raczej modernistyczne projekty ontologii jako filozofii pierwszej uprawianej systemowo. Chciano wykazać, że we współczesnej kulturze nie ma już miejsca na coś takiego, jak wielkie religijno-metafizyczne narracje.

Pierre Aubenque, wybitny znawca Arystotelesa i filozofii starożytnej, proponuje czytelnikowi podróż przez najważniejsze, w jego opinii, próby dekonstrukcji metafizyki. Co ciekawe, zabiegów dekonstruujących metafizykę doszukuje się on nie tylko we współczesności, ale już w zamierzchłej starożytności. Książka ma charakter studium historycznego. Pokazuje, jak na przestrzeni wieków kształtowało się rozumienie dekonstrukcji metafizyki. „Chodzi o nieuporządkowaną chronologicznie historię teorii dekonstrukcji od Plotyna aż po Derridę, przez Gilsona

**Piotr Duchliński** – doktor, wykładowca Akademii Ignatianum w Krakowie i Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zajmuje się teorią poznania, metodologią filozofii, tomizmem egzystencjalnym, fenomenologią i etyką ogólną. Interesuje się metateoretycznym porównywaniem różnych propozycji uprawiania filozofii.

i Heideggera, ale również ze stałym odwołaniem się do Arystotelesa, który dał początek przedmiotowi dekonstrukcji, czyli metafizyce, lecz nakreślił również zarys i warunki samej dekonstrukcji” (s. 5). Praca nie ma jednak charakteru czysto sprawozdawczego, autor proponuje także swoje rozumienie dekonstrukcji i historii metafizyki, osadzone mocne w paradygmacie arystotelesowskim. Jak zaznacza, rozważania zamieszczone w pracy mają charakter aporetyczny (s. 5). Aubenque nie stawia kropki nad i, jeśli chodzi o ostateczne rozwiązanie roli dekonstrukcji w metafizyce. Bardziej sensowną opcją wydaje się analizowanie i naświetlanie z różnych stron problemów, niż podawanie ostatecznych ich rozwiązań, które i tak mogą być kwestionowane z perspektywy innych opcji filozoficznych. Zresztą współczesna kultura filozofowania odzwyczaiła się narracji podających ostateczne i niekwestionowane rozwiązania różnych problemów.

Rozdział pierwszy dotyczy problematyki dekonstrukcji metafizyki przeprowadzonej przez wybitnego francuskiego historyka filozofii Étienne’a Gilsona. Najpierw Aubenque wypowiada kilka interesujących uwag na temat struktury i dekonstrukcji metafizyki. Warunkiem owej dekonstrukcji jest to, że sama metafizyka posiada pewną strukturę, architektonikę, którą można dekonstruować. Choć metafora architekturalnej nie do końca oddaje naturę przedsięwzięcia metafizycznego, to jest wygodnym narzędziem heurystycznym, pozwalającym zrozumieć strukturalistyczne i postmodernistyczne zabiegi dekonstrukcyjne. Dla wszelkiej maści dekonstrukcjonistów metafizyka, jako wielka narracja, jest strukturą totalizującą i tematyzującą całość możliwego doświadczenia.

Po uwagach dotyczących dekonstrukcji i struktury metafizyki autor przechodzi do odtworzenia dekonstrukcji metafizyki w ujęciu Gilsona. Francuski tomista egzystencjalny patrzył na dzieje metafizyki jako na zapomnienie istnienia (*actus esse*). Egzystencjalna koncepcja bytu, która została odkryta i odpracowana przez św. Tomasza z Akwinu, szybko została źle zrozumiana już przez jego najbliższych uczniów. „Gilson sądzi, że historia bytu osiąga punkt kulminacyjny wraz ze św. Tomaszem” (s. 17). Od XIII wieku, zdaniem Gilsona, obserwujemy stopniowy

zanik egzystencjalnej koncepcji bytu. Tym, co wyłania się jako pierwsze w strukturze bytu, jest istota, element esencjalny. Nowożytnie i współczesne dzieje metafizyki naznaczone są piętnem esencjalizmu (s. 16). Dlatego nie jest to już metafizyka, która dotyczy bytu realnie istniejącego, ale ontologia zajmująca się badaniem możliwych niesprzecznych istot (Wolf). Aubenque porównuje sposób dekonstruowania metafizyki przez Gilsona do tego, w jaki sposób dekonstruował metafizykę Martin Heidegger. „Heidegger uważa, że przekroczenie metafizyki zakłada skok poza nią, ku przyszłej myśli, której najlepszą zapowiedź można znaleźć w micie poezji lub mistyce. Według Gilsona przekroczenie złej metafizyki jest możliwe w samym jej sercu. Heidegger twierdzi, że historia metafizyki jest historią samego bycia, co implikuje uhistorycznienie bycia: bycie jest tym, co ukazuje się i jednocześnie ukrywa w historii. Istnieje przeznaczenie bycia, które jest rozdawaniem (*Geschick*) Wydarzenia (*Ereignis*). Według Gilsona historia bytu jest historią koncepcji bytu, pozostaje więc ona zewnętrzna w stosunku do samego bytu, który jest wieczny” (s. 17). Autor *Czy należy dekonstruować metafizykę* bez wątplenia docenia wkład Gilsona w dekonstrukcję metafizyki. Aubenque, podkreślając zasługi francuskiego historyka filozofii dla lepszego zrozumienia przedmiotu metafizyki, wskazuje także na ograniczenia jego podejścia dekonstrukcyjnego.

Rozdział 2, *Metafizyka i ontoteologia*, jest próbą pokazania, w jaki sposób i w jakich okolicznościach historycznych metafizyka stała się ontoteologią. Określenie metafizyki jako ontoteologii pochodzi od Heideggera. Aubenque dostrzega, że metafizyka miała taki ontoteologiczny charakter właściwie od początku swojego istnienia. Powiązanie metafizyki z teologią widoczne jest już u Platona i Arystotelesa. Dla tego ostatniego metafizyka ma wymiar teologiczny, gdyż dotyczy Pierwszego Nieruchomego Poruszyciela, który jest substancją czystą, doskonałą, pozbawioną wszelkiej materialności i potencjalności. Dla Arystotelesa metafizyka, która była nauką, miała swój aspekt hiperfizyczny, dotyczyła bowiem bytu boskiego. Stała się „nauką o hiperbędącym, które nie jest pewnym «superbędącym» i które mieszałoby się z bytem i rozdziło wspomnianą już wyżej trudność, ale jest rozumiane jako będące,

w najwyższym stopniu będące” (s. 26–27). Ontoteologizacja metafizyki miała swoje kolejne odsłony w neoplatonizmie, a punkt kulminacyjny osiągnęła w dobie chrześcijańskiego średniowiecza. W tym właśnie czasie ukształtowała się teologia (*scientia divina*), która, jako nauka najwyższa, dotyczyła najdoskonalszego rodzaju bytu, jakim jest Bóg. Stopniowe łączenie metafizyki z teologią prowadziło do wypracowania teorii analogii bytu. „Decydującą rolę w procesie ontologizacji metafizyki odegra doktryna analogii bytu” (s. 31). Jej początków trzeba szukać już u Arystotelesa. Tradycja rozwijania różnych koncepcji analogii bytu osiągnęła swój punkt kulminacyjny w średniowiecznej scholastyce. Doktryna analogii umożliwia mówienie o bycie, który przekracza granice czasu i przestrzeni. Dla świętych Tomasza i Kajetana, dwóch największych teoretyków średniowiecznej doktryny analogii, będzie ona sercem metafizyki. „Analogia bowiem we wszystkich znaczeniach jest potężnym narzędziem jednoczenia różnorodności. Jedność przez analogię jest z pewnością najwyższym stopniem jedności, ale jest ona jednością tego, co niejednorodne. Analogia pozwala więc powiązać ze sobą najbardziej odległe pojęcia” (s. 31). Doktryna analogii pozwoliła na zbudowanie hierarchii bytów, na której czele stał Bóg, który dzięki zastosowaniu analogii, nie był „całkowicie inny” wobec stworzenia (s. 34–35). Doktryna analogii skutkowałą nowym rozumieniem stosunku teologii do metafizyki. „Używając pojęć metafizyki, teologia jako *metaphysica specialis* staje się fundamentem *metaphysica generalis*. Co więcej, komentatorzy zrobią krok dalej: połączą byt z bytem boskim, *ens* ogólny z *ens sumum*. Z tego utożsamienia zrodzi się wulgata metafizyczna, według której Bóg daje bycie bytom ze swej istoty i w odpowiedniej proporcji do istoty różnych bytów. W ten sposób zrealizuje się jedność teologii i ontologii w ontoteologii” (s. 30). Doktryna analogii, tak ceniona przez metafizyków klasycznych, współcześnie została nazwana „wymysłem demona” (s. 35) i zdyskredytowana jako niewiarygodna metoda poznania Boga.

Rozdział 3. porusza kwestię neoplatońskiego przekroczenia metafizyki. Neoplatonizm jest przekroczeniem dotychczasowej ontologii jako nauki o strukturze bytu. Można nawet potraktować neoplatonizm,

jak twierdzi Aubenque, jako teorię, która jest „skierowana przeciwko tradycyjnej ontologii” (s. 38). Dlaczego neoplatonizm głosi konieczność przekroczenia, czy mówiąc mocniej, dekonstrukcji tej metafizyki? Pierwszym powodem jest sam przedmiot dyskursu neoplatońskiej metafizyki. Jest nim Jedno, znajdujące się ponad wszelką określonością. Jeśli tak ustawimy główny przedmiot dyskursu, doktryna analogii traci wszelkie zastosowanie! Głównym problemem owej metafizyki pozostaje to, jak mówić o Jednym. Aby mowa o nim była sensowna, trzeba dokonać dekonstrukcji zastanego języka ontologii bytu. Język ten nie nadaje się zupełnie do mówienia o owym Jednym. I tu z pomocą przychodzi negacja. Neoplatonicy „paradoksalnie odkrywają w negacji coś, co nie pozwoli przystąpić im do sekty milczących, według określenia Spinozy” (s. 41). Negacja pozwala na przekroczenie wszelkiej pozytywności. Dzięki negacji wszelkich pozytywnych określeń możliwe jest uzyskanie pozytywnej wiedzy o owym Jednym. Negacja nie prowadzi zatem do braku wiedzy, ale do wyzwolenia Jednego z wszelkiej skończonej pozytywności; dzięki temu dowiadujemy się, czym jest Jedno, jako fundamentalna zasada metafizyczna. Dekonstrukcja klasycznej ontologii, która dokonała się w neoplatonizmie, jest przede wszystkim dekonstrukcją języka, w którym mówiło się o byciu. Jest także dekonstrukcją języka metaforycznego, który również nie może odegrać żadnej pozytywnej roli, kiedy przychodzi nam mówić o Jednym.

W rozdziale 4. Aubenque przedstawia przekroczenie metafizyki w ujęciu Heideggera. Dla Heideggera filozofia jest przede wszystkim „metafilozofią w tym sensie, że jest bezpośrednią hermeneutyką dotyczącą zagadkowego bycia. Jest to niekończąca się hermeneutyką, której celem jest nie położenie kresu konfliktom interpretacji przynajającym jedynym, odmawiającym je innym” (s. 48). Początków metafizyki bycia doszukuje się Heidegger u starożytnych presokratyków. Przez *Destruction* metafizyki Heidegger rozumie dekonstrukcję pustych i powszechnych przedstawień i w ten sposób chce on odzyskać źródłowy kontakt z byciem. Dla Heideggera historia metafizyki jest historią zapomnienia bycia. Filozofowie, zamiast byciem, interesowali się bytem. Tymczasem to nie byt (*seinde*), a bycie (*Sein*) jest najważniejsze. Aby przywrócić

metafizykę samej sobie, trzeba przekroczyć byt w kierunku bycia, które jawi się jako warunek (horyzont) możliwości zrozumienia bycia. Bycie znajduje się jakby w zawieszeniu, skrywa się i ujawnia. Dlatego historia bycia jest historią logosów jego odkrywania i zasłaniania. Najważniejsze pozostaje jednak pytanie o możliwość źródłowego kontaktu z byciem. „Heidegger chciał ożywić pytanie o bycie w takiej postaci, w jakiej zostało radykalnie postawione przez Greków, odsyłając do lamusa subiektywizm i idealizm czasów nowożytnych. Należało więc najpierw zdekonstruować nowożytne sposoby myślenia” (s. 50). Czy jednak możliwe jest uzyskanie owego źródła, początku myślenia o byciu? Jak twierdzi Aubenque: „Nie znajdujemy u Heideggera odpowiedzi na to pytanie. Zresztą niemiecki filozof będzie stopniowo wyzbywał się tęsknoty za początkiem i porzucił postulat odnalezienia go. Myślenie o byciu jest wieczne, ponieważ bycie to jest zawsze nie jako byt już obecny, ale jako wiecznie wyłaniające się, niedatowane Wydarzenie” (s. 52). Według Heideggera dekonstrukcja polega zatem na przekroczeniu metafizyki. Dokonuje się ona od wewnątrz metafizyki. Wszelkie przeprowadzanie dekonstrukcji z zewnątrz nie miałoby najmniejszego sensu. Zaproszenie do tego przekroczenia wychodzi z wnętrza samej metafizyki. To sama metafizyka, jak komentuje Aubenque, zaprasza nas do wyprowadzenia jej z niej samej. Przez przekroczenie należy tu rozumieć wyjście w kierunku źródłowego doświadczenia bycia. Tylko w ten sposób metafizyka może odzyskać samą siebie.

W rozdziale 5. autor omawia koncepcję dekonstrukcji w ujęciu francuskiego strukturalisty Jacques’a Derridy. Jest on zwolennikiem tzw. radykalnego projektu dekonstrukcji metafizyki (s. 59). Na czym więc polega ta dekonstrukcja w ujęciu Derridiańskim? Według Derridy cała nowożytna metafizyka była opracowana wokół idei logocentryzmu – zbudowana była na idei słowa-znaku, abstrahującego od mówiącego podmiotu. Przez dekonstrukcję Derrida chce uwolnić myślenie wobec „logocentryzmu oraz monocentryzmu” (s. 63). Zdaniem Aubenque’a „oryginalność Derridy zasadza się niewątpliwie na próbie ponownego napisania historii metafizyki; próbie wychodzącej od «konceptji» różnicy, która, prawdę mówiąc, nie jest koncepcją, lecz dźwignią

dekonstrukcji” (s. 63). Celem dekonstrukcji, dla Derridy, jest wyzwolenie od wszechobecnej zasady logocentryzmu, która zdominowała myślenie od czasów nowożytnych. Na uwagę zasługuje zestawienie przez Aubenque’a poglądów Derridy z poglądami Plotyna. Derrida, podobnie jak Plotyn, chciał walczyć z logocentryczną określonością. Obydwu myślicielom chodzi w końcu o to samo – o „wewnętrzne obalenie pojęć” (s. 68).

Rozdział 6., *Powrót do Arystotelesa*, stopniowo odsłania własne poglądy na naturę i historię metafizyki. Aubenque, jako że jest wytrawnym znawcą Arystotelesa, zaczyna od pytania o wartość zaproponowanego przez Stagirytę projektu metafizyki. W rozdziale tym znajdujemy interesującą interpretację metafizyki Arystotelesowskiej. Pewnym mankamentem owych analiz jest to, że autor nie zawsze precyzyjnie oddziela swoje poglądy od poglądów Stagiryty. Analizując strukturę metafizyki Arystotelesa, Aubenque chce odpowiedzieć na pytanie, co znaczy przekroczyć metafizykę. Tkwi ono u podstaw Heideggerowskiej historiografii metafizyki. Twierdzi, że to „żądanie przekroczenia metafizyki opiera się na przekonaniu lub odczuciu, że metafizyka ukonstytuowała się historycznie jako zamknięta postać myśli w ograniczonym polu przedstawienia, w systemie, którego autokreacja opiera się na tautologicznej cyrkulacji podawanych przez nią uzgodnień. Jeśli taką strukturę określa się mianem ontoteologii, lub jako ontoteologiczną, to można dostrzec, że opiera się ona na następującym kole: Bycie bytu jest dla myślenia czymś najwyższym, ponieważ jest zredukowane *a priori* do tego, co jest możliwe do pomyślenia w byciu, mianowicie istoty, do *ens objectivum*, który jest tym, co z definicji daje się w przedstawieniu” (s. 71). Na interpretacji Arystotelesowskiej metafizyki mocno zaciążył platonizm. W interpretacji Aubenque’a metafizyka w ostateczności sprowadza się do hiperfizyki jako nauki o czymś nadnaturalnym, łącząc się w ten sposób z teologią. Aubenque zauważa, że już w przypadku Arystotelesa mamy do czynienia z ontologizacją teologii. Polega ona na tym, że teologia zaczyna pytać o sens bytu najwyższego. Ontologizacja teologii pozwala nam myśleć o niej jako o nauce, która myśli doskonałe samo w sobie czyste Bycie (*Ipsum esse*).



Analiza projektu metafizyki Arystotelesa pozwala Aubenque'owi na wyprowadzenie takich oto konkluzji: (1) „sama metafizyka, jeśli się ją bada *in statu nascendi*, zawiera w sobie własne przekroczenie” (s. 80), (2) przez metafizykę należy pojmować „to, co wznosi się poza samo inteligibilne, aby móc zbadać warunki jego istnienia i co nieuchronnie przelewa się, jak pokazuje to przykład neoplatoników, w rozrzedzonej atmosferze negacji” (s. 80). Wydaje się, że sama metafizyka ze swej natury jest dekonstrukcją myślenia, „jest samym oddechem myśli” (s. 80). Jeśli przedmiotem metafizyki, jak chciał Arystoteles, jest byt jako taki, to metafizyka, ustalając możliwość poznania tego bytu, musi zdekonstruować wszelkie pozytywności i umieścić ów byt ponad wszelkimi rodzajami i gatunkami. Byt okazuje się nie tylko pozytywnością, ale też warunkiem możliwości wszelkich innych pozytywnych określeń, które najpierw muszą być zdekonstruowane przy pomocy negacji, tak aby pozytywna wiedza o bycie wyszła na „światło dzienne”. Dekonstrukcja walczy z zamknięciem metafizyki w ramy sztywnych schematów, dławiących ów „oddech myśli”. Aubenque twierdzi, że byt, który jest czymś niedefiniowalnym, musi być rozumiany jako horyzont, „który jest swoją własną nieskończonością” (s. 80). Taka interpretacja, jak się wydaje, przekracza intuicje zawarte w metafizyce Arystotelesa.

Książkę zamyka *Apendyks* zatytułowany: *O specyficznej historii metafizyki*. Autor przedstawia w nim własne poglądy na historię metafizyki. Wychodzi od stwierdzenia, że „historia filozofii jest historią samego konstytuowania się pojęcia filozofii” (s. 81). Jeśli zatem „filozofia, a szczególnie metafizyka, ma za swój przedmiot byt, to wspomniany przedmiot nie może istnieć przez naukę o nim, ale musi zostać ukonstytuowany przez sam rozwój tej nauki” (s. 81). Historia metafizyki jest możliwa, o ile istnieje metafizyka, która dysponuje swoim własnym przedmiotem badań i metodą, różniącą ją od innych nauk oraz ontologii regionalnych (s. 82). Aubenque wprowadza rozróżnienie na ontologie ukryte i ontologie jawne. Twierdzi, że rekonstrukcja historii metafizyki polega przede wszystkim na ujawnieniu ontologii jawnych; dopiero na ich podstawie można „rozjaśnić to, co niewypowiedziane w innych ontologiach” (s. 82). Warunkiem istnienia historii metafizyki jest przede



wszystkim byt. Ale byt ten musi pozostać niewidoczny. Aubenque twierdzi, że byt jest warunkiem wszelkich wypowiedzi o bycie. „[...] Sąd lub przesąd dotyczący bytu zakłada pewne przedrozumienie jego sensu” (s. 83). Dlatego historia metafizyki jest historią różnych przedrozumień samego bytu. Wpływ Heideggera na poglądy autora *Czy należy dekonstruować metafizykę?* widoczne są zwłaszcza w uznaniu tezy o historyczności Bycia. Wpływ Heideggera widoczny jest także we wnioskach, które francuski filozof formułuje dla historiograficznej praktyki. Twierdzi, że: (1) Aby uprawiać historię bycia przez historię ontologii, trzeba w pierwszej kolejności stworzyć historię metafizyki jako ontologii, która będzie czymś odmiennym od historii filozofii; (2) Będzie to historia diachroniczna; (3) Nie będzie jednak „anegdotyczną historią herosów myślącego rozumu”, lecz historią doktryn oraz pojęć, które „tworzą, kształtują i deformują tradycję metafizyczną. Historia metafizyki jest historią tradycji metafizycznej i niczym innym” (s. 88); (4) Uprawianie takiej historii nie powinno zakładać żadnej celowości, czy to w postaci nadchodzącej idei Bytu, czy też wiedzy absolutnej, czy prawdy znajdującej samą siebie (s. 88); (5) Historia metafizyki posiada własne reguły tworzenia, porządkowania i wprowadzania przemiany (s. 90). W trakcie badań historycznych badacz staje wobec „obecności decyzji, konstrukcji, organizacji lub reorganizacji, ale również osłabień, rozkładów, a ostatecznie zapomnień” (s. 90). Na przykład u Heideggera taką historiograficzną kategorią było „zapomnienie bycia”. Bez takich historiograficznych kategorii praca historyka metafizyki byłaby niemożliwa do urzeczywistnienia. Metafizyka, wedle Aubenque’a, rządzi się wewnętrznymi mechanizmami diachronii. W badaniu historycznym trzeba mieć na uwadze to, że metafizyka jest częścią kultury. Mówiąc o powiązaniu metafizyki z kulturą, trzeba jednak mieć na uwadze powiązanie nie z jedną, lecz z wieloma kulturami. „Metafizyka w tej mierze, w jakiej nie jest nauką mogącą rościć sobie prawo do obiektywnej prawdy o warunkach swego powstania, może być «wydarzeniem», «decyzją» – przez wzgląd na jej zależność od uwarunkowań językowych – związaną z jedną lub z kilkoma kulturami, takimi jak kultura grecka i judeochrześcijańska, nie mówiąc już o jej przyszłym rozwoju w świecie islamu” (s. 20). Takie

stwierdzenie, podważa tezę Gilsona, jakoby paradygmaticzna koncepcja istnienia została ustalona w kulturze judeochrześcijańskiej w Księdze Wyjścia i ogłoszona ustami Mojżesza. Metafizyka jako część kultury nie jest przez tę kulturę tworzona. Nie jest ona, jak powiada Aubenque, „gąbką, która wchłania ducha czasu czy otaczającą kulturę, aby następnie wycisnąć z siebie ich konsekwencje” (s. 90). Nie znaczy to, że między metafizyką a kulturą nie ma żadnych związków. Autor pisze tu o związku *ad extra*. Polega on na tym, że „metafizyka nie jest następstwem, ale sama wywołuje następstwa” (s. 90). Chodzi tu nie tylko o następstwa teoretyczne, ale także następstwa praktyczne. „[...] Historia metafizyki nie pozostaje bez wpływu na historię ludzkiej pracy, techniki i form produkcji” (s. 91). Wydobyć ukrytej metafizyki w różnych teoriach pozwala na zrozumienie jej wpływu na życie kulturowe, społeczne oraz polityczne. Metafizyka, jako filozofia pierwsza, tworzy „metafizyczny horyzont rozumienia” wielu dziedzin kultury i aktywności ludzkich. Jej wpływ widoczny jest nie tylko w dziedzinie polityki, ale także sztuki i architektury (s. 92–93).

Praca Aubenque’a podejmuje bardzo ważny problem – nie tylko dekonstrukcji metafizyki, który po odrzuceniu postmodernizmu trochę okrzepł, ale także nakreśla pewną interesującą historiografię uprawiania metafizyki. Autor, pozostając niewątpliwie pod wpływem Heideggera i jego dekonstrukcji nowożytnej i współczesnej ontologii, proponuje własną koncepcję historii metafizyki, jako artykulacji różnych „przedrozumień bytu” (s. 83). Pod wpływem tradycji platońskiej postrzega metafizykę jako przekroczenie tego, co zmysłowe, w kierunku tego, co ponadzmysłowe, inteligibilne. Z tej pozycji metafizyka „problematyzuje byt, zarówno byt inteligibilny, jak i zmysłowy” (s. 75). Transcendentizm Heideggera odcisnął się także na pojmowaniu pojęcia bytu przez Aubenque’a. Na stronie 10 pisze on, iż „aby postawić pytanie o byt, trzeba wpiery sięgnąć po czasownik «być», którego znaczenie zakładamy z góry, przed podjęciem próby zdefiniowania go. Pytanie: «Czym jest byt?» – zakłada, że znamy już na nie odpowiedź. Można powiedzieć, że byt jest transcendentnym warunkiem każdego pytania, w tym również o siebie samego. „Byt – mówi Gilson – jest pierwszym warunkiem

formalnym, aby dana rzecz zasługiwała na miano bytu”. I dalej: „Jednak metafizyka nie może zadowalać się, i historycznie nie zadowolili się, podaniem formalnego warunku możliwości. Podjęła wysiłek nadania mu treści, zobiektywizowania sądu, zapominając, że jedynym naprawdę sensem bytu jest bycie warunkiem możliwości każdej obiektywizacji. Zobiektywizować nieobiektywizowalny warunek wszelkiej obiektywizacji, oto czym jest proton pseudo każdej metafizyki jako nauki” (s. 10). Wpływ transcendentalizmu widoczny jest także w takich stwierdzeniach, jak: „Byt jako taki jest niezdeterminowany [...], ponieważ jest poza wszelką określonością. Nie może więc, nie popadając jednocześnie w sprzeczność, zostać sprowadzony do określoności istoty, która jako jedyna potrafiłaby stworzyć rodzajową jedność. Byt nie jest możliwy do pomyślenia, lecz jest tym, co na wiele sposobów daje do myślenia” (s. 78). Na s. 83 ten transcendentalizm widoczny jest w stwierdzeniu, że każdy sąd lub nawet przesąd dotyczący bytu zakłada pewne przedrozumienie sensu. „Można by rzec, że metafizyka jest tematyzacją nieuwarunkowanego w jego licznych i kolejnych sposobach możliwej tematykacji w postaci nadawanego jej przez nas sensu lub sensów” (s. 87). To wystarczy, aby specyfikę historii metafizyki jako ontologii określić jako historię przedrozumienia bytu. Niejasne jest natomiast stwierdzenie: „historia metafizyki jako ontologii”. Podobne stwierdzenie pojawia się przy wyłuszczeniu praktycznych warunków uprawiania historiografii. Aubenque pisze tam, że aby uprawiać historię metafizyki, trzeba najpierw utworzyć „historię metafizyki jako ontologii”. Zastanawiające jest, dlaczego w pracy tak znamienitego historyka filozofii i znawcy metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej, jakim jest Aubenque, brakuje wzmianki o historycznych powodach powstania nowożytnej ontologii (przełom XVII i XVIII wieku), która, jak podkreślają badacze, nie jest tym samym, co klasyczna metafizyka Arystotelesa czy Tomasza z Akwinu. Zastanawiające jest również, dlaczego autor nie dostrzega historycznej i przedmiotowej różnicy między ontologią a metafizyką. Wydaje się, że czym innym, w znaczeniu przedmiotowym, jest historia metafizyki, a czym innym historia ontologii datowana na okres XVII i XVIII wieku. Te historyczne niuansy zostają w pracy Aubenque’a

zapoznane, jak sądzę – ze szkodą dla rekonstrukcji problemu dekonstrukcji współczesnej metafizyki. Trudno bowiem zgodzić się z tym, że np. Derrida dokonał dekonstrukcji metafizyki. Nasuwa się bowiem pytanie: „Jakiej metafizyki?”. Wydaje się, że przedmiotem jego analiz była zbudowana na modelu logocentrycznym nowożytna ontologia, a nie metafizyka klasyczna, której, jak podejrzewam, Derrida nie znał. Wydaje się, że to wpływ Heideggera i jego transcendentalizmu zaciążył na autorze i dlatego nie dostrzega on odmienności problemowej metafizyki od ontologii.

Należy zgodzić się z autorem, że sam przedmiot metafizyki – byt – jest pojęciem, które na przestrzeni wieków podlegało różnym historycznym interpretacjom. Teza o uhistorycznieniu bycia, tak mocno akcentowana przez Heideggera, jest zasadna, choć z perspektywy tomistycznej musi być odrzucona, gdyż sam byt jest czymś wiecznym, a jego niezmiennicze prawa odkrywa *philosophia perennis*. Można również zgodzić się z twierdzeniem, że przedmiot metafizyki – byt, nie może istnieć przez naukę o nim, lecz może być ukonstituowany tylko w trakcie jej rozwoju. Dlatego historia metafizyki jest historią konstituowania się samego pojęcia bycia w ramach poszczególnych paradygmatów filozoficznych. W duchu Heideggera można by powiedzieć, że jest ona historią różnych *logosów* bytu. Nie jest tak, iż byt poprzedza i warunkuje metafizykę, lecz rozwój teorii metafizycznej konstituuje dopiero jej przedmiot, którym jest byt. Oczywiście rodzi się pytanie o podstawy i źródła tej konstitucji bytu – przedmiotu metafizyki. Nie podejmując się rozwiązania tego zagadnienia, można tylko zaznaczyć, że ważna jest rola podstawowych intuicji – nazwijmy je „intuicji egzystencjalnych” dotyczących istnienia.

Analizy Aubenque’a pokazują jeszcze jeden ważny aspekt – że sama historiografia nie jest filozoficznie neutralna. Zakłada ona jakiś epistemiczny warunek odniesienia, w ramach którego jest uprawiana. Dla francuskiego filozofa takim warunkiem odniesienia jest Heideggerowska historiografia bycia.