Tomasz Ćwiertniak

Istnienie a realność

Biblioteka Rocznika Tomistycznego

Tomasz Ćwiertniak

Istnienie a realność

Biblioteka Rocznika Tomistycznego
TOM VIII

DYREKTOR
Michał Zembrzuski

RADA NAUKOWA
Michał Zembrzuski, Adam Wielomski, Stanisław Wielgus,
Janusz Węgrzecki, Antoni B. Stępień, Arkady Rzegocki,
Jerzy Nitychoruk, Marcin Karas, Krzysztof Kalka, Piotr Jaroszyński,
Pavol Dancák, Paul J. Cornish, Mehmet Zeki Aydin,
Artur Andrzejuk, Anton Adam

ISBN Biblioteki Rocznika Tomistycznego: 978-83-65806-30-7

Redakcja Rocznika Tomistycznego
ul. Klonowa 2/2
05-806 Komorów POLSKA

Tomasz Ćwiertniak

Istnienie a realność

Analiza porównawcza tomizmu egzystencjalnego Mieczysława Alberta Krąpca i tomizmu konsekwentnego Mieczysława Gogacza

WARSZAWA 2025

RECENZENT
Prof. dr hab. Artur Andrzejuk
Dr hab. Piotr Świercz

Książka jest rozszerzoną i poprawioną wersją rozprawy doktorskiej autora, obronionej w 2023 roku na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Rozprawa rekomendowana do opublikowania przez Komisję Doktorską Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego.

REDAKCJA JĘZYKOWA
Elżbieta Pachciarek

PROJEKT OKŁADKI
Dr hab. Mieczysław Knut

OPRACOWANIE GRAFICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE
Małgorzata Biegańska-Bartosiak

© Naukowe Towarzystwo Tomistyczne 2025 / Tomasz Ćwiertniak
ISBN (wersja papierowa): 978-83-968723-6-4
ISBN (ebook): 978-83-968723-7-1

WYDAWCA
Naukowe Towarzystwo Tomistyczne
ul. Klonowa 2/2
05-806 Komorów
www.tomizm.org

Spis treści

WSTĘP 9

ROZDZIAŁ 1
Zarys dziejów tomizmu 19
1. Myśl filozoficzna Tomasza z Akwinu 21
   1.1. Uwarunkowania historyczne 21
   1.2. Zarys filozofii Tomasza z Akwinu 28
2. Recepcja myśli Tomasza 42
   2.1. Pierwsze reakcje wobec dorobku Tomasza 42
   2.2. Stopniowa esencjalizacja i ideologizacja scholastyki po Tomaszu 47
   2.3. Tomizm tradycyjny 53
3. Próby uwspółcześnienia tomizmu 59
   3.1. Tomizm lowański 60
   3.2. Tomizm transcendentalizujący 62
   3.3. Tomizm „precyzujący" i analityczny 64

ROZDZIAŁ 2
Tomizm egzystencjalny Mieczysława A. Krąpca 75
1. Metafizyka – teoria bytu 78
   1.1. Charakter poznania metafizykalnego 78
   1.2. Konstrukcja przedmiotu filozofii 81
   1.3. Transcendentalia i „pierwsze zasady" 89
   1.4. Struktura bytu 95
   1.5. Analogia i jej rola w filozofii 105
   1.6. Zagadnienie Absolutu (Boga) w metafizyce 109
2. Filozofia człowieka 114
   2.1. Podstawowe zagadnienia antropologii filozoficznej 114
   2.2. Człowiek w społecznościach 129

ROZDZIAŁ 3
Tomizm konsekwentny Mieczysława Gogacza 133
1. Rozumienie filozofii i metafizyki 135
   1.1. Kontekst narodzin tomizmu konsekwentnego 135

1.2. Koncepcja metafizyki jako identyfikacji pryncypiów bytu 138
2. Spotkanie bytu. Poznanie niewyraźne i poznanie wyraźne 144
2.1. Poznanie niewyraźne („mowa serca") 144
2.2. Poznanie wyraźne 147
3. Struktura bytu 150
3.1. Wewnętrzne pryncypia bytu 150
3.2. Akt istnienia jako najważniejsze bytowe pryncypium 151
4. Transcendentalia jako przejawy aktu istnienia 154
4.1. Charakterystyka transcendentaliów 154
4.2. Poznawcza kolejność transcendentaliów i odpowiadające im „pierwsze zasady" 156
4.3. Jedność substancjalna i addycyjna – byt a wytwór 159
5. Wewnętrzne i zewnętrzne przyczyny bytu 162
5.1. Przyczyny wewnętrzne 162
5.2. Istotowy układ przyczyn 164
5.3. Samoistny akt istnienia – przyczyna sprawcza zależnych aktów istnienia 165
5.4. Przyczyny celowe 172
5.5. Typy aktów istnienia 173
5.6. Podsumowanie 175
6. Człowiek i relacje osobowe 178
6.1. Charakterystyka bytu osobowego 178
6.2. Struktura bytowa człowieka 180
6.3. Zewnętrzne przyczyny człowieka 183
6.4. Istnieniowe relacje osobowe 185
6.5. Życie społeczne i religijne człowieka 193

ROZDZIAŁ 4
Szczegółowa analiza porównawcza: metafizyka i teoria poznania 197
1. Rozumienie filozofii i metafizyki 201
1.1. Uwagi wstępne 201
1.2. Przedmiot 204

1.3. Metoda: „uniesprzecznianie" faktów versus identyfikacja pryncypiów bytu 205
1.4. Cel poznania 208
1.5. Układ czynności w metafizyce, struktura metafizyki 209
1.6. Rola historii filozofii 214
1.7. Stosunek do innych tradycji filozoficznych i nauk szczegółowych 215
1.8. Zagadnienie „filozofii chrześcijańskiej" u obu autorów 222
1.9. Problem ewolucji myśli w odniesieniu do Mieczysława A. Krąpca i Mieczysława Gogacza 224
1.10. Epistemologia i jej status 226
1.11. Język 228
2. Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii
2.1. Sąd egzystencjalny i separacja versus koncepcja poznania niewyraźnego („mowa serca") 231
3. Byt – jego własności i struktura 238
3.1. Zagadnienie metody poznania metafizykalnego 238
3.2. Zagadnienie transcendentaliów i „pierwszych zasad"... 241
3.3. Ujmowanie struktury bytu 250
3.4. Rozumienie aktu istnienia 258
3.5. Problem relacji w filozofii 267
3.6. Przyczyny bytu 272

ROZDZIAŁ 5

Szczegółowa analiza porównawcza: filozofia Boga i filozofia człowieka 281
1. Zagadnienie Absolutu – Boga 283
1.1. Identyfikacja Absolutu 283
1.2. Atrybuty Absolutu 287
1.3. Problem stwarzania i podtrzymywania w istnieniu 290
1.4. Problematyka partycypacji 295
2. Człowiek jako osoba 298
2.1. Metoda w antropologii filozoficznej 298
2.2. Koncepcja bytu osobowego – podobieństwa i różnice 300

2.3. Struktura bytowa człowieka 304
2.4. Człowiek w aspekcie przyczyn 317
3. Zagadnienie relacji osobowych 323
3.1. Mieczysława A. Krąpca analizy bytu społecznego versus Mieczysława Gogacza teoria relacji osobowych. Człowiek w społecznościach 323
3.2. Życie religijne człowieka 327

ROZDZIAŁ 6
Osiągnięcia, aporie i perspektywy dalszych badań 331
1. Wkład w rozwój filozofii 333
1.1. Oryginalne osiągnięcia w myśli Mieczysława A. Krąpca 334
1.2. Oryginalne osiągnięcia w myśli Mieczysława Gogacza 336
2. Rozbieżności, aporie i trudności w ujęciach Mieczysława A. Krąpca i Mieczysława Gogacza 339
2.1. Główne rozbieżności między poglądami obu autorów 339
2.2. Aporie w ujęciach obu autorów 343
2.3. Najważniejsze zarzuty stawiane obu autorom 363
3. Perspektywy dalszych badań 373
3.1. Problem punktu wyjścia w filozofii 374
3.2. Problem substancjalności 377
3.3. Stosunek do innych kierunków filozoficznych 378
3.4. Problem „demarkacjonizmu" 383
3.5. Rozumienie bytu, jego struktury i przyczyn 390
3.6. Filozoficzne rozumienie człowieka, jego duszy i ciała 395
3.8. Religia, teologia 404
Zakończenie 408

Spis tabel 410
Bibliografia: 411

Wstęp

Jedną z zasadniczych osobliwości filozofii jest szczególny związek zachodzący pomiędzy nią samą a jej historią. Historia filozofii nie może być traktowana – na co wskazywali choćby Étienne Gilson czy Ernst von Aster – jako ewidencja zamierzchłych poglądów czy doktryn, ale musi być rozumiana jako nauka *par excellence* filozoficzna. W tym sensie historia filozofii to nic innego niż historia aktualnych do dnia dzisiejszego problemów filozoficznych. Zachodzi unikalny (nieobecny np. na polu nauk przyrodniczych) związek pomiędzy historią myśli a jej stanem dzisiejszym. Jak niemożliwa jest adekwatnie uprawiana historia filozofii pozbawiona „ładunku" problemowego, tak też niemożliwe jest owocne rozwijanie badań systematycznych (z zakresu metafizyki, epistemologii, antropologii filozoficznej czy etyki) bez znajomości meandrów ludzkiej myśli, borykającej się na przestrzeni wieków z ciągle aktualnymi pytaniami i problemami. Zgłębianie zagadnień filozoficznych – zgodnie ze znanym stwierdzeniem św. Tomasza z Akwinu – służyć ma ostatecznie nie tyle poznaniu poglądów poszczególnych filozofów, ile dowiedzeniu się, „jak się rzeczy mają".

Jeśli na przestrzeni dziejów możemy wyróżnić myślicieli naprawdę „wielkich", to uczynić to możemy ze względu na fakt, że każdy z nich dokonał intelektualnego „wglądu" (czasem choćby jedynie w postaci postawienia pytania) w jakiś szczególnie ważny aspekt rzeczywistości. Ciężar gatunkowy tego odkrycia jest jednak tak duży, że nie sposób wypowiedzieć go w pełni i wyprowadzić z niego od razu wszystkich konsekwencji. Dlatego też refleksję nad dziełem poszczególnych wybitnych filozofów podejmują ich uczniowie i kontynuatorzy. W ten sposób tworzą się kierunki i szkoły filozoficzne.

O ile tworzenie się szkół i nurtów filozoficznych jest niewątpliwie zjawiskiem zdrowym i zupełnie „normalnym" (zwłaszcza biorąc pod uwagę rozległość problematyki filozoficznej), o tyle bardzo często pociąga to za sobą określone negatywne skutki uboczne, być może szczególnie widoczne właśnie w czasach nam współczesnych. Owym negatywnym aspektem jest postępująca izolacja poszczególnych szkół i kierunków. Jeśli zaś zanika otwartość na dorobek innych sposobów

filozofowania, to łatwo o przekształcenie się szkoły filozoficznej (a nawet całego nurtu filozoficznego) w swoiste getto o własnych regułach prowadzenia dyskursu. W ten sposób dochodzi do tworzenia różnorakich filozoficznych „izmów", gdzie przedstawiciele danej szkoły nie tylko nie pogłębiają myśli mistrza, ale dokonują wręcz jej spłycenia i banalizacji. W ostateczności może to prowadzić do sytuacji, gdzie żywa i twórcza myśl zostanie zredukowana do podręcznikowego zestawu gotowych twierdzeń i sformułowań. Mamy wtedy do czynienia z rozwojem postawy defensywnej: zamiast jak najpełniej odkrywać nieujawnione dotąd konsekwencje, jakie wypływają z odkryć i intuicji założyciela danej szkoły, jej przedstawiciele ograniczają się do obrony wypracowanego i ustalonego dorobku.

Nietrudno odnaleźć symptomy takiego właśnie procesu w liczącej sobie ponad siedemset lat historii tomizmu. Myśl Akwinaty – mimo początkowych oporów (skutkujących niekiedy potępieniami ze strony władz kościelnych) – szybko zdobyła popularność w świecie Europy łacińskiej. W postaci kształtującego się „tomizmu" filozofia inspirowana dziełem św. Tomasza zaczęła stopniowo przybierać kształt szkoły ze wszystkimi tego konsekwencjami. Rosła liczba komentarzy i podręczników filozofii tomistycznej (lub „arystotelesowsko-tomistycznej"), coraz zaś mniejsze znaczenie miały studia historyczne nad oryginalną myślą Akwinaty. Skutkować to musiało pogłębiającą się izolacją tomizmu, postrzeganego coraz częściej jako filozofia „konfesyjna", zarówno względem innych kierunków filozoficznych, jak i względem głównych nurtów życia intelektualnego zachodniej Europy.

Przezwyciężenie tego stanu rzeczy stało się możliwe dzięki powrotowi do studiów historycznych i lektury oryginalnych pism św. Tomasza. W toku tych badań odkryto, iż wbrew obiegowym sformułowaniom o wartości myśli Akwinaty nie stanowi w głównej mierze to, co akcentowano w dotychczasowych podręcznikach i komentarzach (w ich świetle główną zasługą św. Tomasza miało być „ochrzczenie" myśli Arystotelesa, a najważniejszą zaletą jego umysłowości pozostawać miała jej uniwersalność i syntetyzujący charakter, dzięki czemu jego filozofia i teologia stanowić miały swoiste „podsumowanie" całej dotychczasowej mądrości, harmonijnie splecionej z prawdami wiary).

Wszystkie te tradycyjnie podnoszone zalety umysłowości Doktora Anielskiego nie pozwalałyby jednak, w świetle naszych dotychczasowych ustaleń, umieścić go wśród myślicieli naprawdę wielkich. Akcent kładziono bowiem na zdolności kompilacyjne Akwinaty, brak zaś było wskazania na jakiś istotny „wgląd" czy też fundamentalne odkrycie, którym wzbogaciłby on skarbiec ludzkiej myśli. W wyniku badań, jakie prowadzili zwłaszcza Jacques Maritain i Étienne Gilson, stopniowo wykrystalizował się pogląd, iż tym, co stanowi o sile filozofii św. Tomasza, jest zawarta w niej oryginalna i unikatowa teoria bytu, skoncentrowana wokół zagadnienia istnienia (*esse*) bytu. Odkrycie to z jednej strony pozwoliło przywrócić Akwinacie należne miejsce w (by sięgnąć do sformułowania Jerzego Szackiego) ponadczasowym *uniwersum* dyskursu filozoficznego, z drugiej zaś zaowocowało narodzinami nurtu odnowy tomizmu, określanego mianem tomizmu egzystencjalnego.

Tym samym odkrycie na polu historii filozofii zaowocowało koniecznością intensywnych badań w obszarze filozofii systematycznej: należało odtąd dążyć do ponownego opracowania węzłowych zagadnień filozoficznych (metafizycznych, epistemologicznych, antropologicznych etc.) na podstawie pomijanej dotychczas teorii aktu istnienia. Dodajmy: teorii, której potencjał wciąż nie został w pełni wykorzystany.

Warte podkreślenia jest, że istotny wkład na polu egzystencjalnie zorientowanej odnowy filozofii tomistycznej przypada w udziale polskim uczonym. Wkład ten widoczny jest na polu badań *stricte* historycznych (by wspomnieć choćby Stefana Swieżawskiego), przede wszystkim jednak dotyczy on badań z zakresu filozofii systematycznej. Wymienić należy dwa główne ośrodki myśli, które skupiają wielu wybitnych uczonych: ośrodek lubelski (Katolicki Uniwersytet Lubelski i działająca w jego ramach szkoła filozoficzna określana mianem Filozoficznej Szkoły Lubelskiej) i ośrodek warszawski (Akademia Teologii Katolickiej, obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego). Szeroko znany jest zwłaszcza dorobek Filozoficznej Szkoły Lubelskiej: rozwijany w jej ramach tomizm egzystencjalny nieodłącznie związany jest z osobą i dziełem Mieczysława Alberta Krąpca OP (1921–2008).

Liczne grono współpracowników i uczniów kontynuuje, propaguje i upowszechnia zaproponowany przez niego sposób filozofowania.

Bogaty dorobek intelektualny Krąpca oddziałuje niewątpliwie na reprezentantów różnych polskich ośrodków uniwersyteckich. Myśl lubelskiego filozofa, co jest samo w sobie zjawiskiem ze wszech miar pozytywnym, staje się przedmiotem licznych opracowań. Jego najważniejsze dzieła doczekały się kolejnych wydań, niektóre też zostały przetłumaczone na język angielski. Wyrazista, wręcz charyzmatyczna postać Krąpca jest, przynajmniej w ogólnym zarysie, znana wśród przedstawicieli wszystkich ośrodków filozoficznych w Polsce, budząc zazwyczaj żywe (pozytywne bądź negatywne) odniesienia i reakcje.

W tym miejscu zasadne będzie zwrócenie uwagi, iż filozoficzny dorobek lubelskiego tomisty wciąż nie doczekał się krytycznego rozwinięcia, połączonego z szerszym odniesieniem się do wyników, jakie uzyskali inni czołowi (polscy i zagraniczni) przedstawiciele współczesnego tomizmu, a także reprezentanci odmiennych kierunków filozoficznych. Choć niewątpliwie cieszyć musi fakt ukazania się prac ukazujących myśl Krąpca w aspekcie porównawczym (Gabriela Besler) bądź problemowym (por. Piotra Duchlińskiego propozycja „aporetycznej filozofii klasycznej")[1], to jednak wciąż mamy do czynienia z sytuacją, w której obecny w myśli lubelskiego dominikanina potencjał problemowy w dalszym ciągu czeka na wykorzystanie. Zaniechanie podejścia „aporetycznego" (problemowego, polemicznego) oznaczać mogłoby niebezpieczeństwo wytworzenia się wokół myśli i dorobku Krąpca szkoły filozoficznej w pejoratywnym sensie tego słowa: skupionej raczej na apologetyce, niż twórczym rozwijaniu myśli.

W związku z tym w pełni zasadna staje się potrzeba zwrócenia większej uwagi na działalność intelektualną i dorobek Mieczysława Gogacza (1926–2022), najważniejszego reprezentanta drugiego polskiego ośrodka rozwijającego tomizm nurtu egzystencjalnego – to jest ośrodka warszawskiego. Dokonując korekt i doprecyzowań w ramach tomizmu

[1] Por. G. Besler, *Spór o koncepcję metafizyki. Tomizm egzystencjalny M.A. Krąpca a filozofia analityczna P.F. Strawsona*, Katowice 2002; P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi kierunkami filozofii współczesnej*, Kraków 2014; P. Duchliński, *Odsłony doświadczenia istnienia świata realnego. Rozważania wstępne*, Kraków 2016.

egzystencjalnego (wyznaczonego ujęciami Gilsona, Maritaina i Krąpca), Gogacz zaproponował jego autorską odmianę, którą określił mianem tomizmu konsekwentnego. Pomimo sformułowania wielu oryginalnych rozwiązań dorobek Gogacza jest – poza środowiskiem jego współpracowników i uczniów – stosunkowo słabo znany. Sytuacja ta stanie się jeszcze bardziej widoczna, jeśli porówna się oddziaływanie myśli Gogacza z oddziaływaniem myśli Krąpca. Nietrudno o skonstatowanie, że warszawski tomista rozwijał swoją myśl pozostając niejako w cieniu lubelskiego dominikanina.

Pierwsze wydanie *Elementarza metafizyki* Gogacza, będącego prezentacją tomizmu konsekwentnego w jego w pełni dojrzałej postaci, miało miejsce w 1987 roku. Zatem pomimo upływu trzydziestu pięciu lat propozycje Gogacza nie doczekały się (poza wspomnianym przed chwilą, dosyć wąskim gronem uczniów i współpracowników) pogłębionej recepcji i krytycznej refleksji. Trudno także wskazać na prace przedstawicieli innych ośrodków naukowych, w których odniesiono by się szerzej i w sposób pogłębiony do głównych twierdzeń zaproponowanych przez Gogacza[2]. Oddziaływanie myśli warszawskiego tomisty jest zatem o wiele mniejsze, niż wskazuje na to jej wartość merytoryczna. Tym bardziej docenić należy fakt, iż postać Gogacza doczekała się (podobnie jak Krąpca) swojej monografii w ramach serii wydawniczej: Polska Filozofia Chrześcijańska XX wieku.

Autor niniejszej książki przez kilka lat intensywnie zajmował się myślą Mieczysława Alberta Krąpca, czyniąc ją tematem swoich prac dyplomowych (praca licencjacka na kierunku filozofia poświęcona koncepcji bytu w metafizyce Krąpca oraz praca magisterska na kierunku politologia poświęcona filozofii społeczno-politycznej lubelskiego tomisty). Następnie autor, niemal przypadkowo, „odkrył" nieznaną sobie wcześniej myśl Mieczysława Gogacza i – nie bez początkowych oporów – poświecił jej swoją uwagę badawczą, co zaowocowało

[2] Pewną pozytywną zmianę w tym względzie przyniosły w ostatnich latach publikacje reprezentantów szkoły lubelskiej; por. zwłaszcza Z. Pańpuch, *Spór o cielesność. Analiza ujęć wybranych problemów u tomistów egzystencjalnych oraz propozycja wprowadzenia do antropologii filozoficznej rozróżnienia między ciałem a organizmem*, Lublin 2015; por. również P. Gondek, *Projekt autonomicznej filozofii realistycznej. Mieczysława A. Krąpca i Stanisława Kamińskiego teoria bytu*, Lublin 2015.

pracą magisterską na kierunku filozofia, poświęconą tomizmowi konsekwentnemu. Doświadczenie obcowania z dwoma różnymi sposobami uprawiania tomizmu egzystencjalnego pozwoliło skonstatować fakt zdecydowanej „asymetrii", jeśli chodzi o recepcję myśli obu uczonych (z jednej strony relatywnie duży zasięg oddziaływania myśli Krąpca, przynajmniej w pewnej mierze odpowiadający jej doniosłości i znaczeniu, z drugiej zaś skromny zasięg oddziaływania myśli Gogacza, zdecydowanie nieadekwatny w stosunku do jej zawartości merytorycznej). Jednocześnie doświadczenie to uświadomiło autorowi wagę podejścia problemowego i porównawczego do myśli obu filozofów, co zaowocowało narodzinami koncepcji przeprowadzenia szczegółowej analizy porównawczej dwóch wersji tomizmu egzystencjalnego. Niejako potwierdzeniem obranej drogi było skonstatowanie kolejnego ważnego faktu: niewielkiej skali oddziaływania ujęć Gogacza na koncepcje rozwijane w Lubelskiej Szkole Filozoficznej[3]. Tym samym dał się wyraźnie odczuć dotkliwy brak „zdrowej rywalizacji" między obiema propozycjami rozwijania egzystencjalnej wersji tomizmu, przejawiający się w niedostatecznej liczbie dyskusji i polemik, stanowiących przecież nieodłączne narzędzia komunikacji środowiska uczonych.

Mając na uwadze, że wzajemna izolacja ośrodków naukowych skutkuje zwykle intelektualną stagnacją, zatem uprawiając filozofię w jej klasycznym wymiarze należy wystrzegać się pokusy zamknięcia się na dorobek szkół „konkurencyjnych". W tej perspektywie skonfrontowanie myśli Mieczysława A. Krąpca z dorobkiem Mieczysława Gogacza wydaje się szczególnie interesujące i zarazem otwierające pole do wielu wartościowych odkryć[4]. Krytyczna analiza obu propozycji rozwijania tomizmu egzystencjalnego powinna zatem nie tylko ukazać

[3] O ile tomizm konsekwentny, jako młodsza odmiana tomizmu, która „wyewoluowała" z tomizmu szkoły lubelskiej, niejako z konieczności kształtować się musiał w polemice z koncepcjami „macierzystymi", o tyle przez wiele lat w zasadzie nie sposób było zauważyć oddziaływania w „przeciwną" stronę. Pewną pozytywną zmianę w tym względzie przynoszą wspomniane powyżej ostatnie publikacje autorów reprezentujących ośrodek lubelski, w których znajdziemy pierwsze próby szerszego odniesienia się do koncepcji warszawskiego tomisty.

[4] Tym bardziej, że myśl Gogacza (w odróżnieniu od myśli Krąpca) jest niemal nieobecna w dotychczasowej literaturze, która ujmuje filozofię klasyczną w perspektywie aporetycznej i problemowej.

mocne i słabe strony poszczególnych ujęć, ale także przyczynić się do wyeksplikowania wiążących się z nimi trudności, paradoksów i aporii. Tym samym stanowić ona może sposobność do zarysowania perspektyw dalszych badań i poszukiwań. Wreszcie, w toku analizy porównawczej możliwe jest przyjrzenie się, w jaki sposób problematyka istnienia „pracuje" w przypadku każdego z filozofów, co pozwoli ukazać dalsze możliwości reinterpretacji klasycznych zagadnień filozoficznych w perspektywie teorii aktu istnienia.

Podstawą służącą do wydobycia poglądów filozoficznych Krąpca i Gogacza na potrzeby niniejszej książki były przede wszystkim pisma obu autorów (zarówno pozycje książkowe, jak też artykuły naukowe), wzbogacone o dostępną literaturę sekundarną (prace uczniów i kontynuatorów, a także polemistów i krytyków). W przypadku Krąpca autor niniejszej książki przyjął założenie, iż wobec braku zasadniczej ewolucji myśli lubelskiego tomisty (zwłaszcza w zakresie węzłowych zagadnień filozoficznych), z równą powagą traktowane będą prace z całego (bardzo długiego) okresu jego aktywności jako samodzielnego pracownika naukowego[5]. W przypadku Gogacza, którego myśl przeszła daleko idącą ewolucję, podstawę stanowić będą jego poglądy wyrażane od czasów wykrystalizowania się zasadniczych tez tomizmu konsekwentnego (lata 80. XX w.), wzbogacane oryginalnymi poglądami formułowanymi przez warszawskiego tomistę w okresie wcześniejszym (zwłaszcza w wydanej w 1969 r. pracy *Istnieć i poznawać*). Za swoisty „wzór" dojrzałych poglądów Gogacza służyć musi niewątpliwie *Elementarz metafizyki*, a także pisma wydane w zbiorze pt. *W kierunku tomizmu konsekwentnego* (Warszawa 2012)[6]. Zasadniczo pominięte zostały prace „wczesnego" Gogacza o treści *stricte* historyczno-filozoficznej oraz te jego wczesne dzieła, które mieszczą

[5] Podstawę pełnią tutaj obszerne pozycje monograficzne, z których większość została włączona do serii wydawniczej: *Dzieła*, Mieczysława A. Krąpca. Przede wszystkim wymienić trzeba takie pozycje, jak *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, *Teoria analogii bytu*, *Struktura bytu*, *Z teorii i metodologii metafizyki*, *Byt i istota*, *Realizm ludzkiego poznania*, *Ja-człowiek*, *Człowiek i prawo naturalne* czy *O ludzką politykę*.

[6] Dodać musimy także ważną pracę „dojrzałego" Gogacza *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)* oraz skrypt z filozofii człowieka pt. *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*.

się jeszcze w pełni w ramach tomizmu egzystencjalnego w wersji „lubelskiej".

Przedstawione w dysertacji analizy obejmują streszczenia (w tym parafrazy) poglądów Mieczysława A. Krąpca i Mieczysława Gogacza, stanowiące punkt wyjścia zabiegów komparatystycznych, przy jednoczesnym stosowaniu interpretacji dopełniającej (bazującej na pracach wybranych filozofów). Pomocniczo wykorzystano również czynności służące klaryfikacji znaczeniowej terminów. W konsekwencji w książce zastosowano szeroki wachlarz metod badawczych (czy też swoistych „form literackich") właściwych dla historii filozofii: streszczenie, recenzja, analiza porównawcza czy referat kontekstowy.

W ramach niniejszej książki szczegółowa konfrontacja ujęć Mieczysława A. Krąpca i Mieczysława Gogacza poprzedzona zostanie osobnymi prezentacjami węzłowych zagadnień składających się na dorobek obu autorów, przede wszystkim w zakresie metafizyki (teorii bytu), epistemologii i antropologii filozoficznej. W przekonaniu autora warunkiem dogłębnego zrozumienia omawianych zagadnień jest ukazanie (w formie syntetycznej) dziejów tomizmu w perspektywie różnorodnego rozumienia zagadnienia istnienia (*esse*) bytu. Tym samym uwyraźniony zostaje zasadniczy układ i systematyka książki.

Rozdział pierwszy, mający charakter wprowadzający, stanowi właśnie wspomniane wyżej syntetyczne przedstawienie dziejów tomizmu widziane pod kątem zmieniającego się rozumienia kategorii istnienia. To spojrzenie niejako „z lotu ptaka" pozwala ukazać, w jak znaczący sposób zmiana w sposobie pojmowania istnienia (a tym samym zmiana w zakresie rozumienia bytu jako przedmiotu filozofii) oddziałuje na charakter całej filozofii. Rozdział ten ukazuje również zasadniczy kontekst historyczny i problemowy narodzin tomizmu egzystencjalnego[7].

[7] Niewątpliwie zawartość rozdziału pierwszego wykracza poza ściśle pojętą tematykę zawartą w tytule niniejszej książki. Niemniej jednak, w przekonaniu autora, zarysowanie w rozdziale pierwszym tła historycznego, ma poza określonymi walorami informacyjnymi dwa istotne cele: 1) wspomniane już ukazanie, w jak znaczącym stopniu zmiana rozumienia istnienia (*esse*) determinuje charakter systemu filozoficznego oraz 2) dzieje tomizmu stanowić powinny swoistą przestrogę przed tym, by tomizm egzystencjalny nie powtórzył losów tomizmu tradycyjnego (co

Rozdziały drugi i trzeci to syntetyczna prezentacja poglądów filozoficznych Mieczysława A. Krąpca (rozdział drugi) i Mieczysława Gogacza (rozdział trzeci). W obu przypadkach zarysowanie najważniejszych ujęć filozoficznych rozpoczyna się od ukazania samej koncepcji filozofii, poprzez fundamentalne kwestie metafizyczne, epistemologiczne i antropologiczne, a skończywszy na zagadnieniach związanych z szeroko rozumianą filozofią społeczną. Rozdziały te w przeważającej mierze mają charakter opisowy, dlatego też możliwie ograniczono w nich aspekty aporetyczne i polemiczne.

Rozdziały czwarty i piąty to szczegółowa analiza porównawcza poszczególnych zagadnień filozoficznych rozpatrywanych przez każdego z autorów. Ze względu na obszerność poruszanej problematyki dokonano podziału na kwestie związane z metafizyką i teorią poznania (rozdział czwarty) oraz dotyczące filozofii Boga i antropologii filozoficznej (rozdział piąty). Kolejność omawianych zagadnień zasadniczo odpowiada tej, która charakteryzowała rozdziały drugi i trzeci. Zasadniczą różnicą jest jednak zdecydowana dominacja aspektu problemowego nad czysto opisowym, mająca na celu wyakcentowanie specyfiki rozwiązań proponowanych przez każdego z autorów, ich mocnych i słabych stron, punktów wspólnych i rozbieżności, a także nieodłącznych od myślenia filozoficznego paradoksów i aporii.

W rozdziale szóstym książki zawarto najważniejsze uwagi podsumowujące przeprowadzone analizy, zaakcentowano najistotniejsze osiągnięcia obu autorów, jak też główne trudności związane z ich ujęciami. Na tej podstawie zarysowano również perspektywy dalszych badań w obszarze tomizmu egzystencjalnego.

Na zakończenie chciałbym wyrazić podziękowanie mojej Rodzinie za wieloletnie wsparcie oraz wszystkim Osobom, które w sposób szczególny wpłynęły na mój filozoficzny rozwój i pomogły mi stawiać pierwsze naukowe kroki. Dziękuję w sposób szczególny pracownikom naukowym Instytutu Filozofii UŚ oraz nieistniejącego już Zakładu Historii Myśli Politycznej UŚ za ogrom wiedzy, z której miałem możliwość czerpać w czasie studiów licencjackich, magisterskich i doktoranckich. Słowo wdzięczności pragnę również skierować w stronę

może się zdarzyć, jeśli zaniechamy ujęć porównawczych i problemowych).

środowiska naukowego tworzącego Instytut Filozofii Akademii (obecnie Uniwersytetu) Ignatianum w Krakowie. Dziękuję również Koleżankom i Kolegom ze studiów politologicznych i filozoficznych, szczególnie zaś członkom Koła Naukowego Historii Doktryn Politycznych UŚ, za szereg inspirujących dyskusji, przemyśleń i inspiracji. Nade wszystko zaś pragnę podziękować mojemu Promotorowi, Profesorowi Piotrowi Świerczowi, za wieloletnią obecność, przyjaźń i opiekę naukową. Wyrazy wdzięczności za lekturę pracy i cenne uwagi krytyczne chciałbym jednocześnie złożyć Recenzentom mojej rozprawy doktorskiej: Profesorowi Arturowi Andrzejukowi i Profesorowi Piotrowi Duchlińskiemu. Szczególne podziękowanie za okazaną wielokrotnie życzliwość oraz umożliwienie mi opublikowania rozprawy pragnę złożyć na ręce Profesora Artura Andrzejuka.

Rozdział I

Zarys dziejów tomizmu

1. Myśl filozoficzna Tomasza z Akwinu

1.1. Uwarunkowania historyczne

Nieprzypadkowo początki filozofii wiązane są nierozdzielnie ze starożytną Grecją. To bowiem właśnie Grecy dostrzegli, że świat, mimo swej zmienności i dynamiki, stanowi *kosmos*, a więc pewien porządek, ład. Ład ten, budzący podziw i zdumienie (*thaumadzein*), wyznaczony jest przez pewną fundamentalną, niedostrzegalną zmysłowo *arche* (z gr. zasada, prawo, początek, władza)[1]. Mimo różnic odnośnie do tego, co stanowi ową *arche*, podstawowa intuicja, polegająca na intelektualnym dociekaniu fundamentalnej zasady kosmicznego porządku, jest wspólna dla wczesnych filozofów greckich. Wspólne jest także dla nich postrzeganie człowieka jako *mikrokosmosu*, a więc bytu odzwierciedlającego w sobie rozumną naturę świata[2]. Ludzką myśl łączy zatem – co zostało po raz pierwszy wyrażone przez Parmenidesa z Elei – szczególna więź z bytem. Myśl spełnia się w poznawczym uchwytywaniu („odczytywaniu") bytu, będącego względem niej rzeczywistością pierwotną[3]. Dlatego też poznawcze ujęcie owej *arche* jest możliwe jedynie drogą intelektualną.

W ten sposób już w filozofii przedsokratejskiej kształtują się zręby sposobu uprawiania refleksji, który z czasem będzie określany mianem

[1] Por. J. Gajda, *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wrocław 1986, s. 27. „Podstawową ideą Greków – zauważa Dariusz Kubok – jest przekonanie o jedności całej rzeczywistości, która jest zagwarantowana harmonijnym współdziałaniem wszystkich elementów poprzez podporządkowanie się jednej generalnej zasadzie". D. Kubok, *Problem apeiron i peras w filozofii przedsokratejskiej*, Katowice 1998, s. 10.

[2] Człowiek bowiem swoim rozumem może uczestniczyć w rozumnej, inteligibilnej naturze świata. Wyrazem tego przekonania jest między innymi heraklitejska koncepcja *Logosu*; zob. m.in. J. Gajda, *Prawo natury…*, s. 141.

[3] Perspektywę tę wyznaczył Parmenides w swoim słynnym poemacie *O naturze* (*Peri physeos*). Znajdujemy tam następujące słowa: „Albowiem bez bytu, w którym się wyraża właśnie to, co jest, nie odnajdziesz myślenia" (*ou gar aneu tou eontos, en ho pefatismenon estin, heureseis to noein*). H. Diels, W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch.* Zürich 1985 (dalej cytowane jako: DK), Parmenides B 8 35-36; cyt. za: D. Kubok, *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004, s. 148-149. Szerzej por. tamże, s. 137-155.

filozofii klasycznej. Tradycja ta, akcentująca pierwotność rzeczywistości względem poznającego podmiotu, przeciwstawiana jest często nowożytnej filozofii podmiotu[4].

Starożytna myśl filozoficzna osiąga swój szczyt w refleksji Platona i Arystotelesa. Platon wskazał w swoich *Dialogach*, iż dostrzegalna zmysłowo rzeczywistość jest wtórna w stosunku do sfery idei jako ogólnych i niezmiennych istot (wzorów, miar)[5]. Jego uczeń, Arystoteles, wskazał jednak, że stanowisko Platona prowadzi do aporii: w konsekwencji należałoby uznać, że istoty rzeczy (owe idee) znajdują się poza rzeczami[6]. Stąd też zasadnicza korekta, jaką Stagiryta zaproponował względem koncepcji swojego mistrza.

Arystoteles w swojej *Metafizyce* wskazuje, że właściwym przedmiotem filozoficznego poznania jest byt jako byt (*to on he on*)[7].

---

[4] W filozofii klasycznej – jak wskazuje Bogdan Dembiński – „wpływ podmiotu ogranicza się […] jedynie do mniej lub bardziej adekwatnego ujęcia bytu. Gwarantuje to obiektywność filozoficznego poznania. […] Myślenie zatem musi wyrażać związek z bytem tak, by prawidła wyznaczające postać myśli wynikały z samej struktury bytu i były z ową strukturą zgodne. W tym też sensie w filozofii klasycznej byt uzyskuje swoiste pierwszeństwo względem myśli, co w zasadniczym sensie odróżnia filozofię klasyczną od głównych nurtów filozofii nowożytnej i współczesnej. Dlatego też celem filozofii uprawianej w sposób klasyczny będzie analiza koniecznej struktury bytu oraz ostatecznych zasad i przyczyn, które czynią go możliwym". B. Dembiński, *Słowo wstępne*, w: *W kręgu filozofii klasycznej*, (red.) B. Dembiński, Katowice 2000, s. 7; por. też M.A. Krąpiec, *Czym jest filozofia klasyczna?*, w: *W kręgu filozofii klasycznej…*, s. 9-23; E. Morawiec, *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 2004, s. 22.

[5] Dodajmy, że filozofia Platona podlegała ewolucji. W rozwijanej pod koniec życia tzw. nauce niepisanej (*agrapha dogmata*) Platon przyjął jeszcze sferę dwóch najwyższych pryncypiów – Jedna (*hen*) i Nieokreślonej Diady (*aoristos dyas*); zob. szerzej B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*. Katowice 1997.

[6] Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*. Tom II: *Platon i Arystoteles*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2005, s. 382-383.

[7] „Jest taka wiedza, która rozważa byt jako byt oraz to, co przysługuje mu w sposób istotny. I nie utożsamia się ona z żadną z tak zwanych nauk szczegółowych". Arystoteles, *Metafizyka*, tekst polski opracowali M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika, Lublin 2000, ks. Γ 1 1003a 21-23. Dodajmy, że sam Arystoteles na oznaczenie podstawowej dyscypliny filozoficznej używał sformułowania „filozofia pierwsza" (*he prote philosophia*). Termin „metafizyka" pochodzi od Andronikosa z Rodos (I w. p.n.e.), który, porządkując spuściznę Arystotelesa, pisma z zakresu „filozofii pierwszej" umieścił po pismach z zakresu

W przeciwieństwie do nauk szczegółowych, badających jakiś określony rodzaj czy aspekt bytu, metafizyka (filozofia pierwsza) docieka tego, co to znaczy po prostu być – innymi słowy rozważa byt pod kątem tego, że jest[8]. Dla filozofa ze Stagiry bytem w sensie zasadniczym, a więc właściwym przedmiotem filozoficznego poznania, jest substancja (*ousia*)[9].

Sam Arystoteles wskazuje, że byt może być rozumiany wielorako[10]. Przez termin *ousia* można bowiem rozumieć 1) byt konkretny (*tode ti*), 2) ogólną istotę, zespół cech konstytutywnych danego bytu (*to ti en einai*), 3) pojęcie uniwersalne, powszechnik (*to katholou*), 4) podłoże zmian (*to hypokeimenon*). Można zatem powiedzieć, że według Arystotelesa przedmiotem wiedzy jest byt konkretny (*tode ti*), uchwytywany w aspekcie swojej ogólnej, koniecznej i trwałej istoty (*to ti en einai*)[11]. Byt bowiem jest wewnętrznie złożony. Podstawowym „składnikiem" bytu jest jego forma, będąca czynnikiem aktualizującym, organizującym byt, nadającym mu konieczne treściowe zdeterminowanie. Korelatem zaś formy jest materia, rozumiana jako czysta potencjalność, niebytująca nigdy samodzielnie, ale obecna w bycie jako czynnik potencjalny, determinowany i organizowany, warunkujący nabywanie zmiennych cech (przypadłości).

Zaproponowana przez Arystotelesa koncepcja pozwalała przezwyciężyć wiele trudności, z jakimi borykali się jego poprzednicy. Rozumienie bytu jako ukonstytuowanego z aktu i możności umożliwiło wyjaśnienie faktu ruchu i zmiany, nastręczającego wiele trudności filozofom (m.in. słynne paradoksy Zenona z Elei). Natomiast koncepcja formy, jako wewnętrznego w bycie elementu organizującego, pozwalała przezwyciężyć słabość ujęcia platońskiego.

Ze względu na to, że przedmiotem filozoficznego poznania jest

fizyki (po grecku *ta meta ta physica*); por. W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2006, s. 21-22.

[8] É. Gilson, *Byt i istota*, przeł. D. Eska i J. Nowak, Warszawa 2006, s. 61.

[9] Na temat znaczenia terminu *ousia* w filozofii Arystotelesa por. M.A. Krąpiec, *Wprowadzenie do Metafizyki Arystotelesa*, w: Arystoteles, *Metafizyka*…, s. LXV-LXXV.

[10] *To on legetai pollachos*. Arystoteles, *Metafizyka*…, ks. Z 1 1028a 10.

[11] Zob. É. Gilson, *Byt i istota*…, s. 42.

substancja (byt konkretny), koncepcja arystotelesowska cechowała się zasadniczo bytowym pluralizmem. Z zagadnieniem tym wiąże się jednak istotna trudność. W myśl Stagiryty wpisana jest pewna dychotomia. „Ontologię Arystotelesa – zauważa Gilson – nurtują przeto dwie przeciwne tendencje: pierwsza, na wskroś spontaniczna, każe mu umiejscawiać rzeczywistość w konkretnej jednostce, druga – odziedziczona po Platonie – skłania go do umieszczenia tego, co rzeczywiste w dającej się ująć jedynie myślą stałości jakiejś jednej istoty, która mimo mnogości jednostek pozostaje zawsze tożsama z sobą"[12]. Obecne jest zatem swoiste napięcie między „zdroworozsądkową" skłonnością do poznawczego uchwycenia indywidualnego konkretu a (charakterystycznym dla greckiej filozofii) dążeniem do poznania ogólnej i niezmiennej istoty, będącej właściwym celem naukowego poznania.

W tym świetle można wskazać na zasadniczy „nerw" charakteryzujący filozofię grecką. Przedmiotem poszukiwań jest fundamentalna i niezmienna *arche* warunkująca ład i poznawalność rzeczywistości. Jedynie to, co konieczne i niezmienne, może stać się przedmiotem wiedzy (*episteme*), przeciwstawianej mniemaniom (*doxa*)[13]. Dostrzegalny zmysłowo świat zmiennych bytów jednostkowych to obszar zjawisk (*ta fainomena*), który znajduje ostateczne wytłumaczenie i uzasadnienie w tym, co ogólne, wieczne i niezmienne.

Trzeba zatem wskazać na fakt, iż Grecy, koncentrując się na ujęciu ogólnej, koniecznej i niezmiennej istoty, zasadniczo pozostawiali zagadnienie istnienia poza obszarem swoich filozoficznych rozważań. Przełomowe w tym względzie okazały się badania amerykańskiego uczonego Charlesa H. Kahna, który wskazał, że czasownik *einai* („być") w języku starożytnych Greków nie miał – wbrew naszej współczesnej tendencji – przede wszystkim znaczenia egzystencjalnego, lecz

[12] É. Gilson, *Byt i istota*…, s. 44.

[13] W „programowym" dla filozofii greckiej, a cytowanym już poemacie *O naturze* (*Peri physeos*) Parmenides odróżnia dwa porządki poznawcze: „drogę prawdy" i „drogę mniemań". „Droga prawdy" dotyczy bytu (prawdy), a więc tego, co tożsame (*kath'hauto*), wieczne i niezmienne. Natomiast „droga mniemań", której „brak prawdziwej pewności", odnosi się do zmiennej sfery zjawiskowej. D. Kubok, *Prawda i mniemania*…, s. 107-124 i 193-216. Na temat greckiego pojmowania wiedzy i poznania naukowego; por. też P. Jaroszyński, *Człowiek i nauka. Studium z filozofii kultury*, Lublin 2008, s. 34-65.

werytatywne (prawdziwościowe)[14]. Byt nie oznacza więc tego, co konkretnie, jednostkowo istnieje, ale to, co ogólne, konieczne i niezmienne: prawdę, istotę. W tej perspektywie byt (*to on*) i prawda (*aletheia*) to pojęcia zamienne[15]. Jak zatem – za wspomnianym Ch. H. Kahnem – zauważa Władysław Stróżewski, „pojęcie istnienia było w filozofii greckiej używane, nie było jednak teoretycznie «stematyzowane»"[16]. Dla Greków kosmos stanowił fundamentalną, konieczną w swym bytowaniu jedność. Istnienie poszczególnych bytów, jak też istnienie kosmosu jako całości nie stanowiło sproblematyzowanego zagadnienia.

Pojawienie się religii chrześcijańskiej stanowiło punkt zwrotny w dziejach Europy. Po okresie wątpliwości, czy wobec faktu Objawienia Bożego zasadne jest zajmowanie się filozofią, chrześcijaństwo w swym głównym nurcie opowiedziało się za filozofią[17], podejmując spuściznę Greków i interpretując ją w kontekście prawd wiary. Prawdy te stanowiły istotne *novum* względem greckiego obrazu świata[18]. W miejsce wiecznego, koniecznego w swym bytowaniu świata, pojawia się całkowicie nowa kategoria stworzenia (*creatio ex nihilo*). W tej perspektywie świat nie ma w sobie racji swojego istnienia, został powołany do bytu poprzez Boga, poprzez wolny akt stwórczy. Zatem – co byłoby dla Greków nie do pomyślenia – świat nie jest konieczny w swym bytowaniu. Świat istnieje tylko dlatego, że Bóg zechciał, by zaistniał.

---

[14] Por. Ch.H. Kahn, *Język i ontologia*, przeł. B. Żukowski, Kęty 2008. Szerzej por. tenże, *The Verb „Be" In Ancient Greek*, Dordrecht 1973.

[15] Dlatego też stwierdzenie, że coś „jest", nie oznacza przede wszystkim stwierdzenia istnienia, ale stanowi wskazanie prawdy: ogólnej, koniecznej, niezmiennej. W tej perspektywie właściwego sensu nabierają słynne parmenidejskie „znaki" (*semata*) bytu: jeden, niezrodzony, niezniszczalny, niepodzielny i zupełny, nieruchomy i niezmienny. Nie oznaczają one – wbrew wielu dotychczasowym interpretacjom – że zdaniem Parmenidesa istnieje tylko jeden byt. Wskazują one tylko na podstawowe cechy bytu-prawdy jako właściwego przedmiotu filozoficznych poszukiwań; zob. D. Kubok, *Prawda i mniemania*…, s. 156-190.

[16] W. Stróżewski, *Ontologia*…, s. 96; por. P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia?*, Lublin 2011, s. 269-270.

[17] Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodek, Kraków 1970, s. 93-104.

[18] Na temat różnic między greckim a chrześcijańskim obrazem świata; zob. R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, przeł. P. Domański, Kęty 1999, s. 7-14. Odnośnie do początków filozofii chrześcijańskiej, zob. tamże, s. 15-50.

To, co jednostkowe i zmienne, przestaje być postrzegane jako jedynie przejaw tego, co konieczne, wieczne i niezmienne, ale zyskuje swoją niepowtarzalną wartość jako chciane przez Boga stworzenie.

Pomimo tych różnic filozofowie chrześcijańscy starali się wyrazić prawdy wiary przy użyciu greckiej aparatury pojęciowej. Początkowo dominowała wśród Ojców Kościoła i chrześcijańskich myślicieli filozofia neoplatońska. Wpływ neoplatonizmu widać w myśli św. Augustyna (IV/V w.), a szczególnie w pismach Pseudo-Dionizego Areopagity[19]. Niezwykłe oddziaływanie tych myślicieli spowodowało, że chrześcijaństwo przyswoiło sobie inspirowany neoplatonizmem obraz świata jako zhierarchizowanej struktury, „rozpiętej" między niedostępnym Jednem, a znajdującą się na samym dole materią. Fakt ten na wiele wieków zaciążył na dziejach myśli chrześcijańskiej, skutkując tym, iż „odziedziczyła" ona w ten sposób charakterystyczne dla neoplatonizmu deprecjonowanie materii i cielesności[20].

Myśl Arystotelesa – poza pismami logicznymi szerzej nieznana – pojawiła się w Europie drogą „okrężną", za pośrednictwem filozofii arabskiej. Arystotelizm zaś w wersji arabskiej stanowił swoistą syntezę filozofii Arystotelesa i neoplatonizmu[21]. Ten „zneoplatonizowany" arystotelizm swym pojawieniem się wywołał wstrząs w życiu intelektualnym średniowiecznej Europy. Szczególną rolę odegrały pisma wybitnego arabskiego uczonego i komentatora Arystotelesa – Awerroesa (Ibn-Roszd).

---

[19] Współcześnie uważa się, że prawdopodobnie był on żyjącym na przełomie V i VI w. syryjskim mnichem, który z nieznanych nam bliżej przyczyn swoje dzieła podpisał imieniem Dionizego Areopagity, ucznia św. Pawła. Ponieważ przez wieki wierzono w autentyczność autorstwa tych pism, cieszyły się one autorytetem niewiele mniejszym niż Pismo Święte; zob. m.in. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 362-371; R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*…, s. 108-114.

[20] Zob. m.in. S. Swieżawski, *Myśl chrześcijańska w obronie materii*, w: tenże, *Prawda i tajemnica*, Warszawa 2007, s. 124-136.

[21] Świadectwem tego, jak trudno było w tym okresie zidentyfikować oryginalną myśl Arystotelesa, niech będzie fakt, że przypisywano mu autorstwo takich (w istocie neoplatońskich) dzieł, jak *Teologia Arystotelesa* (w rzeczywistości wyciąg z *Ennead* Plotyna) czy *Księga o przyczynach – Liber de causis* (skrót z *Elementów teologii* Proklosa); zob. R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*…, s. 137.

Jednym z najważniejszych autorów arabskich, którego rozumienie bytu jako przedmiotu metafizyki odegrało istotną rolę w dziejach filozofii, był żyjący na przełomie X i XI wieku Ibn-Sina, znany na Zachodzie jako Awicenna[22]. Uczony ten zauważył, że kluczowy w *Metafizyce* Arystotelesa termin substancja, oznaczający przede wszystkim ogólną istotę, albo zespół cech konstytutywnych bytu (tzw. „natura trzecia" – greckie *to ti en einai*, łac. *quidditas*), nie obejmuje istnienia. Istnienie ma charakter niekonieczny, przygodny, musi więc być czymś różnym od istoty bytu (koniecznej, niezmiennej). Mając do dyspozycji arystotelesowską aparaturę pojęciową, zgodnie z którą byt można rozumieć albo jako substancję, albo jako przypadłość, Awicenna usytuował istnienie w porządku przypadłości[23].

Z perspektywy czasu można powiedzieć, że ujęcie Awicenny miało charakter ambiwalentny. Z jednej strony można mówić o naprawdę przełomowym odkryciu filozoficznym: dostrzeżeniu istnienia jako czegoś różnego od istoty (treści) bytu. Z drugiej jednak strony zinterpretowanie istnienia jako przypadłości (a więc jako czegoś mniej doniosłego, wtórnego względem istoty bytu) poważnie zaciążyło na dziejach filozofii. W tym miejscu myśl filozoficzna stanęła zatem na swoistym rozstaju dróg: stosunek do istnienia wyznaczać odtąd będzie kierunek rozwoju poszczególnych tradycji filozoficznych.

[22] Zob. szerzej É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 172-197; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*…, s. 548-550.

[23] Podobnie przed Awicenną uważał inny arabski uczony, mianowicie żyjący na przełomie IX i X w. Al-Farabi; zob. m.in. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 2003, s. 51-52; tenże, *Byt i istota*…, s. 95-96; P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia*…, s. 266-272, 296-298; W. Stróżewski, *Ontologia*…, s. 100. Dodajmy, że zagadnienie to odnosi się do łacińskiego tłumaczenia dzieł Awicenny. W tekście oryginalnym (który jednak był nieznany autorom łacińskim), kwestia ta – jak podaje A. Andrzejuk – jest bardziej złożona. A. Andrzejuk, *Problem źródeł Tomaszowej koncepcji esse jako aktu bytu*, „Rocznik Tomistyczny" 5 (2016), s. 182; por. też P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008.

1.2. Zarys filozofii Tomasza z Akwinu

1.2.1. Specyfika myśli Tomasza

Życie i działalność naukowa Tomasza z Akwinu[24] przypada na XIII wiek, stanowiący szczytowy okres rozwoju średniowiecznej nauki i kultury. Wiek ten nie był jednak wolny od napięć i przełomowych wydarzeń.

Przede wszystkim w okresie tym pojawiają się w Europie pisma Arystotelesa. Początkowo są one naznaczone piętnem filozofii arabskiej, następnie pojawiają się łacińskie tłumaczenia dokonane już bezpośrednio na bazie greckich oryginałów, umożliwiające kontakt z oryginalną myślą Stagiryty. Proces ten początkowo wywołał silną reakcję władz (w tym władz kościelnych), skutkującą zakazami studiowania pism Arystotelesa, którego poglądy zdawały się podważać dotychczasowy, ukształtowany na platonizmie i mocno już zrośnięty z myślą chrześcijańską, obraz świata[25].

Drugim przełomowym wydarzeniem, jakie miało miejsce w XIII-wiecznej Europie, było pojawienie się zakonów żebraczych (franciszkanów i dominikanów). Zgromadzenia te – ze względu na swój ewangeliczny radykalizm i postulat ubóstwa – stanowiły wyzwanie dla

[24] Tomasz urodził się w 1224 lub 1225 r. na zamku Rocasecca koło Akwinu we Włoszech. Rodzice, reprezentujący bogatą rodzinę arystokratyczną, planowali dla niego rolę opata w klasztorze benedyktynów na Monte Cassino. Sprzeciwiając się rodzinnym planom (przypłacając to czasowym uwięzieniem), Tomasz wybrał dominikański habit i studia na świeckim uniwersytecie w Neapolu, jedynym wtedy ośrodku umożliwiającym kontakt z oryginalną myślą Arystotelesa. Na początku drogi naukowej jego mistrzem był Albert Wielki, działający w Kolonii jeden z pierwszych w Europie znawców Arystotelesa. Już jako samodzielny uczony Tomasz wielokrotnie gościł w najważniejszych ośrodkach naukowych w Europie (przede wszystkim w Paryżu), oddając się nauczaniu uniwersyteckiemu oraz pracy pisarskiej. Pod koniec życia (prawdopodobnie pod wpływem doświadczeń mistycznych) zaprzestał pisania. Zmarł w 1274 r. w Fossanuova w drodze na Sobór w Lyonie. Informacje biograficzne – zob. m.in. J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*, tłum. Z. Włodek, Kraków 1966, s. 7-17; R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*…, s. 196-198, M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, W. Seńko, Kęty 2001, s. 15-17. Szerzej zob. J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, przeł. A. Kuryś, Warszawa 2008.

[25] Por. J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*…, s. 34-37.

reprezentantów ówczesnych feudalnych struktur świeckich i kościelnych[26].

Dokonanie syntezy tych dwóch, pozornie sprzecznych ze sobą tendencji, a więc arystotelizmu nakierowanego na badanie świata dostępnego ludzkiemu poznaniu zmysłowo-intelektualnemu i dominikańskiego ducha ewangelicznego radykalizmu, stało się – jak zauważa Josef Pieper – życiowym zadaniem Akwinaty[27]. Wbrew bowiem popularnym ówcześnie poglądom Tomasz dostrzegał, że przyznanie prawdziwej wartości stworzeniom nie tylko nie umniejsza rangi Boga, ale – przeciwnie – pozwala lepiej poznać Jego wielkość jako Stwórcy świata.

Rozpoczynając swoje krótkie, ale bardzo ważne dzieło filozoficzne pt. *De ente et essentia*, młody Tomasz z Akwinu podkreśla, że „mały błąd na początku wielkim jest na końcu"[28]. Jak zauważa Piotr Duchliński, zdanie to świadczy o pogłębionej świadomości metodologicznej Tomasza[29]. Potwierdzeniem owej metodologicznej świadomości Akwinaty jest jego dążenie do odróżnienia dwóch płaszczyzn: wiary opartej na objawieniu i poznania uzyskiwanego światłem przyrodzonego rozumu. Stanowi to istotne *novum* względem wcześniejszych myślicieli chrześcijańskich, zasadniczo nieodróżniających od siebie tych dwóch obszarów.

Istotne zastosowanie znajduje jedna z naczelnych zasad sformułowanych przez Tomasza, zgodnie z którą łaska buduje na naturze. Nie tylko nie niszczy ona natury, ale podnosi ją, uzdrawia i udoskonala. Analogicznie sprawy mają się w dziedzinie ludzkiego poznania[30]. Wiara, stanowiąca owoc łaski, nie odbiera znaczenia poznaniu naturalnemu. Można wręcz powiedzieć, że łaska, wpływając na ludzki rozum,

---

[26] Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 2002, s. 29.

[27] J. Pieper, *Tomasz z Akwinu…*, s. 28.

[28] *Parvus error in principio magnus est in fine*; cyt. za: M.A. Krąpiec, *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia" przekład i komentarz*, Lublin 2001, s. 9.

[29] P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*, Kraków 2014, s. 445.

[30] *Cognitio enim fidei praesupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam*, Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 14 a. 9 ad 8. *Fides non destruit rationem, sed excedit eam et perficit*; tamże, q. 14 a. 10 ad 9; cyt. za: http://www.corpusthomisticum.org/qdv14.html [dostęp: 21.02.2018].

umożliwia jeszcze owocniejszą działalność poznawczą[31]. Rozgraniczenie filozofii (poznania naturalnego) i teologii (refleksji nad nadprzyrodzonym objawieniem) nie oznacza zatem ich przeciwstawienia czy sztucznej separacji[32]. Obie dziedziny powołane są do współpracy. Filozofia zatem, jako poznanie uzyskane drogą naturalnych zdolności ludzkiego rozumu, zyskuje właściwą sobie wartość i autonomię[33]. Rzecz jasna nie oznacza to, że poznanie filozoficzne wyczerpuje cały zasób dostępnej człowiekowi mądrości. Zachowuje bowiem ono otwartość na dopełnienie ze strony nadprzyrodzonego objawienia (teologia)[34]. W tej perspektywie, jak zauważa Gilson, filozofia zyskuje udział w przymiotach mądrości teologicznej – a zatem najdoskonalszej, najwznioślejszej i najpożyteczniejszej wiedzy, jaką człowiek może zdobyć w ziemskim życiu[35].

Rola odpowiedzialnie uprawianej filozofii i nauk świeckich staje się jeszcze wyraźniejsza, jeśli weźmiemy pod uwagę, że zdaniem Tomasza poznanie świata stworzonego istotnie rzutuje na ludzką wiedzę o Bogu. „Błąd dotyczący stworzeń – zauważa Akwinata – odbija się w fałszywej wiedzy o Bogu i odwraca umysły ludzi od Boga"[36]. Szczególne miejsce zajmują te prawdy, które, wchodząc w skład nadprzyrodzonego

[31] É. Gilson, *Tomizm*…, s. 30; por. też tamże, s. 396.

[32] Zob. J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*…, s. 120-121.

[33] „Filozofia zależna od teologii – zauważa Richard Heinzmann – byłaby właśnie i dla teologii bezwartościowa". Dlatego też Tomasz, pomimo dążenia do syntezy filozofii i teologii „większą wagę przywiązuje do dokładnego rozróżnienia i rozdzielenia obydwu obszarów – wedle założeń i wedle postępowania metodycznego". R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*…, s. 199.

[34] „Mądrość filozoficzna – pisze Stefan Swieżawski – jako mądrość autentyczna, ale niepełna, potrzebuje więc uzupełnienia przez mądrość teologiczną i mistyczną […]. Synteza obu mądrości: przyrodzonej (filozoficznej) i nadprzyrodzonej – jest dopiero pełnią dostępnej człowiekowi mądrości […]". Zatem „filozofia jest tego typu mądrością, która zostawiona sobie jest za słaba, by móc zbudować pogląd na świat – ale bez niej budować go nie sposób!". S. Swieżawski, *O roli filozofii i o niektórych jej typach*, w: tenże, *Prawda i tajemnica*…, s. 25 i 27.

[35] É. Gilson, *Tomizm*…, s. 37; Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, I, 2.

[36] *Nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo scientiam et hominum mentes a Deo abducit*. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, II, 3, 1; cyt. za: S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*…, s. 39. Nieprzypadkowo zatem opozycję wobec nauk świeckich nazywa Tomasz czymś diabelskim; zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*…, s. 648.

objawienia, są jednocześnie dostępne poznaniu uzyskiwanemu za pomocą światła rozumu naturalnego[37]. Rozum naturalny, jako władza wspólna wszystkim ludziom, stanowi bowiem płaszczyznę prowadzenia uczciwej dyskusji, niezależnie od wyznawanej religii[38]. Celem zaś dyskusji jest zawsze dążenie do prawdy, stanowiącej przedmiot wspólnych poszukiwań. Trzeba zatem dostrzegać elementy prawdy w dorobku myślowym wszystkich ludzi, nie wyłączając przedstawicieli filozofii greckiej, arabskiej czy żydowskiej[39].

1.2.2. Kluczowe momenty w filozofii Akwinaty

Dzięki prowadzonym w XX wieku badaniom tekstów źródłowych wiemy dziś, że kluczową kwestią w filozofii Tomasza jest rozumienie bytu. Tomasz nawiązuje do tradycji (przede wszystkim do Arystotelesa, a także do analiz Awicenny), jednak dokonuje zdecydowanego przekroczenia ujęć swoich poprzedników. Posługując się tradycyjną aparaturą pojęciową, dokonuje swoistego „przewrotu kopernikańskiego", wyznaczając nowe perspektywy rozumienia bytu i istnienia[40].

---

[37] Prawdy te to m.in. istnienie Boga jako pierwszej przyczyny czy istnienie niematerialnej duszy. Prawdy te określa Tomasz jako *revelabilia*. Natomiast czym innym są *revelata*, a więc prawdy objawione, których poznanie przekracza możliwości rozumu naturalnego i nie byłoby możliwe bez objawienia (np. prawdy o Trójcy Świętej, wcieleniu czy odkupieniu); por. É. Gilson, *Tomizm…*, s. 11-38; S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany…*, s. 35.

[38] Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, I, 2.

[39] Zob. J. Pieper, *Tomasz z Akwinu…*, s. 99. Można wskazać na sięgającą pierwszych wieków chrześcijaństwa tradycję (m.in. Justyn Męczennik, Klemens Aleksandryjski), zgodnie z którą wszyscy ludzie poprzez swój rozum partycypują na swój sposób w Bożym *Logosie*. Elementy prawdy (której pełnia zawarta jest w objawieniu) rozsiane są zatem w myśli różnych filozofów niechrześcijańskich jako swoiste „nasiona" czy „zalążki" *Logosu* (gr. *sperma tou logou*, łac. *semina verbi*); por. R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza…*, s. 32-37.

[40] Por. M. Gogacz, *„Przewrót kopernikański" św. Tomasza*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 123-132; A. Andrzejuk, *Problem źródeł Tomaszowej koncepcji esse jako aktu bytu*, „Rocznik Tomistyczny" 5 (2016), s. 186. Aby podkreślić przełomowość koncepcji św. Tomasza, Vittorio Possenti – nawiązując do platońskiej metafory „pierwszego i drugiego żeglowania" – używa w stosunku do niej określenia „trzecie żeglowanie". V. Possenti, *Trzecie żeglowanie. Filozofia bytu a przyszłość metafizyki*, tłum. A. Fligel-Piotrowska, J. Merecki, Lublin 2006,

Od czasów pierwszych greckich filozofów byt jako przedmiot poznania filozoficznego ujmowano w perspektywie ogólnej, koniecznej i niezmiennej istoty. Istnienie bądź to nie było – jak już wspominano – teoretycznie „stematyzowane", bądź też sprowadzano je do porządku przypadłościowego, swoiście wtórnego (Al-Farabi, Awicenna). Konsekwentne przemyślenie zagadnień rozwijanych w tradycji filozoficznej, a zwłaszcza Arystotelesowskiej koncepcji aktu i możności, pozwoliło Tomaszowi na postawienie zagadnienia istnienia w zupełnie innej perspektywie.

Jak pamiętamy, w ujęciu Arystotelesa aktem bytu jest jego forma, określająca treść bytu, jego tożsamość. Tomasz dostrzega słuszność tej intuicji, zauważa jednak, że nie jest to jeszcze ostateczna perspektywa: forma tłumaczy to, czym byt jest, nie tłumaczy jednak tego, że byt w ogóle jest[41]. Nie może więc ona być aktem bytu w sensie właściwym. Tym naczelnym aktem bytu – jak zaraz zobaczymy – jest właśnie istnienie (*esse*). W tej perspektywie klasyczne arystotelesowskie rozróżnienie aktu i możności, stosowane dotychczas w porządku esencjalnym (forma jako akt i materia jako możność) zyskuje teraz nowe, pełniejsze ujęcie. „Wszystkie argumenty – pisze Władysław Stróżewski – jakie przytaczał Arystoteles, uzasadniając pierwszeństwo aktu wobec możności, zachowują swą wagę w jeszcze większym stopniu odnośnie do aktu istnienia"[42].

W ten sposób Tomaszowi udaje się jednocześnie przekroczyć stanowisko Al-Farabiego i Awicenny. Akwinata w pełni akceptuje dokonane przez nich odkrycie faktu, iż istnienie jest czymś różnym od

s. 83-98. Dodajmy, że Tomaszowa rewolucyjna propozycja w znacznej mierze umknęła uwadze współczesnych mu uczonych, a także jego uczniów i komentatorów. Skutkowało to licznymi deformacjami, jakim w toku dziejów podlegała myśl Tomasza, utrwalona pod nazwą „tomizmu".

[41] Tomasz – zauważa É. Gilson – „podziwia Platona i Arystotelesa za to, że potrafili sięgnąć tak wysoko. To jednak nie wszystko, gdyż po wyjaśnieniu, dlaczego jakiś byt jest tym, czym jest, trzeba jeszcze wyjaśnić to, co sprawia, iż byt ten istnieje". É. Gilson, *Tomizm*…, s. 46.

[42] W. Stróżewski, *Ontologia*…, s. 78. W tym nowym ujęciu struktura bytu staje się jakby „dwupiętrowa": materia jako możność i forma jako akt konstytuują istotę, która zaś stanowi w bycie możność względem aktu istnienia; zob. tamże; por. też É. Gilson, *Byt i istota*…, s. 82.

istoty bytu. Wskazuje zarazem – i w tym objawia się cała oryginalność jego koncepcji – że nie oznacza to w żadnym razie, iż jest ono jedynie przypadłością. Przeciwnie, pomimo swej przygodności i kruchości jest ono tym, co konstytuuje samą realność bytu[43]. Zatem swoista odwaga św. Tomasza pozwala mu wykroczyć poza ujęcia poprzedników i zaproponować własną unikatową koncepcję istnienia jako aktu, a więc pierwszego i najważniejszego „elementu" bytu[44].

Przyjrzyjmy się zatem bliżej rozumieniu istnienia, jakie zaproponował Tomasz. Zręby swojej teorii zawarł w cytowanym już wczesnym dziełku pt. *De ente et essentia*[45]. W późniejszych dziełach Tomasza znajdziemy fragmenty stanowiące potwierdzenie i rozwinięcie zarysowanej wówczas koncepcji.

Warto zwrócić uwagę na następujący cytat z *Kwestii dyskutowanych o mocy Boga*" (*De potentia*): „To, co nazywam istnieniem – wskazuje Akwinata – jest ze wszystkiego najdoskonalsze, a wynika to stąd, że akt

[43] „Istnienie rzeczy – pisze św. Tomasz – jest różne od jej istoty, ale nie należy tego rozumieć tak, że jest czymś dodanym na sposób przypadłości, lecz jakby konstytutywne w sposób, w jaki konstytutywne są zasady istoty" (*Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quo sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae*). Tomasz z Akwinu, *Sententia libri Metaphysicae*, IV, 2, 82123. Cyt. za: P. Jaroszyński: *Przezwyciężyć ontologię*, „Człowiek w kulturze" t. 19 (2007), s. 135-136. Innymi słowy istnienie jest z jednej strony niekonieczne w tym sensie, że jest przygodne (utracalne), z drugiej jednak strony jako akt czyniący cały byt czymś realnym, jest w pełnym tego słowa znaczeniu elementem konstytutywnym bytu. Dostrzeżenie konstytutywnej roli istnienia stanowi właśnie oryginalne osiągnięcie Akwinaty; zob. tamże, s. 136-137.

[44] „Tomasz z Akwinu stwierdził – zauważa Artur Andrzejuk – że istnienie, skoro jest racją realności bytu, jego «być albo nie być», to nie może być ani przypadłością, bo ta jest czymś niekoniecznym, ani możnością, bo ta jest nieokreślona, lecz musi być aktem, i to aktem całego bytu. Takie postawienie sprawy w sposób oczywisty narusza arystotelesowską strukturę bytu. […] Ta nowa metafizyka czyni więc istnienie pierwszym elementem bytu i pierwszym przedmiotem zainteresowań filozoficznych. Można powiedzieć, że źródłem Tomaszowej koncepcji bytu jest jego odwaga naruszenia schematu metafizycznego Arystotelesa, na co nie pozwolił sobie np. Awicenna". A. Andrzejuk, *Czym jest tomizm?*, „Rocznik Tomistyczny" 1 (2012), s. 14.

[45] Por. Andrzejuk, *Problem źródeł Tomaszowej koncepcji esse*…, s. 182.

jest zawsze doskonalszy od możności”[46]. Fakt, iż Akwinata przemawia w tym miejscu w pierwszej osobie (co jest bardzo rzadkim zjawiskiem w pismach Tomasza), zdaje się – jak zauważa Stróżewski – nie być przypadkowy. Doktor Anielski zdaje się podkreślać wagę omawianego zagadnienia i poczucie osobistej odpowiedzialności za wypowiedziane słowa, otwierające nową perspektywę rozwoju metafizyki[47].

Tym zatem, co w sposób ostateczny konstytuuje byt, nie jest już tożsamość i niezmienność (Parmenides) czy augustyńska „miara, porządek, postać”[48], ale właśnie akt istnienia. Byt jest realny nie dzięki takiemu czy innemu uposażeniu treściowemu, ale dzięki istnieniu. Istnienie jest więc warunkiem wszelkich innych doskonałości, jest „aktualnością wszystkich aktów i doskonałością wszystkich doskonałości”[49]. Akt istnienia jako taki stanowi – jak ujmuje to Gilson – „zasadę zasad rzeczywistości”[50].

Konstytuując byt w aspekcie tego, że w ogóle jest, akt istnienia „tkwi w sercu lub, jak kto woli, u korzenia rzeczywistości”[51].To właśnie istnienie – powiada Tomasz – jest „czymś najbardziej wewnętrznym w każdej rzeczy i przenika ją w sposób najgłębszy”[52].

---

[46] *Quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quo ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia* – Tomasz z Akwinu, *De potentia*, 7, 2; cyt. za: W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Kraków 2005, s. 65-66.

[47] Tomasz chce w ten sposób – jak pisze Stróżewski – „zaakcentować, że jego rozumienie bytu jest inne, niż przyjmowane do tej pory. Czyż nie zauważamy w tych zdaniach poczucia odpowiedzialności za to, co się w nich stwierdza, i wzięcia odpowiedzialności na siebie – za nową perspektywę metafizyki, jaka się tu otwiera?”. W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*…, s. 66.

[48] Por. św. Augustyn, *O naturze dobra*, tłum. M. Maykowska, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 830-831.

[49] *Esse est actualitas omnium actum, et propter hoc perfectio omnium perfectionum*. Tomasz z Akwinu, *De potentia*, VII, 2 ad 9; cyt za: W. Stróżewski, *Ontologia*…, s. 78.

[50] É. Gilson, *Tomizm*…, s. 47. „Bezwzględnie pierwszy – dopowiada Gilson – [akt istnienia – T.Ć.] ma pierwszeństwo nawet przed Dobrem, byt bowiem może być tylko o tyle dobry, o ile jest bytem, bytem zaś jest on jedynie wskutek istnienia (*ipsum esse*), które sprawia, że możemy stwierdzić: to jest”; tamże.

[51] É. Gilson, *Tomizm*…, s. 47.

[52] *Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet rei, et quo profundius omnibus inest*… Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 4, 1 ad 3; cyt. za: W. Stróżewski, *Ontologia*…, s. 78.

W tej perspektywie istnienie stanowi punkt graniczny: wychodząc „poza" czy „ponad" nie opuszczamy obszaru bytu. „Toteż nie można – pisze św. Tomasz – dodać do istnienia niczego, co byłoby zewnętrzne wobec niego, gdyż poza nim nie ma nic prócz niebytu […]"[53]. Zatem analiza rzeczywistości zatrzymuje się na istnieniu jako granicy ostatecznej[54].

Podsumujmy zatem – za Władysławem Stróżewskim – zaproponowane przez Akwinatę rozumienie istnienia[55]:

- jest ono racją i warunkiem wszelkiej innej doskonałości i wartości ontycznej,
- jako akt w rozumieniu naczelnym cechuje się szczególną „dynamiką" – swoistą metafizyczną „energią", siłą „podtrzymującą" byt, czyniącą go realnym,
- jest zawsze indywidualne i niepowtarzalne – jest istnieniem konkretnej istoty, z którą współtworzy konkretny byt,
- radykalnie wyklucza się z niebytem
- nie ma niczego ponad nim – wychodząc poza istnienie, wchodzimy w niebyt.

Wyróżnienie w bycie istnienia jako elementu najdoskonalszego i uzasadniającego realność istoty (treści) pociąga za sobą daleko idące konsekwencje. Istnienie (konkretne, jednostkowe), jako racja realności bytu, zyskuje zatem prymat względem istoty (treści). Istota pozbawiona istnienia jest czymś nierealnym. Pozwala to ujmować rzeczywistość w całym jej pluralistycznym bogactwie: niewyczerpana liczba istot, z których każda aktualizowana jest przez właściwy jej akt istnienia[56]. Dokonuje się tutaj zatem (w przeciwieństwie do dotychczasowej tradycji zmierzającej do uchwytywania tego, co ogólne i niezmienne) szczególny zwrot ku konkretowi[57]. Przesłanie, jakie niesie ze sobą

[53] *Nihil autem potest addi ad esse quo sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens* […]. Tomasz z Akwinu, *De potentia*, 7, 2; cyt za: W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*…, s. 65-66.

[54] É. Gilson, *Tomizm*…, s. 46.

[55] W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*…, s. 66-75.

[56] Por. É. Gilson, *Tomizm*…, s. 60.

[57] R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*…, s. 202 i 214. Podobną myśl formułuje Swieżawski: „Kiedy więc akcentujemy w filozofii i bycie istnienie, to z konieczności, wbrew temu, jakie są opinie o metafizyce, staje się ona filozofią konkretu, filozofią

Tomaszowa filozofia bytu jako istniejącego, wykracza zatem zdecydowanie poza popularne, pejoratywne rozumienie scholastyki[58].

Takie – zupełnie nowatorskie – ujęcie istnienia otwiera jednocześnie zupełnie nowe perspektywy, jeśli chodzi o filozoficzne poznanie Boga. Dotychczas chrześcijańscy autorzy, kierując się odziedziczonym po Grekach rozumieniem bytu, widzieli w Bogu przede wszystkim byt w najwyższym stopniu tożsamy z sobą i niezmienny – przeciwstawiony zmiennym bytom dostrzegalnym zmysłowo[59]. Tomaszowe pojmowanie bytu pozwala postawić kwestię istnienia i istoty Boga w zupełnie nowy sposób[60].

W otaczających nas bytach dostrzegamy niekonieczność (przygodność) ich istnienia. Istnienie jest im „darowane", nie wchodzi w zakres ich uposażenia istotowego (bo wtedy istniałyby w sposób konieczny). Żaden byt nie może nadać sobie ani innemu bytowi istnienia. Dostrzeżenie w bytach konstytutywnej roli istnienia, które jednak zawsze jest ograniczone, utracalne i niekonieczne, nakierowuje na zagadnienie istnienia czystego, niczym nieograniczonego. Prowadzi tym samym do konieczności uznania bytu, który jest samym istnieniem, a zatem którego istotą jest istnienie[61]. Ten byt, przekraczający wszelkie ludzkie kategorie i pojęcia (wiążące się z istotową, treściową stroną rzeczywistości), to właśnie Bóg[62]. Co ciekawe, sam Tomasz zauważa, że w tej nowej perspektywie myśl filozoficzna znakomicie koresponduje z danymi objawienia, uchwytując tę samą „najwznioślejszą prawdę"

najbardziej konkretnych rzeczy, jej przedmiotem jest konkret, a nie abstrakcja". S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*…, s. 45.

[58] Kwestię tę podkreśla É. Gilson: „[…] nie może ulegać najmniejszej wątpliwości, iż podstawowym dążeniem św. Tomasza, wyrażającym się w całej jego filozofii, było poznanie istniejącego konkretu, danego w doświadczeniu zmysłowym […]. Dlatego właśnie jest ona i pozostanie filozofią w ścisłym tego słowa znaczeniu, a nie «scholastyką» w szeroko rozpowszechnionym, pejoratywnym sensie". É. Gilson, *Tomizm*, s. 418-419.

[59] Tak uważał m.in. św. Augustyn, a za nim m.in. Boecjusz, Anzelm z Canterbury czy Bonawentura; zob. J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*…, s. 110; É. Gilson, *Tomizm*…, s. 66-72.

[60] Zob. J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*…, s. 109.

[61] Na temat Boga jako czystego istnienia, zob. É. Gilson, *Byt i istota*…, s. 85-86.

[62] Rozpatrywane samo w sobie istnienie w ostateczności jest tajemnicą wymykającą się ludzkiemu poznaniu – por. J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*…, s. 108.

(*sublimis veritas*). Przecież sam Bóg powiedział o sobie Mojżeszowi „Jestem, który Jestem" (Wj 3,13-14). Zdaniem Tomasza słowa te wskazują właśnie na Boga jako Czyste Istnienie[63].

Dzięki takiemu ujęciu Tomasz wykonuje zdecydowany krok ku przekroczeniu neoplatońskiego schematu kosmosu jako hierarchicznej „drabiny" bytów, na szczycie której umieszczano niezmienny i niedostępny byt Boży. Skoro bowiem istnienie jest tym, co najbardziej wewnętrzne i najgłębsze w każdej rzeczy, to tym samym Bóg jako dawca istnienia „musi być we wszystkich rzeczach i to najbardziej wewnętrznie"[64]. Ujmując to zagadnienie słowami Swieżawskiego, „poprzez istnienie każda rzecz styka się z Bogiem. Wobec tego istnienie jest tym, co wiąże zarówno najmniejszy pyłek, jak i największy, najdoskonalszy byt z Bogiem"[65].

Zatem – zauważa Josef Pieper – „gdziekolwiek spotkamy coś rzeczywistego w jakikolwiek sposób istniejącego, spotykamy coś, co bezpośrednio Bóg wzniecił. […] każda rzecz istniejąca […], wszystko, co istnieje, stawia mnie bezpośrednio wobec pra-rzeczywistości Boga"[66]. W tej perspektywie otwiera się droga do bezwzględnej afirmacji stworzenia: „skoro byt świata partycypuje w bycie Bożym, który go najgłębiej przenika, to nie tylko świat jest dobry, ale w bardzo ścisłym znaczeniu świat jest święty"[67].

Drugim obszarem, na którym dociekania Tomasza stanowią przełom w filozoficznym myśleniu, jest zagadnienie człowieka.

---

[63] Zob. É. Gilson, *Tomizm*…, s., 107-120. Według Augustyna ten słynny cytat z Księgi Wyjścia, w którym sam Bóg tytułuje siebie „Jestem, który Jestem", należy interpretować jako wskazanie niezmienności istoty Bożej. Widzimy zatem na tym przykładzie, jak dalece Tomasz przekracza ujęcia swoich poprzedników, pozostających na płaszczyźnie esencjalnej.

[64] *Oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime*. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 8, 1; cyt. za: J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*…, s. 112.

[65] S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*…, s. 45.

[66] J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*…, s. 112.

[67] Tamże, s. 113. „Wszechświat Tomasza – zauważa z kolei Gilson – jest wszechświatem świętym w samym swym istnieniu, a więc wszechświatem religijnym". É. Gilson, *Tomizm*…, s. 105. Wnioski te korespondują z myślą wyrażoną przez św. Pawła na ateńskim Areopagu: „Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy" (Dz 17,27-28); cyt. za: *Pismo Święte Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Opole 1984.

Rozwijana przez wieki myśl chrześcijańska, bazująca na wątkach platońskich i neoplatońskich, uwikłana była w istotną trudność. O ile bowiem chrześcijańskie orędzie, niosące ze sobą takie prawdy, jak stworzenie, wcielenie i odkupienie, stanowi wyraz wielkiego dowartościowania świata materialnego (i tym samym ludzkiego ciała), o tyle jednak – pod wpływem platońskiego i neoplatońskiego dziedzictwa – doszło tutaj do znacznego zniekształcenia[68].

Nigdy zatem dość przypominania, że chrześcijaństwo przynosi wizję świata materialnego jako stworzonego przez Boga. Świat ten nie stanowi więc skutku jakiejś degeneracji bytu, ale – jak podaje biblijna Księga Rodzaju – jest czymś chcianym przez Boga[69]. Ponadto w tej samej księdze czytamy, że człowiek wraz ze swą cielesnością został stworzony na „Boży obraz i podobieństwo"[70]. W dodatku Bóg w osobie Jezusa Chrystusa przyjął ludzkie ciało i – jak uczy chrześcijańskie *Credo* – „stał się człowiekiem"[71]. Wreszcie ostateczną perspektywą, jaką chrześcijaństwo wyznacza człowiekowi, jest zmartwychwstanie ciała. Prawdy te stanowiły dla ludzi wychowanych w greckiej kulturze nie lada skandal. Stoimy tutaj bowiem na antypodach neoplatońskiej wizji materii jako najniższej, zasadniczo pozbawionej wartości warstwy kosmosu. Tym samym radykalna sprzeczność zachodzi między wizją

[68] Zob. S. Swieżawski, *Myśl chrześcijańska w obronie materii*, w: tenże, *Prawda i tajemnica…*, s. 124-136.

[69] „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre" (Rdz 1,31). Natomiast w Księdze Mądrości czytamy: „Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś. Bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego uczynił. Jakżeby coś trwać mogło, gdybyś Ty tego nie chciał? Jak by się zachowało, czego byś nie wezwał? Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie, miłośniku życia!" (Mdr 11,24-26); cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2003.

[70] Rdz, 1, 26-27. Na temat chrześcijańskiej koncepcji człowieka zob. m.in.: E.L. Mascall, *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*, przeł. H. Bednarek i S. Zalewski, Warszawa 1986, s. 23-36; É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 174-191.

[71] Zatem, jak uczy Sobór Chalcedoński (451 r.), Chrystus jest jednocześnie prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Ściśle teologiczne zagadnienia z tym związane (m.in. zagadnienie tzw. unii hipostatycznej) przekraczają ramy niniejszej książki; por. np. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, przeł. W. Szymona, Kraków 2015, s. 369-371; Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 75-80.

chrześcijańską a mającym swe źródła w orfizmie i pitagoreizmie rozumieniem ciała (*soma*) jako „grobu" (*sema*) duszy[72]. O ile bowiem w tradycji pitagorejskiej i platońskiej celem życia było wyzwolenie ducha z okowów cielesności, o tyle w perspektywie chrześcijańskiej ciało jest przeznaczone do udziału w życiu wiecznym.

Poprzedzający Tomasza myśliciele chrześcijańscy (na czele ze św. Augustynem) uwikłani byli zatem w niemożliwą do przezwyciężenia sprzeczność między treścią wiary a greckim (platońskim i neoplatońskim) schematem pojęciowym, w którym starali się tę treść wyrazić. Zgodnie z tym schematem dusza i ciało to dwie odrębne „substancje". Stąd koncepcje widzące w człowieku nie jedność ducha i materii, ale „duszę posługującą się ciałem" jako elementem czysto zewnętrznym, może nawet zbędnym czy szkodliwym[73]. Tutaj także mają swe korzenie powracające co jakiś czas w łonie chrześcijaństwa tendencje do marginalizacji świata materialnego, poznania zmysłowego oraz cielesności.

Warto w tym miejscu wrócić do wspomnianej już wcześniej tezy Piepera, że jednym z najważniejszych zadań w życiu i pracy naukowej Tomasza było połączenie dominikańskiego ducha ewangelicznego radykalizmu z arystotelesowską postawą szacunku dla konkretnej, zmysłowo poznawalnej rzeczywistości. Właśnie na przykładzie Tomaszowej koncepcji człowieka widać szczególnie wyraźnie, że posłużenie się kategoriami arystotelesowskimi umożliwiło wypracowanie ujęcia, które z jednej strony spełnia wymogi poznania filozoficznego (autonomicznego względem religii), z drugiej zaś strony spójnego z wizją zawartą w chrześcijańskim objawieniu.

Idąc za Arystotelesem, Tomasz wskazuje, że ludzkie poznanie bazuje na danych zmysłowych. Jakiekolwiek wyzwolenie działalności poznawczej byłoby w przypadku człowieka niemożliwe bez zmysłów,

[72] W deprecjonowaniu materii i cielesności najdalej posunęli się gnostycy i manichejczycy. Uważali oni świat materialny za twór złego demiurga, a zbawienie człowieka utożsamiali z wyzwoleniem z materialnego ciała. Tendencje te powróciły w średniowieczu za sprawą katarów.

[73] Zdaniem J.M. Bocheńskiego rozumienie duszy i ciała jako odrębnych rzeczy czy substancji stanowi zabobon i relikt myślenia magicznego (starożytne przesądy i gusła); por. J. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1994, s. 35-37 [hasło *Dusza*].

a zatem bez ciała. Związek z ciałem nie jest więc degradacją – przeciwnie, jest dla dobra duszy – (*propter melius animae*)[74]. Jedynie poprzez zmysły zapodmiotowane w materialnym ciele dusza może wejść w poznawczy kontakt ze światem. I tylko w ten sposób może się w człowieku rozwinąć życie intelektualne[75].

W celu bliższego opisania koniecznego związku między duszą i ciałem Tomasz posługuje się arystotelesowskimi kategoriami materii i formy. Człowiek bowiem to substancjalnie jeden byt, w którym wyróżniamy materię i formę. Dusza stanowi formę substancjalną, związaną z organizowaną przez siebie materią (i tworzącą w ten sposób ciało) w sposób konieczny, istotny (a nie czysto zewnętrzny, przypadłościowy, jak w koncepcjach wcześniejszych). Akwinata, narażając się na niezrozumienie wśród współczesnych mu uczonych, wiele miejsca poświęcił obronie tezy o jedności formy substancjalnej: jedna i ta sama dusza jest w każdym człowieku zarówno formą względem materii, zasadą życia, jak też zasadą poznania intelektualnego. Konstytuuje zatem byt człowieka we wszystkich jego wymiarach[76].

Nawiązanie do Arystotelesa nie oznacza jednak, że w swojej teorii człowieka Akwinata poprzestał na powtórzeniu ujęć Stagiryty. Także na polu antropologicznym Tomasz wnosi własne ujęcia, stawiając zagadnienia we właściwej dla siebie perspektywie. Dlatego też osta-

[74] Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I q. 89 a. 1. Wydanie polskie: Święty Tomasz z Akwinu: *Traktat o człowieku* [*Summa teologii* 1, 75-89], przełożył i opracował S. Swieżawski, Kęty 2000, s. 693; por. też S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii* 76, w: Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*…, s. 79; tenże, *Święty Tomasz na nowo odczytany*…, s. 91; É. Gilson, *Tomizm*…, s. 223. W przeciwnym razie związek duszy z ciałem byłby czymś zupełnie niezrozumiałym, wręcz absurdalnym. Jedynym wyjściem byłoby wtedy uznanie preegzystencji duszy i postrzeganie jej związku z ciałem jako kary (taką wizję rozwijał m.in. Orygenes).

[75] W przeciwieństwie do aniołów – podkreśla Tomasz – człowiek nie dysponuje władzą bezpośredniego oglądu intelektualnego. Akwinata wiele miejsca poświęca ukazaniu różnicy między człowiekiem a aniołem (czystym duchem). Poprzednie koncepcje popełniały bowiem błąd, widząc w człowieku nie jedność ducha i materii, ale swojego rodzaju zdegradowanego poprzez cielesność anioła; por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*…, s. 92-95.

[76] Przedstawiciele tradycji wcześniejszej (augustyńskiej) przyjmowali wielość form w człowieku, duszę zaś postrzegali jako niezależną od ciała zasadę życia intelektualnego; por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*..., s. 88-91.

tecznym uzasadnieniem bytowości człowieka i jego bytowej jedności jest akt istnienia. Egzystencjalne rozumienie bytu pozwala na nowo zinterpretować klasyczną, sformułowaną przez Boecjusza definicję osoby („jednostkowa substancja natury rozumnej" – *rationalis naturae individua substantia*). W tekstach Tomasza możemy znaleźć fragmenty wskazujące na szczególną godność człowieka jako bytu osobowego[77]. Godność ta uwarunkowana jest właśnie szczególnym sposobem istnienia, jaki przysługuje osobie ludzkiej[78].

[77] Według Tomasza nie ma w przyrodzie niczego, co by przewyższało osobę: *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 3; cyt. za: E. Gilson, *Tomizm*…, s. 347; zob. też H. Majkrzak, *Antropologia integralna w Sumie Teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, Kraków (brak daty wydania), s. 239-248.

[78] Zob. m.in. M. Piechowiak. *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej obrony*, Lublin 1999, s. 268-291. Rozważania Tomasza stanowią w tym względzie inspirację dla współczesnych uczonych (m.in. cytowany Marek Piechowiak), rozważających zagadnienie filozoficznych podstaw praw człowieka. Warta szczególnego podkreślenia jest postać Jacquesa Maritaina i rola, jaką odegrał przy powstawaniu ogłoszonej w 1948 r. *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*.

2. Recepcja myśli Tomasza

2.1. Pierwsze reakcje wobec dorobku Tomasza

W różnorodnych dziedzinach ludzkiej aktywności, a zatem także na polu myśli filozoficznej, wybitne osiągnięcia spotykają się często z niezrozumieniem otoczenia. Nie inaczej było w przypadku św. Tomasza. Jak zauważono już wiele wieków temu, w myśli Akwinaty, ze względu na jej szczególny uniwersalizm, harmonijnie zbiegają się pozornie sprzeczne tendencje[79]. Stąd też łatwo było o jej zdeformowanie. Koncepcja Tomasza, łącząca to, co stanowi przedmiot wiedzy, z tym, co stanowi przedmiot wiary, była – jak zauważa Pieper – „bardzo złożona, zewsząd zagrożona i łatwa do podważenia. Zaledwie Tomasz ją sformułował i przedstawił, natychmiast zaczęły ją drążyć siły odśrodkowe"[80].

Dodatkowym czynnikiem, jaki determinował pierwsze reakcje na myśl Tomasza, był fakt, iż wśród ówczesnych elit intelektualnych mocno zadomowiony był już określony sposób patrzenia na świat, bazujący na schrystianizowanym platonizmie (wyznaczonym myślą Augustyna, Pseudo-Dionizego, Anzelma z Canterbury czy współczesnego Tomaszowi Bonawentury). Sytuacja była tym trudniejsza, że w tym czasie światu łacińskiemu zagrażał rozsadzający ramy chrześcijaństwa heterodoksyjny arystotelizm. Był to arystotelizm interpretowany za pośrednictwem spuścizny arabskiej, przede wszystkim Awerroesa. Stąd też określa się ten nurt mianem łacińskiego awerroizmu[81]. Na fali tych gwałtownych sporów myśl Tomasza, bazująca w wielu miejscach na

[79] Na temat uniwersalizmu jako jednego z zasadniczych rysów doktryny Tomasza zob. J. Woroniecki, *Katolickość tomizmu*, Lublin 1999, s. 11-14 i 45-66.

[80] J. Pieper, *Tomasz z Akwinu…*, s. 104. Podobnie rzecz przedstawia Richard Heinzmann: „Pokolenie bezpośrednich uczniów Tomasza nie dorastało do jego poziomu, toteż jego wielka synteza szybko się rozpadła". R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza…*, s. 216.

[81] Można też wskazać na takich autorów łacińskich, jak Dawid z Dinant, Amalryk z Bène czy Siger z Brabancji. W pismach reprezentantów tego nurtu możemy znaleźć takie tezy, jak wieczność świata, negacja opatrzności Bożej i indywidualnej nieśmiertelności, bądź też istnienie jednego, wspólnego wszystkim ludziom intelektu; por. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej…*, s. 197-205, 215-224, 347-360; R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza…*, s. 136-156; F. van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2005, s. 307-353.

dorobku Arystotelesa, budziła nieufność. Niektóre tezy Akwinaty zdawały się ryzykowne i niebezpieczne, jeśli nie wręcz heretyckie[82].

Już w 1270 roku, a więc jeszcze za życia Tomasza, biskup paryski Stefan Tempier, nie wymieniając go co prawda z imienia, w ramach walki z awerroizmem potępia 13 tez filozoficznych, wśród których odnajdujemy poglądy głoszone przez Akwinatę (m.in. wywołującą w tym czasie wiele kontrowersji i sprzeciwów tezę o jedności formy substancjalnej w człowieku). Po śmierci Tomasza mają miejsce następne potępienia. Przede wszystkim należy wymienić głośne potępienie z 1277 roku, kiedy to wspomniany Stefan Tempier, kontynuując rozprawę z awerroizmem, potępia 219 tez, a wśród nich niektóre tezy Tomaszowe[83]. W tym samym roku dominikanin Robert Kilwardby, arcybiskup Canterbury i profesor w Oksfordzie, potępia jako niebezpieczne wiele tez sformułowanych przez Tomasza (m.in. wspomnianą tezę o jedności formy substancjalnej), co zostaje potwierdzone przez jego następcę, franciszkanina Jana Peckhama w 1286 roku.

Pomimo tych negatywnych reakcji myśl Tomasza zdobywa stopniowo coraz większe uznanie wśród uczonych i władz kościelnych. Owocuje to kanonizacją Tomasza już w 1323 roku. Stopniowo rośnie pozycja Tomasza w jego macierzystym zakonie dominikańskim[84]. Niestety częstokroć zdarzało się, że uczniowie i kontynuatorzy myśli Doktora Anielskiego nie rozumieli dobrze najistotniejszych intuicji swojego mistrza. Z dzisiejszej perspektywy widać wyraźnie, że wielu komentatorów nie uchwyciło znaczenia centralnego zagadnienia Tomaszowej filozofii, a więc zagadnienia istnienia.

Polem szczególnych nieporozumień stał się problem tak zwanej realnej różnicy między istotą a istnieniem[85]. Tomasz – jak pamiętamy – wyróżnił istnienie jako naczelny akt bytu, konstytuujący jego realność.

---

[82] Por. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej…*, s. 343-344.

[83] Zdaniem Stefana Swieżawskiego potępienie z 1277 r. to koniec wielkiej scholastyki. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej…*, s. 726. Szerzej zob. m.in. tamże, s. 722-728; por. też F. van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII…*, s. 393-412.

[84] S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej…*, s. 704-709.

[85] Zob. np. J. Surzyn, *Realna różnica między istotą a istnieniem według Tomasza z Akwinu*, w: *W kręgu filozofii klasycznej…*, s. 194-223.

Jako akt bytu, istnienie nie może być rozumiane jako byt. Trafnie ujmuje tę kwestię Gilson: „*esse* jest ostatecznym aktem konstytutywnym wszelkiej rzeczy. Nie może ono przeto samo być jedną z nich"[86]. Niestety jeden z uczniów Tomasza – Idzi Rzymianin (Aegidius Romanus) – broniąc tezy o realnej różnicy między istotą a istnieniem, określił niefortunnie te dwa elementy jako dwie odrębne rzeczy (*duae res*). Takie ujęcie, prowadzące do nieusuwalnych aporii, wywołało falę krytyki (Henryk z Gandawy, Duns Szkot)[87].

W tym miejscu nie sposób nie zatrzymać się przy wybitnym uczonym tamtego czasu, mianowicie przy wspomnianym właśnie Dunsie Szkocie (ok. 1265–1308)[88]. Ten niewątpliwie genialny umysł – zwany ze względu na umiejętność przeprowadzania niezwykle złożonych analiz Doktorem Subtelnym – nie miał zrozumienia dla Tomaszowej koncepcji bytu[89]. Zaproponował więc własną, w jakimś sensie „konkurencyjną" względem Tomasza teorię bytu jako właściwego przedmiotu metafizyki.

Celem Dunsa było uzyskanie takiego rozumienia bytu, które będzie obejmowało całość rzeczywistości: zarówno stworzenia, jak i Boga[90]. Co więcej, aby metafizyka mogła być nauką, jej przedmiot, czyli byt (ściślej: pojęcie bytu), musi być rozumiany w sposób jednoznaczny. W celu wypracowania takiego rozumienia bytu, które spełniłoby

[86] É. Gilson, *Byt i istota*…, s. 84; por. też R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*…, s. 216.

[87] Rzecz jasna ujęcie istoty i istnienia jako odrębnych „rzeczy" stanowiło wyjście zdecydowanie poza koncepcję Tomasza. Możliwe, że zaważyła na tym naturalna tendencja ludzkiego umysłu, by wszystko, co rzeczywiste, ujmować na sposób bytu (substancji, rzeczy), dającego się wyrazić w pojęciu; zob. M.A. Krąpiec, *Byt i istota*…, s. 190-193, É. Gilson, *Byt i istota*…, s. 80 i 86.

[88] Zob. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*…, s. 405-414. Na temat koncepcji bytu Dunsa Szkota zob. É. Gilson, *Byt i istota*…, s. 97-106; M.A. Krąpiec, *Byt i istota*…, s. 167-187 [Rozdz. V: *Jana Dunsa Szkota koncepcja bytu*]; P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia*…, s. 227-233, 276-285.

[89] Duns w swoich pismach przyznawał, iż nie pojmuje (dosłownie „nie chwytam" - *non capio*) tego, by istnienie mogło różnić się od istoty; por. Duns Szkot, *Opus oxoniense*, IV, d. 13, q. 2, nr 38 i tamże d. 42 q. 1 n. 7; za: M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, *Byt*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, http://www.ptta.pl/pef/pdf/b/byt.pdf [dostęp: 18.02.2018], s. 29.

[90] P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia*…, s. 230.

powyższe wymogi, Doktor Subtelny nawiązuje do rozważań Awicenny. Jak pamiętamy, arabski uczony, rozważając znaczenie terminu „substancja", akcentował jej rozumienie jako „natury trzeciej", a więc jako zespołu cech konstytutywnych danego bytu (greckie *to ti en einai*, łacińska *quidditas*). O ile jednak Awicenna rozumiał przez to ogólną naturę (cechy konstytutywne) danego gatunku, o tyle Duns poszukiwał natury wspólnej dla całej rzeczywistości. Znalezienie bowiem takiej wspólnej wszystkim bytom treści stanowić miało bowiem podstawę jednoznacznego rozumienia bytu.

Jaka jednak jest owa wspólna wszystkim bytom treść (natura bytu)? Przede wszystkim musi ona abstrahować od jakichkolwiek szczegółowych determinacji treściowych. W konsekwencji dochodzimy do wniosku, że jedyną treścią wspólną całej rzeczywistości (Stwórcy i stworzeniu), jest wewnętrzna niesprzeczność. Niesprzeczność zaś to nic innego, jak możliwość. Możliwe jest bowiem to, co wewnętrznie niesprzeczne. Na tej ogólnej „naturze bytu" swoiście nabudowują się dalsze, coraz bardziej szczegółowe determinacje[91].

W ujęciu Dunsa należy wskazać kilka istotnych momentów. Zwraca uwagę sam fakt nowego ujmowania przedmiotu metafizyki. Jest nim nie tyle byt realny, ile pojęcie bytu[92]. Dodajmy, pojęcie rozumiane jednoznacznie (koncepcja zaś Tomasza stoi u podstaw analogicznego rozumienia bytu)[93]. Przede wszystkim jednak dochodzi tutaj do ponownego wykrystalizowania się prymatu istoty względem istnienia, a w konsekwencji prymatu ogółu względem bytu konkretnego, abstraktu względem bytu realnego. To sfera możliwości (wewnętrznej niesprzeczności) zaczyna być traktowana jako podstawa rzeczywistości. Istnienie zaś zostaje potraktowane jako rzeczywistość wtórna, jako swoisty „dodatek" czy też pewnego rodzaju modyfikacja (*modus*)

[91] Duns Szkot dokonuje uszeregowania tych determinacji od najogólniejszej (wspólnej dla całej rzeczywistości „natury bytu") aż do konkretnej istoty bytu jednostkowego – *haecceitas*; zob. M.A. Krąpiec, *Byt i istota*…, s. 174-175

[92] Zob. P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia*…, s. 232. W tym punkcie można szukać początku nowożytnych koncepcji ontologii; zob. A. Maryniarczyk, *U źródeł narodzin nowożytnych ontologii*, „Studia Philosophiae Christianae" 47 (2011) 1, s. 37-50.

[93] Na temat analogii bytowej zob. szerzej w następnym rozdziale, poświęconym myśli M.A. Krąpca.

istoty[94]. Najgłębszą, fundamentalną strukturą świata okazuje się sfera cechujących się wewnętrzną niesprzecznością istot rzeczy, niezależnie od ich faktycznego istnienia. Powraca zatem awiceniańskie rozumienie istnienia jako rzeczywistości przypadłościowej względem ogólnej, koniecznej istoty.

Sformułowana przez Dunsa Szkota koncepcja bytu odcisnęła istotne piętno na dziejach filozofii. Można więc powiedzieć, że w dużej mierze wyznaczyła jej dalsze perspektywy rozwoju[95]. Co ciekawe, odegrała ona także ważną rolę w kształtowaniu się tomizmu w jego tradycyjnej, podręcznikowej formule. Stało się tak, ponieważ wielu uczonych, uważających się za kontynuatorów myśli Tomasza, posługiwało się (w sposób mniej lub bardziej uświadomiony) rozumieniem bytu i metafizyki wypracowanym przez Dunsa Szkota. W ten sposób centralne filozoficzne osiągnięcie Tomasza, mianowicie odkrycie istnienia (*esse*) jako naczelnego aktu bytu, ulega w następnych latach stopniowemu zapomnieniu. Trafnie zatem pisze Krąpiec: „[…] chociaż zwykło się mówić i pisać w podręcznikach, z zakresu historii filozofii, o tomistycznym (względnie neotomistycznym) nurcie filozofii jako dominującym, zwłaszcza w uczelniach kościelnych, to jednak przyjrzenie się bliższe sformułowaniom dotyczącym rozumienia bytu, samemu językowi filozofii, sterującemu w kierunku jednoznaczności, tudzież układowi zagadnień, preferującemu priorytet problematyki teoriopoznawczej – nietrudno dojść do przekonania, że dominującym wątkiem filozoficznych dociekań był jednak szkotyzm, a nie tomizm"[96]. Uwzględnienie tego faktu ma niebagatelne znaczenie przy analizie dziejów tomizmu i kształtowania się jego różnorodnych odmian. Co więcej, świadomość oddziaływania koncepcji Dunsa Szkota zdaje się być kluczowa dla zrozumienia rozwoju całej nowożytnej filozofii europejskiej.

[94] Zob. P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia*…, s. 276-285; É. Gilson, *Byt i istota*…, s. 98-99.

[95] Zob. M.A. Krąpiec, *Byt i istota*…, s. 189-208 [Rozdz. 6: *Dziedzictwo Dunsa Szkota*].

[96] M.A. Krąpiec, *Byt i istota*…, s. 189.

2.2. Stopniowa esencjalizacja i ideologizacja scholastyki po Tomaszu

Po śmierci Tomasza – jak już wspominaliśmy – jego myśl zyskiwała coraz większe uznanie pomimo początkowych, nieraz dość gwałtownych oporów. Niestety często nie łączyło się ono ze zrozumieniem jej istoty. Doceniano głównie jasność i przejrzystość Tomaszowego dzieła, jak też przynależne mu walory dydaktyczne, spychając jednak na dalszy plan jego oryginalną wartość filozoficzną[97]. Na domiar złego z upływem czasu coraz rzadziej sięgano do oryginalnych tekstów Tomasza, których miejsce zaczęły zajmować różne komentarze do jego dzieła. Zawartość tych komentarzy częstokroć miała charakter eklektyczny – obok tez zaczerpniętych z myśli Akwinaty znajdowały się w nich także tezy innych uczonych. Tym samym kształtujący się stopniowo tomizm coraz bardziej oddalał się od oryginalnej myśli Tomasza, a w pewnych kluczowych punktach stawał się jej zaprzeczeniem.

Polem szczególnej deformacji stało się podstawowe zagadnienie Tomaszowej filozofii, jej najgłębszy rdzeń – koncepcja istnienia (*esse*) jako naczelnego aktu bytu. Ponieważ wielu komentatorów przyjmowało (często w sposób nieuświadomiony) szkotystyczne rozumienie bytu, zaproponowane przez Tomasza rozumienie istnienia – jak podkreśla Swieżawski – „zostało całkowicie zapomniane"[98]. W rezultacie przedmiotem zainteresowań w miejsce bytu realnego stawała się w coraz większym stopniu analiza istot rzeczy oraz analiza pojęcia bytu. Byt zaś zaczęto utożsamiać z tym, co możliwe (wewnętrznie niesprzeczne). Tomizm ulegał więc coraz większej esencjalizacji[99]. W procesie tym

[97] Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*…, s. 704.

[98] S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999, s. 23. „Bezpośredni uczniowie – dopowiada Swieżawski – w znakomitej większości w ogóle nie rozumieli, o co Tomaszowi chodzi, rozumieli go w duchu Dunsa Szkota czy Awicenny, którzy stworzyli zupełnie inne kluczowe pojęcia w metafizyce. Tomizm, który powoli zaczął się krystalizować, zatracił te elementy myśli samego Tomasza, które – chociaż nie dość rozwinięte – jednak były kluczowe"; tamże.

[99] Por. E. Morawiec, *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej*…, s. 222-240. Oczywiście uwagi te nie dotyczą wszystkich kontynuatorów myśli Akwinaty. Chwalebnymi wyjątkami są takie postacie, jak Tomasz Sutton, Franciszek Silvestris z Ferrary czy Dominik Bañez.

można wyróżnić kilka kluczowych momentów, związanych z nazwiskami czołowych postaci nowożytnej scholastyki.

Pierwsze symptomy procesu esencjalizacji filozofii widać już u żyjącego na przełomie XV i XVI wieku wybitnego komentatora dzieł Akwinaty – Tomasza de Vio, zwanego Kajetanem[100]. Autor ten akceptuje Tomaszowe rozróżnienie istoty i istnienia, uznaje także rolę istnienia jako elementu współkonstytuującego byt. Niemniej jednak w jego koncepcji metafizyki akcent pada wyraźnie na istotę bytu[101].

Zdecydowane pogłębienie procesu marginalizacji roli istnienia związane jest z nazwiskiem hiszpańskiego jezuity Franciszka Suareza (1548–1617)[102]. Myśl Suareza – autora monumentalnego i cieszącego się wielkim poważaniem dzieła pt. *Disputationes metaphisicae* – wywarła potężny wpływ na kształtowanie się nowożytnej scholastyki. W kościelnych ośrodkach naukowych (zwłaszcza w prężnych ośrodkach jezuickich) zaczął dominować tomizm uprawiany w duchu Suareza (*ad mentem Suarezii*), daleki w wielu punktach od źródłowej myśli Akwinaty[103].

Suarez, wychodząc od krytyki rozróżnienia istnienia i istoty jako odrębnych „rzeczy" (koncepcja Idziego Rzymianina, mylnie przypisana przez Suareza Tomaszowi), poszedł śladami tradycji szkotystycznej[104]. Zgodnie z nią – jak pamiętamy – przez byt (a w zasadzie pojęcie

[100] Zob. m.in. tamże, s. 226-229.

[101] Jak wskazuje Edmund Morawiec, „chociaż Kajetan de Vio pojęcie bytu przejął zasadniczo od św. Tomasza, to zbyt sztucznie i radykalnie przeciwstawił istotowy aspekt aspektowi istnieniowemu […]. W takiej interpretacji bytu widać wyraźnie akcentowanie strony esencjalnej poprzedzone pewną formalizacją. Przedmiotem metafizyki jest więc byt wzięty w aspekcie esencjalnym"; tamże, s. 228.

[102] Zob. tamże, s. 229-230; por. też M.A. Krąpiec, *Byt i istota*…, s. 190-194; P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia*…, s. 248-251, 309-314 i 425-431.

[103] Zob. M.A. Krąpiec, *Byt i istota*…, s. 190.

104 Jak zauważa M.A. Krąpiec, Suarez popełnił klasyczny błąd ignoratio elenchi, czyli nieznajomości tezy, z którą się dyskutuje: „Czy odrzucona przez Suareza tzw. koncepcja bytu św. Tomasza jako «złożonego» z takich «rzeczy» jak istota i istnienie była tą koncepcją, którą rzeczywiście głosił św. Tomasz. Na pewno nie! Suarez wyraźnie za tomistyczną uznał koncepcję post-egidiańską (od Idziego Rzymianina) […], gdzie essentia i existentia były pojęte jako res diversae – jako różne rzeczy, a nawet, jak wyraża się Suarez jako entitates diversae – różne bytowości. Takich głupstw św. Tomasz nigdzie nie głosił; ale akcentował tożsamość bytu konkretnego,

bytu) należy rozumieć najogólniejszą, wspólną całej rzeczywistości treść (rozumianą jako możliwość, czyli wewnętrzna niesprzeczność), abstrahując od realnego istnienia, sprowadzonego do roli *modusu* istoty.

W tej perspektywie nie dziwi fakt, że byt realny, uważany przez Suareza za właściwy przedmiot metafizyki, utożsamiany jest przez niego – jak zauważa E. Morawiec – z treścią uzyskaną w drodze abstrakcji[105]. Realność istoty zdaniem Suareza to bowiem nic innego, jak „zdolność do zaistnienia"[106]. Zatem hiszpański jezuita zasadniczo sytuuje zagadnienie bytu w porządku możliwości (owej „zdolności do zaistnienia"), wobec którego istnienie realne staje się czymś wtórnym. „Całą zatem rzeczywistość bytu – pisze Krąpiec – określa się w porządku tylko istoty i wszystko, czym jest byt, wyraża się językiem istoty. Ona jest bytem i istnienie to tylko realna istota. Prymat istoty jest całkowity w bycie, gdyż zachodzi tożsamość bytu i realnej istoty"[107].

Ten prymat istoty rzutował na kształt uprawianej w dalszych latach filozofii. Rosła rola pojęć i definicji, wyrażających porządek istotowy. Spowodowało to, że filozofia zaczęła ewoluować w stronę rozważań czysto abstrakcyjnych, polegających na dokonywaniu operacji myślowych na przyjmowanej siatce pojęciowej[108].

Można postawić tezę, że proces esencjalizacji filozofii osiąga swoją pełnię w XVIII-wiecznej niemieckiej filozofii racjonalistycznej. Szczególnie warto wskazać na postać Christiana Wolffa i jego ucznia Alexandra G. Baumgartena. Myśl filozoficzna tych autorów stanowi podstawę nowożytnych i współczesnych koncepcji ontologii[109].

---

w którym realnie – nie tylko myślnie – nietożsamymi składnikami są realne istnienie i realna istota […]". M.A. Krąpiec, Byt i istota…, s. 192-193.

[105] E. Morawiec, *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej*…, s. 230.

[106] Zob. A. Maryniarczyk, *U źródeł narodzin nowożytnych ontologii*…, s. 41; É. Gilson, *Byt i istota*…, s. 109.

[107] M.A. Krąpiec, *Byt i istota*…, s. 192.

[108] „Począwszy od Suareza – pisze Gilson – filozofia „Szkoły" […], ulega pewnego rodzaju esencjalizacji i przybierając postać, którą znamy i którą jej z goryczą wyrzucano, usiłuje wyprowadzić analitycznie to, co rzeczywiste, ze zbioru istot, skatalogowanych, zdefiniowanych raz na zawsze". É. Gilson, *Byt i istota*…, s. 115.

[109] Sam termin „ontologia" pojawia się w XVII w. u J. Clauberga i R. Gocleniusa, a jeszcze wcześniej u J. Lorharda (1606 r.); zob. P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia*…, s. 105-114; por. też W. Stróżewski, *Ontologia*…, s. 19-21. Na temat

Już sam tytuł głównego dzieła Wolffa, *Philosophia prima sive ontologia* („Filozofia pierwsza, czyli ontologia"), jest bardzo symptomatyczny. Krystalizuje się tutaj bowiem rozumienie metafizyki i ontologii jako odrębnych nauk. Z samego tytułu wynika, że miano „filozofii pierwszej", a więc nauki najbardziej fundamentalnej, przysługiwać ma ontologii. Przedmiotem tej nauki, jak wskazuje jej nazwa, jest byt (gr. *to on*, łac. *ens*). Co jednak rozumie Wolff przez termin „byt"? Otóż dla Wolffa – i jest to moment kluczowy – byt oznacza to, co możliwe z punktu widzenia zasady niesprzeczności. Innymi słowy, bytem jest to, co może istnieć, czyli to, czego istnieniu nic się nie sprzeciwia[110].

Widzimy zatem, że fundamentalną sferą rzeczywistości jest obszar tego, co możliwe (niesprzeczne wewnętrznie). Ontologia jako filozofia pierwsza zajmuje się więc bytem możliwym abstrahując od istnienia. Samo istnienie Wolff określa jako „dopełnienie możliwości" (*complementum possibilitatis*)[111]. Tym samym byt realny zostaje sprowadzony do roli uszczegółowienia (*modusu*) względem tego, co możliwe. „W tym momencie – zauważa Piotr Jaroszyński – Wolff wyraźnie opowiada się za ontologią jako nauką o bycie możliwym. I takie właśnie rozumienie ontologii zepchnie na dalszy plan metafizykę jako naukę o bycie realnym"[112]. Istotnie, w odróżnieniu od ontologii badającej byt możliwy (podstawową sferę rzeczywistości), bytem realnym, istniejącym,

początków nowożytnych koncepcji ontologii zob. także A. Maryniarczyk, *Metafizyka a ontologie. Próby przezwyciężenia metafizyki i ich paradoksy*, seria: Zeszyty z metafizyki, nr 7, Lublin 2015, s. 105-120; por. też. P. Duchliński, *Tomistyczna dekonstrukcja ontologii*, w: *Metafizyka i dekonstrukcja. W poszukiwaniu doświadczenia metafizycznego w kontekście wyzwań dekonstrukcjonizmu*, (red.) K. Śnieżyński, P. Duchliński, Kraków 2016, s. 41-104. Autor ten dokonuje prezentacji (niepozbawionej elementów polemicznych i krytycznych) stanowiska współczesnych tomistów egzystencjalnych wobec tradycji ontologicznej.

[110] *Ens dicitur quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat*. Chr. Wolff, *Philosophia prima*…, 134. Cyt. za: É. Gilson, *Byt i istota*…, s. 127. Natomiast w innym miejscu Wolff stwierdza: „To może istnieć, co jest możliwe, a co jest możliwe, jest bytem" (*Quoniam illud existere potest, quo possibile est, quo possibile est, ens est*). Chr. Wolff, *Philosophia prima*…, ps I, sect. II, cap. 3, par. 135; cyt. za: P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia*…, s. 117; por. też tamże, s. 316; M.A. Krąpiec, *Byt i istota*…, s. 199-200.

[111] Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*…, s. 75-76; É. Gilson, *Byt i istota*…, s. 131.

[112] P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia*…, s. 117.

zajmują się dopiero metafizyki szczegółowe: teologia naturalna (której przedmiotem jest Bóg), kosmologia naturalna (której przedmiotem jest świat realny) i psychologia naturalna (zajmująca się duszą)[113].

Prymat ontologii (nauki o bycie możliwym, czyli wewnętrznie niesprzecznym) względem metafizyki (nauki o bycie realnym) oznaczał tym samym pierwszeństwo wiedzy o ogólnych, abstrakcyjnych istotach. Stąd też dominacja w filozofii metody dedukcyjnej: mając (bowiem) wiedzę o istotach (wyrażaną w definicjach), można z nich dedukować (posługując się zasadami niesprzeczności i racji dostatecznej) ciągi koniecznych sądów[114]. Taki sposób uprawiania refleksji filozoficznej, coraz bardziej abstrakcyjny, spotkał się z gwałtowną krytyką, otwierającą zarazem nowy rozdział w dziejach filozofii[115].

Drugim, obok marginalizacji istnienia, czynnikiem, który wpłynął na kształtowanie się nowożytnej scholastyki, było nasycanie jej

[113] Por. E. Morawiec, *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej…*, s. 231.

[114] Zob. Tamże

[115] Przyjmuje się, że filozofia krytyczna Immanuela Kanta (1724–1804) wyznaczyła zupełnie nową perspektywę badań filozoficznych. Według filozofa z Królewca zadanie filozofii (zwanej przezeń filozofią transcendentalną) polega nie tyle na formułowaniu twierdzeń o naturze świata, człowieka i Boga (gdyż przekracza to zakres możliwego doświadczenia i prowadzi do antynomii), ile raczej na badaniu apriorycznych warunków możliwości ludzkiego poznania, wyznaczonych strukturą władz poznawczych. Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu* (A 11-A 13, B 25), tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 120-122; 124-129; 170-171; A.J. Noras, *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*, Katowice 2007, s. 18-40; E. Coreth, H. Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Kęty 2006, s. 163-206.

Nie można jednak zapominać, że zasadniczo jedyną znaną Kantowi postacią metafizyki była właśnie niemiecka szkolna filozofia racjonalistyczna XVIII w., a więc myśl Wolffa, Leibniza i Baumgartena. Nie dysponował Kant pogłębioną znajomością metafizyki Arystotelesa ani tym bardziej nie mógł znać egzystencjalnej metafizyki św. Tomasza. Jego sprzeciw wobec dogmatyzmu metafizyki należy więc przede wszystkim odnieść do wysoce abstrakcyjnej filozofii Wolffa i Baumgartena, wieńczącej w pewien sposób tradycję wywodzącą się z myśli Dunsa Szkota czy Suareza. „Taki dogmatyczny system metafizyki – pisze P. Jaroszyński – budzi u Kanta poważne wątpliwości. Podejmuje się jego krytyki, ale ma to być krytyka metafizyki w ogóle. I tu następuje swoiste *qui pro quo*, ponieważ krytykując metafizykę, krytykuje tak naprawdę tylko znany sobie model metafizyki, jaki poznał od Wolffa i Baumgartena". P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia…*, s. 121.

elementami ideologicznymi. Powołując się na autorytet św. Tomasza, często zapominano o podstawowej własności jego myśli, jaką była otwartość[116]. Kształtujący się w ciągu wieków tomizm przybierał postać zamkniętego, zdogmatyzowanego systemu, z oczywistą szkodą dla zawartości merytorycznej. Ta szkolna, podręcznikowa forma tomizmu odpowiadała więc potocznemu, pejoratywnemu rozumieniu scholastyki[117].

Warto też zwrócić uwagę na fakt, iż w nurcie tym tomizm jest rozumiany jako prosta kontynuacja myśli Arystotelesa. Co więcej, często mówi się tutaj o „arystotelizmie chrześcijańskim" czy też o „filozofii arystotelesowsko-tomistycznej". Zdaniem Swieżawskiego genezy utożsamiania tomizmu z „arystotelizmem chrześcijańskim" należy upatrywać w XV wieku, kiedy to wobec groźby inwazji tureckiej poszukiwano doktryny mogącej zjednoczyć łacińską Europę. W tej roli „do powszechnego nauczania jako obowiązujący wkracza tzw. arystotelizm chrześcijański, czyli Arystoteles na silę interpretowany zgodnie z prawdami wiary i Tomasz uznany za najwłaściwszy wykładnik tego arystotelizmu. To jest geneza tomizmu jako ideologii […]"[118]. Zdaniem Swieżawskiego „posłużono się Tomaszem do stworzenia ideologii dla Christianitas, ale zaczęto zapominać o jego najważniejszych osiągnięciach, które uznano za mało ważne i użyteczne"[119].

Wyznaczenie tomizmowi roli defensywnej, a więc w pewnym sensie instrumentalnej, z konieczności skutkowało wieloma uproszczeniami,

[116] Zob. R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*…, s. 216.

[117] Warto zacytować niezwykle celną wypowiedź É. Gilsona: „Każda doktryna godna miana filozofii wychodzi z konkretu i powraca do konkretu, każda natomiast scholastyka wychodzi z filozofii i powraca do filozofii. Filozofia musi wyrodzić się w scholastykę, gdy uczyni przedmiotem swych rozważań nie konkret istniejący, który powinna coraz gruntowniej zgłębiać, przenikać i wyjaśniać, ale gotowe sformułowania pewnych hipotez wyjaśniających, tak jak gdyby same te formuły – a nie to, czego one dotyczą – stanowiły rzeczywistość". É. Gilson, *Tomizm*…, s. 419.

[118] S. Swieżawski, *Byt*…, s. 17 (*Wstęp do wydania trzeciego*). Jako świadectwo rosnącej ideologizacji „chrześcijańskiego arystotelizmu" S. Swieżawski (tamże) podaje fakt, iż w XVII w. na Sorbonie za wykładanie fizyki innej, niż arystotelesowska, groziła kara śmierci (sic!); por. też S. Swieżawski, *Uwagi o procesie zniekształcania myśli Arystotelesa w myśli nowożytnej*, w: tenże, *Prawda i tajemnica*…, s. 272-284.

[119] S. Swieżawski, *Byt*…, s. 17.

a wręcz deformacjami względem oryginalnej myśli św. Tomasza[120]. Ograniczony głównie do kościelnych ośrodków naukowych tomizm odgrywał coraz mniejszą rolę w życiu intelektualnym Europy i w rozwoju filozofii[121].

2.3. Tomizm tradycyjny

Opisane powyżej dzieje nowożytnej scholastyki stanowią podstawę wyłonienia się najstarszej odmiany tomizmu, zwanej tomizmem tradycyjnym bądź zachowawczym. Do czasu podjęcia pod koniec XIX wieku prób uwspółcześnienia myśli tomistycznej była to w zasadzie jedyna licząca się postać tomizmu. Reprezentanci tomizmu tradycyjnego kontynuowali tradycję scholastyki nowożytnej, opierając się głównie na lekturze podręczników i komentarzy do pism św. Tomasza[122]. Siłą rzeczy więc tomizm tradycyjny przejął wiele cech charakterystycznych owych podręczników i komentarzy. Jak pamiętamy, charakterystyczne było dla nich nieuwzględnianie rozumienia *esse* jako naczelnego aktu bytu, akcentowanie istoty bytu (esencjalizm), a w związku z tym utożsamianie myśli Tomasza z myślą Arystotelesa

[120]Jak zauważa w innym miejscu wspomniany Swieżawski, wyznaczanie filozofii jakichkolwiek (nawet pozornie najszlachetniejszych) celów innych niż bezinteresowne poszukiwanie prawdy, prowadzi do jej deformacji. S. Swieżawski, *O roli filozofii i niektórych jej typach*, w: tenże, *Prawda i tajemnica*…, s. 7-32

[121]Por. R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*…, s. 216. Warto przytoczyć w tym miejscu pochodzącą z początku XX. w. opinię Kazimierza Twardowskiego, prekursora filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej: „Poza rozpowszechnianiem się […] nic już innego tomizmowi nie pozostało. System tak w sobie zamknięty, tak zwarty i jednolity nie dopuszczał dalszego rozwoju; wszelka modyfikacja, wszelka, choćby najlepsza chęć jeszcze dalszego udoskonalenia, musiała wywołać w gmachu tym rysy i nim zachwiać". K. Twardowski, *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć*, Lwów 1910, s. 68.

[122]„Źródłem historycznym tomizmu zachowawczego – pisze Gogacz – jest scholastyka nowożytna, która przede wszystkim nie widzi różnic między myślą Arystotelesa i św. Tomasza, a myśl św. Tomasza odczytuje z tekstów według sugestii Kajetana, Hugona czy Gredta. W zrozumieniu tekstów opiera się więc bardziej na autorytecie niż na bezpośredniej naukowej analizie". M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, „Znak" 15 (1963), s. 1340-1341, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego* Warszawa 2012, s. 154-167.

(„arystotelizm chrześcijański" lub koncepcja „filozofii arystotelesowsko-tomistycznej") i autorów scholastycznych (Duns Szkot, Kajetan, Suarez). W efekcie zawarta w nich treść często przybierała charakter eklektyczny. Stąd też wśród najważniejszych cech tomizmu tradycyjnego można wskazać – za Gogaczem – następujące[123]:

a) Charakter podręcznikowy – czerpanie poglądów Tomasza za pośrednictwem podręczników oraz wyrażanie tomizmu w podręcznikach. Skutkuje to swoistym werbalizmem, czyli zredukowaniem myśli Tomasza do określonej terminologii, ze szkodą dla prezentacji rozumowań, analiz i uzasadnień;
b) Kompilacyjność – brak rozpoznania specyfiki myśli Tomasza (zwłaszcza w zakresie teorii bytu) i pomieszanie jej z twierdzeniami innych autorów (Idzi Rzymianin, Duns Szkot, Kajetan);
c) Utożsamianie metafizyki Tomasza z metafizyką Arystotelesa. Oznacza to akcentowanie w bycie roli formy i istoty bytu przy jednoczesnym marginalizowaniu istnienia lub przy zacieraniu różnicy między istotą a istnieniem.

Przede wszystkim więc w tomizmie tradycyjnym nie dostrzega się oryginalności Tomaszowej koncepcji bytu ukonstytuowanego przez istnienie (*esse*). Podążanie za ujęciami Dunsa Szkota czy Suareza powoduje wyakcentowanie roli istoty bytu, co oznacza, iż to abstrakcja (tzw. abstrakcja trzeciego stopnia) staje się kluczową metodą filozoficzną, pozwalającą poznawczo uchwycić byt jako przedmiot metafizyki. Dlatego też zasadne jest określenie tej odmiany mianem tomizmu esencjalizujacego[124]. Istota uzyskuje faktyczny prymat, spychając

[123]M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: *W kierunku Boga*, (red.) B. Bejze, Warszawa 1982, s. 67.

[124]Zob. E. Morawiec, *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej…*, s. 232-240. Warto także dodać, że jednym z symptomów esencjalistycznego charakteru tomizmu tradycyjnego jest fakt nieodróżniania przez jego przedstawicieli możności (elementu wewnętrznej struktury bytu realnego) od możliwości (utożsamianej z tym, co wewnętrznie niesprzeczne). Dochodzi tutaj zatem do charakterystycznego dla nowożytnej scholastyki pomieszania porządku realnego z porządkiem tego, co jedynie pomyślane. W klasycznym dziele Édouarda Hugona czytamy: „Spośród rzeczy […] jedne mogą istnieć, lecz jeszcze nie istnieją, inne zaś już istnieją. To, co istnieć może, znajduje się w możności, to zaś, co już istnieje, znajduje się w akcie". E. Hugon, *Zasady filozofii – dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*, tłum. A. Żychliński,

w cień zagadnienie realnego istnienia bytu. Wręcz szokujące może być zestawienie niektórych fragmentów tekstów przedstawicieli tego nurtu z przywołanymi wcześniej wypowiedziami samego Tomasza na temat roli i znaczenia aktu istnienia (*esse*). Istota jest bowiem wywyższana – jak zauważa Gilson – za pomocą niemal tych samych słów, jakie Tomaszowi służyły do ukazania supremacji aktu istnienia[125].

Można by w tym miejscu zapytać: Na czym zatem miałaby polegać wielkość Tomasza, skoro najoryginalniejszy i najbardziej kluczowy punkt Tomaszowej metafizyki, jej „rdzeń", jest całkowicie pomijany? Przede wszystkim więc wielkość tomistycznej filozofii widzi się tutaj w jej obiektywizmie i uniwersalizmie. Święty Tomasz jest rozumiany jako ten, który dokonał niezwykłej syntezy, pozwalającej mu zebrać w jedną całość mądrość, której fragmenty rozsiane były w partykularnych ujęciach poszczególnych myślicieli. W rzeczy samej tomizm – jak wskazywał Jacek Woroniecki – nie jest „systemem myśli jednego człowieka, ale syntezą myśli całego rodu ludzkiego"[126]. W tej perspektywie „nie sposób przeciwstawić tomizmu innym kierunkom, tak jak się przeciwstawia sobie nawzajem dwie poszczególne doktryny, lecz że ona ma się do nich wszystkich jako coś pełnego,

Poznań 1925, s. 9; por. K. Bańkowski, *Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu*, „Studia Philosophiae Christianae" 32 (1996) 2, s. 212.

[125]Niezwykle symptomatycznym przykładem mogą być słowa XIX-wiecznego tomisty Josepha Kleutgena: „Istota – to rdzeń czy też najgłębsza podstawa i pierwsza zasada wszelkiego działania i wszelkich właściwości rzeczy". Istota więc oznacza to, co rzeczy „mają najdoskonalszego, i to, od czego zależy doskonałość wszystkich naszych wiadomości, dotyczących tego samego przedmiotu". Zatem „kiedy scholastyka wyznacza jako przedmiot metafizyki byt rzeczywisty, nie chce ona […], by główne zadanie tej nauki polegało na poszukiwaniu i odkrywaniu aktualnych istnień". Gdy zatem „pojmujemy byt jako rzeczywisty […], abstrahujemy od istnienia" – stwierdza Kleutgen i konkluduje: „W ten tylko sposób skończone i stworzone rzeczy, dla których istnienie nie jest czymś istotnym, mogą stać się przedmiotem nauki". J. Kleutgen, *La philosophie scholastique*, t. II, s. 89-92; cyt. za: É. Gilson, *Byt i istota*…, s. 115-116.

[126]J. Woroniecki, *Katolickość tomizmu*…, s. 69. W tym samym dziele czytamy dalej: „Tomizm nie oznacza bynajmniej w pierwszym rzędzie osobistych poglądów tego pojedynczego człowieka, jakim był św. Tomasz z Akwinu, lecz oznacza on doktrynę filozoficzną rodu ludzkiego, będącą płodem refleksji całych wieków i szeregu pokoleń, a pogłębioną, usystematyzowaną, sprecyzowaną i harmonijnie związaną z prawdami wiary, genialnym umysłem myśliciela średniowiecza"; tamże, s. 69-70.

powszechnego do czegoś ułamkowego, jak uniwersalizm do partykularyzmu"[127].

Obok uniwersalizmu zatem jednym z wyróżników tomizmu miała być wzniosłość jego naczelnych zasad. Zasady te gwarantowały harmonijne współbrzmienie systemu z prawdami wiary[128]. Ponadto reprezentanci tomizmu tradycyjnego wskazywali na takie cechy myśli Akwinaty, jak ład i przejrzystość, prostota i precyzja języka czy klarowność i siła argumentacji. Ważną zasługą św. Tomasza jest w tym ujęciu także fakt „ochrzczenia" przezeń Arystotelesa[129].

[127]J. Woroniecki, *Katolickość tomizmu*…, s. 13. Podobna myśl została wyrażona jeszcze dobitniej przez innego wybitnego polskiego przedwojennego uczonego, ks. Aleksandra Żychlińskiego: „Dzięki uniwersalności zasad swoich tomizm wznosi się ponad czas i ponad zmienność rzeczy, góruje nad wszelkim systemem myśli, sam nie będąc właściwie systemem, lecz pełnią prawdy; dzięki uniwersalności swoich zasad zwraca się tomizm do wszystkich wieków i do wszystkich narodów. […] Zasady św. Tomasza – to niby gwiazdy przewodnie; kto ich z oczu nie spuszcza, dobije do przystani prawdy". A. Żychliński, *Przedmowa*, w: M. Grabmann, *Wstęp do Sumy Teologicznej świętego Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Żychliński, Lwów 1935, s. 17; cyt. za: K. Śnieżyński, *Metafizyka w roli pasożyta w Winnicy Pańskiej? Dekonstrukcyjne uwagi na temat prób ratowania metafizyki (filozofii bytu) kosztem chrześcijaństwa w pometafizycznej kulturze*, w: *Metafizyka i dekonstrukcja. W poszukiwaniu doświadczenia metafizycznego w kontekście wyzwań dekonstrukcjonizmu*, (red.) K. Śnieżyński, P. Duchliński, Kraków 2016, s. 119-120; por. też. J. Woroniecki, *Katolickość tomizmu*…, *passim*.

[128]Charakteryzując najważniejsze cechy tomizmu (rozumianego jako *par excellence* filozofia chrześcijańska), wspomniany Żychliński akcentował zwłaszcza trzy z nich: wzniosłość zasad, uniwersalizm oraz zgodność z prawdami wiary; por. A. Żychliński, *Przedmowa tłumacza*, w: E. Hugon, *Zasady filozofii. Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*, Poznań–Warszawa–Wilno–Lublin 1925, s. XXV-XXXIII.

[129]Taki sposób patrzenia – połączony z akcentem na apologetyczną funkcję filozofii – odnajdujemy także w ówczesnym nauczaniu papieskim. „Filozofia św. Tomasza – powiada Leon XIII – nie jest inna od filozofii Arystotelesa. Arystotelesowską filozofię wyjaśnił bowiem Doktor Anielski z niezrównanym mistrzostwem, a oczyszczając ją równocześnie z błędnych naleciałości, uczynił ją chrześcijańską. Tej filozofii użył on, by z jej pomocą prawdę katolicką wyjaśniać i bronić. I na tym właśnie polega główna zasługa, jaką Tomasz położył dla Kościoła: oto skojarzył on chrześcijańską teologię z filozofią perypatetyczną tak silnie i wdzięcznie zarazem, iż Arystoteles przestał być odtąd wrogiem, ale stał się bojownikiem Chrystusa". Leon XIII, List Apostolski *Gravissime nos*, 1892; cyt. za: A. Żychliński, *Przedmowa tłumacza*, w: E. Hugon, *Zasady filozofii*…, s. XXV-XXVI.

Widzenie w filozofii tomistycznej zbioru uniwersalnych i niezmiennych w czasie zasad wiąże się ściśle z pojmowaniem samej roli filozofii. Filozofia zatem, a ściślej mówiąc tomizm, ma przede wszystkim wypełniać zadania apologetyczne. Uniwersalne i nienaruszalne zasady tomistyczne stanowić mają niezachwianą podstawę i racjonalny fundament wiary i teologii[130].

W świetle powyższych uwag, nade wszystko zaś wobec faktu niedostrzegania specyfiki Tomaszowej koncepcji *esse*, trudno nie zgodzić się z opinią Gogacza, iż tomizm zachowawczy, skupiając się na obronie historycznie ukształtowanej formuły tomizmu (czerpanej głównie z podręczników i komentarzy), mylnie utożsamianej z oryginalną myślą Akwinaty, „broni właśnie zniekształconej myśli św. Tomasza". Tym samym tomizm zachowawczy „walczy przeciw sobie. Chcąc zachować myśl św. Tomasza nieświadomie staje w obronie tego, co nie jest tomizmem. Staje bowiem w obronie formuły, a nie treści poglądów św. Tomasza"[131].

Pomimo zastrzeżeń, jakie z dzisiejszej perspektywy można postawić tradycyjnemu tomizmowi, nie sposób zaprzeczyć, że nurt ten reprezentowany był przez wielu wybitnych uczonych. Można wskazać na

[130] Zastanawiające jest, na ile przyjmowane w tomizmie tradycyjnym rozumienie filozofii św. Tomasza leży u podstaw faktu, że niektórzy autorzy (m.in. Bertrand Russell) odmawiają Tomaszowi miejsca wśród największych filozofów. Jeżeli bowiem, pomijając elementy nowe i oryginalne w myśli Akwinaty, zredukujemy go do roli autora wielkiej syntezy, chrześcijańskiego arystotelika czy błyskotliwego apologety, to trudno odmówić słuszności następującym słowom: „Wszystkie te walory nie wydają się jednak usprawiedliwiać ogromnej sławy, jaką cieszy się Akwinata. Odwoływanie się [przez Tomasza – T.Ć.] do rozumu jest w pewnym sensie nieszczere, ponieważ wnioski, do których prowadzi rozumowanie, są z góry przesądzone. […] W Tomaszu z Akwinu niewiele jest prawdziwie filozoficznego ducha. […] Nie mogę zatem zgodzić się z tym, iż święty Tomasz zasługuje na to, abyśmy stawiali go obok największych filozofów starożytnej Grecji i czasów nowożytnych". B. Russell, *Dzieje filozofii zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, przeł. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa 2000, s. 534-535.

[131] M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*…, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*..., s. 156. Radykalną ocenę tomizmu tradycyjnego przedstawił K. Bańkowski, według którego tomizm ten ma charakter filozofii idealistycznej: przedmiotem badań nie jest byt realny, ale zespół pojęć (na czele z pojęciem bytu). K. Bańkowski, *Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu*…, s. 212-213 i 219.

takie postaci, jak Salvator Tongiorgi, Joseph Gredt, Édouard Hugon, Pedro Descoqs, Paolo Dezza czy Reginald Garrigou-Lagrange. Na terenie Polski zaś – oprócz cytowanego Aleksandra Żychlińskiego – wyróżniali się tacy autorzy, jak Stanisław Adamczyk (metafizyka) czy wybitni etycy: cytowany już Jacek Woroniecki oraz Tadeusz Ślipko.

3. Próby uwspółcześnienia tomizmu

Bardzo ważną datą w historii tomizmu jest 1879 rok, kiedy to papież Leon XIII ogłosił encyklikę *Aeterni Patris*, stanowiącą wezwanie do odnowienia filozofii tomistycznej. Tomasz z Akwinu zostaje ukazany jako wzór uprawiania filozofii i teologii, a tomizm zyskuje potwierdzenie jako podstawa nauczania w szkołach, seminariach i uczelniach kościelnych[132].

Encyklika – jak wskazuje Swieżawski – wywołała dwojaki skutek[133]. Z jednej strony nasiliły się tendencje do ideologizacji tomizmu. Tomizm (w tym czasie był to wciąż przede wszystkim tomizm tradycyjny) zaczął być postrzegany jako „filozofia z nakazu"[134]. Oficjalnym wyrazem dominacji tomizmu w jego wersji tradycyjnej było opublikowanie w 1914 roku przez watykańską Kongregację ds. Uniwersytetów Katolickich słynnych „24 Tez Tomistycznych", mających stanowić dyrektywę myśli katolickiej[135]. W filozofii tomistycznej widzi się doktrynę wprost nakazaną autorytetem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła[136].

[132]Waga myśli Tomasza została ponownie podkreślona w encyklice *Studiorum ducem* Piusa XI z 1923 r. Warto dodać, że Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (1998), przypominając nieprzemijającą ważność i aktualność myśli Akwinaty, jednocześnie podkreślił, iż Kościół – biorąc pod uwagę słuszną autonomię filozofii – nie głosi żadnej „własnej" filozofii oraz nie opowiada się oficjalnie po stronie jednego kierunku filozoficznego. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 49.

[133] Zob. S. Swieżawski, *Byt*…, s. 17.

[134]Por. S. Swieżawski, *Lampa wiary. Rozważania na przełomie wieków*, Kraków 2000, s. 69. „Zawsze bowiem – zauważa Artur Andrzejuk – gdy administracyjnie usiłuje się narzucić komuś jakiś system myślenia (który z natury jest dziedziną intelektu, a nie woli, i wobec tego rządzi się innymi prawidłami), niemal automatycznie ten system myślenia staje się ideologią, bez względu na to, czym był przedtem: filozofią, teologią czy ekonomią". A. Andrzejuk, *Czym jest tomizm?*, „Rocznik Tomistyczny" 1 (2012), s. 15-16.

[135]Por. E. Hugon, *Zasady filozofii*. W *Przedmowie* Aleksandra Żychlińskiego czytamy: „[…] Kościół, z iście macierzyńską pieczołowitością, już nie tylko pochwala i poleca doktrynę św. Tomasza, ale wprost żąda i nakazuje, aby przede wszystkim w szkołach katolickich trzymano się ściśle nauki tomistycznej […]". A. Żychliński, *Przedmowa tłumacza*…, w: É. Hugon, *Zasady filozofii*…, s. XXXIII.

[136]„[…] sławiąc Św. Tomasza – czytamy w encyklice *Studiorum ducem* – czcimy coś większego niż chwałę Św. Tomasza, bo powagę Kościoła nauczającego […]". Co więcej, Pius XI formułuje w tym dokumencie jednoznaczne zalecenie: „Niech każdy

Z drugiej jednak strony dzięki encyklice Leona XIII dochodzi do niezwykłego zdynamizowania studiów nad myślą św. Tomasza z Akwinu. Początkowo studiuje się jeszcze głównie podręczniki i komentarze, stopniowo jednak należne miejsce zyskuje lektura tekstów źródłowych. Można zatem mówić o narodzinach w tym czasie studiów mediewistycznych z prawdziwego zdarzenia. Umożliwiły one stopniowe odróżnianie oryginalnej myśli Tomasza od nierzadko schematycznych i eklektycznych ujęć podręcznikowych. Zaczęto zatem uświadamiać sobie różnicę między – by posłużyć się wyrażeniem Swieżawskiego – tym, co Tomaszowe, a tym, co tomistyczne[137]. Jednocześnie zaczęto zdawać sobie sprawę z izolacji, w jakiej znalazł się tomizm względem głównych nurtów filozofii nowożytnej i współczesnej. Fakty te wskazywały na konieczność przekroczenia ram tomizmu tradycyjnego. Właśnie odarcie myśli Tomasza z naleciałości i przekłamań scholastycznych komentarzy pozwoliło uczynić z Tomasza ważny, pełnoprawny głos w filozoficznym dyskursie[138].

Dążenie do przełamania izolacji i przerzucenia mostów między myślą Tomasza a kulturą współczesną zaowocowało narodzinami nowych odmian tomizmu, przełamujących stopniowo „monopol" tradycyjnych, podręcznikowych ujęć. Różne sposoby, jakimi starano się wskazywać na niewygasłą aktualność myśli Akwinaty, stały u podstaw kształtowania się kolejnych odmian tomizmu.

3.1. Tomizm lowański

Narodziny tej odmiany tomizmu związane są z osobą kardynała Désiré Merciera i kierowanym przezeń, założonym pod koniec XIX wieku, ośrodkiem naukowym w Louvain[139]. Przedstawiciele tego ośrodka –

raduje się w duchu posłuszeństwa z nakazu *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, żądającym, aby «*profesorowie nauczali filozofii racjonalnej i teologii i kształcili swych wychowanków w tych naukach wedle metody, nauki i zasad Doktora Anielskiego i ich się święcie trzymali*»". Pius XI, Encyklika *Studiorum ducem*, 1923 (tłum. J. Woroniecki, w: tenże, *Katolickość tomizmu*…, s. 107).

[137] S. Swieżawski, *Byt*…, s. 11-25; tenże, *Lampa wiary*…, s. 12-13 i 78-84.

[138] R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*…, s. 216.

[139] Zob. Z. Pawlak, *Tomizm lowański*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii* .,

dostrzegając, że jedną z przyczyn upadku scholastyki było nieliczenie się z nowo powstającymi kierunkami filozoficznymi – wskazywali, że warunkiem koniecznym żywotności tomizmu i jego dalszego rozwoju musi być konfrontowanie go z najważniejszymi nurtami filozofii i nauki współczesnej[140]. Reprezentanci tomizmu lowańskiego z jednej strony prowadzili ożywione studia historyczne nad tekstami źródłowymi, z drugiej zaś starali się wykazać, że tomizm można i należy rozwijać w duchu otwarcia na najnowsze osiągnięcia naukowe. Zatem drogą uaktualnienia myśli Tomasza jest w tym ujęciu dokonanie syntezy filozofii Akwinaty z wynikami nauk szczegółowych (a zwłaszcza nauk przyrodniczych)[141]. Postulat ten stanowi cechę charakterystyczną tej odmiany tomizmu.

Rozwój studiów historycznych, jak też dążenie do przełamania izolacji, w jakiej znalazł się tomizm, należy uznać za jednoznaczne zasługi tomizmu lowańskiego. Jednakże sam sposób, w jaki próbowano w tym nurcie uwspółcześniać myśl Akwinaty, czyli dążenie do syntezy filozofii i nauk szczegółowych, budzi liczne zastrzeżenia, przede wszystkim na płaszczyźnie metodologicznej[142]. Inspirowane pozytywizmem rozumienie filozofii jako uogólnienia nauk szczegółowych prowadzi do utraty przez nią autonomii. Filozofia traci bezpośredni dostęp do rzeczywistości, której badanie staje się domeną nauk przyrodniczych. Dociekania filozoficzne tracą źródłowy kontakt z bytem i stają się „zawieszone" na materiale dostarczanym przez nauki empiryczne. W tym ujęciu przedmiotem filozofii nie jest już byt, ale dostarczana przez nauki wiedza o bycie[143].

Ponadto program filozoficzny tej odmiany tomizmu zdaje się zamazywać różnice między różnymi porządkami rzeczywistości, wymagającymi zastosowania innych metod i innego języka. Niedostrzeganie różnicy w zakresie przedmiotu formalnego (aspektu badań) filozofii

t. IX, Lublin 2008, s. 508.

[140] Zob. tamże, s. 510.

[141] Zauważyć tutaj można wpływ tradycji pozytywistycznej, gdzie zadaniem filozofii jest dokonywanie syntezy lub uogólnienia wyników nauk szczegółowych (metafizyka indukcyjna); por. M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*…, s. 155-156.

[142] Z. Pawlak, *Tomizm lowański*…, s. 510-511.

[143] Zob. M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*…, s. 68; por. też K. Bańkowski, *Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu*…, s. 214.

i nauk szczegółowych niesie ze sobą ryzyko nieuprawnionego przekraczania granic przynależnych poszczególnym dziedzinom wiedzy[144]. Oznacza to, zgodnie ze słowami Gogacza, „błąd z punku widzenia metodologii nauk, błąd łączenia metod, właściwych różnym naukom, takim jak filozofia i nauki szczegółowe. Inny jest przedmiot filozofii i nauk szczegółowych, i dlatego nie jest możliwe badanie przedmiotu filozofii metodami nauk szczegółowych"[145].

Ruch filozoficzny zainicjowany w Louvain przez Merciera rozwijany był w różnych ośrodkach naukowych i doczekał się wielu wybitnych reprezentantów. Obok założyciela tego nurtu należy wskazać na takie postaci, jak Leon Noël, Maurice de Wulf, Fernand van Steenbergen, a w Polsce Idzi Radziszewski czy Kazimierz Kłósak.

3.2. Tomizm transcendentalizujący

Zarówno reprezentanci tomizmu lowańskiego, jak i przedstawiciele kolejnego z nowo powstałych nurtów tomizmu starali się uwspółcześnić myśl św. Tomasza i przełamać izolację względem współczesnej im kultury umysłowej. O ile jednak w ramach tomizmu lowańskiego próbowano tego dokonać, łącząc myśl Akwinaty z wynikami nauk szczegółowych, o tyle w tomizmie transcendentalizującym ten sam cel – odnowę i uwspółcześnienie tomizmu – starano się osiągnąć dzięki nawiązywaniu do osiągnięć filozofii nowożytnej i współczesnej.

Przede wszystkim chodziło o przerzucenie mostów między tradycją tomistyczną a tradycją kantowską, ukierunkowaną na badanie apriorycznych warunków możliwości poznania (filozofia transcendentalna). Inicjator nowej odmiany tomizmu – belgijski jezuita Joseph Maréchal, wskazywał, że różnica między filozofiami Tomasza i Kanta nie jest tak wielka, jak zwykło się uważać i postulował wykorzystanie w filozofii Tomasza rezultatów przełomu kantowskiego. Odpowiednio „oczysz-

[144] Zob. E. Morawiec, *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej*…, s. 306-308.

[145] M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*…, s. 157.

czona" myśl Kanta może wręcz posłużyć do pogłębienia i uzasadnienia metafizyki[146].

Swoje szczególne zastosowanie znajduje Kantowska metoda transcendentalna, polegająca na badaniu tkwiących w podmiocie apriorycznych warunków możliwości poznania. Oprócz niej, chętnie sięgano także do metody fenomenologicznej. W obu tych przypadkach, jak zauważa Edmund Morawiec, wspólnym momentem jest „troska o przedmiotowy charakter poznania filozoficznego. Te dwie metody – transcendentalna i fenomenologiczna […] wyrażające się w analizie aktów poznawczych, ujawniały bytowe zorientowanie tych aktów, a przez to właściwą im przedmiotowość. Nawiązując do tych metod, [reprezentanci tomizmu transcendentalizującego – T.Ć.] byli przeświadczeni, że pozytywnie rozstrzygają problem możliwości istnienia metafizyki klasycznej i w ogóle filozofii wersji tomistycznej, jako przedmiotowej wiedzy filozoficznej o świecie i człowieku, tak mocno w tym czasie podważany"[147]. Zatem chodziło o krytyczne uzasadnienie (za pomocą metody transcendentalnej bądź fenomenologicznej) możliwości przedmiotowego poznania, a tym samym możliwości rozwijania filozofii w jej klasycznym wymiarze.

Głównym przedmiotem krytyki pod adresem tego nurtu było – podobnie jak w przypadku tomizmu lowańskiego – łączenie nieprzystawalnych do siebie płaszczyzn poznawczych[148]. Krytykowano więc zasadność transcendentalnego punku wyjścia w metafizyce oraz niespójność heterogenicznych elementów wykorzystywanych przez tomistów transcendentalnych[149]. Nade wszystko zaś niepokój budził przyjmowany przez nich punkt wyjścia filozoficznego poznania, jakim były określone akty poznawcze. Zachodzi tutaj więc charakterystyczne dla

[146] Zob. D. Oko, *Tomizm transcendentalizujący*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*…, s. 514. Szerzej na temat osoby i dzieła J. Maréchala zob. A.R. Bańka, *Między krytyką a metafizyką. Studium filozofii Josepha Maréchala*, Katowice 2013.

[147] Zob. E. Morawiec, *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej*…, s. 289.

[148] Dodajmy, że obok nawiązywania do kantyzmu czy fenomenologii popularne w tej odmianie tomizmu było też nawiązywanie do myśli Martina Heideggera oraz do egzystencjalizmu.

[149] Zob. D. Oko, *Tomizm transcendentalizujący*…, s. 515.

filozofii podmiotu ryzyko „zamknięcia" refleksji w obrębie podmiotu poznającego[150].

Obok Maréchala, wśród najwybitniejszych reprezentantów tego nurtu należy wymienić takie postaci, jak m.in.: Johannes B. Lotz, Emerich Coreth, Bernard Lonergan czy Karl Rahner. Na terenie Polski szczególnie znaczący jest dorobek uczonych łączących tomizm z fenomenologią (Karol Wojtyła, Antoni B. Stępień).

3.3. Tomizm „precyzujący" i analityczny

Ciekawą próbą uwspółcześnienia tomizmu było wykorzystanie narzędzi, jakich dostarcza współczesna logika formalna (logika matematyczna)[151]. Zabieg ten miał na celu precyzację języka i analiz przeprowadzanych w filozofii tomistycznej (stąd nazwa: „tomizm precyzujący"[152]). Wobec wysoce abstrakcyjnego charakteru tradycyjnego, czyli esencjalizującego, tomizmu, reprezentanci tomizmu „precyzującego" widzieli w logice skuteczne zabezpieczenie przed popadnięciem filozofii w jałową, nienaukową spekulację[153]. Co więcej, logika matematyczna umożliwić miała wyjście naprzeciw coraz ostrzejszym wymaganiom metodologicznym. Dążono więc do formalizacji języka

[150] „Nie można jednak zapomnieć – pisze Edmund Morawiec – że ze względu na to, że przedmiotem analizy w tych ujęciach filozofii w punkcie wyjścia, są nie tyle ujęcia realnych faktów, co raczej ujęcia, w których wyrażone są akty poznawcze, analiza zaś sprowadza się do refleksji nad treścią aktów poznawczych, metafizyka klasyczna staje się bliska wyjścia z pola badań rzeczywistości realnej, na rzecz rzeczywistości poznawczej". E. Morawiec, *odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej*…, s. 289-290.

[151] Zob. m.in. E. Morawiec, *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej*…, s. 308-313. Na temat różnic między logiką współczesną a tradycyjną logiką arystotelesowską zob. Andrzej. Maryniarczyk, *Logika formalna a metafizyka*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, (red.) M.A. Krąpiec (et al.), Lublin 2003, s. 643-671.

[152] Tak nurt ten określa m.in. A. Maryniarczyk (tenże, *Tomizm. Dla-czego?*..., s. 94). Warto dodać, że niektórzy autorzy, m.in. Gogacz, używają określenia „tomizm precyzujący" na oznaczenie tomizmu egzystencjalnego; por. m.in. M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*…, s. 157-158.

[153] Zob. E. Morawiec, *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej*…, s. 310-311.

metafizyki klasycznej na wzór formalnych systemów dedukcyjnych, co miało gwarantować najwyższy poziom ścisłości i precyzji. W tym celu dokonywano prób aksjomatyzacji poszczególnych zagadnień filozoficznych.

Próbując ocenić powyższy program filozoficzny, z pewnością docenić należy troskę uczonych tego nurtu o precyzję i ścisłość języka filozofii i ich wkład w podniesienie świadomości metodologicznej wśród tomistów. Niemniej jednak próby precyzowania i „unaukowiania" tomizmu za pomocą nauk formalnych doczekały się krytycznych analiz. Wskazywano na ograniczenia w zakresie możliwości stosowania logiki matematycznej do zagadnień podejmowanych przez filozofię klasyczną. Przede wszystkim akcentowano zasadniczą niemożliwość przeprowadzenia postulowanej aksjomatyzacji filozofii tomistycznej[154]. Wynika to z faktu, że metafizyka i logika formalna mają inne obszary badań: w przypadku metafizyki jest to byt realny (istniejący i treściowo zdeterminowany), logika zaś operuje jedynie strukturami formalnymi, abstrakcyjnymi. W związku z tym ich języki są zupełnie nieprzystające do siebie. O ile metafizyka posługuje się językiem analogicznym, o tyle logika operuje jednoznacznością, która jest nieadekwatna względem bytu realnego.

Wśród inicjatorów tej odmiany tomizmu czołowe miejsce zajmują polscy uczeni, skupieni wokół tzw. Koła Krakowskiego, działającego w okresie międzywojennym. Wymienić tutaj należy takie nazwiska, jak Jan Salamucha, Jan F. Drewnowski czy najsłynniejszy z nich Józef M. Bocheński. Współcześnie warto wskazać na dorobek uczonych łączących tomizm z filozofią analityczną (m.in. John Haldane, Peter Geach). Stąd też w literaturze nierzadko wyodrębnia się tomizm analityczny jako odrębną odmianę tomizmu.

[154]Zob. tamże, s. 312-313; por. też A. Maryniarczyk, *Logika formalna a metafizyka…*, s. 666-671; M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994, s. 256-259. Szerzej na ten temat: S. Kamiński, *O zastosowaniach logiki współczesnej do metafizyki klasycznej*, w: M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki…*, s. 281-302.

4. Tomizm egzystencjalny

Powyższe propozycje uwspółcześnienia tomizmu stanowiły próbę przerzucenia mostów między myślą Tomasza, która – utrwalona pod postacią tradycyjnego, podręcznikowego tomizmu – znajdowała się w stanie swoistej izolacji, a głównymi nurtami współczesnego życia umysłowego. Próby te łączyły się z jednej strony z ożywionymi badaniami tekstów źródłowych (co pozwalało zdystansować popularne ujęcia podręcznikowe), z drugiej zaś strony wiązały się z łączeniem filozofii św. Tomasza z elementami względem niej zewnętrznymi.

Kontynuacja studiów nad oryginalnymi tekstami Akwinaty ukazywała jednak, że wszystkie dotychczasowe odmiany tomizmu pomijały lub marginalizowały najbardziej oryginalne i wartościowe elementy jego filozofii[155]. Zatem zamiast uwspółcześniać myśl św. Tomasza poprzez łączenie jej z elementami filozofii współczesnej bądź nauk szczegółowych, należy wydobywać na światło dzienne kluczowe, choć zapominane, elementy jego filozofii. Trzeba więc kontynuować proces oczyszczania tomizmu z licznych deformacji, jakim podlegał w ciągu wieków.

Szczególną rolę odegrała dwójka francuskich uczonych, mianowicie Étienne Gilson (1884–1978) i Jacques Maritain (1882–1973)[156].

[155] Zdaniem Krzysztofa Bańkowskiego wszystkie dotychczasowe odmiany tomizmu miały charakter idealistyczny. Przedmiotem bowiem rozważań czyniono nie byt realny, ale przedmioty myśli: „W dziedzinie przedmiotu metafizyki pierwsze trzy odmiany tomizmu okazują się być, w mniejszym lub większym stopniu, idealistycznymi filozofiami kultury, biorącymi sobie za obiekt analiz bądź same pojęcia filozoficzne (tomizm tradycyjny), bądź fizykalną wiedzę o świecie (tomizm lowański), bądź też ludzką świadomość (tomizm transcendentalny)". K. Bańkowski, *Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu*…, s. 219.

[156] Wymownym faktem jest, że obaj byli uczonymi świeckimi, wykształconymi na świeckich uniwersytetach. Nie byli więc „obciążeni" wykładaną na uczelniach kościelnych zachowawczą i podręcznikową wersją tomizmu. Gilson początkowo zajmował się filozofią Kartezjusza – poszukując jej uwarunkowań, zainteresował się bliżej średniowieczną scholastyką i w ten sposób dotarł do myśli św. Tomasza. Maritain zaś swoją przygodę z filozofią rozpoczął od spotkania z myślą i osobą Henri'ego Bergsona. Myśl Akwinaty zaczął zgłębiać po swoim nawróceniu w 1906 r.; por. J. Kalinowski, S. Swieżawski, *Filozofia w dobie soboru*…, s. 114; Cz. Głombik, *Osoba i kultura w filozoficznej wizji Jacques'a Maritaina*, w: *Filozofia XX w.*, (red.) Z. Kuderowicz, Warszawa 2002, s. 239-242.

Gilson zapisał się w dziejach jako znakomity historyk filozofii, którego dorobek rzucił zupełnie nowe światło na miejsce Akwinaty w dziejach filozofii. Maritain zaś odegrał istotną rolę na gruncie myśli społecznej i religijnej oraz uważany jest za jednego z prekursorów Soboru Watykańskiego II. Badania, przemyślenia i wreszcie liczne publikacje obu francuskich uczonych zaowocowały narodzinami nowej odmiany tomizmu, zwanej tomizmem egzystencjalnym[157].

Dokonania francuskich filozofów zainspirowały kolejnych uczonych, takich jak: Eric L. Mascall, Josef Pieper czy Cornelio Fabro. Bardzo istotny wkład w rozwój tej wersji tomizmu wnieśli też polscy uczeni. Szczególnie należy podkreślić dorobek uczonych skupionych wokół Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (m.in. Stefan Swieżawski, Jerzy Kalinowski, Mieczysław A. Krąpiec, Stanisław Kamiński, Zofia J. Zdybicka oraz ich liczni uczniowie) oraz wokół Akademii Teologii Katolickiej (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) w Warszawie (m.in. Mieczysław Gogacz, Edmund Morawiec i ich uczniowie).

W tomizmie egzystencjalnym zwraca się uwagę, że przez wiele wieków nie brano pod uwagę najgłębszego i najoryginalniejszego elementu Tomaszowej filozofii. Pogłębione studia historyczne pozwoliły dostrzec w tekstach Tomasza, nieobecną w ujęciach podręcznikowych, unikatową teorię bytu. „Źródłem historycznym tej interpretacji – pisze Gogacz – jest tendencja do ciągłego nawracania do źródeł, do tekstów św. Tomasza, do sprawdzania każdego twierdzenia tomistów przez zestawienie tego twierdzenia z teorią bytu u św. Tomasza. A wynikiem analiz jest przekonanie, że u św. Tomasza istnieje nigdy niewydobyta nawet przez jego uczniów lub zagubiona przez następców,

[157]Warto w tym miejscu ustosunkować się do zarzutu, iż ta odmiana tomizmu stanowi rodzaj wtórnej odpowiedzi na bardzo popularny w XX w. nurt egzystencjalizmu. Zarzut ten jest jednak w dwojakim sensie mylny. Po pierwsze, Gilson i Maritain sformułowali swoje stanowiska przed zapoznaniem się z pismami egzystencjalistów. Po drugie zaś, samo rozumienie istnienia jest tutaj zupełnie inne. O ile autorzy, jak Jean-Paul Sartre czy Martin Heidegger przez namysł nad egzystencją rozumieją refleksję nad – często tragicznym i absurdalnym – losem człowieka, o tyle w tomizmie egzystencjalnym istnienie (*esse*) oznacza naczelny akt bytu, rację jego realności i poznawalności; por. É. Gilson, *Byt i istota*…, s. 264-268; M.A. Krąpiec, *Egzystencjalizm tomistyczny*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982, s. 245-246; J. Kalinowski, S. Swieżawski, *Filozofia w dobie soboru*…, s. 146-147.

a zawsze źle odczytywana przez komentatorów, odrębna, głęboka teoria bytu"[158].

Zwrócenie uwagi na koncepcję istnienia jako naczelnego aktu bytu, pociągnęło za sobą konieczność przebudowy poszczególnych działów filozofii, jak też zmodyfikowania samego sposobu prowadzenia refleksji filozoficznej. Zdecydowanej zmianie uległo też postrzeganie samego św. Tomasza i jego dzieła. Tradycyjnie widziano w nim autora wielkiej filozoficzno-teologicznej syntezy[159], uczonego, który „ochrzcił" Arystotelesa[160], bądź też największy autorytet pośród autorów scholastycznych. Każde z tych określeń niewątpliwie odzwierciedla jakiś aspekt dorobku Akwinaty. Zagubieniu ulega jednak to, co najważniejsze, a więc fakt, że Tomasz był oryginalnym, samodzielnym myślicielem, mającym własne, nierzadko przełomowe filozoficzne intuicje, otwierające nowe perspektywy rozwoju filozofii. Potencjał tkwiący w Tomaszowej filozofii nie został jednak nigdy wykorzystany[161].

Zmianie ulega zatem sama metoda prowadzenia metafizycznej refleksji. Dotychczas dominowała w tomizmie abstrakcja jako właściwa metoda poznawczego uchwycenia bytu i wyrażenia go w pojęciu. Abstrakcja ogranicza się jednak do treściowego aspektu rzeczywistości. Istnienie zaś wymyka się poznaniu pojęciowemu. Można powiedzieć, że stawką jest tutaj rozstrzygnięcie, czy Tomaszowa metafizyka mieści się całkowicie w ramach arystotelizmu (z jego nakierowaniem na badanie istoty bytu, wyznaczonej przez jego formę), czy też stanowi jej radykalne przekroczenie[162].

[158] M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*…, s. 157.

[159] Artur. Andrzejuk, krytykując niezwykle popularne postrzeganie Tomasza jako przede wszystkim autora wielkiej filozoficzno-teologicznej syntezy, zauważa, iż „Tomasz jawił się tu jako wyjątkowo sprawny kompilator. Jak gdyby zapominano, że teksty innych mistrzów średniowiecza opierają się na jeszcze bogatszej liście lektur i stanowią jeszcze obszerniejszą spuściznę niż nagle przerwane pisarstwo Tomasza". A. Andrzejuk, *Czym jest tomizm?*, „Rocznik Tomistyczny" 1 (2012), s. 12.

[160] Słusznie w tym miejscu zauważa Swieżawski: „[…] św. Tomasz jest nie tylko tym, który „ochrzcił" Arystotelesa; był to czyn bez większego znaczenia dla filozofii, a do niego usiłuje się często sprowadzić myśl Akwinaty". J. Kalinowski, S. Swieżawski, *Filozofia w dobie soboru*..., s. 155.

[161] Nieprzypadkowo zatem J. Maritain mówił o św. Tomaszu jako o „świętym proroczym", którego prawdziwą wielkość zaczynamy dostrzegać dopiero dziś; zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*…, s. 704.

[162] Jak pisze Gilson: „Jeśli ontologia tomistyczna ogarnia – jak to już powiedzieliśmy

W tym miejscu ludzka myśl staje na rozdrożu, którego istotę w niezwykle celnych słowach ujął Gilson: „Chodzi w gruncie rzeczy o to, by się dowiedzieć, czy termin «rzeczywistość» obejmuje to wszystko, co jest w pełni umysłowo poznawalne, i nic poza tym, czy też może zawiera i pewne elementy o naturze nieprzejrzystej dla myśli, które – aczkolwiek same ledwo poznawalne, wydają się warunkować wszystko inne, a nawet samą poznawalność"[163].

Fakt, iż istnienie nie daje się wyrazić w pojęciu, wiąże się z kolejnym istotnym zagadnieniem. Chodzi o to, że ludzki umysł ma naturalną skłonność do tworzenia pojęciowych reprezentacji i wyrażania, kategoryzowania świata poprzez pojęcia. Wymykające się wszelkim pojęciowym kategoryzacjom istnienie bardzo łatwo jest w refleksji filozoficznej zmarginalizować, o czym dobitnie świadczą dzieje ludzkiej myśli. Wynika to z tego – argumentuje Gilson – że „umysł ludzki, zmagając się z elementem rzeczywistości, niepodlegającym żadnemu przedstawieniu pojęciowemu, nieuchronnie skłania się, jeśli nie zawsze ku sprowadzeniu go do nicości, to przynajmniej do nawiasowego traktowania go, co pozwala nie brać go zupełnie pod uwagę, i wszystko dzieje się tak, jak gdyby ten element nie istniał"[164]. Ledwie bowiem

– ontologię Arystotelesa, musi ona istotnie przyjąć w strukturze każdego realnego bytu obecność dającej się ująć przez pojęcie przyczyny bytu, jaką jest istota. Jeśli jednak ontologia tomistyczna jest ponadto próbą wyjścia poza ontologię Arystotelesa, co wyraża się postawieniem ponad istotą – aktu samej istoty, musimy wówczas przyjąć swoistą aktualność *esse*, które przekraczając istotę, przekracza również pojęcie". É. Gilson, *Byt i istota*…, s. 84.

[163] É. Gilson, *Byt i istota*…, s. 41; zob. też tamże, s. 242-249; por. też P. Milcarek, *Od istoty do istnienia*…, s. 22-24.

[164] É. Gilson, *Byt i istota*…, s. 234. „Można by powiedzieć – referuje myśl Gilsona Piotr Duchliński – że mamy pewną naturalną skłonność do zapominania o istnieniu. W interpretacji francuskiego tomisty byłaby to skłonność z jednej strony najbardziej normalna ze wszystkich, bo przecież to, że człowiek kategoryzuje świat za pomocą pojęć, dokonuje się spontanicznie na bazie naturalnego psychofizycznego wyposażenia natury, z drugiej strony skłonność ta sprawia pewne kłopoty, kiedy przychodzi zmierzyć się z pytaniem o to, co konstytuuje prawdę o otaczającej nas rzeczywistości. Ta skłonność jest w nas do tego stopnia silna, że nie liczy się z prawdą obiektywną, tylko prawdą ujętą w pojęciowych odbitkach (reprezentacjach), między którymi zapętlony w immanentną logikę rozum bezskutecznie poszukuje istnienia". P. Duchliński, *Tomistyczna dekonstrukcja ontologii*, w: *Metafizyka i dekonstrukcja. W poszukiwaniu doświadczenia metafizycznego w kontekście wyzwań*

św. Tomasz sformułował swoją koncepcję *esse*, natychmiast zaczęła ona spotykać się z niezrozumieniem. Kolejne pokolenia filozofów zdawały się coraz bardziej marginalizować zagadnienie istnienia, koncentrując się na analizie istot rzeczy, możliwych do wyrażenia w pojęciu.

Wobec powyższego abstrakcja musiała utracić swoją uprzywilejowaną pozycję w metafizyce i filozofii. Tomiści nurtu egzystencjalnego stanęli zatem przed konkretnym wyzwaniem, jakim była konieczność znalezienia nowych metod poznawczych, pozwalających ująć byt bez pomijania istnienia. Otworzyło to drogę do wielu interesujących rozwiązań. Étienne Gilson wskazał na możliwość uchwycenia istnienia w sądzie (koncepcja sądu egzystencjalnego)[165]. Propozycja ta została rozwinięta w Lubelskiej Szkole Filozoficznej (przede wszystkim przez Krąpca), doczekała się także licznych polemik (m.in. ze strony Gogacza)[166].

Przywrócenie istnieniu pozycji aktu konstytuującego realność bytu pociągnęło za sobą konieczność przeformułowania metafizyki. Jej przedmiotem przestaje być abstrakcyjny „byt jako byt". Wobec faktu, że istnienie jest zawsze konkretne i niepowtarzalne, metafizyka musi zwrócić się w kierunku bytu realnego, jednostkowego. Zagadnienie istnienia, jego roli jako naczelnego aktu i warunku wszelkiej doskonałości bytu, jest więc momentem kluczowym, wyznaczającym zasadniczo kierunek rozwoju metafizyki. Od uznania bądź nieuznania pierwszeństwa istnienia w bycie – jak pisze Morawiec – „ostatecznie będzie zależał charakter całej filozofii, a szczególnie metafizyki. Nie tyle więc akceptacja złożenia w bycie z istoty i istnienia, ile raczej interpretacja funkcji istnienia w strukturze bytu, rozstrzyga o charakterze poznania metafizykalnego, o jego perspektywie badawczej"[167].

Ponowne odkrycie roli istnienia w bycie zaowocowało też zmianą w postrzeganiu zasadniczego „ducha" Tomaszowej filozofii. Fakt, iż istnienie, czyli to, co w sposób najgłębszy konstytuuje każdy byt, wymyka się wszelkim ludzkim pojęciowym kategoryzacjom, kazał zrewidować patrzenie na filozofię św. Tomasza jako na zamknięty, wszechogarniający system wiedzy. Autentyczna filozoficzna refleksja powinna

dekonstrukcjonizmu, (red.) K. Śnieżyński, P. Duchliński, Kraków 2016, s. 61.

[165] É. Gilson, *Byt i istota*…, s. 196-216.

[166] Zagadnienia te zostaną szerzej omówione w dalszej części książki.

[167] E. Morawiec, *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej*…, s. 233.

być owocem „patrzenia" na rzeczywistość, a nie stawiania bardziej lub mniej dowolnych założeń umożliwiających budowę systemu wiedzy[168]. Dlatego też podejmowane w tradycji scholastycznej próby rozumienia filozofii Akwinaty jako całościowego systemu musiały skutkować jej spłyceniem i deformacją. „Jeżeli «tomiści» – podkreśla dobitnie Josef Pieper – roszczą sobie prawo do tego, by całą naukę św. Tomasza zmieścić w szkolnym systemie twierdzeń, to taki tomizm trzeba nazwać fałszerstwem. Bo wtedy usunięte zostaje to, na czym – jak mi się wydaje – polega wielkość Tomasza-myśliciela filozoficznego i teologicznego: mianowicie jego postawa pełna czci wobec wszystkiego, co istnieje, postawa, która się przejawia przede wszystkim w zamilknięciu wobec niewysłowionej i niepojętej pełni Bytu"[169]. Zdaniem Piepera wielkość Tomasza „polega właśnie na tym, że nie można mu doczepić żadnego «izmu», że nie ma więc właściwie żadnego «tomizmu» […], jeżeli rozumieć przez tomizm pewien kierunek doktrynalny określony tezami i rozróżnieniami polemicznymi, system szkolny, którego twierdzenia można podawać uczniom […]"[170].

[168] Por. É. Gilson, *Byt i istota*…, s. 232-233. Również Jan Paweł II we wspomnianej już Encyklice *Fides et ratio* wskazuje na pierwszeństwo myślenia filozoficznego przed każdym systemem filozoficznym (nr 4). Żaden system filozoficzny – jak wskazuje papież – nie jest w stanie w pełni ująć prawdy o rzeczywistości (nr 51). Filozofia musi zatem odzyskać swój wymiar mądrościowy, jako poszukiwanie całościowego sensu życia (nr 81).

[169] J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*…, s. 125. „Jasność św. Tomasza – zauważa dalej Pieper – jest złudna. […] Tomasz nie jest wzorem myśliciela, który tworzy zamknięty system […]". W jego twórczości wielokrotnie można spotkać fragmenty, „na które nas tomizm szkolny wcale nie przygotował i które faktycznie rozrywają ramy wszelkiego «systemu» […]". J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*…, s. 125-126. Wspomniany autor zwraca uwagę na fragment (*De veritate* 10, 1), gdzie Tomasz formułuje zupełnie nieprzystawalną z myśleniem „systemowym" tezę, iż „istoty rzeczy są nam nieznane" (*rerum essentiae sunt nobis ignotae*). Nie oznacza to agnostycyzmu, ale wskazanie, że poznawalność rzeczy nigdy nie zostanie przez nas wyczerpana. J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*…, s. 126.

[170] J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*…, s. 21.W podobnym duchu wypowiada się Vittorio Possenti: „Czy do filozofii bytu można odnieść pojęcie systemu, który niesie w sobie treść pełnej i zamkniętej całości? Żywię co do tego poważne wątpliwości. Nawet w przypadku odpowiedzi pozytywnej chodziłoby o „system" giętki, zdolny do reagowania na różne przejawy rzeczywistości. Ontologia fundamentalna „trzeciego żeglowania" [ufundowana na Tomaszowym rozumieniu bytu i istnienia (*esse*) jako

Skoro więc myśl Tomasza przekracza ramy zamkniętego systemu, nie może być ona traktowana jak część dogmatyki. Tomizm więc – jak zauważa Maryniarczyk – należy pojmować nie tyle jako pewien wykończony system twierdzeń, ile jako określoną postawę poznawczą[171]. W związku z tym większą wagę zaczęto przywiązywać do otwartości, jaka charakteryzowała postawę Tomasza jako człowieka i uczonego. Otwartość ta wyrażała się przede wszystkim w dużej liczbie prowadzonych dyskusji, jak też w odważnym czerpaniu prawdy z wszystkich dostępnych źródeł, nie wyłączając mądrości zawartej w pismach autorów niechrześcijańskich (pogan, Żydów, Arabów)[172].

Tym samym – wbrew temu, co charakteryzowało nowożytną scholastykę – refleksja filozoficzna nie może być rozwijana w zamkniętych ramach jednej „szkoły"[173]. Dlatego też na polu filozofii czymś zupełnie naturalnym powinna być postawa otwarcia na dialog z innymi

aktu – T.Ć.] jawi się jako światło – klucz, który pozwala na rozumienie całości, ale pozostawia wielkie obszary bytu do zbadania – a nie jako klatka. […] Twierdzimy, że metafizyka „trzeciego żeglowania" jest metafizyką otwartą, ponieważ jej centralne pojęcia stanowią schemat otwarty, rozwijający się, nieograniczający istnienia i zdolny do objęcia różnorodnych aspektów rzeczywistości". V. Possenti, *Trzecie żeglowanie*…, s. 114.

[171] Zob. A. Maryniarczyk, *Tomizm. Dla-czego?*, Lublin 2001, s. 91 i 98. Wspomniany autor w innym miejscu zauważa, że, dogmatyzacja to (obok banalizacji) jedna z często spotykanych postaw odnośnie do dorobku myślowego św. Tomasza. Polega ona na tym, że traktuje się metafizykę Tomasza „jak dogmatykę, w której wszystkie problemy zostały raz na zawsze zdefiniowane i rozwiązane. Zadaniem zaś współczesnych filozofów jest wierne powtarzanie i przechowywanie tej spuścizny. Żadna z wymienionych postaw nie jest wskazana przy jakichkolwiek próbach charakterystyki filozofii św. Tomasza". A. Maryniarczyk, *Tomizm. Dla-czego?*, Lublin 2001, s. 18.

[172] Por. J. Pieper, *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, przeł. T. Brzozowski, Warszawa 2000, s. 158-160.

[173] „Nie chodzi o to – pisze Krąpiec – by uprawiać jakąś szkołę myślenia – to byłoby za mało – chodzi o poznanie bytu – rzeczywistości. Badanie bytu swoiście filozoficzną metodą, to jedynie ma sens i wartość w filozofowaniu. Jeśli taką filozofię bytu nazwiemy arystotelizmem lub tomizmem, to nazwa ta jest raczej przypadkowa, jak przypadkowe są najczęściej wszelkie odkrycia ludzkie". Dlatego też wszelkie tego typu zaszeregowanie „jest czymś wtórnym, mniej istotnym w stosunku do badania samego bytu, samej rzeczywistości". M.A. Krąpiec, *Neotomizm*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982, s. 263-264.

tradycjami i szkołami myślenia. Tomaszowe rozumienie bytu otwiera niezwykle szerokie horyzonty, wymagające współpracy różnych kierunków filozoficznych. W tej perspektywie pozostałe szkoły i kierunki filozoficzne stają się nie tyle wrogami, co raczej naturalnymi sojusznikami, badającymi świat w określonych, różnorodnych aspektach[174].

Warto też wspomnieć, że w konsekwencji zmianie ulega sposób patrzenia na rolę filozofii św. Tomasza w kulturze oraz w życiu religijnym. Poprzednio bowiem była ona rozumiana jako zbiór trwałych i niezmiennych zasad, na których opiera się gmach teologii katolickiej. Dominowały więc tutaj racje apologetyczne: tomizm bowiem miał dostarczać zestawu skutecznych „narzędzi" do racjonalnego uzasadnienia i obrony wiary katolickiej.

Uznanie, iż to kontemplacja prawdy stanowi zasadniczy cel filozofii, kazało zrewidować ten popularny pogląd[175]. „Służebność" filozofii polegać by zatem miała nie tyle na tym, że dostarcza ona trwałych, nieobalanych zasad i fundamentów dla teologii, ile raczej na tym, że przygotowuje ona, jako przyrodzona, uzyskana naturalnymi zdolnościami rozumu kontemplacja, grunt pod przyjęcie ewangelicznego posłania[176].

[174] Por. M.A. Krąpiec, *Filozofia i filozofie*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*…, s. 319. Natomiast Swieżawski, nawiązując do słów J. Maritaina, dopowiada: „W filozofii nie powinno się być ani augustynistą, ani tomistą, ani kantystą, ani heglistą… lecz filozofem". J. Kalinowski, S. Swieżawski, *Filozofia w dobie soboru*…, s. 156.

[175] Wymownie brzmią w tym kontekście słowa Swieżawskiego: „Niestety na przestrzeni ostatniego stulecia tomizm był nieraz pojmowany jako oficjalna ideologia Kościoła. Jego esencjalistyczna interpretacja przyczyniła się do zatarcia swoistości i prawdziwej wielkości myśli św. Tomasza. Jedynym sposobem odrodzenia tej wielkości – w pełni aktualnej, bo ponadczasowej – jest porzucenie „tomizmu ideologizującego", nawrót do tekstów Tomasza i kontynuowanie jego stylu myślenia przez uprawianie filozofii jako przede wszystkim wolnego poszukiwania prawdy metafizycznej i jako kontemplacji rozpatrywanych partii rzeczywistości, kontemplacji zupełnie bezinteresownej i pozbawionej bezpośredniej użyteczności". S. Swieżawski, *Filozofia chrześcijanina jako poszukiwanie prawdy i jej kontemplacja*, w: tenże, *Prawda i tajemnica*…, s. 95-96.

[176] Widoczna staje się tutaj – podkreślana przez Swieżawskiego – konieczność odróżnienia prawd, będących przedmiotem jednego i niezmiennego wyznania wiary (*Credo*), od wielości szkół filozoficznych i teologicznych. S. Swieżawski, *Lampa wiary*…, s. 70-71; tenże, *Vaticanum II a problemy kultury współczesnej*, w: tenże, *Prawda i tajemnica*…, s. 201.

Żeby osiągnąć ten cel, musi ona zachować właściwą jej autonomię i nakierowanie na bezinteresowne poszukiwanie prawdy. Każde, nawet pozornie szlachetne zadanie, jakie wyznaczałoby się filozofii, które jednak nie byłoby nakierowane na bezinteresowne poznanie prawdy, skutkować musi w ostateczności jej zdeformowaniem[177]. Tylko w takiej perspektywie filozofia św. Tomasza może posłużyć jako inspiracja do autentycznej odnowy Kościoła i chrześcijaństwa[178].

[177] Por. S. Swieżawski, *Filozofia chrześcijanina jako poszukiwanie prawdy*…, s. 87-96; M.A. Krąpiec, *Neotomizm*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, s. 271-272. „Filozofia bowiem – podkreśla Swieżawski – służy teologii o tyle, o ile najpierw jest autonomiczna i osiąga własną doskonałość". J. Kalinowski, S. Swieżawski, *Filozofia w dobie soboru*…, s. 156.

[178] Na temat roli, jaką właściwie odczytane filozofia i teologia Tomasza mogą odegrać w dziele odnowy Kościoła i życia religijnego – zob. J. Kalinowski, S. Swieżawski, *Filozofia w dobie soboru*…, s. 152-154. Swieżawski zwracał również uwagę, że Sobór Watykański II, choć był najmniej „tomistycznym" soborem, to jednak był on w swej treści najbardziej „Tomaszowy". S. Swieżawski, *Drugi Sobór Watykański a filozofia*, w: J. Kalinowski, S. Swieżawski, *Filozofia w dobie Soboru*…, s. 9-14.

Rozdział 2

Tomizm egzystencjalny Mieczysława A. Krąpca

Jak wspomniano w poprzednim rozdziale, zainicjowany przez Jacquesa Maritaina i Étienne Gilsona nurt, określany mianem tomizmu egzystencjalnego, doczekał się wielu znaczących przedstawicieli w różnych krajach, w tym w Polsce. Pierwszorzędną rolę odgrywali uczeni skupieni wokół Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, tworzący tzw. szkołę lubelską[1]. Tworzyło ją wielu wybitnych uczonych, zarówno historyków filozofii, jak też filozofów prowadzących badania w zakresie podstawowych dyscyplin filozoficznych (metafizyka, antropologia filozoficzna, etyka). Nie sposób nie wymienić choćby takich nazwisk, jak Stefan Swieżawski, Jerzy Kalinowski, Marian Kurdziałek, Karol Wojtyła, Antoni B. Stępień czy Stanisław Kamiński.

W obszarze tomizmu interpretowanego egzystencjalnie niewątpliwie na czoło wysunął się Mieczysław Albert Krąpiec[2], który – nawiązując przede wszystkim do ustaleń Gilsona – opracował, opierając się na egzystencjalnej koncepcji bytu, wszystkie najważniejsze dyscypliny filozoficzne, a więc metafizykę, antropologię filozoficzna, teorię poznania, a także filozofię kultury, prawa i polityki. Wraz z wybitnym metodologiem, Stanisławem Kamińskim, położył też podwaliny pod metodologię i teorię metafizyki. Jego sposób filozofowania kontynuowali i kontynuują liczni współpracownicy i uczniowie, tacy jak Zofia J. Zdybicka, Andrzej Maryniarczyk, Piotr Jaroszyński i wielu innych.

---

[1] Na temat Lubelskiej Szkoły Filozoficznej zob. m.in. S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u. Nurty – osoby – idee*, Lublin 1998; M.A. Krąpiec, *Filozoficzna szkoła lubelska*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982, s. 275-309.

[2] Mieczysław Albert Krąpiec urodził się w 1921 r. w miejscowości Berezowica Mała na Podolu (dzisiejsza Ukraina), zmarł w 2008 r. w Lublinie. W 1939 r. ukończył Gimnazjum Klasyczne w Tarnopolu, a następnie wstąpił do zakonu dominikanów, uzyskując święcenia kapłańskie w 1945 r. Doktoraty z filozofii i teologii zdobył kolejno w latach 1946 i 1948. Habilitację otrzymał w 1957 r., natomiast tytuł profesora zwyczajnego w 1968 r. Wieloletni rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz dziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL. Autor około 30 książek i ponad 400 artykułów. Inicjator wydania powszechnej Encyklopedii Filozofii. Zob. W. Chudy, *Krąpiec Mieczysław Albert*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. VI, Lublin 2005, s. 43-48; Z.J. Zdybicka, *Filozof wierny prawdzie o rzeczywistości*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL O. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Lublin 2001, s. 5-16.

1. Metafizyka – teoria bytu

1.1. Charakter poznania metafizykalnego

Cechą charakterystyczną rozumienia filozofii, jakie proponuje Krąpiec, jest jej realizm i maksymalizm. W tym ujęciu filozofia to racjonalne poznanie całej rzeczywistości dostępnej ludzkiemu poznaniu[3]. Zatem – na co wskazywał św. Tomasz z Akwinu – jej celem nie jest poznanie poglądów innych filozofów, ale poznanie prawdy o rzeczywistości[4].

Filozofia bazuje na poznaniu przednaukowym, zdroworozsądkowym, którego dane w sposób metodologicznie uzasadniony opracowuje i uściśla, osiągając rezultaty poznawcze o charakterze intersubiektywnie sprawdzalnym i intersubiektywnie komunikowalnym[5]. W przeciwieństwie do poznania refleksyjnego – charakterystycznego dla filozofii nowożytnej – poznanie zdroworozsądkowe nakierowane jest spontanicznie ku rzeczywistości pozapodmiotowej. Zdaniem Krąpca właśnie fakt obiektywnego istnienia rzeczywistości stanowi punkt wyjścia wszelkiego poznania, gwarantując jego realizm.

[3] Ogólną charakterystykę metafizyki w ujęciu Krąpca znaleźć można m.in. w: W. Chudy, *Dziedziny badań i wykaz publikacji M.A. Krąpca*, w: *Wierność rzeczywistości…*, s. 17-38; M. Markowski, *Miejsce i rola Mieczysława Krąpca w filozofii*, w: *Polski Arystoteles XX wieku. Wykłady otwarte imienia ojca profesora Mieczysława A. Krąpca OP*, Lublin 2010, s. 23-49; A. Maryniarczyk, *Pierwszy polski metafizyk. M.A. Krąpca koncepcja współczesnej metafizyki realistycznej*, w: *Pierwszy polski metafizyk. Wykłady otwarte imienia ojca profesora Mieczysława A. Krąpca OP*, Lublin 2016, s. 27-69; tenże, *Przełom w dziejach polskiej filozofii. Koncepcja filozofii metafizycznej Mieczysława A. Krąpca OP*, „Człowiek w kulturze" t. 19 (2007), s. 73-97; por. też G. Besler, *Spór o koncepcję metafizyki. Tomizm egzystencjalny M.A. Krąpca a filozofia analityczna P.F. Strawsona*, Katowice 2002.

[4] *Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserit, sed qualiter se habeat veritas rerum*. Tomasz z Akwinu, *In De caelo et mundo*, I, 22, 8; cyt. za: http://www.corpusthomisticum.org/ccm1.html [dostęp: 23.04.2018].

[5] Postulat intersubiektywnej sprawdzalności i komunikowalności pociągał za sobą konieczność pogłębionych badań z zakresu metodologii metafizyki. W tym zakresie Krąpiec przez wiele lat współpracował z wybitnym metodologiem, Stanisławem Kamińskim. Na temat roli poznania zdroworozsądkowego w filozofii Krąpca por. W. Daszkiewicz, *Poznanie zdroworozsądkowe i jego funkcja w filozofii realistyczne w ujęciu Mieczysława A. Krąpca OP*, „Człowiek w kulturze" t. 19 (2007), s. 243-263.

Filozofia dąży do ostatecznego (bazowego) wyjaśnienia rzeczywistości, odpowiadając na pytanie „dlaczego?" (gr. *dia ti*)[6]. Wyjaśnianie polega na tzw. uniesprzecznianiu, w ramach którego dla zaobserwowanego faktu wskazujemy na taki konieczny czynnik, którego negacja byłaby zarazem negacją danego nam do wyjaśnienia faktu, a więc prowadziłaby do absurdu[7]. Proces ten ma na celu wskazanie ostatecznych racji (uzasadnień, przyczyn) dla całej rzeczywistości.

Filozofia jawi się zatem jako typ poznania o charakterze autonomicznym, zarówno względem nauk szczegółowych, jak też wobec teologii[8]. Zarówno przedmiot formalny filozofii (byt w aspekcie istnienia), jak i jej metoda poznawcza są swoiste i niesprowadzalne do innych dziedzin nauki.

Aby zachować realizm i obiektywizm, poznanie filozoficzne nie może w punkcie wyjścia przyjmować żadnego *a priori* determinującego rezultaty działań poznawczych. Obejmując całość rzeczywistości, jednocześnie powinno dotyczyć bytów jednostkowych, konkretnych. Musi zatem mieć charakter analogiczny.

W filozofii centralną pozycję zajmuje metafizyka (filozofia bytu). Jest to podstawowa dyscyplina filozoficzna, od której wszystkie inne dyscypliny filozoficzne są pochodne lub zależne, będąc – jak zauważa Wojciech Chudy – w zasadzie metafizykami szczegółowymi, badającymi wyodrębniony obszar bytu za pomocą charakterystycznej dla metafizyki metody uniesprzeczniania danych nam w poznaniu faktów[9].

[6] Krąpiec opowiada się zatem za pierwszeństwem klasycznego, zapoczątkowanego na gruncie filozofii greckiej poznania naukowego, nakierowanego na poznanie prawdy o rzeczywistości. Przeciwstawia się ono pozytywistycznemu rozumieniu nauki, jako działalności nakierowanej na uzyskanie praktycznych korzyści i przekształcanie świata (*to know how*); por. M.A. Krąpiec, *Czym, jest filozofia klasyczna?*, w: *W kręgu filozofii klasycznej*, (red.) B. Dembiński, Katowice 2000, s. 9-23; tenże, *Koncepcje nauki i filozofia*, w: tenże (et al.), *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2003, s. 17-32.

[7] Jak zauważa Krąpiec, filozofia „usiłuje ostatecznie (bazowo) wyjaśnić świat bytów realnie istniejących. […] Filozofia czerpiąc swą racjonalność z «odczytania» realnie istniejącego bytu, wskazuje na te czynniki rzeczywistości, które ją uwalniają od absurdu". M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 8; por. tenże, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 235-238.

[8] Zob. A. Maryniarczyk, *Tomizm. Dla-czego?*, Lublin 2001, s. 21-24, 91-98.

[9] W. Chudy, *Dziedziny badań i wykaz publikacji M. A. Krąpca*…, s. 19.

Poszczególne dyscypliny filozoficzne, jak antropologia filozoficzna, teoria poznania, filozofia moralna, filozofia kultury, filozofia prawa i polityki, nabudowują się zatem na bazowym poznaniu metafizykalnym, stanowiąc jego swoistą „aplikację" w stosunku do określonych obszarów rzeczywistości[10].

Centralnym zagadnieniem metafizyki jest istnienie bytu, co gwarantuje jej nakierowanie na badanie świata realnego. Istnieniu przysługuje prymat ontyczny (jest ono racją faktyczności [realności] bytu) i prymat epistemiczny (jest racją poznawalności bytu). Poznanie metafizyczne dotyczy więc całej rzeczywistości, gdyż jej przedmiotem jest każdy byt, o ile istnieje. Fakt ten wiąże się z wyodrębnieniem specyficznego dla metafizyki poznania transcendentalizującego. W poznaniu tym następuje ujęcie w sposób analogiczny współtworzących każdy byt składników, bez pomijania istnienia będącego racją realności i poznawalności rzeczy[11].

W świetle dotychczasowych ustaleń zrozumiała stanie się swoista „definicja" metafizyki, sformułowana przez Krąpca:

Metafizyka zatem jest poznaniem uzyskanym przez naturalnie transcendentny rozum (czyli rozum, o ile posługuje się powszechnymi zasadami bytu i myślenia) szukający pierwszych i jedynych uniesprzeczniających czynników tego, co istnieje, a co zaczątkowo jest nam dane w empirycznej intuicji świata materialnego[12].

W „definicji" tej zwraca uwagę wskazanie na: 1) rozumienie metafizyki jako poznania (a więc czynności nakierowanej na ujęcie prawdy), 2) charakter rozumowy, przy czym racjonalność rozumie się nie jako postulat, ale jako „odczytanie" przez intelekt rozumnej, inteligibilnej struktury bytu, 3) dążenie do odkrywania „racji uniesprzeczniających", 4) odniesienie do rzeczywistości istniejącej realnie, danej człowiekowi

[10] Por. S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u*…, s. 86.

[11] Poznanie transcendentalizujące jest zatem przeciwstawne poznaniu uniwersalizującemu, charakterystycznemu dla nauk szczegółowych, posługującemu się pojęciami abstrakcyjnymi (oderwanymi od realnego istnienia rzeczy), rozumianymi w sposób jednoznaczny. Jako takie poznanie uniwersalizujące jest nieadekwatne względem przedmiotu badań metafizyki, jakim jest byt realny; por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 34-41.

[12] Tamże, s. 58.

w poznaniu przednaukowym. Metafizyka zatem, jako określony typ poznania, powinna wyróżniać się następującymi własnościami[13]:

1. Filozofia jest poznaniem bytu (tego, co istnieje rzeczywiście), wyrażającym się w sądach – pełnym ludzkim akcie poznawczym.
2. Poznanie to dokonuje się w aspektach koniecznych: dotyczy faktu egzystencji i jej jedynie niesprzecznych uwarunkowań.
3. Ostateczne uzasadnienia są racjami ontycznymi, dotyczącymi bytu realnego.

1.2. Konstrukcja przedmiotu filozofii

Jedną z najbardziej charakterystycznych i zarazem zniechęcających potencjalnych adeptów cech filozofii jest wielość wzajemnie sprzecznych nurtów, szkół i systemów filozoficznych. Krąpiec dostrzega, że zasadniczym powodem tego stanu rzeczy jest z jednej strony bogactwo i złożoność samej rzeczywistości, a z drugiej strony aspektowy charakter ludzkiego poznania. Ludzkie ujęcia poznawcze nigdy nie będą w pełni adekwatne względem świata realnego[14]. Zatem czymś zrozumiałym jest, że poszczególne kierunki filozoficzne akcentują różne partykularne aspekty rzeczywistości. Jednak – zdaniem Krąpca – problemem wielu kierunków filozoficznych jest absolutyzacja określonego obszaru bytu, co prowadzi do „nieuprawnionego redukowania wielopostaciowej rzeczywistości do jednorodnej dziedziny bytowej"[15]. W tym miejscu filozofowie popełniają zatem zasadniczy błąd, który skutkuje licznymi sprzecznościami, pozorną jałowością sporów i wrażeniem braku postępu w dziejach filozofii. Błąd ten polega na dokonywaniu

[13] M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994, s. 35-36. Andrzej Maryniarczyk zwraca uwagę, że określenie metafizyki jako określonego typu poznania, nakierowanego na intelektualne „czytanie" rzeczywistości, stanowi cechę wyróżniającą ujęcie zaproponowane przez Krąpca; por. A. Maryniarczyk, *Pierwszy polski metafizyk*…, s. 63-69.

[14] Co jednak nie odbiera im waloru prawdziwości; por. M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*…, s. 190.

[15] M.A. Krąpiec, *Filozofia i filozofie*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*…, s. 318.

nieuprawnionych metodologicznie ekstrapolacji („przeskoków") od wąsko pojętego aspektu badań do twierdzeń o naturze całej rzeczywistości, co oznacza „wyprowadzanie wniosków szerszych aniżeli na to pozwala treść lub status bytowy przedmiotu danej filozofii"[16].

Krąpiec postuluje zatem, aby już na początku dociekań określić taki przedmiot badań filozoficznych, który pozwoli „objąć" całą rzeczywistość i nie będzie z góry wyznaczał kierunku rozstrzygnięć. Chodzi zatem o konstrukcję przedmiotu formalnego (aspektu badań) filozofii. Konstrukcja ta nie może być dowolna, gdyż to od niej zależą zasadnicze rezultaty i kierunki rozstrzygnięć przyjmowane w danym kierunku filozoficznym[17]. Aby uniknąć rozwiązań jednostronnych, skonstruowany przedmiot filozoficznych dociekań powinien spełniać następujące warunki[18]:

1. Musi dotyczyć świata realnego, a więc uwzględniać fakt istnienia świata.
2. Powinien „ogarnąć" całość rzeczywistości, wszystkie jej wymiary.
3. Winien być neutralistyczny, tzn. „nie rozwiązywać już *a priori* zagadnień, nie ustawiać myśli na jakimś torze rozumowania «bez wyjścia», lecz umożliwiając ciągły kontakt z rzeczą pozwolić na obiektywną interpretację filozoficzną"[19].

Wypracowaniu przedmiotu formalnego filozofii, który spełniałby powyższe warunki, służy metoda określana mianem separacji metafizycznej. Jej dokładniejsze omówienie należy jednak poprzedzić analizą punktu wyjścia filozoficznego poznania.

[16] Tamże, s. 317.

[17] „Zawsze przeto sednem i duszą każdej filozofii – pisze Krąpiec – jest konstrukcja jej przedmiotu formalnego. W świetle tego przedmiotu filozofia bada rzeczywistość […]. Od «treści» «skonstruowanego» przedmiotu filozofii zależy wszystko w filozoficznym rozumieniu rzeczywistości. Skonstruowany przedmiot filozoficznego poznania wyznacza całość danej doktryny filozoficznej". M.A. Krąpiec, *Filozofia i filozofie*…, s. 317.

[18] M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 61.

[19] Tamże.

1.2.1. Punkt wyjścia filozofii. Teoria sądu egzystencjalnego

Jak już wspomniano, bazą filozofii jest poznanie przednaukowe, zdroworozsądkowe. Krąpiec przeciwstawia się tradycji nowożytnej, zgodnie z którą poznanie filozoficzne powinno mieć już w punkcie wyjścia charakter krytyczny, refleksyjny (a zatem przyjmujący istnienie „osi" poznawczej: podmiot – przedmiot)[20]. Racją takiego stanowiska lubelskiego filozofa jest fakt, że poznanie spontaniczne, przednaukowe jest w najmniejszym stopniu „obciążone" założeniami teoretycznymi, a w największej mierze nakierowane jest na afirmację realnego świata w jego podstawowych wymiarach[21].

Krąpiec z naciskiem podkreśla, że pierwotny akt poznawczy, będący punktem wyjścia wszelkiego dalszego poznania, musi mieć charakter spontaniczny i prerefleksyjny, całkowicie zorientowany ku afirmacji rzeczywistości. Jako akt poznania radykalnie bezpośredniego wyklucza on możliwość błędu, stając się racją prawdziwości poznania. Aktem tym jest afirmacja istnienia bytu, wyrażona w formie sądu egzystencjalnego[22].

Swoją teorię sądu egzystencjalnego Krąpiec rozwija, nawiązując do ustaleń Gilsona[23]. Sąd ten stanowi wyraz pierwotnego,

[20] M.A. Krąpiec: *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia" przekład i komentarz*, Lublin 2001, s. 75.

[21] Zdaniem Krąpca, czemu dawał wielokrotnie wyraz w swych pismach, przyjęcie w punkcie wyjścia postawy krytycznej, gdzie podmiot poznający i świadomość stanowią swoiste *a priori* poznania (gdzie zatem ma miejsce „zdwojenie" na podmiot i przedmiot poznania), „ustawia" całą myśl filozoficzną w kierunku filozofii podmiotu, z której nie ma już przejścia do afirmacji rzeczywistości pozapodmiotowej. Krąpiec mówi wręcz o „fatalizmie konsekwencji określonego punktu wyjścia". Mianowicie: „Gdy analizujemy dane świadomościowe jako jedyne dane w punkcie wyjścia, pozostaniemy na zawsze tylko w obszarze świadomości"; por. M.A. Krąpiec, *Byt i istota*…, s. 96-97.

[22] Krąpiec proponuje zatem „zradykalizować koncepcję doświadczenia, wiążąc ją wyłącznie z poznaniem bezpośrednim, wykluczającym wszelkiego rodzaju pośrednictwo. Ta koncepcja jest fundamentem dla poznania bazowego metafizyki realistycznej"; tamże, s. 111.

[23] Jak pamiętamy z poprzedniego rozdziału, istnienie, będące najważniejszym aktem bytu, jest niepojęciowalne. Stąd też Gilson zaproponował koncepcję sądu egzystencjalnego, w którym następuje poznawcze „uchwycenie" istnienia bytu; por. M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*…, s. 127-133. Oryginalną propozycją

bezpośredniego, bezznakowego i poprzedzającego wszelką refleksję aktu afirmacji istnienia rzeczywistości, gwarantując prawdziwość i realizm ludzkiego poznania, jego odniesienie do rzeczy[24].

Przyjęcie w punkcie wyjścia aktu spontanicznego, bezznakowego i przedrefleksyjnego, jakim jest wyrażona w postaci sądu egzystencjalnego afirmacja istnienia rzeczywistości, pozwala uniknąć trudności, w jakie wikłała się w historii myśl filozoficzna, przyjmująca subiektywny punkt wyjścia. Wynika to stąd, że „gdy stwierdzam: «A istnieje», jestem całkowicie skierowany ku «przedmiotowi», ku rzeczywistości"[25]. Ujęcie zaproponowane przez Krąpca pociąga zatem za sobą konieczność zasadniczej zmiany akcentów względem dominujących w filozofii (zwłaszcza nowożytnej i współczesnej) tendencji, by przyjmować w punkcie wyjścia istnienie świadomości jako swoistego *a priori* poznania. Tymczasem jest dokładnie przeciwnie: warunkiem rozwoju świadomości i refleksji jest pierwotna afirmacja istniejącej rzeczywistości, która to rzeczywistość, by posłużyć się jednymi z ulubionych określeń Krąpca, „chwyta nas za gardło"[26] i „uderza nas ostrzem swojego istnienia"[27]. Rozwój świadomości i refleksji jest wtórny wobec poznawczego

Krąpca jest powiązanie sądu egzystencjalnego z tzw. władzą konkretnego osądu (*vis cogitativa*); por. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 425-455; tenże, *Teoria analogii bytu*..., s. 109-121.

[24] „Owo stwierdzenie istnienia, wyrażone formalnie w sądzie egzystencjalnym jest właśnie owym pierwszym aktem, bezpośrednim, bezznakowym, łączącym nas z rzeczywistością i będącym podstawą dla rzeczywistego poznania we wszelkich dalszych etapach tego poznania. Sąd egzystencjalny jest ponadprawdziwy i jest racją prawdziwości dalszych sądów orzecznikowych. Jest punktem wyjścia poznania realnego świata i punktem wyjścia – jako akt poznawczy – w poznaniu metafizykalnym, a więc w wyodrębnianiu bytu jako bytu, czyli bytu jako istniejącego. Na egzystencjalnej, bezwzględnie pierwotnej funkcji «jest» – «istnieje» opiera się wszelki realizm poznawczy i realizm ujęcia bytu". M.A. Krąpiec, *Byt i istota*…, s. 73.

[25] Tamże, s. 100.

[26] M.A. Krąpiec, *O realizm metafizyki*, „Zeszytu Naukowe KUL" XII (1969) 4 (48), s. 19.

[27] M.A. Krąpiec, *Byt i istota*…, s. 112. „Racją bowiem wzbudzenia się świadomości i refleksji – pisze Krąpiec – jest sama afirmacja istniejącej rzeczywistości. Podmiot bowiem poznający świat w stosunku do treści zawartej «w świecie» jest kompletnie pusty – *sicut tabula rasa* – «jak niezapisana tablica». To na tle «zapisu owej tablicy», którego pierwszym aktem jest afirmacja istnienia, powstaje «łuna» świadomości i refleksja"; tamże, s. 101.

kontaktu z realnie istniejącą rzeczywistością, nie może więc tego kontaktu warunkować. Zatem uznanie realności świata nie jest „założeniem", gdyż przyjmowanie założeń jest skutkiem refleksji, wtórnej w stosunku do kontaktu z istniejącym światem, danym człowiekowi w poznaniu empirycznym. Stąd też „w pierwotnym «punkcie wyjścia», jeśli on ma być rzeczywiście pierwotny, trzeba przyjąć moment niereflekcyjny"[28]. Tym pierwotnym „punktem wyjścia" jest właśnie afirmacja istnienia rzeczy, wyrażona formalnie w postaci sądu „Aistnieje".

1.2.2. Separacja jako proces formowania pojęcia bytu

Po wskazaniu na pierwotną sytuację poznawczą, jaką jest afirmacja istnienia rzeczywistości (bytu), w następnym kroku należy wyodrębnić poznawczo to, co decyduje o tym, że byt jest rzeczywisty, dzięki czemu istnieje. Chodzi o takie ujęcie, które zapewni ogólność poznania i zarazem pozwoli orzekać o każdym realnym bycie[29]. Wyodrębnieniu i właściwemu rozumieniu przedmiotu badań metafizyki (bytu jako bytu) służy proces tzw. separacji metafizycznej, w którym oddzielamy (separujemy) bytowość od konkretnych form bytowania[30]. Wynika to z faktu, iż realistycznego pojęcia bytu nie można uzyskać na drodze abstrakcji, która jest ujęciem zbyt ubogim, pomijającym istnienie, będące uzasadnieniem realności i poznawalności bytu[31].

W procesie separacji następuje analiza i porównanie zawartości poznawczej sądów egzystencjalnych, poprzez które stwierdzamy (afirmujemy) istnienie bytów. W naszym codziennym życiu spotykamy się z istnieniem najrozmaitszych bytów, o przeróżnej „treści"

[28] Tamże.

[29] W *Metafizyce* Krąpca czytamy: „chodzi o tzw. konstrukcję pojęcia bytu jako bytu będącego ujęciem analogicznie najogólniejszym i zarazem będącego ujęciem każdej konkretnej, jednostkowej bytowości". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 111.

[30] Na temat separacji zob. tamże, s. 106-120. Historyczną podstawą koncepcji separacji metafizycznej jest fragment komentarza Tomasza z Akwinu do księgi Boecjusza *O Trójcy* (*In Librum Boethii De Trinitate*), znajdujący się trzecim artykule piątej kwestii tego dzieła. Szerzej na temat koncepcji separacji por. A. Maryniarczyk, *Metoda filozofii realistycznej*, Lublin 2005.

[31] Wbrew tomizmowi tradycyjnemu, gdzie podstawą wyodrębnienia pojęcia bytu jako bytu (przedmiotu badań metafizyki) była tzw. abstrakcja trzeciego stopnia.

i własnościach. Jeśli jednak każdy z nich istnieje, to każdy z nich może być nazwany bytem. Znaczy to, że bytem jest konkretny człowiek, konkretne zwierzę, konkretne drzewo czy też konkretny przedmiot materialny, a nawet to, co zmysłowo nieuchwytne (myśl). Zatem bytowość nie ogranicza się do jakiejś jednej treści, ale przysługuje najróżniejszym przedmiotom.

Następnie zauważamy, że istnienie, ponieważ przysługuje różnorodnym bytom, o zupełnie niesprowadzalnej do siebie treści, przeto tym samym nie utożsamia się z żadną konkretną treścią. Mówiąc innymi słowy, istnienie nie „wyczerpuje się" w takiej czy innej treści[32].

Zatem dzięki procesowi separacji otrzymujemy bardzo wiele istotnych informacji: dostrzegamy pluralizm bytów, nietożsamość w każdym bycie strony istnieniowej i istotowej (treściowej), a ponadto zauważamy, że każdy byt jest bytem nie ze względu na treść (gdyż spotykamy w świecie różne byty o różnej treści), ale ze względu na właściwy dla konkretnego bytu, proporcjonalny do jego treści akt istnienia. W tym świetle możliwe staje się wypracowanie realistycznego rozumienia bytu – przedmiotu badań metafizyki. Rozumienie to Krąpiec przedstawia następująco: „Być bytem jako byt znaczy być jakąkolwiek w sobie zdeterminowaną treścią (istotą konkretną) jako istniejącą"[33]. Otrzymujemy w ten sposób przedmiot formalny metafizyki, jakim jest

[32] W procesie separacji zatem „przyrównujemy do siebie afirmowane w sądach «istnienie» i konkretną treść tego oto Jana, dębu itd. Pytając, czy stwierdzenie istnienia jest tym samym co Jan, dąb itd., dostrzegamy, że nie można uznać stwierdzonego istnienia za realnie tożsame z konkretną treścią. Negujemy zatem, czyli separujemy poznawczo to, czego w rzeczywistości nie można utożsamić". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu…*, s. 112. „Gdyby bowiem «istnieje» sądu egzystencjalnego było tym samym co «ten oto Jan», […], to poza Janem nie byłoby faktu istnienia, albowiem utożsamiając się z Janem wyczerpałoby się ono w Janie. […] A tymczasem fakt, ściślej: akt istnienia występuje nie tylko w tym oto Janie, w tym oto dębie, tej oto myśli, ale w najrozmaitszych bytach, wobec tego istnienie nie jest treścią żadnego bytu. W każdym bytowym wypadku stwierdzanym przez sądy egzystencjalne dostrzegamy obecność dwóch stron bytowych: strony egzystencjalnej «istnieje» i strony esencjalnej, treściowej – «ten oto Jan», «ten oto dąb», «ten oto nos» itd. O każdym bytowym wypadku twierdzimy, że jest on bytem ze względu na istnienie, chociaż to ostatnie nie utożsamia się z treścią, jeśli stwierdzamy istnienie innego jeszcze bytu"; tamże.

[33] Tamże, s. 113.

byt jako istniejący: każda konkretna zdeterminowana w sobie treść jako istniejąca.

Oryginalną cechą uzyskanego pojęcia bytu jest fakt, iż ma ono charakter sądu. Krąpiec określa go mianem sądu o tożsamości relatywnej bytu: wskazuje on bowiem na wewnętrzne złożenie bytu, wyrażające się w nietożsamości istnienia i istoty oraz ich wzajemnym do siebie przyporządkowaniu[34].

Otrzymane w procesie separacji realistyczne pojęcie bytu jako bytu (ściślej: bytu jako istniejącego) wskazuje na właściwy przedmiot metafizyki (jej przedmiot formalny), jakim jest każdy byt, o ile istnieje[35]. Jeśli przedmiotem metafizyki jest byt jako istniejący, to znaczy, że dotyczy ona każdego bytu realnego w aspekcie jego istnienia. Zatem nieprawdą, a wręcz nieporozumieniem jest twierdzenie, że przedmiotem metafizyki jest abstrakcyjny „byt w ogóle" czy „pojęcie bytu".

W tej perspektywie bardzo ostro zarysowuje się różnica między abstrakcyjnym rozumieniem bytu (rozumianym jako najogólniejsza, przysługująca wszystkim bytom treść) a ujęciem wypracowanym za pomocą separacji. Krąpiec podkreśla, że – wbrew temu, co proponował Duns Szkot i nowożytna scholastyka – nie istnieje żadna wspólna wszystkim bytom treść, którą można ująć w procesie abstrakcji[36]. Treść ma zawsze charakter konkretny i niepowtarzalny, ogólność zaś stanowi tylko ludzki sposób poznania pojęciowego, uchwytującego konieczną strukturę bytów jednostkowych[37].

Jak zatem możliwe jest, skoro nie istnieje żadna wspólna wszystkim bytom treść, uzyskanie pojęcia bytu, które odniosłoby się do każdego przypadku? Pozytywna odpowiedź możliwa jest dzięki temu, iż w pojęciu bytu jako istniejącego zostaje uchwycone to, co naprawdę „wspólne" (w sensie analogicznym) całej rzeczywistości: nie jest to – jak

[34] Zob. M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*..., s. 62-65.

[35] Por. A. Maryniarczyk, *Tomizm. Dla-czego?*, Lublin 2001, s. 53-56.

[36] Por. M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*…, s. 81.

[37] „Tzw. gatunek – pisze Krąpiec – jest wobec tego reizacją naszego sposobu myślenia. To człowiek, poznając pojęciowo, na skutek swej specyficznej somatyczno-psychicznej struktury nie może poznawać inaczej jak tylko ogólnie. Ogólność jest zasadniczo projekcją struktury człowieka, a konieczność płynie z rzeczy"; por. M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*…, s. 186-187; por. też tenże, *Byt i istota*…, s. 85; tenże, *Realizm ludzkiego poznania*…, s. 540-545.

wspomniano – treść, ale relacja zachodząca między treścią (konkretną i niepowtarzalną) a proporcjonalnym do niej istnieniem. Relację tę wyrażamy w postaci sądu o tożsamości relatywnej, czyli wzajemnym odniesieniu do siebie istoty i istnienia jako dwóch „elementów" konstytuujących byt[38]. Wobec tego byt (konkretną i niepowtarzalną treść istniejącą) można rozumieć jedynie w sposób „polarny", „szczypcowy", gdzie istota i istnienie stanowią dwa graniczne „bieguny"[39]. Tak rozumiane pojęcie bytu, ujmujące jego dwie „strony" (istotę i istnienie), dotyczy całej rzeczywistości i może być orzekane o każdym bytowym przypadku[40].

Fakt ten stoi u podstaw poznania analogiczno-transcendentalizującego, swoistego dla metafizyki i przeciwstawnego poznaniu uniwersalizującemu, opartemu na abstrakcji. Poznanie to jest poznaniem konkretystycznym i jednocześnie powszechnym: dotyczy bowiem struktur realizujących się (w swoisty, niepowtarzalny sposób) w każdym bycie[41].

[38] W procesie separacji „tworzymy ostatecznie sąd o tożsamości relatywnej, w którym stwierdzamy, że jakakolwiek zdeterminowana w sobie treść i współmierne jej konkretne istnienie jest bytem realnym. […] W procesie «separowania» bytu jako bytu zachodzi zatem moment różnicowania treści i istnienia w jednym bycie, ale po to jedynie, by na tle realnego stwierdzonego bytowego pluralizmu można było ująć to, co jest «wspólne» całej bytowej rzeczywistości". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 114. „Owa wspólnota bytowa, płynąca ze sposobu związania z istnieniem staje się podstawą proporcjonalnie wspólnego «pojęcia» bytu, operatywnego na terenie metafizyki". M.A. Krąpiec, *Byt i istota*…, s. 149.

[39] „I dlatego nie można abstrahować ani istnienia od istoty, ani *vice versa*, ale byt można ująć tylko w sytuacji polarnej, gdzie biegunami są i istota, i istnienie". M.A. Krąpiec, *Byt i istota*…, s. 149-150.

[40] „Sąd więc tożsamościowo-relatywny, jako «pojęcie» bytu, odnosi się do każdego konkretu, o każdym konkrecie może być orzekany, albowiem w każdym konkrecie znajdują się te dwa współmierne elementy. Każde bowiem pojęcie transcendentalne, jako analogiczne, jest jakby «szczypcowym» ujęciem przez nasz intelekt rzeczywistości, poprzez ujęcie treści i istnienia". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 140.

[41] O poznaniu transcendentalizujacym zob. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 34-41.

1.3. Transcendentalia i „pierwsze zasady"

1.3.1. Charakterystyka pojęć transcendentalnych

Jak wynika z powyższych analiz, realistyczne pojęcie bytu ma – co jest specyficznym momentem w koncepcji Krąpca – charakter sądu o tożsamości relatywnej: bytem jest każda zdeterminowana treść, o ile współmiernie istnieje. Pojęcie to, ujmując dwie „strony" rzeczywistości (istnienie i istotę), odnosi się do każdego bytowego przypadku, stąd ma ono charakter transcendentalny. W tym sensie w sposób niewyraźny zawiera w sobie całą rzeczywistość. Uwyraźnieniu pojęcia bytu służy konstrukcja następnych pojęć transcendentalnych.

Zagadnienie transcendentaliów, określanych też jako powszechne właściwości bytu, stanowi jedno z zasadniczych zagadnień filozofii klasycznej[42]. Pojęcia transcendentalne przekraczają (łac. *transcendere* – przekraczać) wszelkie kategorie orzekania, odnosząc się do wszystkich bytów. Są więc zamienne z pojęciem bytu.

Tradycyjnie specyfikę tych pojęć widziano właśnie w ich nieograniczonym zakresie. Cechą charakterystyczną ujęcia Krąpca jest wskazanie na ich specyficzną strukturę: są one skrótami sądów ujawniających wewnętrzną strukturę bytu[43]. W tym świetle nieograniczony zakres orzekania stanowi tylko konsekwencję specyficznej natury pojęć transcendentalnych, zupełnie odmiennej od tego, czym charakteryzują się pojęcia uniwersalne (abstrakcyjne)[44].

Pojęcia uniwersalne tworzone są poprzez abstrakcję, w ramach której intelekt, pomijając istnienie ujmuje aspekty treściowe charakterystyczne dla określonej klasy bytów jednostkowych. Tymczasem kon-

[42] Najczęściej wskazuje się na 1 artykuł I kwestii *De veritate* Tomasza z Akwinu jako na klasyczne sformułowanie tematyki transcendentaliów.

[43] Pojęcia filozoficzne (metafizyczne) – jak pisze Krąpiec – są „w swej strukturze sądami, wynikłymi z intuicji bytów w świetle utworzonego już pojęcia bytu-jedności, czyli w świetle relatywnej zasady tożsamości i niesprzeczności". M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*…, s. 84.

[44] Zob. szerzej: M.A. Krąpiec, *Transcendentalia i uniwersalia. Próba ustalenia ich znaczeń*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie*, (red.) A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 141-165; tenże, *Z teorii i metodologii metafizyki*…, s. 47-99.

struowanie pojęć transcendentalnych ma charakter złożonej operacji (separacji), scharakteryzowanej powyżej.

W sensie treściowym uniwersalia są „znakami przezroczystymi" samej rzeczy[45]. Reprezentują one treść rzeczy oderwaną od istnienia, a ściślej tylko nieliczne aspekty treściowe, gdyż rzecz jest o wiele bogatsza w treść niż reprezentujące ją pojęcie. Dzięki temu, że przedstawiają właśnie tylko nieliczne cechy rzeczy, czynią to w sposób jasny i jednoznaczny. Tymczasem transcendentalia, jako ujmujące wewnętrzną zawartość bytu (istotę i istnienie) bez abstrahowania od jakiegokolwiek bytowego aspektu, cechują się analogicznością, a nie jednoznacznością.

Specyficzna, zupełnie różna geneza i charakter pojęć uniwersalnych i transcendentalnych przesądzają o zakresie, w jakim mogą być orzekane. Pojęcia uniwersalne odnoszą się tylko do określonych klas bytów, których wyabstrahowane cechy wspólne reprezentuje dane pojęcie. Tymczasem zakres pojęć transcendentalnych jest nieograniczony, odnoszą się do całej rzeczywistości i każdego bytowego przypadku. Dlatego też tylko metafizyka – jako jedyna nauka operująca pojęciami transcendentalnymi – umożliwia poznanie świata jako całości[46].

Jednocześnie „odczytanie" przez człowieka powszechnych własności bytu przybiera postać tzw. pierwszych zasad ludzkiego poznania i myślenia, fundujących porządek racjonalny (przednaukowy i naukowy). Widzimy zatem charakterystyczny dla filozofii klasycznej ścisły związek porządku bytowania i porządku poznawania. Krąpiec zdecydowanie opowiada się zatem za tezą, iż racjonalność ludzkiej myśli (przejawiająca się choćby w obowiązywaniu zasad logicznych) ma swoje źródło w inteligibilności samego bytu. Myśl ludzka „karmi"

[45] Krąpiec często używa sformułowania, że pojęcia mają charakter swoistego „okularu" umożliwiającego intelektualne poznanie rzeczy. Są więc tym, poprzez co (*medium quo*) poznajemy samą rzeczywistość. Błędem filozofii nowożytnej stało się uczynienie z nich właściwego przedmiotu poznania. Tymczasem w procesie poznawczym pojęcia jako „pośredniki przezroczyste" nie zatrzymują uwagi na sobie. Trzeba dopiero specjalnego aktu refleksji, by uczynić je osobnym przedmiotem poznania; por. M.A. Krąpiec, *Byt i istota*…, s. 109; tenże, *Z teorii i metodologii metafizyki*…, s. 85.

[46] Zob. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 141.

się bowiem racjonalnością bytu, którą przyswaja sobie („odczytuje") w procesie poznawczym[47].

1.3.2. Poznawcza kolejność transcendentaliów i „pierwszych zasad"

Byt. Jak już wiemy, pojęcie bytu oznacza konkretną treść ze względu na to, że ona faktycznie istnieje. Jest zatem dla metafizyki pojęciem kluczowym, uchwytującym w sposób analogiczny struktury konstytuujące bytowość każdego konkretu. Zawiera w sobie całą rzeczywistość, jednakże w sposób, by posłużyć się określeniem Krąpca, „mętny" i „niewyraźny". Wymaga zatem uwyraźnienia poprzez konstrukcję kolejnych pojęć transcendentalnych. Pojęcia te nie dodają nic nowego do pojęcia bytu, wydobywają jednak nowe jego aspekty[48]. Dlatego też są zamienne z pojęciem bytu. Poprzez nie intelekt uświadamia sobie nowe aspekty bytu (zawierające się w pojęciu bytu, ale nie od początku ujawnione). Dojrzenie tych aspektów dokonuje się każdorazowo w nowym sądzie, którego skrót stanowi właśnie nowe pojęcie transcendentalne[49].

---

[47] „Myśl bowiem «żyje» tylko bytem i prawa myśli są tylko odczytaniem tych praw, które «rządzą» bytem. Inteligibilność samego bytu rodzi racjonalność myśli". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Ogólna teoria rzeczywistości*, w: M.A. Krąpiec (et al.), *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2003, s. 121. Tym samym Krąpiec przeciwstawia się obecnej w filozofii od czasów Kanta tezie, iż porządek racjonalny jest „narzucany" przez ludzki intelekt na dane otrzymywane w poznaniu zmysłowym. Pierwsze zasady „jako odczytanie przez nasz intelekt obiektywnej treści transcendentaliów, stanowią podstawę porządku racjonalnego, który nie jest jakimś postulatem ani też założeniem apriorycznym, ale przyswojeniem sobie na drodze poznania pierwszych i podstawowych «praw» samej rzeczywistości, która jawi się jako właśnie «inteligibilna»"; tamże, s. 115-116.

[48] „I owo jaśniejsze wyrażanie «treści», która aktualnie zawiera się w pojęciu bytu w sposób niewyraźny, jest tworzeniem pojęć transcendentalnych. Zakres bowiem pojęcia bytu i nowego transcendentalnego pojęcia pokrywają się. Każde następne pojęcie transcendentalne akcentuje nowe «treści», które nie były wyrażone wprost w pojęciu bytu". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 128; por. tenże, *Z teorii i metodologii metafizyki*…, s. 65; tenże, *Metafizyka. Ogólna teoria rzeczywistości*…, s. 111.

[49] Zob. M.A. Krąpiec, *Transcendentalia i uniwersalia*…, s. 159. Poniższa prezentacja transcendentaliów i „pierwszych zasad" bazuje na: M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 135-218.

Rzecz – zasada tożsamości. Zawartość pojęcia bytu wyrażamy w zdaniu: bytem jest „to, co istnieje". Podmiot tego zdania („to, co") stanowi byt w aspekcie esencjalnym, natomiast orzecznik („istnieje") wskazuje na byt w aspekcie egzystencjalnym. Jeśli jednak przestawimy akcenty poznawcze poprzez umieszczenie aspektu esencjalnego w orzeczniku, otrzymujemy zdanie: „Co istnieje, jest w sobie zdeterminowane". Tym samym zostaje zaakcentowany esencjalny, czyli treściowy aspekt rzeczy (odwrotnie niż w przypadku pojęcia bytu). Kiedy akcentujemy w bycie jego zdeterminowaną treść, wtedy otrzymujemy właśnie nowe pojęcie transcendentalne – rzecz. A zatem byt nazywamy rzeczą ze względu na jego zdeterminowaną treść.

Pojęcie rzeczy, podobnie jak pojęcie bytu, stanowi skrót sądu o relatywnej tożsamości bytu, wyrażającego jego wewnętrzną zawartość: istotę i istnienie we wzajemnym przyporządkowaniu. Stąd stwierdzona tożsamość bytu ma charakter relatywny, a nie absolutny. Poznawcze „odczytanie" relatywnej tożsamości bytu przybiera postać zasady tożsamości.

Jedność – zasada niesprzeczności. Byt jest wewnętrznie niepodzielony, co oznacza niemożliwość jednoczesnego zaistnienia bytu i jego zaprzeczenia. Nie jest bowiem możliwe, żeby ten sam byt jednocześnie był i nie był. Dlatego też jedność stanowi transcendentalną własność bytu: gdzie jest byt, tam jest też jedność. Ostatecznie zaś jedność (niepodzielność) bytu jest skutkiem i przejawem jedności (niepodzielności) aktu istnienia konstytuującego bytowość konkretu[50].

Poznawczym wyrazem jedności jako transcendentalnej właściwości bytu jest zasada niesprzeczności, stanowiąca obok zasady tożsamości podstawowe prawo ludzkiej myśli. Zasada niesprzeczności oznacza niemożliwość połączenia w jednym zdaniu twierdzenia i przeczenia o tym samym przedmiocie w tym samym aspekcie.

Odrębność – zasada wyłączonego środka. Dzięki dotychczas uzyskanym transcendentaliom wiemy, że bytem jest wszystko to, co będąc

[50] „O bytowości konkretu decyduje istnienie. Zatem tylko niepodzielność w aspekcie istnienia decyduje o jedności bytowej. Jeśli bytowość jest dzięki istnieniu, to ten właśnie istniejący, konkretny byt jest jeden dlatego, że jego akt bytowy – istnienie – nie jest podzielony, dzięki czemu w jednym bycie jest tylko jeden akt istnienia"; tamże, s. 155.

w sobie treściowo zdeterminowane, zarazem współmiernie istnieje. Zatem każdy byt (konkretna treść istniejąca) odróżnia się od innego bytu (innej konkretnej treści istniejącej). Każdy byt ma indywidualną treść i współmierne do niej istnienie. Dlatego należy uznać odrębność za kolejną transcendentalną własność bytu: być bytem oznacza być odrębnym, niesprowadzalnym do innych bytów. Dzięki stwierdzeniu transcendentalnej własności odrębności afirmujemy zatem bytowy pluralizm.

Transcendentalna własność odrębności przybiera w poznaniu postać zasady wyłączonego środka. Oznacza ona, że pomiędzy bytem a niebytem nie ma nic pośredniego. Nie ma możliwości istnienia „środka" między afirmacją bytu i jego negacją.

Prawda – zasada racji bytu. Dotychczasowe transcendentalia ukazują byt jako zarazem rzecz, jedność i odrębność. Poznawczym wyrazem ujawnionych własności transcendentalnych bytu są pierwsze zasady: tożsamości, niesprzeczności i wyłączonego środka. Stanowią one podstawę racjonalności ludzkiego poznania i myślenia. Wszelkie ludzkie operacje poznawcze opierają się na tych zasadach i zakładają ich obowiązywanie. Trzeba jednak pamiętać, że myśl rodzi się dzięki kontaktowi z rzeczywistością (bytem), zatem cała treść naszego życia poznawczego jest związana z bytem i od niego pochodna. Dlatego też racjonalność myśli (kierowana „pierwszymi zasadami") jest pochodną inteligibilności samego bytu[51].

Przyporządkowanie bytu do intelektu wskazuje na nową transcendentalną własność bytu: prawdę. Własność prawdy oznacza, że „wszystko to, co jest bytem-rzeczą-jednością-odrębnością, jest zarazem w koniecznej relacji do intelektu"[52]. Owe konieczne przyporządkowanie bytu do intelektu nazywamy prawdą transcendentalną (ontyczną)[53].

[51] Tzw. pierwsze zasady „są tylko uwyraźnieniem bytu; są one poznawczym wyrazem samego bytu. […] Jeśli zatem naczelne zasady są tylko epistemologicznym wyrazem samego bytu i jeśli zasady te stanowią ostateczną podstawę racjonalnego poznania i dzięki nim poznanie jest w ogóle możliwe (cokolwiek bowiem poznajemy, jest bytem), to byt sam w sobie jest racjonalny. Prawa bytu są bowiem prawami myślenia". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 164.

[52] Tamże, s. 163.

[53] W odróżnieniu od prawdy logicznej, będącej cechą poznania ludzkiego wyrażonego w sądzie. Prawda logiczna oznacza zgodność poznania z rzeczywistością.

Racjonalność bytu (którą ukazuje transcendentalna własność prawdy) wskazuje na jego pochodność od Intelektu Absolutu.

Poznawczym wyrazem prawdy ontycznej jest zasada racji bytu. Oznacza ona, że „wszystko, co jest, ma to, dzięki czemu jest (istnieje), i jest tym, czym jest”[54]. Dla każdego zaś bytu „racją bytu jest to, bez czego dany byt nie jest tym, czym jest”[55]. Dlatego też każdy byt ma (w sobie lub poza sobą) właściwą mu bytową rację. Wobec tego każdy byt jest dla intelektu pojmowalny, gdyż jest bytowo uzasadniony, a więc wolny od absurdu. Jeśli bowiem coś jest, a nie ma racji swego bytu w sobie, musi mieć adekwatną przyczynę poza sobą. Byt, który nie jest sam w sobie zrozumiały, odsyła do Bytu Absolutnego.

Dobro – zasada celowości. Aby uczynić niesprzecznym fakt istnienia bytów przygodnych (niekoniecznych w swym istnieniu), trzeba przyjąć istnienie Bytu Absolutnego – czystego istnienia, w którym nie ma już rozróżnienia na istnienie i istotę. Tak rozumiany Absolut udziela istnienia bytom nie w sposób konieczny (gdyż istnieją one niekoniecznie, przygodnie), ale w sposób wolny. Byty więc istnieją, o ile są chciane przez Byt Absolutny. Wynika stąd ich transcendentalne przyporządkowanie do wolnej woli Absolutu. Tę własność bytu określa się mianem dobra transcendentalnego. Zatem byt i dobro stanowią wartości zamienne. Dlatego też wszystko, co jest, jest zarazem dobrem. Dobro zaś – za Arystotelesem – można określić jako cel dążenia[56]. Byt jako dobry (czyli chciany przez Absolut) staje się także obiektem pożądania i chcenia dla człowieka.

Poznawczym wyrazem dobra jako transcendentalnej właściwości bytu jest zasada celowości, którą można wyrazić w sformułowaniu: wszystko, co działa, działa dla celu.

Piękno. Ujęcie bytu jako prawdy i dobra wskazuje na jego pochodność od intelektu i woli Absolutu. Transcendentalna relacja bytu do intelektu i woli Absolutu konstytuuje piękno jako własność bytu. Jednocześnie byt jako piękny oddziałując na intelekt i wolę człowieka, wywołuje w nim przeżycie piękna, oznaczające moment poznawczej

[54] M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 165.

[55] Tamże. Zwróćmy uwagę, że zasada ta jest podstawą wyjaśniania filozoficznego polegającego na „uniesprzecznianiu” danych pierwotnie faktów.

[56] Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1094 a, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007.

kontemplacji (wizji, oglądu) przedmiotu w połączeniu z aktem miłości (związania się z przedmiotem). Dlatego też „być pięknym znaczy być bytem (istnieć) jako zarazem przyporządkowanym intelektowi i woli Absolutu w sensie transcendentalnym i osobie ludzkiej w sensie przedmiotu oddziałującego na nią”[57].

Opisane powyżej zależności między własnościami transcendentalnymi a „pierwszymi zasadami” można przedstawić w formie tabeli.

Własności transcendentalne	**„Pierwsze zasady”**
Rzecz	Tożsamości
Jedność	Niesprzeczności
Odrębność	Wyłączonego środka
Prawda	Racji bytu
Dobro	Celowości
Piękno	x

Tabela nr 1. Zależność między własnościami transcendentalnymi a „pierwszymi zasadami” według Mieczysława A. Krąpca. Źródło: opracowanie własne.

1.4. Struktura bytu

Kluczowym zadaniem poznania filozoficznego jest wyjaśnianie dostępnej poznawczo rzeczywistości. Dokonuje się ono w świetle dostrzeżonych własności transcendentalnych i „pierwszych zasad”. Celem wyjaśniania jest, jak już wspomniano, udzielenie odpowiedzi na pytanie *dia ti* („dlaczego, dzięki czemu” jest tak, a nie inaczej), a więc wskazanie na ostateczne (bazowe) racje (czynniki, powody, przyczyny) uniesprzeczniające dane nam w doświadczeniu fakty. Chodzi więc o racje konieczne, a więc których negacja pociągnęłaby za sobą konieczność negacji danych w pierwotnym doświadczeniu faktów[58].

[57] M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 215.

[58] „Filozofia natomiast pozwala «zrozumieć» świat ostatecznie, czyli poznać, jakie są ostateczne racje (rozumiane jako rzeczowe czynniki – powody) tak właśnie

Dostępna w ludzkim przednaukowym doświadczeniu rzeczywistość jawi się jako zmienna i pluralistyczna. Składa się na nią wielość bytów konkretnych, niepowtarzalnych i niesprowadzalnych do siebie (pluralizm bytowy). Dla jego wyjaśnienia trzeba przyjąć wewnętrzne złożenie poszczególnych bytów z nietożsamych składników. Racją więc pluralizmu jest wewnętrzne złożenie każdego bytu[59].

Analiza wewnętrznej struktury bytu okazuje się zatem jedną z podstawowych czynności dokonywanych w metafizyce. Jednocześnie należy cały czas mieć na uwadze, że wyodrębnione składniki bytu nie mogą być traktowane jako odrębne „rzeczy". To, co istnieje, to wyłącznie byty jednostkowe. Elementy ich wewnętrznej struktury, mimo iż są realnie ze sobą nietożsame, to jednak nie istnieją samodzielnie i zawsze są przyporządkowane do swojego korelatu[60].

1.4.1. Akt i możność

Tym, co pierwotnie dostępne w poznaniu, obok samego pluralizmu bytowego, jest ruch (zmiana), jaki nieustannie zachodzi w bytach. Zachodzenie zaś ruchu (zmiany) jest możliwe wyłącznie wtedy, gdy byt jest złożony z dwóch czynników, z których jeden jest doskonałością,

istniejącego świata, *resp.* jego poszczególnych faktów. Ostateczna lub ostateczne racje mają być racjami koniecznymi, tzn. takimi, które nie mogą być odrzucone bez równoczesnego popadnięcia w absurd lub też zanegowania pierwotnie stwierdzonego faktu". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 237; por. też M.A. Krąpiec, *Koncepcje nauki i filozofia*, w: M.A. Krąpiec (et al.), *Wprowadzenie do filozofii*…, s. 18-22.

[59] M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 478-484. Zdaniem Krąpca odrzucenie wewnętrznego złożenia bytów prowadzi z konieczności do przyjęcia monizmu bądź bytowego izolacjonizmu.

[60] Choć elementy struktury bytu same w sobie bytami być nie mogą (prowadziłoby to do swoistego *regressus ad infinitum*), to jednak umysł ludzki pojmuje je na wzór materialnego bytu. Wynika to zdaniem Krąpca z tego, że „pierwszorzędnym przedmiotem naszego intelektualnego poznania jest byt materialny, i wszystko, cokolwiek pojmujemy poznawczo, pojmujemy na sposób bytu jako istniejącego materialnie". Dlatego też „ilekroć mówimy czy też myślimy o różnorodnych elementach bytu, tylekroć jesteśmy zmuszeni do natychmiastowej refleksji uświadamiającej, że wyróżniony element bytu nie jest bytem i nie istnieje na sposób bytu, choć jest tak pojmowany, jakby nim był". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 238–239.

urzeczywistnieniem, kresem, ku któremu ruch zmierza, drugi zaś oznacza tkwiącą w bycie dyspozycję do zmiany (to, co dopiero ma zostać urzeczywistnione, zrealizowane). W tradycji filozoficznej pierwszy czynnik określa się mianem aktu, drugi zaś określa się jako możność (potencjalność). Akt rozpatrywany sam w sobie jest doskonałością, ku której możność, nigdy nie występująca samodzielnie, jest przyporządkowana[61].

Złożenie bytu z aktu i możności, jak wspomniano, tłumaczy (czyni niesprzecznym) fakt zmiany. Odrzucając koncepcję aktu i możności, należałoby odrzucić fakt ruchu[62]. Ponadto, na co Krąpiec zwraca uwagę za Arystotelesem, złożenie to pozwala w sposób niesprzeczny wyjaśnić fakt nabywania przez człowieka usprawnień intelektualnych, moralnych i technicznych[63].

Można zatem powiedzieć, że teoria aktu i możności stanowi koncepcję zgodnego z zasadą niesprzeczności uzasadnienia bytowego pluralizmu, przejawiającego się w wielości bytów jednostkowych[64]. Pomimo wewnętrznego złożenia poszczególne byty cechują się ontyczną jednością. Jedność bytu pomimo wewnętrznego złożenia możliwa jest właśnie dzięki przyporządkowaniu możności do aktu, będącego tej jedności racją[65]. Akt i możność jako konstytutywne elementy bytu

[61] Należy zatem mówić o pierwszeństwie aktu względem możności. Realizuje się ono w porządku poznawczym, czasowym i bytowym; zob. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 278-281.

[62] „Bez możności i aktu, swoiście w każdym wypadku ujętych, same zmiany byłyby absurdalne. Jeśli więc zmiany i ruch są czymś realnym, to i istnienie aktu i możności w bytach zmiennych, kategorialnych jest również rzeczywiste". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 264.

[63] Jedynie realnie obecna w człowieku możność umożliwia proces poznawania, uczenia się, wychowania i przyswajania sobie kultury; por. tamże, s. 269-273.

[64] „Otóż jedynym koniecznym i zarazem wystarczającym warunkiem pluralizmu bytowego jest wewnętrzne złożenie bytu z elementów różnych, mających się do siebie jak możność do aktu. Jeśli bowiem uważamy, że byt jako byt jest w sobie niezłożony, to stoimy na gruncie monizmu. Pluralizm tylko wówczas może wystąpić, gdy byt jest złożony". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 272.

[65] „Złożenie bytu, a zarazem jego realna jedność może wystąpić tylko przy układzie elementów mających się do siebie jak możność do aktu. […] Zatem jeśli byt ma być istotnie jeden i zarazem ma być złożony, to elementy bytu mogą się mieć do siebie tylko jak możność do aktu, gdyż wówczas istnieje wielość składowych elementów

tłumaczą wielość bytów, ich względną tylko doskonałość, fakt ruchu i wielorakich zmian zachodzących w rzeczywistości, a w przypadku człowieka zdolność uczenia się i nabywania różnorakich sprawności.

Istnienie bytów złożonych z możności i aktu pociąga za sobą konieczność istnienia bytu niezłożonego, który, będąc aktem czystym, niepotrzebującym uzasadnienia poza sobą, stanowi rację uzasadniającą istnienie bytów złożonych[66].

1.4.2. Substancja i przypadłości

Byt konkretny (np. konkretny człowiek – Jan), podlega nieustannie najróżniejszym zmianom, pomimo których wciąż pozostaje tym samym bytem – Janem. Zatem w bycie jednostkowym obok aspektów zmiennych istnieją także elementy niezmienne, konieczne, konstytutywne, decydujące o tym, że byt jest tym, czym jest. Określeniu tego, co stanowi podstawę tożsamości bytu jednostkowego, służy kategoria substancji, na oznaczenie zaś tego, co w bycie zmienne i niekonieczne używamy kategorii przypadłości[67].

Być substancją to być podmiotem (bytowanie „w sobie"), zachowującym stałą tożsamość i zarazem będącym nośnikiem zmiennych cech – przypadłości. Byt substancjalny jest więc samodzielny w istnieniu w tym sensie, że nie tkwi w żadnym różnym od niego podłożu.

Być przypadłością to być („tkwić") w czymś drugim – podmiocie. Przypadłości są więc w istnieniu niesamodzielne, zależne od bytu substancji. Stanowią swoistą emanację substancji, jej zmienne właściwości

(może być ich wiele, byleby wszystkie były przyporządkowane i aktualizowane przez jeden akt bytowy!) i zarazem byt jest istotnie jeden". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 272-273.

[66] „Byt […] może być albo ukonstytuowany przez czysty akt i to ukonstytuowanie jest możliwe i zarazem konieczne w jednym tylko wypadku, który nazywamy Bogiem, albo też jest z konieczności złożony z aktu i transcendentalnie przyporządkowanej doń możności". M.A. Krąpiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 2000, s. 152.

[67] „To wszystko, co w jednostkowym istniejącym konkrecie jest podstawą (racją) tożsamości bytu i jego względnej niezmienności, to można nazwać substancją. Wszystko zaś, co przy zachowaniu tożsamości danego bytu jest zmienne, przemijające i przekształcające się, jest właściwością, czyli przypadłością substancji". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 318-319.

i jako takie istnieją one dzięki istnieniu tego podmiotu. Nie istnieją wcześniej od substancji ani po oddzieleniu się od niej. Substancja stanowi zatem rację bytu przypadłości[68].

Relacje. Przy omawianiu zagadnienia przypadłości bytu na osobną uwagę zasługuje kategoria relacji[69]. Najogólniej relacja oznacza wszelkie przyporządkowanie jednego bytu (lub bytowego elementu) do drugiego. Wśród relacji realnych wyróżnia się relacje konieczne, czyli transcendentalne (konstytuujące bytowość każdej rzeczy), i niekonieczne (kategorialne)[70]. Relacje kategorialne (jak ojcostwo lub małżeństwo) „dochodzą" do bytu już ukonstytuowanego. Ponieważ nie konstytuują bytowości rzeczy, przeto mają charakter przypadłościowy. Co więcej, stanowią one „najsłabszą" formę bytowania.

1.4.3. Forma i materia

Światem, z jakim styka się człowiek w swoim empirycznym poznaniu, jest rzeczywistość bytów materialnych. Dla świata materialnego charakterystyczny jest fakt przemienności bytów, kiedy to jeden byt „przechodzi" w inny byt (reakcje chemiczne, asymilacja pokarmów przez organizmy żywe). Zjawisko to określamy mianem przemian substancjalnych. Dla ich wyjaśnienia przyjmuje się obecność w bytach materialnych formy i materii[71].

Forma stanowi akt konstytuujący treść bytu i jego tożsamość. Dzięki formie substancjalnej (która dla każdego bytu jest jedna) wielość elementów składowych zostaje przyporządkowana dobru całości. Dzięki

[68] „Bytowanie przypadłości realnej jest jej jakby inherencją (tkwieniem) w ukonstytuowanym bycie – substancji […] i dlatego jej realne istnienie jest możliwe dzięki wewnętrznej łączności z samą substancją. «Odpadnięta» od substancji przypadłość bytowo usamodzielnia się, o ile nadal istnieje". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 322.

[69] Zob. tamże, s. 329-337.

[70] Relacje konieczne dotyczą wewnętrznych składników bytu oraz powiązania każdego bytu z Absolutem. Ich negacja niweczy bytowość rzeczy. Nie należą zatem do kategorii przypadłości. Zagadnienie relacji transcendentalnych zostanie szerzej omówione przy okazji problematyki analogii.

[71] Zob. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 355-358. Filozoficzna interpretacja materii jest swoista, niesprowadzalna ujęć fizykalnych. Szerzej por. tenże, *Struktura bytu*…, s. 187-275.

temu poszczególne byty nie są jedynie „zlepkiem" elementów, ale osobnymi jednostkami[72]. Fakt ten najbardziej rzuca się w oczy w przypadku organizmów żywych (w ich przypadku formę substancjalną określamy mianem duszy).

Cechą charakterystyczną przemian substancjalnych jest to, że nowy byt nie powstaje z niczego, ale z bytu poprzedniego. Mamy zatem do czynienia z „przechodzeniem" jednego bytu w inny byt. Elementem łączącym te dwa byty nie może być forma, będąca czynnikiem determinującym byt treściowo i wyznaczającym jego tożsamość. Tym, co „przechodzi" z jednego bytu w drugi, musi być inny czynnik, czysto potencjalny, określany jako materia[73].

W bycie zatem materialnym dostrzegamy obecność dwóch czynników: formy jako czynnika organizującego, determinującego byt treściowo oraz materii jako czynnika organizowanego, potencjalnego.

Podkreślenia wymaga fakt, iż materia i forma jako wewnętrzne składniki bytu nie istnieją samodzielnie. Sama z siebie materia, jako czysta potencjalność (materia pierwsza), nie ma żadnej bytowości[74]. Natomiast jest realnie obecna w bytach jako czynnik potencjalny, organizowany, koniecznie przyporządkowany organizującej i determinującej ją formie.

1.4.4. Istnienie i istota

Omówione powyżej złożenia bytowe zostały dostrzeżone jeszcze przez Arystotelesa. W perspektywie egzystencjalnego rozumienia bytu są one jednak wtórne względem złożenia naczelnego, jakim jest złożenie z istnienia i istoty. Zdaniem Krąpca „zagadnienie realnej różnicy między istotą i istnieniem w bycie przygodnym dotyka samego rdzenia filozofii. Od stwierdzenia czy też niestwierdzenia tej różnicy

[72] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 380-390.

[73] Materia – zauważa Krąpiec – „łączy dwa byty podległe przemianom tak głębokim, jak przemiany substancjalne. Materialny element rzeczy jest dostateczną racją zmian, potencjalności i ewolucji świata materii". M.A. Krąpiec, *Struktura bytu*…, s. 227.

[74] Przypisanie materii pierwszej formy, a więc samodzielnej bytowości, prowadzi myśl filozoficzną na pozycje materialistycznego monizmu, gdzie istniałby tylko jeden byt (materia), którego jedynie przypadłościowymi modyfikacjami byłyby byty konkretne; por. M.A. Krąpiec, *Struktura bytu*…, s. 233-245.

zależą właściwie wszystkie podstawowe twierdzenia filozoficzne tudzież podstawowe kierunki samego filozofowania"[75].

Jednak samo zaakcentowanie realnej różnicy między istotą a istnieniem jeszcze nie wyczerpuje specyfiki tomizmu egzystencjalnego. Dopiero wskazanie na pierwszeństwo istnienia, któremu przysługuje prymat ontyczny i poznawczy (jako racji faktyczności i poznawalności każdego bytu) względem istoty, w pełni oddaje specyfikę tego nurtu filozofii. Wszakże odróżnienie istoty od istnienia obecne było także w filozofiach esencjalistycznych (m.in. nowożytna scholastyka), w których przyjmowano pierwszeństwo istot (ogólnych i koniecznych), których wtórnym, swoiście przypadłościowym uszczegółowieniem miałoby być istnienie[76].

Dlatego też Krąpiec po wielokroć podkreśla, że bytom realnym przysługuje istnienie jednostkowo-konkretne, ogólność zaś pojawia się dopiero jako skutek ludzkiego poznania intelektualnego. Przypisanie realności ogólnym istotom stanowi więc skutek reizacji ludzkiego sposobu poznania[77].

Istnienie jest więc naczelnym i ostatecznym aktem bytu oraz uzasadnieniem wszystkich jego doskonałości: „Pod aktualnym istnieniem i wraz z nim powstaje istota rzeczy, a w żaden sposób nie wyprzedza ona realnie istnienia. Cała więc istota realizująca się pod aktualnym istnieniem jest całkowicie przyporządkowana do istnienia. […] Istnienie w bycie jest więc uzasadnieniem całej bytowości rzeczy: jest podstawą tłumaczenia rzeczy. Jest ono czymś najdoskonalszym. Istota zaś – jako to, dzięki czemu dana rzecz jest tym, czym jest – staje się realna tylko w związku z aktem istnienia"[78].

Nie oznacza to jednak, że istnienie jest niezależne od istoty. Oba elementy są współzależne na sposób aktu (istnienie) i możności (istota).

[75] M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu…*, s. 413.

[76] Odrzucając taką koncepcję Krąpiec, podkreśla: „Mylna jest więc droga […] od bytu ukształtowanego treściowo (nazywano to jakimś porządkiem metafizycznym, idealnym) do porządku realnego przez «doczepienie» istnienia. Żadna treść nie może się ukształtować niezależnie od istnienia. Kształtowanie się treści pozostaje zawsze w związku z istnieniem i dokonuje się «pod» rzeczywistym istnieniem". M.A. Krąpiec, *Struktura bytu…*, s. 298.

[77] M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu…*, s. 449.

[78] Tamże, s. 405.

Dopiero oba te niesamodzielne składniki we wzajemnym przyporządkowaniu tworzą jeden byt jednostkowy. Byt realny jest zatem ukonstytuowany przez konkretny akt istnienia i przyporządkowaną do niego konkretną istotę (treść). Istnienie jest racją realności rzeczy, natomiast istota wyznacza jej konieczną treść i jest tym samym podstawą tworzenia pojęć uniwersalnych[79].

Istnienie jest zarazem racją jedności bytu. Jeśli bowiem byt substancjalny pomimo wewnętrznego złożenia jest bytem jednym, to wszystkie jego elementy muszą być ostatecznie przyporządkowane na sposób możności do naczelnego aktu – aktu istnienia. Wobec aktu istnienia wszystkie bytowe elementy, włączając w to formę pełniącą w istocie bytu funkcję aktu względem materii, stanowią możność[80].

W związku z licznymi historycznymi nieporozumieniami Krąpiec podkreśla szczególnie mocno fakt, że istnienie i istota jako realnie różne od siebie elementy konstytuujące byt jednostkowy, same w sobie nie są bytami i w oderwaniu od siebie w żaden sposób istnieć nie mogą: nie istniały „przed" bytem jednostkowym i nie będą istniały „po" jego rozpadnięciu się. Istnieją bowiem tylko i wyłącznie byty jednostkowe, w których jednak możemy wyróżnić, w celu „uniesprzecznienia" dostępnej nam rzeczywistości, heterogeniczne elementy[81].

[79] Należy pamiętać, że istnienie jako różne od treści jest niepojęciowalne. Dlatego też istota ma – jak określa to Krąpiec – prymat operatywny w ludzkim poznaniu; por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 116-117.

[80] „Jeśli zatem istnienie w bycie jest jedno i jeśli jest ono aktem […], to wszystkie inne składowe elementy bytu, a więc istota, którą wyznacza pierwszy akt substancjalny, zwany formą, wraz z aktami wtórnymi, jakimi są przypadłości bytujące z bytu i w bycie – wszystko to w stosunku do rzeczywistego istnienia jest bytową możnością. Wszystkie te bytowe możności […] aktualizuje ostatecznie jedno substancjalne istnienie". M.A. Krąpiec, *Struktura bytu*…, s. 321; por. tenże, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 411.

[81] Krąpiec wskazuje na pewien brak adekwatności między ludzkim sposobem poznania a rzeczywistością wewnętrznej struktury bytu: „zarówno istota, jak i istnienie stanowią elementy, czynniki czy jakoby «strony» bytu; stanowią infrastrukturę bytu i ze względu na to nie są przez nas poznawalne wprost, lecz jedynie okrężnie poprzez konstrukty myślowe mające nam uzmysłowić te czynniki, które uniesprzeczniają pluralizm bytowy". M.A. Krąpiec, *Byt i istota*…, s. 143. Jako interesującą ilustrację złożonej struktury bytu Krąpiec proponuje fizykalną teorię pola złożonego z przeciwstawnych biegunów; zob. tenże, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 427-428.

Ze względu na doniosłość zagadnienia realnej różnicy między istotą a istnieniem Krąpiec przywiązuje dużą wagę do jej uzasadnienia, przywołując na jej rzecz szereg argumentów[82]. Dają się one podzielić na dwie grupy.

Pierwszą grupę uzasadnień stanowią argumenty polegające na analizie ujęć poznawczych istoty i istnienia oraz ich wzajemnego stosunku. Podstawowy argument z tej grupy polega na analizie intelektualnego ujęcia istoty danej rzeczy. Wśród cech konstytutywnych, określających istotę danego bytu, nie znajdujemy istnienia. Ujęcie definicyjne istoty całkowicie abstrahuje od faktycznego istnienia rzeczy. Jeśli zaś w ujęciu poznawczym istoty nie ujmujemy istnienia, to nie utożsamia się ono z istotą rzeczy.

Realną nietożsamość istoty i istnienia w bycie potwierdza również argument oparty na tym, iż elementy powiązane z sobą w sposób niekonieczny, są elementami realnie różnymi. Tymczasem w otaczających nas bytach dostrzegamy właśnie niekonieczne (przygodne) powiązanie istoty i istnienia, co przejawia się w tym, że byty te podlegają zniszczeniu, a to, co bytowo konieczne, nie może ginąć i ulegać zniszczeniu. Zatem jeśli w bytach powiązanie istoty z istnieniem jest przygodne (gdyż każdy byt może swoje istnienie utracić), to istota i istnienie są w nich realnie z sobą nietożsame. Właśnie nietożsamość w bytach istoty i istnienia jest powodem ich bytowej niekonieczności i przygodności.

Drugą grupę uzasadnień realnej różnicy między istotą a istnieniem stanowią argumenty „nie wprost", pokazujące, że negacja owej różnicy prowadzi do absurdalnych i sprzecznych konsekwencji. Argumenty te wskazują na konieczność przyjęcia monizmu i panteizmu w przypadku utożsamienia istoty i istnienia w bycie. Jeśli w każdym bycie istota byłaby tym samym, co istnienie, wówczas istnienie stałoby się istotą każdego bytu. W tym przypadku każdy byt byłby samoistny, konieczny, nie podlegałby powstawaniu i ginięciu, mając tym samym atrybuty Absolutu. Tymczasem wszelkie otaczające nas byty istnieją w sposób niekonieczny, przygodny, niedoskonały. Podlegają zmianom, powstawaniu i ginięciu. Składają się na świat pluralistyczny. Pluralizm zaś jest tylko wtedy możliwy, gdy byt jest wewnętrznie złożony

[82] Zob. szerzej: M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 413-428; tenże, *Struktura bytu*…, s. 365-384.

z niesprowadzalnych do siebie elementów. Przyjęcie zaś koncepcji bytu wewnętrznie niezłożonego (w przypadku utożsamienia w bycie istnienia i istoty) oznacza monizm. Jeśli bowiem wszystkie byty są wewnętrznie niezłożone, to wszystko jest jednym i tym samym bytem, u podstaw którego musiałby być jeden i ten sam element, którego jedynie nieistotną bądź pozorną modyfikacją byłyby poszczególne byty.

Tymczasem możliwy jest tylko i wyłącznie jeden przypadek bytu, w którym istota i istnienie są tym samym. Taki byt to Absolut, będący czystym istnieniem, czyli czystym aktem. Zatem jeżeli tożsamość istoty i istnienia czyni dany byt Bogiem, a Bóg może być tylko jeden[83], to negacja różnicy między istotą i istnieniem z konieczności prowadzi do monizmu i panteizmu, w którym wszystko byłoby jednym i byłoby Bogiem. Wskazuje to na pochodność wszelkich złożeń bytowych od złożenia z istoty i istnienia, jak też na absurdalne konsekwencje jego negacji (przyjęcia tożsamości istoty i istnienia). Realna nietożsamość istoty i istnienia w bycie jest zatem jedynym sposobem wyjaśnienia świata pluralistycznego, jaki jest nam poznawczo dostępny[84].

Ostatecznym wnioskiem, jaki wynika z tego, iż istnienie nie jest następstwem treści bytu (gdyż jest realnie od niej różne), jest fakt, że żaden byt nie jest racją swojego istnienia. Konieczne jest więc przyjęcie istnienia Absolutu jako bytu, w którym nie ma różnicy między istotą i istnieniem, wewnętrznie prostego, będącego czystym istnieniem. Byt Absolutny, którego istotę stanowi istnienie, czyni niesprzecznym istnienie bytów złożonych[85].

---

[83] Niemożliwe jest istnienie dwóch bytów będących czystym aktem. Aby bowiem te dwa byty czymkolwiek się od siebie różniły, przynajmniej jeden z nich musiałby mieć w sobie „domieszkę" możności.

[84] „Konkluzje te ujawniają wiele powstałych sprzeczności, afirmując: byty są przygodne i konieczne zarazem; relatywne i absolutne pod tym samym względem; są Bogiem i nie są Nim; stwierdzają monizm i jednocześnie pluralizm; stwierdzają wiele pochodnych sprzeczności, dlatego że z jednej strony ujmujemy wprost naszym intelektem przygodność, stawanie się, zmienność, pluralizm, dowolność itd., a z drugiej strony, stojąc na stanowisku identyczności realnej istoty i istnienia w tych wszystkich bytach, zmuszeni jesteśmy w oparciu o analizę identyczności istoty i istnienia afirmować w bytach atrybuty boskie, monistyczne itd". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu…*, s. 426-427.

[85] M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu…*, s. 413.

1.5. Analogia i jej rola w filozofii

Powyższe analizy ukazywały wewnętrzne złożenie bytu, łączące się ściśle z bytowym pluralizmem[86]. Poznanie filozoficzne rzeczywistości pluralistycznej i wewnętrznie złożonej nie jest możliwe na drodze ujęć jednoznacznych, wymagających abstrahowania, a więc pomijania tego co jednostkowe, a nade wszystko pomijania istnienia będącego przecież racją realności i poznawalności bytu. Adekwatne (na miarę ludzkich możliwości poznawczych) poznanie bytu ma umożliwić teoria analogii.

Analogia, zgodnie ze słowami Krąpca „stanowi istotny klucz do filozoficznego poznania świata osób i rzeczy"[87]. Najogólniej analogia to relacyjna jedność tego, co złożone, podobieństwo pomiędzy tym, co zasadniczo różne, a także odpowiedni stosunek lub proporcja[88]. W pierwszej kolejności oznacza sposób bytowania rzeczy (analogia bytu), a następnie sposób poznania (analogia poznania).

1.5.1. Analogia bytu

Analogia wewnątrzbytowa wiąże się z faktem wewnętrznego złożenia bytu z nietożsamych składników, zarówno tych dostrzegalnych empirycznie (np. tkanki, komórki, cząsteczki, atomy), jak też wyodrębnianych w poznaniu filozoficznym (np. istota i istnienie). Pomiędzy poszczególnymi składnikami bytu oraz pomiędzy nimi a całością zachodzą konieczne relacje, wiążące części w jedną całość[89]. Jedność ta wyznaczona jest przyporządkowaniem wszystkich elementów do jednego aktu[90]. W tym wewnętrznie złożonym bycie dokonują się

[86] Zob. M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*…, s. 180-183.

[87] M.A. Krąpiec, *Analogia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii,* t. I, Lublin 2000, s. 210.

[88] Tamże.

[89] „Byt będący przedmiotem poznania jest sam w sobie związany w jedność poprzez relacje konieczne, byt ten konstytuujące. I to jest bytową analogią. Sam byt w sobie ujęty jest analogiczny". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 481-482.

[90] „Wszystkie te części wzajemnie przyporządkowane tworzą jedną, związaną relacjami, istotną całość konkretnego bytu, którą to sieć realnych, konkretnych relacji w istniejącym bycie określa się ogólnie jako relację możności do aktu, możności aktualizowanej przez jeden akt". M.A. Krąpiec, *Analogia*…, s. 210.

nieustanne przemiany, pomimo których dany byt pozostaje ciągle tym samym bytem. Zatem analogia wewnątrzbytowa oznacza złożenie każdego bytu przygodnego ze składników powiązanych relacjami wyznaczającymi tożsamość bytu mimo nieustannej zmienności jego części[91].

Analogia wewnątrzbytowa jest podstawą analogii międzybytowej, wyznaczonej analogiczną (proporcjonalnie taką samą) strukturą wszystkich bytów przygodnych. Mimo odrębności, wewnętrznej jedności i niepowtarzalności każdego konkretu, ogół bytów jednostkowych tworzy swoistą jedność, zwaną światem, rzeczywistością lub kosmosem. Źródłem tej jedności jest występowanie w każdym konkrecie analogicznych relacji konstytuujących jego bytowość, zwanych relacjami transcendentalnymi[92].

Wszystkim bytom przygodnym wspólna jest konstytutywna relacja istoty do istnienia. Choć istota i istnienie są zawsze konkretne i niepowtarzalne[93], to we wszystkich bytach pełnią analogiczną „funkcję". Dlatego też istnienie (choć jest ono zawsze konkretne) można uznać za analogicznie wspólną wszystkim bytom doskonałość. Analogiczną jedność całej rzeczywistości bytu konstytuuje, zdaniem Krąpca, „właśnie funkcja aktualizowania (realizowania), a więc stawania się (w porządku realnym) istoty przez istnienie. Fakt ten dokonuje się w każdym bycie przygodnym na swój sposób, według proporcji istnienia do istoty, według koniecznej i niepowtarzalnej relacji, konstytuującej określoną bytowość «tego oto» bytu"[94].

---

[91] „Jawi się więc przed nami jeden, z niezliczonymi relacjami, konkretny byt, który mimo tych przemian jest ten sam, identyczny, niezmienny w swej zmienności (lub zmienny w swej niezmienności) bytowej, który jest stale relacyjnie tożsamy. Taką relacyjną tożsamość bytu, przy jego zmiennościach relacji, nazywamy a. [analogią – T. Ć.] wewnątrzbytową". M.A. Krąpiec, *Analogia*…, s. 211.

[92] Tamże, s. 211-212.

[93] „W poszczególnych bowiem bytach realnych […] istoty i istnienia są jedynym i niepowtarzalnym wypadkiem bytowości. […] Zarówno więc niepowtarzalna istota, jak i proporcjonalne do niej istnienie, są zawsze konkretne, jedyne i niepowtarzalne, całkowicie do siebie przyporządkowane i z sobą powiązane, tak że nie można oderwać jednego elementu od drugiego bez natychmiastowego zniszczenia całości". M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*…, s. 190.

[94] M.A. Krąpiec, *Analogia*…, s. 211-212.

Fakt transcendentalnej (występującej w każdym bycie przygodnym) relacji istnienia do istoty wskazuje na konieczność istnienia Absolutu jako bytu koniecznego, będącego racją istnienia złożonych wewnętrznie bytów przygodnych. Skoro w każdym bycie przygodnym istnienie jest różne od istoty, to tym samym nie może ono w żadnym z nich stanowić cechy konstytutywnej. Zatem żaden byt przygodny nie ma w sobie racji swojego istnienia. A jeśli żaden byt przygodny nie jest zdolny do nadania sobie istnienia, to także zespół takich bytów nie może tego uczynić[95]. Oznacza to, że cały kosmos ma charakter bytowo przygodny. Skoro zaś istnienie bytów nie „tłumaczy się" ich uposażeniem treściowym, a pomimo tego byty te faktycznie istnieją, to należy, aby uniknąć absurdu, uznać konieczność istnienia Bytu Absolutnego, czyniącego niesprzecznym istnienie bytów przygodnych[96]. Negacja istnienia Absolutu prowadziłaby zatem do absurdu, gdyż byty istniałyby, choć nie byłoby racji ich istnienia. Byt, będący racją istnienia świata złożonych wewnętrznie bytów przygodnych, musi być wewnętrznie doskonale prosty, będąc czystym istnieniem (czystym aktem).

Powiązanie bytów przygodnych z Absolutem wyznacza kolejne, po relacji istoty do istnienia, relacje transcendentalne[97]. Zatem drugim typem relacji transcendentalnej jest relacja każdego bytu do Intelektu Absolutu, fundująca inteligibilność bytu. Trzecim zaś typem relacji transcendentalnej jest relacja każdego bytu do woli Absolutu. Byt przygodny swoje istnienie zawdzięcza Absolutowi, który chce, by taki byt rzeczywiście istniał.

1.5.2. Analogia poznania

Skoro byt jest sam w sobie analogiczny, to jego adekwatne filozoficzne poznanie również musi mieć charakter analogiczny. Poznanie analogiczne łączy powszechny zasięg z odniesieniem do konkretu, gdyż ujmuje struktury w swoisty sposób realizujące się w każdym bycie (analogia proporcjonalności transcendentalnej) lub w określonej jego kategorii (analogia proporcjonalności ogólnej). Poznanie analogiczne

[95] Tamże, s. 212.
[96] Tamże.
[97] Tamże, s. 211-212.

pozwala zatem przezwyciężyć słabości poznania jednoznacznego, charakterystycznego dla nauk szczegółowych[98].

W analogii proporcjonalności wyróżniamy trzy elementy[99]: 1) analogon – doskonałość proporcjonalnie wspólna różnym bytom, w których się swoiście (w każdym przypadku inaczej) realizuje. Stanowi podstawę uchwytywanej poznawczo więzi między bytami, a zarazem podstawę utworzenia pojęcia analogicznego, 2) analogaty – to podmioty realizowania się analogonu (konkretne byty o właściwej sobie treści), 3) relacja między analogatem i analogonem – w każdym przypadku jest różna, natomiast wspólny wszystkim bytom jest fakt jej zachodzenia.

Analogia proporcjonalności transcendentalnej stanowi najważniejszy w metafizyce sposób analogicznego poznania rzeczywistości. Ujmuje bowiem relacje transcendentalne, konstytuujące bytowość każdej rzeczy, a więc zachodzące w swoisty sposób we wszystkich bytach przygodnych. Dlatego też relacje transcendentalne są podstawą konstrukcji pojęć transcendentalnych[100]. Relacja istnienia do istoty jest podstawą utworzenia transcendentalnego pojęcia bytu, relacja bytu do intelektu jest podstawą utworzenia transcendentalnego pojęcia prawdy, a relacja bytu do woli stanowi podstawę utworzenia transcendentalnego pojęcia dobra. Za każdym razem występuje tutaj relacja analogatu (konkretnego bytu) do analogonu. W przypadku bytu jako bytu analogonem jest akt istnienia, w przypadku bytu jako prawdy analogonem jest relacja

[98] Choć poznanie jednoznaczne jest bardziej ścisłe, to jednak jest bardziej oderwane od rzeczywistości, gdyż pomija (będąc poznaniem abstrakcyjnym) realne elementy bytu. W przeciwieństwie do niego poznanie analogiczne „jest poznaniem konkretystycznym – nie abstrahuje od niczego, ale ujmuje konkretne relacje przebiegające przez węższy lub szerszy krąg bytów, dając w efekcie mniej lub bardziej generalne, analogiczne poznanie. Różni się ono od poznania jednoznacznego większą wiernością wobec rzeczywistości, gdyż ujmuje konkretne relacje, o ile one wiążą ze sobą w szerszym lub węższym zakresie korelaty bytowe. Jest to zatem poznanie i konkretystyczne, i generalizujące zarazem, i nie odrywające nas od rzeczywistości, w przeciwieństwie do poznania abstrakcyjnego i jednoznacznego, które jest typem poznania bardziej ścisłego, ale zarazem mniej realnego, albowiem ujmuje niektóre tylko cechy rzeczy, pomijając (abstrahując od) wszystkie inne, które nie stanowią przedmiotu zainteresowania"; tamże, s. 213.

[99] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu…*, s. 486-488.

[100] Zob. M.A. Krąpiec, *Analogia…*, s. 214-215.

do intelektu Absolutu, a w przypadku bytu jako dobra analogonem jest relacja do woli Absolutu[101].

Poszczególne analogiczne doskonałości – analogony (istnienie, dobro, prawda) znajdują się realnie (choć w sposób niedoskonały i niepełny) we wszystkich bytach (analogatach), a jednocześnie się w nich nie wyczerpują. Skoro istnienie (oraz inne analogiczne doskonałości) nie utożsamia się z konkretną treścią (bo się w niej nie wyczerpuje, przysługując proporcjonalnie także innym bytom), to nie wynika ono z wewnętrznego uposażenia poszczególnych bytów. Według Krąpca ten stan rzeczy „prowadzi do uznania, że ten rodzaj doskonałości (istnienie, dobro, jedność itd.) nie pochodzi od analogatu, w którym jakoś wewnętrznie się realizuje. Jest więc ona pochodna od takiego analogatu, […] w którym wyczerpuje się całkowicie, z którym stanowi tożsamość, będąc w nim elementem konstytutywnym"[102]. Ten analogat (zwany analogatem głównym) jest Bytem Absolutnym.

1.6. Zagadnienie Absolutu (Boga) w metafizyce

W świetle przeprowadzonych rozważań byt, dany człowiekowi w codziennym poznaniu, jawi się jako złożony i wielorako uwarunkowany. Analizy przeprowadzone na polu metafizyki potwierdzają tym samym zasadnicze dane naszego doświadczenia potocznego, wskazującego na przygodność bytu. Byt poprzez swoją wewnętrzną złożoność wywołuje w człowieku zdziwienie i podstawowe pytanie „dlaczego?". Zatem to sama rzeczywistość, jak zauważa Krąpiec, jest „pytajna"[103]. Owa problematyczność, czy też „pytajność" nie może być zatem potraktowana

[101] Tamże, s. 215. Warto pamiętać, że w przypadku Absolutu intelekt i wola nie stanowią władz (jak jest u człowieka), gdyż jest On bytem niezłożonym, doskonale prostym, „działającym sobą jako Intelektem i Miłością". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu…*, s. 527.

[102] M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu…*, s. 221.

[103] „To sama rzeczywistość, sam byt, będąc analogicznym, stanowi fundament pytania o dostateczną rację rzeczywistości tak bardzo niezrozumiałej, sproblematyzowanej, «pytajnej». Nasze spontaniczne poznawcze ujęcie bytu kończy się niemal koniecznościowo sformułowaniem pytania «dlaczego»". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu…*, s. 517.

jedynie jako specyfika ludzkiego poznania. Stwierdzana w poznaniu przednaukowym przygodność bytu („kruchość", niekonieczność) znajduje swoje uzasadnienie w jego wewnętrznej złożoności, jaka odkrywana jest w refleksji metafizycznej. Ostatecznie zatem podstawą „pytajności" bytu, jego niekonieczności, zmienności, mnogości, przygodności i analogiczności, jest sama struktura bytu[104].

Nade wszystko należy wskazać na nietożsamość w bycie istoty i istnienia, co oznacza, że istnienie, decydujące o samej realności (faktyczności) bytu, nie należy do jego istoty. Istnienia nie da się zatem uzasadnić takim czy innym treściowym uposażeniem bytu. Nie jest także – jak już wielokrotnie wspominano – „uchwytne" pojęciowo. Jak podkreśla Krąpiec, istnienie bytu „nie tłumaczy się bez reszty samą strukturalizacją immanentną, gdyż momentu istnienia nie da się wyprowadzić jako bądź cechy istoty, bądź jakiegokolwiek «następstwa» wewnętrznego treściowego uposażenia bytu"[105].

Pomimo swej złożoności i w pewnym sensie „tajemniczości", świat nie jest jednak absurdalny czy chaotyczny. Ma on charakter racjonalny, inteligibilny. Te dwa wymiary, a więc z jednej strony złożoność i „pytajność", a z drugiej inteligibilność rzeczywistości, wskazują na

[104] „Zwrócić wszakże należy uwagę, że tzw. pytajność ostatecznie nie jest ugruntowana jedynie czy pierwotnie w strukturze psychiczno-poznawczej człowieka, ale jest ona ukazaniem struktury samej rzeczywistości, bytu analogicznego". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 514-515. „Mając na uwadze fakt – kontynuuje Krąpiec – […], że intelekt ludzki nie «stwarza», lecz właśnie poznaje, czyli przyjmuje na swoją własność prawa bytu – rzeczywistości przedmiotowej, którą on – intelekt – jest zdolny «odczytać» mniej lub bardziej głęboko (*intus-legere*), to samą zdolność stawiania pytań związać należy ostatecznie nie tylko z duchową siłą intelektu, ale także przedmiotu jego poznania: bytu, którego struktura jest taka właśnie, że umożliwia, a raczej «przymusza» do stawiania pytań. Słowem, to byt jest «pytajny», to byt w naszym poznaniu intelektualnym jest dla intelektu «problemem», czyli w swej treści, w swej zawartości poznawczej jest dla intelektu «problematyczny», stawiający opór w rozumieniu, ze względu na to, że jego struktura nie jest bez reszty «przyswajalna», jest ze względu na coś «niezrozumiała», budzi zastrzeżenia, zdumienie, lęk itp"; tamże, s. 515.

[105] Tamże, s. 518. Istnienie bytu – kontynuuje Krąpiec – „jest w każdym przednaukowym i naukowym poznaniu «tajemnicą», tzn. bądź nie stanowi przedmiotu badań i wyjaśnień, bądź wymyka się z aparatury językowej nauki. Wszelkie zaś próby uczynienia z faktyczności (istnienia) cechy rzeczy są tylko nieporozumieniem płynącym z płytkości ujęć poznawczych"; tamże, s. 518-519.

potrzebę poszukiwania jej racji i uzasadnień. Jeżeli chcemy uniknąć absurdu w wyjaśnianiu świata, musimy wskazać na jego bytową „rację uniesprzeczniającą", czyli na taki Byt, którego negacja byłaby zarazem negacją samej rzeczywistości.

Świat ma charakter pluralistyczny, a więc składa się z ogromnej liczby bytów jednostkowych powiązanych różnorakimi relacjami. Byty te są przygodne (złożone z istoty i istnienia). Aby ich istnienie (niesprowadzalne do ich uposażenia istotowego) uczynić niesprzecznym, konieczne jest przyjęcie istnienia Absolutu (w języku religii Boga) jako bytu koniecznego, istniejącego na mocy siebie samego, doskonale prostego, będącego czystym istnieniem (czystym aktem), czyli którego istotę stanowi istnienie. Jedynie taki Byt czyni niesprzecznym istnienie bytów, których istnienie nie „tłumaczy się" ich zawartością treściową. Bez odniesienia do Absolutu, jako bytowej racji, istnienie bytów przygodnych jawi się jako absurd: byty istnieją, choć ich istnienie nie jest wytłumaczalne przez ich czynniki wewnętrzne. Innymi słowy byty istnieją, choć nie mają w sobie racji swojego istnienia. Zatem tylko istnienie Absolutu jako Czystego Istnienia czyni niesprzecznym istnienie bytów przygodnych. Zatem, jak podkreśla Krąpiec, „afirmacja konieczności istnienia Absolutu jest dla intelektu (na polu filozofii wyjaśniającej) jedynym racjonalnym wyjściem z obszaru absurdu"[106].

Tym samym, co podkreśla Krąpiec, problematyka Absolutu (Boga) nie stanowi w filozofii wyniku przyjęcia ukrytych założeń religijnych czy teologicznych, lecz stanowi zwieńczenie wyjaśniającego poznania bytów realnie istniejących[107]. Byt o złożonej strukturze jest po prostu

[106] Tamże, s. 519. Krąpiec wyjaśnia dalej: „Albowiem istnienie bytu złożonego nie pochodzi ani z treści (istoty) tego bytu, ani też nie pochodzi «samo od siebie», skoro jest przygodne i «przedtem» jego nie było; ani też treść (istota) nie jest realna (nie jest bytową istniejącą treścią) bez istnienia; przeciwnie, kształtuje się pod realnym istnieniem. Faktyczność zatem istnienia bytu przygodnego (rzeczywistość realnego bytu) jest z konieczności odniesiona do racji zewnętrznej, ponieważ jest ona niewytłumaczalna przez czynniki wewnętrzne"; tamże.

[107] Tamże, s. 520. Krąpiec zarazem podkreśla, że poznanie metafizyczne, analizujące byt w aspekcie jego istnienia, stanowi jedyną drogę wskazującą na istnienie Absolutu. Tym samym odrzuca możliwość wnioskowania na temat istnienia Boga na polu nauk szczegółowych. Stanowiłoby to wyraz przekroczenia przez nie własnego przedmiotu badań. Zob. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Ogólna teoria rzeczywistości*…, s. 221-223.

niezrozumiały i absurdalny bez odniesienia do Bytu Absolutnego. W filozoficznym poznaniu stwierdza się więc konieczność istnienia Absolutu na tle dostrzeżonej wewnętrznej struktury bytu[108].

Między Absolutem a światem bytów przygodnych zachodzi związek, realizujący się w trzech płaszczyznach. Pierwsza z nich dotyczy przyczynowania sprawczego Absolutu, czyli udzielania przez niego istnienia bytom przygodnym. Druga płaszczyzna dotyczy powiązania bytów przygodnych z intelektem Absolutu, co konstytuuje porządek racjonalny rzeczywistości, czego wyrazem jest transcendentalne pojęcie prawdy. Trzecia płaszczyzna to powiązanie bytów przygodnych z wolą Absolutu (byty istnieją, bo są chciane przez Absolut), co konstytuuje porządek celowościowy świata, czego wyrazem jest transcendentalne pojęcie dobra. Tym samym Absolut jawi się jako przyczyna sprawcza, wzorcza i celowa bytów przygodnych. Dlatego też choć Absolut jest całkowicie transcendentny wobec świata, jest zarazem w nim najgłębiej obecny jako ten, który udziela bytom istnienia[109].

Choć poznanie filozoficzne rzeczywistości znajduje swe zwieńczenie we wskazaniu na konieczność istnienia Absolutu, to jednak nie pozwala ono na bliższe poznanie Jego istoty. Istota tożsama z istnieniem wymyka się całkowicie ludzkiemu poznaniu. Stwierdziwszy konieczność istnienia Absolutu, nie mamy (w porządku przyrodzonym) możliwości poznania wewnętrznego sposobu realizowania się Jego bytowości (mówiąc językiem teologicznym, nie mamy dostępu do wewnętrznego życia Boga). Dzięki filozofii wiemy, że Absolut jest, nie wiemy jednak tego, kim jest[110].

---

[108] Trzeba jednak pamiętać, że filozoficzne wyjaśnienie rzeczywistości, choć uwalnia nas z obszaru absurdu, to jednak nigdy nie będzie w stanie zupełnie usunąć obszaru tajemnicy. Ludzkie poznanie zawsze pozostaje aspektowe i cząstkowe, zatem byt nigdy nie będzie w pełni zrozumiały i „czytelny" dla intelektu; por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu…*, s. 519.

[109] W tej perspektywie Absolut jawi się jako byt, który „będąc przez siebie i sam w sobie jest zarazem wszędzie tam, gdzie jest jakikolwiek byt, którego realność jest całkowicie oparta na działaniu Absolutu. O Nim św. Paweł na Areopagu powiedział: «niedaleko jest od każdego z nas, albowiem w Nim poruszamy się, żyjemy, jesteśmy»"; tamże, s. 527.

[110] Krąpiec pisze: „Stwierdzając zaś fakt absolutnej tożsamości istoty i istnienia w Absolucie, właściwie już nic ponadto nowego w treści nie można o tym bycie

Jedyną drogą, jaka pozwala na drodze filozofii nieco rozjaśnić rzeczywistość Absolutu (Boga), jest analogicznie rozumiany byt i jego transcendentalne właściwości: „Tylko bowiem byt analogicznie i transcendentalnie pojęty może być «wehikułem» ładunku poznawczego wiążącego rozumienie bytu przygodnego i Absolutu”[111]. Ponieważ Absolut jako intelekt i wola jest bytem w najwyższym stopniu osobowym, dodatkową pomocą jest doświadczenie wewnętrzne (doświadczenie własnej jaźni jako bytu osobowego)[112].

powiedzieć, gdyż każde nowe zdanie może być tylko i jedynie zdaniem równoważnym ze zdaniem stwierdzonym pierwotnie […]”; tamże, s. 505.

[111] Tamże, s. 527.

[112] „Nic więcej zatem o Bogu wiedzieć nie możemy aniżeli to, co jawi się w treściach transcendentaliów. Mimo to jednak modelowanie transcendentaliów dokonuje się raczej poprzez zrozumienie bytu osobowego, własnej jaźni i sposobu jej działania aniżeli bytów danych nam w empirii zewnętrznej”; tamże.

2. Filozofia człowieka

2.1. Podstawowe zagadnienia antropologii filozoficznej

2.1.1. Zagadnienia wprowadzające

Powyżej przedstawiono najważniejsze elementy metafizyki sformułowanej przez Krąpca. Narzędzia wypracowane na jej polu służą także do analizy wyodrębnionych obszarów bytu, między innymi pozwalają na filozoficzną analizę człowieka. W ujęciu Krąpca antropologia filozoficzna jest więc w rzeczy samej metafizyką człowieka[113].

Krąpiec proponuje oparcie antropologii filozoficznej na danych poznania przednaukowego, które to dane poddać należy filozoficznemu wyjaśnianiu. Jak pamiętamy, wyjaśnianie to polega na wskazywaniu na czynniki „uniesprzeczniające" dostrzeżone fakty bytowe. W przypadku człowieka szczególną rolę odgrywają zaś dane doświadczenia wewnętrznego. Filozoficzna interpretacja tych danych prowadzi do ustalenia bytowej struktury człowieka oraz do sformułowania teorii bytu osobowego. Opis struktury bytowej człowieka dokonuje się poprzez metafizyczne kategorie aktu i możności, istoty i istnienia, formy i materii, substancji i przypadłości. Określenie człowieka jako osoby wiąże się z identyfikacją zasadniczych atrybutów bytu osobowego, jakimi są poznanie, miłość, wolność, podmiotowość wobec prawa, całość (zupełność) i godność.

2.1.2. Analiza „faktu ludzkiego"

Na polu antropologii filozoficznej faktem danym do wyjaśnienia jest, jak pisze Krąpiec, „sam człowiek ujęty w swych istotnych bytowych

[113] „Konsekwentnie do metody całego systemu M.A. Krąpca – zauważa W. Chudy – również jego podejście do problemu człowieka cechuje dominacja aspektu metafizycznego. Punktem wyjścia tej filozofii są dane refleksyjne […]. Analizie filozoficznej tych danych służą rezultaty metafizyki ogólnej; osoba ludzka podlega w ten sposób charakterystyce ontycznej, a antropologia filozoficzna w swym fundamentalnym wymiarze jest metafizyką człowieka, której cel stanowi określenie uniesprzeczniającej ontycznej struktury bytu ludzkiego oraz ukazanie i wyjaśnienie dynamiki transcendentalnej człowieka". W. Chudy, *Dziedziny badań i wykaz publikacji M. A. Krąpca*…, s. 21-22.

właściwościach"[114]. W punkcie wyjścia filozoficznej refleksji nad człowiekiem Krąpiec sytuuje, jak już wspomniano, dane poznania zdroworozsądkowego. Obraz człowieka uzyskany w takim poznaniu jest, w porównaniu do obrazu, jaki dostarczają nauki szczegółowe, w mniejszym stopniu obciążony założeniami teoretycznymi, a więc może pełnić funkcję „faktu" danego do wyjaśnienia[115]. Zapewnia to samodzielność filozofii jako odrębnej dyscypliny, która nie jest zależna od wyników nauk szczegółowych[116]. W tym podstawowym, wspólnym wszystkim ludziom doświadczeniu, człowiek jawi się jako byt specyficzny, łączący w sobie różne sfery bytowania. Krąpiec pisze: „Właśnie w przednaukowym, tzw. zdroworozsądkowym, poznaniu człowiek ukazuje się jako wysoko rozwinięte zwierzę kręgowe (ssak), które transcenduje dzięki rozumowi całą przyrodę i świat zwierzęcy. Takie rozumienie pokrywałoby się z przyjętą w niektórych kręgach filozoficznych definicją człowieka: «zwierzę rozumne» – ANIMAL RATIONALE – ZOON LOGIKON"[117].

Określenie to wskazuje na podstawowe dwa wymiary ludzkiego bytu. Zwierzęcość wskazuje na sferę biologiczną, wspólną człowiekowi i przyrodzie. Rozumność zaś odnosi się do sfery poznania intelektualnego (dokonującego się za pomocą pojęć ogólnych), odróżniającego człowieka od świata zwierząt. Ludzka aktywność intelektualna, przejawiająca się w różnorakich dziedzinach, ujawnia transcendencję człowieka względem przyrody[118]. Człowieka charakteryzują zatem,

[114] M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 2005, s. 57.

[115] „Obraz człowieka dostarczony przez nauki szczegółowe jest tylko pozornie jednolity […]. Rezultat dociekań poszczególnej nauki tudzież jakiś ewentualnie ogólny obraz zbioru nauk szczegółowych są całkowicie związane z dobranymi aspektami i metodami nauk szczegółowych". Dobór zaś aspektów i metod poznania „implikuje określoną pozycję poznawczą, związaną – także siłą rzeczy – z nurtem filozoficznym i teorią nauki uprawianą w danym kierunku filozoficznym"; tamże.

[116] „Filozofia klasycznie pojęta – pisze Krąpiec – wychodzi z poznania przednaukowego i dane tego poznania swoiście opracowuje – jest bowiem samodzielną dziedziną poznawczą, której rezultaty nie są zależne od nauk szczegółowych"; tamże.

[117] Tamże, s. 58.

[118] Można wskazać na takie wyróżniające człowieka dziedziny życia intelektualnego, jak: 1) technika, 2) tworzenie więzi społecznych łączących wolne osoby, 3) tworzenie kultury i przekaz tradycji, 4) posługiwanie się językiem jako systemem znaków umownych, 5) rozwój nauki jako racjonalnego poznania o charakterze

co uchwytujemy już na poziomie poznania przednaukowego, dwa istotne momenty, składające się na „fakt ludzki": z jednej strony bycie częścią świata przyrody, z drugiej zaś nieustanne tej przyrody przekraczanie: „Człowiek zatem, będąc zarazem zwierzęciem, a przez to tworem przyrody, wyraża się nieustannie, jako człowiek, w różnorakiej transcendencji, dzięki której może za przedmiot swoich działań wziąć całość świata, a może też, transcendując się, poprzez refleksję również siebie samego czynić przedmiotem działania poznawczego, twórczego i wolitywnego"[119]. Dokonany opis człowieka wskazuje zatem na „nas samych jako byt dziwny i wyjątkowy, wyłaniający się z przyrody i będący tej przyrody częścią, ale zarazem wielostronnie tę przyrodę transcendujący, mający za cel swoich działań nie przyrodę, ale siebie samego jako opanowującego, przekształcającego i przyporządkowującego przyrodę swoim pozaczasowo-przestrzennym celom. Takie niezrozumiałe zjawisko «faktu człowieka» domaga się bardziej zorganizowanych interpretacji i wyjaśnień"[120].

„Fakt ludzki" jawi się nam więc dwustronnie: „a) jako «natura» (biologiczna, swoista strona człowieka) i b) jako «duch», którego momentami są: technika, język, pojęciowe poznanie, poznanie kontemplatywne, samowiedza, społeczność"[121]. Adekwatne filozoficzne wyjaśnienie „faktu ludzkiego" nie może oznaczać absolutyzacji jednej strony przy jednoczesnym zmarginalizowaniu drugiej z nich. Należy więc w filozoficznej interpretacji uwzględnić zarówno zwierzęcą, jak i rozumną (określaną też mianem „ducha") stronę bytu ludzkiego. Interpretacja ta powinna zatem wyjaśnić „ostatecznie ludzki byt w kontekście najwyższej jego czynności, a […] podane wyjaśnienie będzie takie, że jego ewentualne zaprzeczenie lub odrzucenie pociągnie za sobą z konieczności zaprzeczenie «faktu» ludzkiego danego nam w doświadczeniu przednaukowym, a więc zaneguje dostrzeżone ważne elementy faktu ludzkiego"[122].

---

bezinteresownego, metodycznego dążenia do poznania prawdy, 6) sztuka i przeżycie estetyczne jako momenty czysto kontemplatywne, 7) sfera religijna, 8) świadomość własnej śmierci, 9) nieustanne stawianie pytań; zob. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek…*, s. 61-65.

[119] Tamże, s. 64.

[120] Tamże, s. 65.

[121] M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 117.

[122] Tamże.

2.1.3. Analiza danych doświadczenia wewnętrznego

W analizie bytu ludzkiego szczególną rolę odgrywają dane doświadczenia wewnętrznego, stanowiące materiał dany człowiekowi bezpośrednio, a zatem niemożliwy do zakwestionowania w późniejszym postępowaniu poznawczym: „Dane bezpośrednie naszej świadomości są czymś zasadniczym i niepowątpiewalnym w procesie interpretacji człowieka. Wszelkie tezy uzyskane w wyniku interpretacji (filozoficznej lub naukowej) w stosunku do bezpośrednio danych i z nimi niezgodne muszą być odrzucone jako fałszywe"[123].

W doświadczeniu wewnętrznym stwierdzamy istnienie własnego „ja" (jaźni, podmiotu)[124]. „Ja" jest mi dane bezpośrednio od strony egzystencjalnej. Wiem, że istnieję, ale nie wiem, kim jestem. Aby dowiedzieć się, kim jestem, muszę postąpić drogą okrężną, a więc zanalizować treść aktów „moich", podmiotowanych (spełnianych) przez „ja". Pojawia się więc tutaj dychotomia „ja" – „moje". Zauważamy, że „ja" jest zawsze obecne (immanentne) w aktach „moich" (jako ich źródło, podmiot i „spełniacz"). Jednocześnie „ja", choć jest obecne w aktach „moich", to jednak się w nich nie wyczerpuje. „Ja" jako podmiot nie utożsamiam się z aktami „moimi". „Ja" jest więc immanentne w aktach „moich" i zarazem je przekracza (transcenduje). Ogarnia je i zespala w jeden byt. Akty „moje" stanowią zatem emanat jaźni. Co ważne, obecność „ja" jako podmiotu dotyczy zarówno aktów o naturze cielesno-fizjologicznej („ja" oddycham, trawię, jem), aktów poznania zmysłowego („ja" widzę, słyszę), jak i psychiczno-duchowych („ja" myślę, kocham, podejmuję decyzję). Doświadczamy więc tożsamości „ja" obecnego we wszystkich aktach „moich". Zatem to samo „ja" jest źródłem i podmiotem zarówno aktów wegetatywnych, zmysłowych, jak i aktów psychicznych (które, jak zaraz zobaczymy, są w swej strukturze niematerialne).

Powyższe dane bezpośredniego doświadczenia należy poddać filozoficznej interpretacji i wyjaśnieniu, które musi spełnić stosowne

[123]Tamże, s. 127.

[124]Opis na podstawie: M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek…*, s. 119-126; tenże, *Człowiek i prawo naturalne…*, s. 127-128; tenże, *O ludzką politykę*, Lublin 1998, s. 19-20; por. też I. Dec, *Charakterystyczne rysy personalizmu Mieczysława A. Krąpca OP*, „Człowiek w kulturze" t. 19 (2007), s. 100-101.

warunki. „Chodzi o to, by – pisze Krąpiec – pojawiająca się w wyniku wyjaśniania struktura człowieka była całkowicie zgodna z danymi bezpośrednimi naszej świadomości i by zarazem wyjaśniała ostatecznie, dlaczego właśnie przeżywamy «moje» akty materialne i niematerialne jako zapodmiotowane w tym samym «ja»”[125].

W doświadczeniu wewnętrznym stwierdzam bezpośrednio istnienie siebie (sąd egzystencjalny „ja istnieję”) jako samoistnego podmiotu i „centrum” wszystkich aktów „moich”[126]. Doświadczam siebie jako stale tożsamego (pomimo zmienności aktów) i niezapodmiotowanego w innym bycie. Na oznaczenie zaś bytu, który istnieje samodzielnie, nie będąc zapodmiotowanym w innym bycie, używa się kategorii substancji: „Właśnie na oznaczenie realnej tożsamości bytu ludzkiego, mimo jego wielostronnej zmienności, nazywamy człowieka samoistniejącym bytem – «substancją»”[127].

Kategoria substancjalności w odniesieniu do człowieka podkreśla zatem charakterystyczny dla niego podmiotowy sposób istnienia, nieredukowalny do żadnych pierwotniejszych struktur. Uwyraźnia także jego bytową tożsamość pomimo zmienności wyłanianych przezeń aktów. Nie oznacza to jednak wcale zanegowania dynamiki bytu ludzkiego. Dynamika ta, co podkreśla Krąpiec, dotyczy również substancjalnych, konstytutywnych elementów ludzkiego bytu: „Swoje bowiem jakościowo substancjalne uposażenie może człowiek poprzez swe akty tak rozumnie i wolnie modyfikować, że uzyskują swój właśnie substancjalno-osobowy, niepowtarzalny wyraz. Być takim samoistnym podmiotem, będącym w sobie i dla siebie, to «być człowiekiem»”[128].

[125]M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne…*, s. 128.

[126]M.A. Krąpiec, *Ja- człowiek…*, s. 126-131. Warto dodać, że zdolność stwierdzenia własnego istnienia jest jedną z cech wyróżniających człowieka od reszty przyrody.

[127]Tamże, s. 131. Krąpiec podkreśla, że nie chodzi tutaj w żadnym wypadku o „urzeczawianie” czy „schematyzowanie” człowieka: „To prawda, że model arystotelesowskiej substancji pojętej statycznie i jednoznacznie przeniesionej na człowieka byłby czymś sztucznym.[…] Jest jednak w koncepcji substancji coś niezwykle wartościowego, mianowicie wyrażenie możliwości samobytowania, możliwości takiego (bliżej nam nieznanego) bytu, który już samoistnieje, który już nie jest cechą czegoś; którego istnienie jest oryginalnym aktem, konstytuującym to coś jako byt realny, nosiciel wielu cech”; tamże.

[128]Tamże.

2.1.4. Struktura bytowa człowieka

Kluczowym zagadnieniem przy filozoficznej interpretacji człowieka jest dany w doświadczeniu wewnętrznym fakt obecności tego samego „ja" zarówno w aktach natury fizjologicznej, zmysłowej, jak i psychicznej (przede wszystkim akty poznania intelektualnego). Akty fizjologiczne, jak i akty poznania zmysłowego, mają charakter materialny. W odróżnieniu od nich akty poznania intelektualnego mają właściwości przeciwstawne materii: „W wypadku materii i intelektualnego poznania zachodzi sprzeczność, ponieważ intelektualne poznanie pojęciowe jest ogólne, koniecznościowe, bytowe, podczas gdy materia – dana nam w empirii zmysłowej – jest zawsze jednostkowa, konkretna, zmienna i czasowa"[129]. Akty poznania intelektualnego są zatem w swej strukturze niematerialne. Oznacza to, że „ja" obecne jest zarówno w aktach o charakterze materialnym, jak i niematerialnym.

Właśnie fakt tożsamości „ja" podmiotującego akty materialne i niematerialne domaga się filozoficznego wyjaśnienia: „Pierwszą więc sprawą, która domaga się filozoficznego wyjaśnienia, jest uniesprzecznienie bytu, który jawi się jako istotnie jeden (doświadczenie tożsamości «ja» w aktach zmiennych i mnogich «moich») i zarazem «złożony» z wielu czynników (aktów, […] w których uobecnia się immanentne «ja»)"[130]. Wyjaśnienie to oznacza wskazanie

[129] Tamże, s. 148. W poznaniu intelektualnym posługujemy się pojęciami wyrażającymi ogólną i konieczną treść, a więc o naturze zupełnie różnej od bytów materialnych, które są jednostkowe, konkretne, czasowo-przestrzenne i ilościowo mierzalne. Także poznanie sądowe ma charakter niematerialny, gdyż ujmujemy w nim niematerialne istnienie (sądy egzystencjalne) bądź też przynależność części (cech) bytu do całości (sądy podmiotowo-orzecznikowe). Ponadto jesteśmy zdolni intelektualnie poznawać przedmioty niematerialne (zarówno istniejące realnie, jak i wytwory myśli), jak duch, Bóg, relacja, negacja czy brak. Innym przykładem niematerialnej natury poznania intelektualnego jest zdolność ujmowania prawd o charakterze absolutnie koniecznym (tzw. pierwsze zasady, zasady wynikania logicznego, aksjomaty matematyczne). Także zdolność refleksji (poznawczego przeniknięcia siebie) ma charakter niematerialny; por. szerzej tamże, s. 147-150, 179-222; M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*…, s. 457-481.

[130] M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*…, s. 133. „Oznacza to – precyzuje Krąpiec – konieczność wskazania na te czynniki, które uniesprzeczniają pierwotnie dany nam w doświadczeniu fakt bytowy, jakim jest «ja» podmiotujące akty o treści materialnej i niematerialnej, a nade wszystko immanencję «ja» w aktach «moich», przy zachowaniu jedności i tożsamości «ja», mimo ciągle zmieniającej się mnogości aktów moich"; tamże.

na strukturę bytową człowieka, warunkującą doświadczane przez nas fakty.

Jeśli akty wyłaniane przez „ja" mają charakter materialny i niematerialny, to również podmiot tych aktów („ja"), zgodnie z zasadą racji bytu, musi w swej strukturze być zarazem materialny i niematerialny. Podmiot aktów (jaźń) jest więc swej strukturze złożony, choć zarazem doświadczamy nieustannie jego jedności i tożsamości.

Jak wiadomo z analiz metafizycznych, jedność bytu pomimo jego złożenia jest możliwa i niesprzeczna tylko w jednym przypadku: gdy wielość elementów o charakterze możnościowym jest przyporządkowana do jednego naczelnego aktu. Zatem również struktura jaźni musi wyrażać się w kategoriach aktu i możności. Ze względu na różnorodną (materialną i niematerialną) treść podmiotowanych przez jaźń czynności aktem w strukturze owej jaźni musi być element niematerialny, a możnością element materialny. Oznacza to, że byt ludzki, rozpatrywany od strony danych doświadczenia wewnętrznego poddanych metafizycznej interpretacji, ukazuje się jako wewnętrznie złożony z formy (duszy) jako aktu i materii jako możności.

Taka perspektywa pozwala ukazać człowieka jako byt istotnie jeden w swej bytowej złożoności, i tym samym uniknąć niebezpieczeństwa dualizmu, ukazującego człowieka jako niezrozumiały „zlepek" nieprzystających do siebie elementów: duchowego i materialnego. Jest to możliwe dzięki przyporządkowaniu duszy (formy) do materii na sposób możności i aktu[131].

Dusza stanowi w człowieku formę organizującą materię do bycia ludzkim ciałem[132]. To ona warunkuje jedność i tożsamość człowieka od powstania pierwszej komórki aż do śmierci, pomimo nieustannego „przepływu" materii. Cała organizacja materii dokonuje się dzięki niematerialnej duszy, która może pełnić tę funkcję dlatego, że istnieje samoistnie[133]. W przeciwieństwie więc do innych bytów, w których

[131] „A jeśli istnieje jeden byt – człowiek, to jego złożenie z ducha i ciała jest możliwe tylko wówczas, gdy jest jeden akt konstytuujący bytowość: akt istnienia będący własnością i przynależący do duszy-jaźni jako do formy"; tamże, s. 142.

[132] Por. tamże, s. 132-144.

[133] Na niematerialność (i tym samym samoistność) duszy człowieka wskazują, obok wspomnianego poznania intelektualnego, także inne specyficzne dla człowieka

istnienie przysługuje całości złożonej z materii i formy, w przypadku człowieka istnienie przysługuje duszy (stąd jej samoistność), która zarazem organizuje materię (według odziedziczonego kodu genetycznego) w ten sposób, by utworzyła ciało[134]. Zatem człowiek jako byt duchowo-cielesny istnieje istnieniem duszy (formy ciała), w której istnieniu ciało partycypuje: „Jedno jest tylko istnienie człowieka, a jest nim istnienie jego niematerialnej duszy, która istniejąc w sobie natychmiast organizuje dla ludzkich celów materię, która czyni sobie ciało ludzkie, która wraz z istniejącym przez duszę ciałem jest człowiekiem i działa tylko jako człowiek – przez ciało"[135]. O ile więc dusza swoiście wyprzedza ciało w porządku ontycznym (jako jego forma), to jednak nie wyprzedza go czasowo, gdyż do jej natury nieodłącznie należy organizowanie materii celem ukonstytuowania ciała.

Samoistność i niematerialność duszy wyznaczają dwie istotne tezy. Po pierwsze, dusza nie powstaje w wyniku organizacji materii. Jedyną racją uzasadniającą zaistnienie samoistnej niematerialnej duszy jest akt stwórczy Absolutu. Siły bowiem materialne nie są zdolne wyłonić z siebie bytu, który w swej naturze jest niematerialny. Po drugie, wspomniane własności duszy dają podstawy do uznania jej nieśmiertelności[136].

Ciało zaś nie jest „więzieniem" czy „grobem" duszy, lecz stanowi konieczny współczynnik konstytuujący byt ludzki[137]. Wskazują na to już dane wewnętrznego doświadczenia, gdzie stwierdzamy obecność „ja" jako podmiotu aktów także o charakterze fizjologicznym. Dusza jest

działania. Można wskazać na czynności wolitywne, motywowane nigdy niewygasłym pragnieniem szczęścia (co wskazuje na istnienie podmiotu przekraczającego materialne uwarunkowania), czy też na zdolność przezwyciężania się (powiedzenia samemu sobie „nie"); por. tamże, s. 144-152.

[134] Por. M.A. Krąpiec, *Byt materialny żyjący. Niektóre aspekty filozofii przyrody*, w: tenże (et al.), *Wprowadzenie do filozofii*…, s. 252.

[135] M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*…, s. 166.

[136] Krąpiec pisze: „rozpadnięcie się ciała i jego dezorganizacja nie dotyczy samego faktu istnienia duszy, która i zaistniała nie w wyniku organizacji materii, i istnieje w sobie jako podmiocie, a nie w ciele, chociaż ciału temu udziela istnienia, by być człowiekiem. Jeśli zatem dusza w swym bytowaniu jest niezależna od ciała, istniejąc sama w sobie jako podmiocie, to może nadal zachować swe istnienie po śmierci człowieka, czyli po ostatecznym rozpadnięciu się ciała"; tamże, s. 166-167.

[137] Zob. tamże, s. 157-177.

z materią przez siebie organizowaną istotnie (a nie przypadłościowo) związana. Związek ten powoduje specyficzne „wprzęgnięcie" materii do realizacji celów przekraczających wymiar przyrodniczy[138].

Zatem ciało nie tylko nie jest „przeszkodą" w działaniu duszy, ale jest wprost warunkiem wyzwolenia przez nią właściwego sobie działania[139]. To właśnie ciało jest racją obecności człowieka w świecie, jest warunkiem poznania rzeczywistości zewnętrznej (które jest możliwe dzięki cielesnym zmysłom), co stanowi warunek wyzwolenia się w człowieku świadomości i samoświadomości. Zatem tylko w ciele i poprzez ciało dusza może działać, może się sobie sama uświadomić, wejść w poznawczy kontakt ze światem i zyskać swój osobowy wyraz. Ponadto ciało jest warunkiem komunikacji międzyosobowej.

Człowiekiem jest więc nie sama dusza, ale jedność duszy i ciała[140]. Dusza, istniejąc samodzielnie działa zawsze w ciele i poprzez ciało. Dlatego też wszelkie ludzkie działania, włączając w to niematerialne w swej naturze akty intelektu i woli, są naznaczone „piętnem" cielesności. Zatem materialne ciało służy człowiekowi do wyzwolenia działań o charakterze przekraczającym determinacje materii (akty intelektu i woli), zarazem nadając tym działaniom swoiste materialne piętno. Całe życie duchowe „zaszczepione" jest bowiem na naturze biologicznej[141].

---

[138] „Materia jest dla dobra samej duszy - «jaźni», gdyż ona tylko poprzez organizowaną przez siebie materię potrafi się wyrazić, potrafi wejść w kontakt z bytem, potrafi się udoskonalić, bo ona tylko samodzielnie istnieje. Słowem, materia organizowana przez duszę jest organizowana dla celów duchowych, dla celów transcendentnych". M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*…, s. 130.

[139] Na temat znaczenia i funkcji ciała zob. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*…, s. 170-177.

[140] „Ten sam i tożsamy ze sobą człowiek jako podmiot wyłaniający swe akty duchowe i cielesne jest zarazem ciałem i duszą. To samo istnienie przenika stronę duchową i cielesną człowieka. Więcej, dusza istniejąc w sobie udziela istnienia materii jako ludzkiemu ciału. Ciało partycypuje w bytowaniu duszy wedle swych cielesnych możliwości i bytując jako człowiek wyciska istotne piętno, charakterystyczne właśnie dla ludzkiego działania"; tamże, s. 167.

[141] „I na tej właśnie zdeterminowanej biologicznie naturze człowieka, jakby na wielkim instrumencie, organach, dusza ludzka musi «wygrywać» swoją wolną, poprzez akty decyzyjne, melodię życia osobowego. Życie bowiem osobowe, w postaci intelektualnego poznania i działalności ludzkiej woli, twórczości, jest zaszczepione na zdeterminowanej naturze biologicznej". M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę*…, s. 22.

2.1.5. Teoria bytu osobowego

W tradycji filozoficznej rozumienie bytu osobowego bardzo ściśle wiąże się z klasyczną definicją sformułowaną przez Boecjusza: osoba to „jednostkowa substancja natury rozumnej" (*rationalis naturae individua substantia*). Definicja ta wskazuje, że osoba jest bytem substancjalnym, a więc bytującym samodzielnie i cechującym się wewnętrzną jednością. Zarazem osoba jest obdarzona intelektualnym poznaniem, co stanowi cechę wyróżniającą ją spośród przyrody.

Krąpiec w świetle egzystencjalnej koncepcji bytu i w perspektywie danych doświadczenia wewnętrznego dokonuje reinterpretacji i pogłębienia ujęcia Boecjańskiego.

Doświadczenie wewnętrzne pozwala na bezpośrednie ujęcie od strony egzystencjalnej własnej jaźni. Skoro zaś każda bytowość ostatecznie ukonstytuowana jest przez istnienie jako najdoskonalszy akt, to również byt osobowy musi być ukonstytuowany przez specyficzny, proporcjonalny akt istnienia: „właśnie istnienie natury rozumnej – doświadczane w świadomym ludzkim życiu jako JA – jest «osobą», a przez to najwyższą, szczytową formacją bytową"[142].

W tej perspektywie osoba nie jest już tylko jakimś jednostkowym „egzemplarzem" ogólnej natury rozumnej. Przeciwnie: właśnie w niepowtarzalności ukonstytuowanej przez akt istnienia przejawia się pozycja osoby jako szczytowej formacji bytowej. Osoba ludzka między innymi tym wyróżnia się spośród innych bytów spotykanych w przyrodzie, że nie sposób jej ujmować jako jedynie „egzemplarza" gatunku. Będąc podmiotem i autorem własnych działań, człowiek w dużej mierze sam kształtuje sobie jednostkową „naturę", własną i niepowtarzalną osobową „twarz". Uwyraźnia się tutaj zatem transcendencja osoby względem świata przyrody[143].

[142] Tamże, s. 21. Krąpiec wyjaśnia: „To właśnie doświadczane bezpośrednio JA, jako istniejący podmiot czynności «moich», jest osobą. JA – jako podmiot czynności natury rozumnej – jest bytem osobowym. I właśnie doświadczane nieustannie JA, od strony egzystencjalnej (a nie esencjalnej, treściowej) potwierdza dawno przeprowadzone dociekania filozoficzne św. Tomasza na temat bytu osobowego. Tomasz bowiem zwracał uwagę, że osoba – będąca naturą rozumną – jest przez to samo ukonstytuowana jako byt osobowy, przez co jest zasadniczo bytem. A bytem jest przez swe istnienie jako ostateczny, najdoskonalszy akt […]"; tamże, s. 20-21.

[143] Krąpiec pisze: „człowiek nie jest tylko jakąś naturą zdeterminowaną, jakąś «naturą ludzką» uszczegółowioną w stosunku do ogólnej «idei człowieka», ale jest przede

Owa transcendencja osoby ludzkiej względem przyrody przejawia się przede wszystkim w aktach jej życia intelektualnego. Choć człowiek w aspekcie materialnego ciała podlega prawom przyrody, to jednak w aktach poznania, miłości i wolności nieustannie przekracza przyrodnicze determinacje. Jednocześnie osoba ludzka transcenduje także społeczeństwo, co ukazują takie jej atrybuty, jak podmiotowość wobec prawa, całość (zupełność) i godność[144].

Poznanie. Poznanie racjonalne jest fundamentem całego życia osobowego i podstawą specyficznie ludzkiej dziedziny, jaką jest kultura[145]. Choć w ludzkim poznaniu można wyróżnić struktury zmysłowe oraz intelektualne, to zasadniczo należy mówić o jednej ludzkiej funkcji poznawczej, w której splatają się elementy zmysłowe i intelektualne. W przeciwieństwie do zwierząt (których zmysłowe poznanie jest związane z dążeniem do zachowania życia) człowiek w swoim zmysłowo-intelektualnym poznaniu nakierowany jest na zinterioryzowanie i rozumienie całego bytu, często bez nastawienia na bezpośrednie korzyści praktyczne (poznanie teoretyczne).

Miłość. Z poznaniem intelektualnym ściśle związana jest władza rozumnego chcenia, określana mianem woli[146]. Jak pamiętamy, byt jest

wszystkim samoistniejącym bytem osobowym, uświadamianym i przeżywanym jako «ja» – jako podmiot, który organizuje sobie naturę jednostkową poprzez wyłanianie z siebie aktów zarówno duchowych, jak i fizjologicznych, które są aktami «moimi» o treści nadanej przez «ja». […] Nie tyle więc jest mi dana «ludzka natura», ile raczej naturę tę tworzy – w aspekcie materii podlegając prawom przyrody – z zastanych elementów materii transcendująca osoba – «ja»". M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*…, s. 415.

[144] Zob. M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę*…, s. 23-30; tenże, *Ja-człowiek*…, s. 417-425; tenże, *Człowiek i prawo naturalne*…, s. 133-142.

[145] Zob. M.A. Krąpiec, *Suwerenność – czyja?*, Lublin 1996, s. 135. Szerzej por. tenże, *Ja-człowiek*…, s. 235-259; tenże, *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999.

[146] Duchową władzę woli należy odróżnić od chcenia o charakterze zmysłowo-uczuciowym, co jest szczególnie widoczne w aktach „samoprzezwyciężania się". „Owa właśnie duchowo-psychiczna dążność ku dobru – pisze Krąpiec – organizująca, a nie wykluczająca najrozmaitsze zmysłowo-pożądawcze tendencje, które niekiedy trzeba w walce przezwyciężyć w imię właśnie intelektualnie ujrzanego dobra, jest w ścisłym znaczeniu wolą sprzężoną bezpośrednio z intelektualnym poznaniem, wraz z którym buduje duchowe, osobiste oblicze człowieka". M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*…, s. 283.

zarazem prawdą i dobrem. Byt rozpoznany przez intelekt jako dobro staje się przedmiotem dążenia woli. Byt jako dobro jest więc celem (motywem) ludzkiego działania. Podmiotowane przez wolę rozumne chcenie, skierowane do bytu jako dobra, to nic innego jak miłość. Pomiędzy poznaniem a miłością zachodzi ścisła korelacja, gdyż warunkiem umiłowania jakiegokolwiek przedmiotu jest jego (choćby zaczątkowe) poznanie[147].

Na szczególne wyróżnienie zasługuje miłość do drugiej osoby. Konstytuuje ona zupełnie nowy stan bytowy, charakterystyczny właśnie dla świata osób: „bycie-dla-drugiego", co wyraża się w rzeczywistości darowania siebie drugiej osobie. Stan ten decyduje wręcz o sensowności życia człowieka jako osoby[148].

Wolność. Wolność jest bezpośrednio doświadczana przez człowieka, stanowi więc fakt dany do filozoficznego wyjaśnienia. Zasadniczym momentem wolności człowieka jest akt decyzji, w którym następuje sprzężenie aktów intelektualnego poznania i wolitywnego chcenia[149].

[147] Odnośnie do korelacji intelektu i woli Krąpiec zauważa: „prądowi interioryzacji treści bytowych natychmiast towarzyszy prąd drugi, jakby eksternalizacja, jakby prąd kierujący się od wnętrza ku rzeczom. […] Po prostu człowiek ubogacając się poznawczo, poprzez zinterioryzowane racjonalne treści, wychodzi od siebie w akcie woli i miłości, pragnąc połączyć się realnie z treściami przedstawionymi intencjonalnie w swym rozumie". M.A. Krąpiec, *Suwerenność…*, s. 135.

[148] „Akt i stan miłości – pisze Krąpiec – jako dopełniający poznanie, czyni człowieka jakby małym kosmosem, w którym wszystko jest zawarte. Jeśli bowiem przez akt poznania łączymy się intencjonalnie z bytem i zawartość tego bytu w sobie wyrażamy – to będąc tak wewnętrznie ubogaceni w akcie miłości darowujemy się osobie drugiej, darowując wraz z sobą całe bogactwo wewnętrzne. […] miłość powodująca specyficzny stan bycia «dla osoby drugiej» konstytuuje zasadniczo sensowność życia i działania osobowego. […] Miłość powoduje nowy stan bytowania osobowego, stan relacyjny, który głęboko wnika w strukturę bytu osobowego. Przez miłość osoba bytuje dla osoby drugiej. I właściwie trudno, wręcz niemożliwe jest rozerwanie takiego sposobu bytowania od bytu osobowego. Tak też pojęta miłość jest podstawą ładu społecznego i ostatecznym, optymalnym modelem stosunków społecznych". M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne…*, s. 135-136.

[149] Jak pisze Krąpiec, intelekt i wola „są sobie przyporządkowane, one mają się w szczytowym momencie spleść w jeden «wierzchołek» ludzkiego działania wolnego – w akt decyzji, który jest aktem «świadomym» (rozumnym) i dobrowolnym, a więc aktem ludzkim jako ludzkim". M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2000, s. 29.

Przedmiotem, ku któremu zawsze skierowana jest ludzka wola, jest byt jako dobro, rozpoznane uprzednio przez intelekt. Wobec tego wola nie może nie chcieć dobra. Jednakże w stosunku do skończonych konkretnych dóbr, z jakimi spotykamy się w ziemskim życiu, wola nie jest zdeterminowana, co daje podstawy wolności człowieka. Wolność ta jest jednak zawsze przyporządkowana realizacji dobra[150].

Aktem, w którym człowiek spełnia się jako osoba jest akt decyzji. Podejmując decyzję, angażującą intelekt i wolę, człowiek konstytuuje siebie źródłem działania (autodeterminacja) i jednocześnie kształtuje własną osobową „naturę" (samostanowienie). Akt decyzji jest nieodłączny od ludzkiego bytu i wiąże się z faktem odpowiedzialności za swoje czyny, od której nikt nie może go zwolnić. W akcie decyzji człowiek sam wybiera w sposób wolny jeden z sądów praktycznych intelektu nakazujących określone działanie w perspektywie rozpoznanego bytu-dobra. W ten właśnie sposób człowiek sam siebie determinuje do działania[151].

Poprzez akty decyzyjne człowiek kształtuje siebie jako podmiot działań, zyskując własną osobową „twarz". Proces ten może prowadzić zarówno w kierunku rozwoju ku coraz pełniejszej wolności

[150] „Akty decyzji opierają się na rozeznaniu prawdy o dobru. […] Wolność bowiem jest zawsze wolnością do realizowania dobra, a nigdy zła, w każdej dziedzinie życia". M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność…*, s. 214.

[151] Poznając konkretne byty-dobra, intelekt formułuje szereg sądów praktycznych, nakazujących podjęcie określonego działania. Spośród tych sądów człowiek wybiera (moment wolności woli) jeden, determinując się tym samym do określonego działania i konstytuując się suwerennym sprawcą czynu: „Wola więc i nasz wybór (akt woli) idą zawsze za praktycznym sądem naszego intelektu, nas osobiście determinującego do działania tego oto czynu. Wola więc wyznacza ostatni sąd praktyczny intelektu. Czy w tych okolicznościach jest ona nadal jeszcze wolna? Tak! – gdyż ona właśnie decyduje, który sąd praktyczny intelektu ma być tym sądem ostatnim: ostatecznie nas determinującym. Wola może przerwać proces intelektualnego poszukiwania i nakazać: tak chcę. Obiera sobie ostatni sąd i sama siebie determinuje treścią poznawczą ostatniego sądu praktycznego. Tak więc w przypadku człowieka mającego działać zachodzi autodeterminacja. Musi ona zajść, jeśli w człowieku ma się wyłonić jakieś działanie. To jednak człowiek sam się determinuje za pomocą swych sił racjonalnych rozumu i woli. To zaś, że tak właśnie się zdeterminował, a nie inaczej, uchodzi za moment wolności człowieka". M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek…*, s. 290.

nakierowanej na realizowanie dobra, jak i w kierunku przeciwnym, gdy człowiek, wybierając dobra pozorne, popada w coraz większe zniewolenie. To właśnie akty decyzji „stoją u podstaw kształtowania się każdej intelektualnej i moralnej cnoty człowieka"[152]. Dlatego też człowiek, jak już wspominaliśmy, nie tyle jest egzemplarzem ogólnej „natury ludzkiej", ile w dużej mierze, będąc samodzielnie istniejącym i suwerennym podmiotem poznania i wolnej decyzji, sam jest autorem własnej osobowej „natury". Dlatego też decyzja jako szczytowy akt ludzki (sprzęgający poznanie intelektualne i działanie woli) jest aktem samostanowienia.

Dopełniające się akty poznania, miłości i wolności, ukazujące transcendencję człowieka wobec przyrody, warunkują zarazem kolejne cechy bytu osobowego. Podmiotowość wobec prawa, zupełność oraz godność – o których będzie teraz mowa – wskazują na transcendencję osoby ludzkiej względem społeczności.

Podmiotowość wobec prawa. Jak wspomniano, akt decyzji przyporządkowany jest realizacji dobra. Mamy do czynienia z ujrzeniem treści prawa naturalnego: „dobro należy czynić, a zła unikać"[153]. Na to, co jest dobrem przynależnym każdemu człowiekowi (dobrem wspólnym), nakierowuje nas fakt spotencjalizowania osoby ludzkiej, przede wszystkim w zakresie poznania, miłości i wolności[154]. Wobec tego dobrem bezwzględnie każdej osoby ludzkiej jest aktualizacja tkwiących w niej potencjalności osobowych. Przyporządkowanie każdego człowieka osobowemu rozwojowi stanowi podstawę posiadania przez człowieka określonych uprawnień w stosunku do innych osób. Fakt zaś posiadania określonych uprawnień w kontekście wspólnego dobra czyni osobę ludzką podmiotem prawa[155].

[152] M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność*…, s. 59.

[153] Jak w porządku teoretycznym intelekt „odczytuje" podstawowe prawa bytu i formułuje je w postaci „pierwszych zasad", tak też w porządku praktycznym intelekt „odczytuje" z bytu-dobra podstawę prawa naturalnego w postaci sądu „dobro należy czynić, a zła unikać"; por. szerzej M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*…, s. 180-198.

[154] Oznacza to, że zasadnicze atrybuty bytu osobowego (poznanie, miłość i wolność) stanowią w człowieku możność, która domaga się zaktualizowania; por. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*…, s. 330-334.

[155] Zob. tamże, s. 421-422.

Podmiotowość prawną człowieka uwyraźnia także istotny fakt, iż człowiek w akcie decyzyjnym obiera sobie w sposób wolny regułę działania, a więc sam staje się w stosunku do siebie prawodawcą, „od wewnątrz" zobowiązującym się do działania[156].

Całość (zupełność). W perspektywie przeprowadzonych analiz za całkowicie mylne należy uznać koncepcje uznające człowieka za element składowy wyższej od siebie całości (przyrodniczej, społecznej lub państwowej). Człowiek bowiem jest bytem samodzielnym, ukonstytuowanym przez własny, niepowtarzalny akt istnienia; nie istnieje więc istnieniem jakiejś większej od niego „całości" społecznej bądź przyrodniczej[157]. To człowiekowi – a nie społeczeństwu lub kosmosowi – przysługuje istnienie substancjalne, a więc samodzielne, odrębne od innych bytów. Ponadto tylko człowiek jest (dzięki aktom poznania, miłości i wolności) świadomym i dobrowolnym podmiotem i źródłem własnego działania. W tej perspektywie osoba ludzka jawi się jako byt o najdoskonalszym sposobie istnienia. „Zatem – pisze Krąpiec – nie istnieje już nad bytem osobowym jakiś inny byt samoistniejący, którego częścią, emanatem, momentem lub refleksem byłby byt osobowy. Byt osobowy jest więc sam dla siebie zupełnym, tworzącym najwyższą całość bytową"[158].

Godność. Godność człowieka jako osoby oznacza, że powinien on być zawsze celem działania, nigdy zaś środkiem do celu. Fakt transcendowania przyrody przez człowieka w aktach osobowych oznacza, że swoje ostateczne wytłumaczenie osoba ludzka uzyskuje nie poprzez odniesienie do świata przyrody, ale przez odniesienie do osoby transcendentnej – Absolutu (fenomen religii). Ostateczne spełnienie osoba ludzka znajduje nie w odniesieniach rzeczowych, ale w relacjach oso-

[156] Por. M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę…*, s. 27-28.

[157] „Będąc bytem-podmiotem, człowiek nie jest już zapodmiotowany w innym bycie i dlatego nie może być pojęty jako «część» tejże ewentualnej całości. Jest bytem autonomicznym, samoistniejącym. Nie zyskuje swego istnienia od «całości», a więc przyrody i społeczeństwa […]". M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne…*, s. 139.

[158] Tamże, s. 139. Zarazem Krąpiec w tym samym miejscu dopowiada: „nie znaczy to wszakże, by istnienie człowieka nie było uwarunkowane przyrodą i społeczeństwem, by istniał on niezależnie od nich – ale znaczy, że zarówno przyroda, jak i społeczeństwo nie stanowią adekwatnej racji istnienia człowieka!".

bowych, na czele z relacją do Absolutu (Boga). Właśnie w tym fakcie przejawia się godność osoby ludzkiej[159].

2.2. Człowiek w społecznościach

W świetle danych z zakresu metafizyki i antropologii filozoficznej Krąpiec formułuje własne filozoficzne ujęcie społecznego i państwowego życia człowieka. Cechą charakterystyczną jest wskazanie na status bytowy społeczeństwa i państwa oraz dążenie do ukazania „racji uniesprzeczniającej" samo istnienie społeczności. Oznacza to sięgnięcie „do podstawowej analizy bytu społecznego, filozofii, ukazującej te czynniki bytu społecznego, których negacja byłaby negacją samej społeczności jako takiej"[160].

W perspektywie dotychczasowych ustaleń status ontyczny bytu społecznego jawi się jako zdecydowanie „słabszy" niż pozycja bytowa ludzkiej osoby[161]. To człowiek-osoba istnieje w sposób podmiotowy, będąc (poprzez akty poznania, miłości i wolności) suwerennym źródłem i celem działania. Tymczasem społeczeństwo i państwo, mimo swej pozornej „przewagi", okazują się mieć naturę bytu relacyjnego, stanowiącego wśród bytów realnych „najsłabszą" formę bytowania. Rzeczywistości te w ogóle nie mają własnego aktu istnienia, nie bytują

[159] „Godność człowieka wiąże się nierozerwalnie z religijnym sposobem działania. Jeśli bowiem życie ludzkie i sens jego istotnie ludzkich działalności nie tłumaczy się ostatecznie prawami przyrody, jako zespołem relacji rzeczowych, lecz przeciwnie, tłumaczy się przez relacje międzyosobowe, nacechowane «racją bytu sensowności» tychże działalności ludzkich, to osoba zasadniczo znajduje się w «klimacie religijnym», czyli takim, w którym uzasadniamy sensowność naszego działania ludzkiego przez odwołanie się i przyporządkowanie życia osobie drugiej, drugiemu «ty» – ostatecznie zaś «Ty» Absolutu"; tamże, s. 141.

[160] M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę*…, s. 68.

[161] „Człowiek, jako byt osobowy i podmiot prawa, jest w swym bytowaniu «mocniejszy» aniżeli różne społeczności (rodzina, naród, państwo, Kościół), albowiem istnieje w sobie jako podmiocie, podczas gdy wszelkie społeczności są ukonstytuowane przez relacje międzyludzkie. […] Relacyjny zaś sposób bytowania jest bytowo słabszym od bytowania «absolutnego» podmiotowego. Bez osób ludzkich nie istnieje społeczność, a człowiek jako podmiot może istnieć bez społeczności i nie traci swego istnienia przez utratę relacji do osób"; tamże, s. 29.

substancjalnie. Dają się pojąć jedynie jako byty relacyjne, istniejące istnieniem powiązanych różnorodnymi relacjami osób[162]. Nie trzeba dodawać, że jako takie zupełnie pozbawione są takich charakterystycznych dla bytu osobowego atrybutów, jak poznanie, miłość czy wolność.

Jedyną zatem racją bytu (racją „uniesprzeczniającą") istnienia społeczności, nadającą jej istnieniu celowość i sens, jest realizacja dobra wspólnego. Właściwe rozumienie dobra wspólnego możliwe jest w perspektywie pojmowania człowieka jako bytu o złożonej, możnościowo-aktualnej strukturze wewnętrznej. Człowiek jawi się jako byt przyporządkowany aktualizacji (urzeczywistnieniu) tkwiących w nim potencjalności osobowych (przejawiających się w atrybutach poznania, miłości i wolności)[163]. Aktualizacji tej człowiek nie może dokonać sam, potrzebuje do tego innych ludzi. Struktura bytu ludzkiego wyznacza zatem konieczność tworzenia się różnych społeczności: „sam fakt zaistnienia relacji konstytuujących społeczeństwo jest konieczny koniecznością samej natury"[164].

W tym świetle dobro wspólne to nic innego, jak aktualizacja potencjalności osobowych każdego człowieka, przejawiających się w aktach poznania, moralnego postępowania i twórczości. Rozwój osobowy stanowi bowiem analogicznie wspólny wszystkim ludziom cel[165]. W tej

[162] Por. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*…, s. 332-333.

[163] „I właśnie dla każdego człowieka rzeczywistym dobrem jest coraz pełniejsza aktualizacja jego potencjalności, takich, jakimi są: zdolność poznania, miłości, twórczości… W tym sensie, poprzez aktualizowanie swych potencjalności, poprzez ich realizowanie, stajemy się bytowo bogatsi i w ten sposób umacniamy się w ludzkim «być», czyli w ludzkim sposobie istnienia, jako byt poznawczo bogatszy, byt, który pełniej ukochał, byt, który potrafi – skupiając swe siły duchowe – wypowiedzieć się w różnych aktach twórczych". M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę*…, s. 82-83.

[164] M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę*…, s. 44. Krąpiec podkreśla, że relacja do osób drugich jest „wpisana" w samą bytową strukturę człowieka: „Człowiek bowiem nie jest – jak matematyczne liczby – sam w sobie zdeterminowaną ostatecznie monadą, do której «doczepia się» od zewnątrz relację do drugich, lecz wskutek swej wewnętrznej struktury (substruktury), będącej wyrazem różnorakiego «złożenia», jest bytem przesyconym relacją do osób drugich, umożliwiających aktualizację «człowieczeństwa». Społeczność zatem ludzka jest koniecznym «dopełnieniem» – a więc komplementarnym tworem – zapewniającym możliwość osobowego rozwoju, który stanowi w naczelnym rozumieniu wspólne dobro"; tamże, s. 43-44.

[165] „Dobrem dla człowieka jest coraz pełniejsza aktualizacja potencjalności jego natury, w każdym indywidualnym przypadku inna – analogiczna. […] Coraz to pełniejsze (na miarę naturalnych potencjalności jednostki) realizowanie swych bytowych

perspektywie „wspólność" nie oznacza podporządkowania jednostki ogółowi (rozumianemu jako „całość"), ale fakt, iż dobro to jest osobistym dobrem (celem) każdego człowieka. Każdy człowiek bowiem, jak też społeczność jako relacyjna „całość", zyskują na tym, że poszczególni ludzie postępują w zakresie życia poznawczego, moralnego i twórczego: „nikt nie traci na tym, że poszczególni ludzie stają się bardziej mądrzy, lepsi, bardziej twórczy; przeciwnie, wszyscy na tym zyskują, gdyż cała społeczność staje się doskonalsza doskonałością swych członków"[166]. Dobro wspólne rozumiane osobowo ma zatem charakter nieantagonistyczny: „akty ludzkie leżące na linii dobra wspólnego, czyli akty osobowe poznania i miłości, mogą wzrastać w człowieku nieskończenie i ich wzrost nikogo nie tylko nie krzywdzi, ale przeciwnie, ubogaca społeczeństwo […]"[167].

Właściwe rozumienie dobra wspólnego, jako wspólnego wszystkim ludziom celu, jest zatem, jak ujmuje to Krąpiec, „momentem kluczowym, otwierającym rozumienie sensownego życia ludzi w różnych systemach społecznych"[168]. W jego świetle społeczeństwo staje się bytem zrozumiałym. Zapewnienie środków umożliwiających realizację tak rozumianego dobra wspólnego stanowi poszukiwaną przez nas rację uzasadniającą istnienie społeczeństwa i państwa: „wewnętrzny rozwój ludzkiej osoby jest tym jedynym powodem, który usprawiedliwia istnienie społeczności"[169]. W tym świetle społeczeństwo staje się bytem

aspiracji w zakresie poznania, miłowania, wolnej autodeterminacji jest tą «siłą atrakcyjną», tym dobrem, które jest racją bytu działania każdej ludzkiej osoby i w tym sensie, tj. w sensie analogicznej tożsamości celu – stanowi dobro wspólne". M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*…, s. 337.

[166] M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę*…, s. 83. W innym miejscu Krąpiec pisze: „Istnieje zaś jedyne «bogactwo» wszystkim ludziom wspólne – a jest nim wszechstronny rozwój ludzkiej osoby. On jest tym dobrem, które nikogo nie uszczupla ani nie poniża, nikomu nie szkodzi, a wszystkim pomaga. Im bowiem każda ludzka jednostka jest bardziej rozumna i mądra, im jest szlachetniejsza i moralnie dojrzalsza, im bardziej twórczo rozwinięta – tym lepiej wszystkim się powodzi, tym bardziej wszyscy na tym zyskują, a nikt nie ponosi szkody; tym lepsza jest cała społeczność. Wszyscy ubogacają się wewnętrznie przez to, że osoby danej społeczności dochodzą do wyższego, osobowego rozwoju"; tamże, s. 6.

[167] M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*…, s. 340.

[168] M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę*…, s. 13.

[169] Tamże, s. 6.

zrozumiałym, ugruntowanym w ludzkiej naturze. Odrzucenie zaś koncepcji dobra wspólnego prowadzić musi do absurdu[170].

Uwyraźnia się zatem prymat osoby ludzkiej i jej transcendencja względem wszelkich struktur społecznych, całkowicie przyporządkowanych dobru osobowemu. To ostatecznie osoba ludzka, jako suwerenny podmiot poznania i decyzji, jest władna rozpoznać, co jest rzeczywistym dobrem dla niej i dla wszystkich członków społeczeństwa[171]. Dobro wspólne nie stanowi więc, jako dobro osobowe (a więc realne dobro każdego człowieka), wyrazu jakiegoś zewnętrznego przymusu, podporządkowującego jednostkę (rozumianą jako „część") bliżej niesprecyzowanemu „dobru całości". „Całością" istniejącą samodzielnie jest przecież osoba ludzka, a społeczeństwo to jedynie zespół relacji między osobami, istniejący istnieniem tychże osób i przyporządkowany ich dobru.

Zarysowana perspektywa, ukazująca transcendencję ludzkiej osoby względem społeczności, zachowuje otwartość na ostateczny wymiar ludzkiego życia. Rozwój osobowy człowieka ostatecznie jest bowiem ukierunkowany na Boga. Akty życia osobowego, rozwijane zalążkowo w kontekście różnych społeczności, swoje ostateczne spełnienie znaleźć mogą jedynie w odniesieniu do Osoby Transcendentnej[172].

[170] W takim wypadku bylibyśmy skazani albo na rozumienie człowieka jako zamkniętej „monady" czy „atomu", co czyniłoby społeczeństwo czymś sztucznym, niezrozumiałym i zbędnym, albo też na pojmowanie kolektywu jako „całości" wyższego rzędu, podporządkowującej sobie poszczególne osoby. „Tymczasem – pisze Krąpiec – nie ma już form bytowania samoistnych bardziej «zupełnych» niż osoba ludzka. Społeczność jest tylko tworem relacyjnym (mimo swej konieczności) i nie może zająć miejsca ludzkiej osoby". M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek…*, s. 341.

[171] Krąpiec podkreśla, że „dobro wspólne pojęte finalistycznie pojawia się przed człowiekiem jako jego własne osobowe dobro, ujmowalne przez rozum, stąd każda osoba ludzka może i powinna je zrozumieć, a rozumiejąc zarazem doń przylgnąć. Związanie ludzkiej osoby przez to dobro jest związaniem od wewnątrz, a nie przez zewnętrzny, bezrozumny nakaz nie zaakceptowany przez człowieka-osobę w sposób świadomy i wolny"; tamże.

[172] „Stąd człowiek w swym życiu osobowym transcenduje całą społeczność, która w swej organizacji i swych działaniach ma umożliwić człowiekowi jego właśnie osobowe życie, ostatecznie, obiektywnie skierowane ku Bogu. Dobro takie może być osiągalne jedynie poprzez akty bytowości najwyższego rzędu, jakimi są akty intelektu i wolnej woli. I w takiej wizji Dobro Najwyższe jest Dobrem Wspólnym każdej osoby i całego społeczeństwa. Umożliwienie osiągnięcia takiego właśnie Dobra jest ostateczną «racją bytu» społeczeństwa, a tym samym prawa, które konkretnie tę społeczność racjonalnie organizuje". M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę…*, s. 86.

Rozdział 3

Tomizm konsekwentny Mieczysława Gogacza

I. Rozumienie filozofii i metafizyki

I.1. Kontekst narodzin tomizmu konsekwentnego

Początki działalności naukowej Mieczysława Gogacza[1] związane są ze środowiskiem Filozoficznej Szkoły Lubelskiej. Słuchając wykładów Stanisława Adamczyka czy Wojciecha F. Bednarskiego, spotkał się z tomizmem tradycyjnym, a poprzez kontakt z takimi uczonymi, jak Stefan Swieżawski czy Mieczysław A. Krąpiec miał okazję dogłębnie poznać tomizm egzystencjalny (w czym dodatkowo pomógł pobyt na stypendium zagranicznym u Étienne Gilsona)[2]. Początkowo Gogacz

[1] Mieczysław Gogacz urodził się w 1926 r. w Nadrożu koło Rypina na Ziemi Dobrzyńskiej (obecnie województwo kujawsko-pomorskie), zmarł w 2022 r. w Warszawie. Po uzyskaniu w 1949 r. świadectwa dojrzałości rozpoczyna studia na Wydziale Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Magisterium uzyskuje w 1952 r. (na podstawie pracy pt. *Definicja ruchu u Arystotelesa* – promotor: ks. prof. Stanisław Adamczyk), a doktorat w 1954 r. (na podstawie rozprawy pt. *Filozofia bytu w „Beniamin maior" Ryszarda ze świętego Wiktora* – promotor: prof. Stefan Swieżawski). W latach 1957–1958 w ramach stypendium prowadzi badania za granicą, najpierw w Bibliothèque Nationale w Paryżu, następnie w Pontifical Institute of Medieval Studies w Toronto u Étienne Gilsona. Tytuł doktora habilitowanego uzyskuje w 1960 r. na podstawie pracy pt. *Problem istnienia Boga u Anzelma z Canterbury i problem prawdy u Henryka z Gandawy*. W 1966 r. obejmuje etat na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), gdzie uzyskuje tytuł profesora zwyczajnego (1982) i pracuje do przejścia na emeryturę w 1997 r. Autor ponad 900 publikacji (w tym ponad 30 książek), zarówno *stricte* naukowych (z zakresu m.in. historii filozofii, metafizyki, filozofii człowieka), jak też dotyczących kultury, religii i życia duchowego człowieka, czy wreszcie opracowań popularyzatorskich i utworów beletrystycznych. Uhonorowany przez papieża Jana Pawła II Komandorią z Gwiazdą Orderu św. Sylwestra Papieża (wręczenie odznaczeń miało miejsce w 1997 r.); por. szerzej A. Andrzejuk, *Informacje biograficzne i bibliograficzne*, w: tenże (et al.), *Mieczysław Gogacz*, Kraków 2019, s. 11-13; A. Andrzejuk, *Mieczysław Gogacz* [biogram], w: *Polska Filozofia Powojenna*, Tom I, (red.) W. Mackiewicz, Warszawa 2001, s. 298-315; M. Zembrzuski, A. Andrzejuk, *Mieczysław Gogacz jako historyk filozofii*, w: M. Gogacz, *Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu*, Warszawa 2011, 13-24.

[2] A. Andrzejuk, M. Zembrzuski, *Mieczysław Gogacz jako twórca tomizmu konsekwentnego*, w: M. Gogacz, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 13.

pozostaje pod bardzo wyraźnym wpływem koncepcji Krąpca, przejmując w dużej mierze stosowaną przez niego terminologię i sposób formułowania zagadnień (m.in. koncepcja sądu egzystencjalnego, metoda „uniesprzeczniania" faktów danych do wyjaśnienia). To właśnie tomizm egzystencjalny w wersji Krąpca stanowił dla Gogacza podstawowy punkt odniesienia poszukiwań filozoficznych[3].

Swoją indywidualność jako filozof Gogacz ujawnił już pod koniec lat 60. (prace *Obrona intelektu* oraz *Istnieć i poznawać*), kiedy to pozostając jeszcze w ramach tomizmu egzystencjalnego wyznaczonego myślą Gilsona i – przede wszystkim – Krąpca, zaczyna wypracowywać stopniowo własne oryginalne ujęcie[4]. Impulsem ku wypracowywaniu autorskiej formuły tomizmu były dla Gogacza badania nad średniowieczną filozofią arabską, którym poświęcał dużo uwagi w pierwszych latach swojej działalności naukowej.

Jako historyk filozofii Gogacz w pełni przyjmuje sformułowaną przez Gilsona formułę rozumienia historii filozofii jako historii problemów filozoficznych[5]. Badania wpływów neoplatońskich na filozofię, połączone z wyczuleniem na identyfikację problemów filozoficznych, pozwoliły na dokonanie istotnych odkryć w łonie tomizmu. Gogacz dochodzi bowiem do konkluzji, iż tomiści egzystencjalni (wspomniany Gilson, Maritain czy w Polsce Krąpiec), słusznie uwalniając myśl Tomasza (przede wszystkim metafizykę) od deformujących ją ujęć esencjalistycznych (pochodzących od Dunsa Szkota, Kajetana, Suareza czy Wolffa), nie doprowadzili tego dzieła konsekwentnie do końca. W sposobie, w jaki formułowano zagadnienie istnienia (teoria intuicji bytu i pierwszych zasad, koncepcja sądu egzystencjalnego) Gogacz identyfikuje wpływ Awicenny oraz wpływ metodologii neopozytywistycznej (zdania protokolarne): „awiceniańska teoria intuicji bytu, doświadczenia istnienia, rozwijana w teorii zdań egzystencjalnych, korespondowała z kolei z naukowymi postulatami pozytywizmu, który zmitologizował doświadczenie, a ponadto uzależniała metafizykę od

[3] Por. A. Andrzejuk, *Informacje biograficzne i bibliograficzne*…, s. 17.

[4] A. Andrzejuk, M. Zembrzuski, *Mieczysław Gogacz jako twórca tomizmu konsekwentnego*…, s. 14.

[5] M. Zembrzuski, A. Andrzejuk, *Mieczysław Gogacz jako historyk filozofii* …, s. 17.

twierdzeń teorii poznania"[6]. Zdaniem Gogacza tomizm egzystencjalny „pojawił się obok tomizmu tradycyjnego i lowańskiego jako wynik właśnie korekty, dokonanej w tomizmie tradycyjnym i lowańskim przez Maritaina i Gilsona, lecz korekty nie do końca konsekwentnej i nie obejmującej wszystkich zniekształceń myśli Tomasza"[7].

Podjęte przez Gogacza dalsze precyzowanie i korygowanie tomizmu egzystencjalnego zaowocowało wyłonieniem się w jego ramach tomizmu konsekwentnego, będącego nie tyle kolejną odmianą tomizmu, ile raczej pewną modyfikacją tomizmu egzystencjalnego, otwierającą nowy zespół zagadnień i problemów[8]. Proces ten doprowadził do opublikowania *Elementarza metafizyki* (wydanie pierwsze z 1987 r.), będącego prezentacją tomizmu konsekwentnego w jego w pełni dojrzałej postaci. Owa „konsekwencja" polegać będzie na przyznaniu centralnego miejsca aktowi istnienia i uporządkowaniu wokół niego problematyki filozoficznej[9].

W tym ujęciu filozofowanie w duchu św. Tomasza nie oznacza werbalnego powtarzania jego twierdzeń, ale konsekwentne myślenie Tomaszowym rozumieniem bytu, prowadzącym do ukazania aspektów bytu dotychczas jeszcze niezidentyfikowanych. Istotne jest więc, aby

[6] M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: B. Bejze (red.), *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 74. Prowadzi to do sytuacji, w której punkt dojścia metafizyki (stwierdzenie aktu istnienia bytu) staje się zarazem jej punktem wyjścia; por. A. Andrzejuk, *Mieczysław Gogacz i średniowieczna filozofia arabska*, w: T. Klimski, I. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, Warszawa 2012, s. 84-88.

[7] M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*…, s. 74. Nie zmienia to jednak faktu, że – jak podkreśla Gogacz – to „co zaproponowali Gilson i Maritain, jest już wielkiej klasy problematyką, pełną metafizyką, którą można ciekawie myśleć, a przy jej pomocy trafnie ujmować rzeczywistość"; tamże.

[8] „Tomizm ten, już uprawiany, lecz nie wyodrębniony w osobny nurt, zawiera się w tomizmie egzystencjalnym. Jest tomizmem przyszłości. Będzie skutkiem precyzowania i korygowania tomizmu egzystencjalnego"; tamże; por. też. A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza. Przyczynek do dziejów formowania się tomizmu konsekwentnego*, „Rocznik Tomistyczny" 5 (2016), s. 69. Najbardziej aktualny stan badań prowadzonych w ramach tomizmu konsekwentnego znajdziemy w wydanej niedawno monografii zbiorowej: A. Andrzejuk (red.), *Tomizm konsekwentny*, Warszawa 2022.

[9] Por. M. Zembrzuski, *Rozumienie filozofii*, w: A. Andrzejuk (et al.), *Mieczysław Gogacz*…, s. 35.

nie zatrzymywać się na poziomie jedynie systematyzacji myśli Akwinaty, ale dążyć do wyciągania konsekwencji, jakie wynikają z Tomaszowej koncepcji bytu[10].

Swoje poglądy na temat rozumienia tomizmu, jego roli w kulturze, a zwłaszcza w filozofii i teologii, Gogacz prezentował i doprecyzowywał nie stroniąc od dyskusji i polemik. Można wskazać na dyskusje, jakie Gogacz prowadził z przedstawicielami filozofii marksistowskiej, zwłaszcza jednak podkreślić należy jego wieloletnią polemikę z ks. Józefem Tischnerem. Ta ostatnia stanowiła jeden z istotniejszych sporów toczonych w polskiej filozofii drugiej połowy XX wieku[11].

Dodajmy, że po przemianach 1989 roku Gogacz zaznaczył swoją obecność na terenie filozofii polskiej formułując etykę oraz pedagogikę zgodną z założeniami tomizmu konsekwentnego.

1.2. Koncepcja metafizyki jako identyfikacji pryncypiów bytu

Sformułowanie konsekwentnej odmiany tomizmu egzystencjalnego wiązało się z doprecyzowaniami metafilozoficznymi i metodologicznymi. Przede wszystkim należy wskazać na uściślenie przedmiotu formalnego i metody badawczej metafizyki, będącej centralną i podstawową dyscypliną filozoficzną, identyfikującą – jak pisze Gogacz – „to, co pierwsze i podstawowe w samej rzeczywistości"[12].

We wczesnym etapie swojej działalności Gogacz określał filozofię jako wyjaśnianie rzeczywistości poprzez znajdowanie „czynników powodujących, że ta rzeczywistość jest niesprzeczna, że jest właśnie rzeczywistością"[13]. W późniejszych pismach Gogacz uściśla to określenie:

[10] M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*, Warszawa 1996, s. 89-90; por. też W. Kubiak, *Charakterystyka relacji osobowych w ujęciu Gogacza*, „Studia Philosophiae Christianae" 32 (1996) 2, s. 61.

[11] Por. M. Zembrzuski, *Dyskusje i polemiki Mieczysława Gogacza*, w: A. Andrzejuk (et al.), Mieczysław Gogacz…, s. 109-122; M. Zembrzuski, *„Cienie bez jaskini" – spór M. Gogacza i J. Tischnera o charakter filozofii*, w: T. Klimski, I. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka*…, s. 99-114.

[12] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, s. 7; por. też M. Zembrzuski, *Rozumienie filozofii*, w: A. Andrzejuk (et al.), *Mieczysław Gogacz*…, s. 31-32.

[13] M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976, s. 13. Widzimy wyraźne nawiązanie do koncepcji Krąpca („uniesprzecznianie").

„[…] filozofia jest rozpoznaniem i rozumieniem stanowiących realność przyczyn wewnętrznych, wyznaczających tożsamość i jednostkowość odrębnego i niepowtarzalnego obszaru bytowego […]. Filozofowanie to odczytywanie w bytach tego, co czyni je bytami (koncepcja klasyczna)"[14]. Mowa jest zatem nie o abstrakcyjnej „rzeczywistości", ale o bycie jednostkowym („odrębnym i niepowtarzalnym obszarze bytowym"), a ściślej o jego przyczynach wewnętrznych jako właściwym przedmiocie badań.

Przedmiotem metafizyki jest zatem byt jednostkowy w aspekcie jego wewnętrznej struktury. Mówiąc inaczej, właściwym przedmiotem filozofii pierwszej są wewnętrzne pryncypia (tworzywa, przyczyny, *archai*) bytu jednostkowego[15]. Metafizyka zatem jest więc wprost identyfikacją pryncypiów bytu jednostkowego, ujętą i wyrażoną w języku. Postępowanie badawcze polega na precyzyjnym rozpoznaniu struktury bytu jednostkowego na podstawie informacji, jakie udostępnia on nam w relacji spotkania[16].

Zostaje więc bardzo silnie podkreślony pluralizm ontyczny wyrażający się w uznaniu, że każdy byt zapoczątkowywany jest przez odrębne, jemu tylko właściwe pryncypia (tworzywa), niebytujące wcześniej niż ten byt[17]. Pluralizm (jako sposób bytowania), ściśle łączy się z realizmem na płaszczyźnie poznania, akcentującym pierwszeństwo bytu przed myślą, co przejawia się w dążeniu do jak najwierniejszego ujmowania bytów w ludzkim poznaniu. Myślenie identyfikujące oznacza

[14] M. Gogacz, *Filozofia jako wyrażone rozumienie realności*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*…, s. 117.

[15] Ważne jest zatem odróżnienie bytu od jego wewnętrznych pryncypiów; por. M. Gogacz, *Metody metafizyki. Ujęcie z pozycji przedmiotu metafizyki, jej struktury oraz poznania bytu*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*…, s. 179.

[16] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 11-14; M. Zembrzuski, *Rozumienie filozofii*…, s. 41. Gogacz określa identyfikację jako „[…] zgodnie z zasadą niesprzeczności wskazywanie na te wewnętrzne *archai* bytu jednostkowego, które sprawiają, że on jest i czym jest". M. Gogacz, *Osoba jako byt jednostkowy*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*…, s. 222-223.

[17] „Pluralizm – jak pisz Gogacz – jest sposobem bytowania. Przejawia się w odrębności bytów jednostkowych, w ich osobności, zarazem wewnętrznej jedności i realności. Byty są osobne i niepowtarzalne, wyposażone w pryncypia tylko im właściwe. […] Osobność i niepowtarzalność bytów wskazują na to, że osobne i niepowtarzalne są ich wewnętrzne pryncypia". M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 89.

zatem dokładne rozpoznawanie bytowej zawartości tego, co jest[18].

Miarą zatem i jedynym kryterium naszej wiedzy jest tedy sam byt udostępniający się poznającemu podmiotowi. Metafizyka jako ludzki wytwór (układ zdań) jest względem niego wtórna[19]. Jej twierdzenia nie mogą być dowolne, ale powinny stanowić wierne odzwierciedlenie informacji przekazanych nam przez spotkany byt: „Metafizykę jako zespół zdań o pryncypiach bytu stanowi wierne ujęcie skutków bytowego spotkania"[20].

Gogacz pozostaje zdecydowanie wierny klasycznej zasadzie, zgodnie z którą to przedmiot poznania wyznacza metodę badawczą. Metodologię metafizyki wyznacza zatem spotkany byt jednostkowy[21]. Tym samym Gogacz przeciwstawia się pozytywistycznemu ujęciu, zgodnie z którym to uprzednio opracowana, naukowa metoda decyduje o wartości i naukowości poznania. Przedmiot poznania filozofii jest specyficzny, inny niż w naukach przyrodniczych. Identyfikująca byt jednostkowy od strony jego pryncypiów metafizyka jest więc niesprowadzalna do nauk szczegółowych, badających byt od strony przypadłości fizycznych[22].

Dodajmy w tym miejscu, że Gogacz zdecydowanie podkreśla konieczność odróżnienia identyfikacji, będącej właściwą dla metafizyki metodą uzyskiwania twierdzeń o bycie, od różnorakich działań służących porządkowaniu wiedzy (dialektyka, apofatyka, analogia)[23]. Przyznanie tym jedynie pomocniczym metodom pozycji wyjściowej powoduje, że zamiast rozpoznawać pryncypia i własności realnego bytu,

[18] Por. B. Listkowska, *Antropologia filozoficzna prof. Mieczysława Gogacza jako metafizyka człowieka i metafizyka osoby*, w: T. Klimski, I. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka*…, s. 25.

[19] „I właśnie istnienie bytu – podkreśla Gogacz – jest miarą i sprawdzianem naszej wiedzy, a nie intelekt i poznanie, które tylko wypełniają się tym, co byt przekazuje dzięki wywołanemu przez siebie spotkaniu". M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 12.

[20] Tamże, s. 11.

[21] Zob. M. Gogacz, *Metody metafizyki*…, s. 168; por. też M. Zembrzuski, *Rozumienie filozofii*…, s. 42.

[22] Zob. M. Gogacz, *Metafizyka św. Tomasza (Specyfika głównych zagadnień)*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*…, s. 136-137; por. też P. Milcarek, *Metafizyka tomizmu konsekwentnego (próba charakterystyki)*, „Studia Philosophiae Christianae" 32 (1996) 2, s. 53.

[23] Zob. M. Gogacz, *Metody metafizyki*…, s. 183-184.

zaczynamy swoiście „wtłaczać" w byt wyniki dokonanych w naszych myślach operacji (takich jak porównywanie, wartościowanie, hierarchizowanie itd.)[24]. Istniejące w naszej myśli wyniki porównywania czy hierarchizowania zaczynamy wtedy traktować jako rzeczywiste wyposażenie bytów.

W postępowaniu badawczym Gogacz wyróżnia dwa ujęcia: strukturalne i genetyczne[25]. W pierwszym z nich identyfikujemy stanowiące byt przyczyny wewnętrzne, czyli wewnętrzne w bycie powody tego, czym byt jest, i tego, że jest. Natomiast w drugim ujęciu wskazujemy na konieczne przyczyny zewnętrzne wykrytych przyczyn wewnętrznych. Spotkany byt zawiera bowiem w sobie rację swojej tożsamości, realności i odrębności. Jednocześnie jednak wzajemna zależność (ograniczoność) pryncypiów wewnętrznych wskazuje na konieczność przyjęcia przyczyn zewnętrznych (przyczyna sprawcza i przyczyny celowe). Prawidłowe rozpoznanie wewnętrznych i zewnętrznych przyczyn bytu wymaga zastosowania tak zwanego istotowego układu przyczyn i skutków. Polega on na tym, że dla zaobserwowanych skutków szukamy ich najbliższych i bezpośrednich przyczyn[26].

Formułując wersję tomizmu jako filozofii identyfikującej byty jednostkowe w aspekcie ich wewnętrznych pryncypiów, Gogacz przeciwstawia ją tradycji platońskiej. W punkcie wyjścia platonizm popełnia, zdaniem Gogacza błąd, polegający na uznaniu całości (wszystkiego) za przedmiot metafizyki: „pierwszą i główną niedokładnością [w tradycji platońskiej – T.Ć.] jest uznanie za przedmiot metafizyki właśnie wszystkiego"[27].

Platonizm traktuje więc rzeczywistość jako jedną całość (jeden byt,

[24] Por. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*…, s. 39.

[25] Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 37-41; por. również W. Szczepkowska, *Miejsce przyczyn celowych w metafizyce. Propozycja tomizmu konsekwentnego*, w: T. Klimski, I. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka*…, s. 93; M. Zembrzuski, *Rozumienie filozofii*…, s. 41.

[26] Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 153; por. też B. Listkowska, *Antropologia filozoficzna prof. Mieczysława Gogacza*…, s. 27.

[27] M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*…, s. 43. Dalej Gogacz dopowiada: „Wszystko jako przedmiot metafizyki to całość świata, kosmos, *universum*, całość wypełniona relacjami i porządkowana pojęciami. Tak pojęty przedmiot metafizyki wyznacza metafizykę kosmosu"; tamże.

proces, względnie jedno tworzywo ulegające przekształceniom). Byt jednostkowy jest wyróżniany jedynie poznawczo, będąc w istocie tylko fragmentem w ramach procesu rozwoju (ewolucji) całości. Tymczasem nie ma – jak podkreśla Gogacz – „metafizyki kosmosu jako całości lub sumy bytów. Całość i suma są tylko pojęciami. Nie ma metafizyki pojęć. Jest metafizyka realnych bytów jednostkowych"[28].

W relacji poznania byt ujawnia nam swoje pryncypia, na czele z najważniejszym pryncypium, jakim jest akt istnienia. Realizm oznacza zgodę na poznanie jako recepcję, doznawanie bytów, a nie tworzenie myślowych konstrukcji: „Byty zależą od wewnętrznego w nich, zapoczątkowującego je istnienia, które z czcią trzeba rozpoznać"[29]. Uznanie, iż to akt istnienia stanowi pierwsze, zapoczątkowujące byt i decydujące o jego realności pryncypium, pociąga za sobą niezwykle istotną regułę metodologiczną: „żadne zdanie metafizyki nie może być negacją istnienia"[30]. Oznacza to, że prawidłową identyfikację uzyskujemy, „wykluczając z metafizyki zdania, które negują istnienie lub naruszają zasadę niesprzeczności"[31]. Reguła ta, zdaniem Gogacza, „skuteczniej niż brzytwa Ockhama oczyszczała metafizykę, teologię, teorię człowieka, filozofię przyrody z problemów pozornych, a logikę sytuowała we właściwym jej miejscu nauki pomocniczej, a nie rozstrzygającej. Rozstrzyganie należało do rzeczywistości, jawiącej się w intelektach w postaci rozumienia wyrażonego najpierw w metafizyce"[32].

W tej perspektywie filozofię można określić jako „wyrażone rozumienie jednostkowych bytów istniejących. To wyrażone rozumienie stanowi metafizykę"[33]. Byt jednostkowy, który udostępnia się nam w relacji poznania, jest punktem wyjścia twierdzeń filozoficznych. Nie w tym sensie jednak, że stanowi podstawę pierwszej tezy, z której

[28] M. Gogacz, *Metafizyka św. Tomasza*…, s. 138.

[29] M. Gogacz, *Tomizm otwarty na dialog*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*…, s. 150.

[30] M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*…, s. 88.

[31] M. Gogacz, *Osoba jako byt jednostkowy*…, s. 223. Tym samym błąd w filozofii można określić jako utożsamienie istnienia z nieistnieniem: „nie można być czymś rzeczywistym i nie być, nie można zatem jednocześnie istnieć i nie istnieć". Tenże, *Istnieć i poznawać*…, s. 13.

[32] Tenże, *Platonizm i arystotelizm*…, s. 88-89.

[33] Tamże, s. 89.

logicznie wyprowadza się następne, ale w taki sposób, że jest podstawą każdego zdania wchodzącego w skład metafizyki[34]. Postępowanie badawcze prowadzone według powyższych reguł, a więc wierne spotykanym bytom, otwiera, zdaniem Gogacza, znakomite perspektywy rozwoju filozofii: „Jest to wspaniałe poszerzanie i pogłębianie rozumienia, coraz pełniejsze widzenie rzeczywistości w stanowiących byty przyczynach wewnętrznych i zewnętrznych, widzenie własności bytów i wyznaczonych przez nie relacji. To dosłownie bierne oczyszczenie intelektu, doznawanie rzeczywistości, która kontemplujący ją intelekt uwalnia od nawyku dopowiadania o niej tego, czym nie jest, i skłania do wyrażania tylko wywołanych rozumień"[35].

[34] Por. P. Milcarek, *Metafizyka tomizmu konsekwentnego*…, s. 52.
[35] M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*…, s. 89.

2. Spotkanie bytu. Poznanie niewyraźne i poznanie wyraźne

2.1. Poznanie niewyraźne („mowa serca")

Jak już była mowa, w relacji poznania byt udostępnia człowiekowi informację o sobie. Początkiem procesu poznania jest realna więź łącząca człowieka z bytem realnym, określana jako spotkanie. Poznanie jest więc w swej istocie realną relacją między przedmiotem a podmiotem (wyposażonym we władze poznawcze)[36]. Zdaniem Gogacza podstawową niedokładnością większości sformułowanych teorii poznania jest utożsamienie samego poznania z etapem tworzenia pojęć, sądów i rozumowań. Tymczasem wszystkie te operacje okazują się wtórne wobec sfery bardziej fundamentalnej, choć często niedostrzeganej. Gogacz wskazuje na istnienie w ludzkim poznaniu etapu pierwotniejszego, niż język, sądy i rozumowania, a nawet sama świadomość[37]. Wszystkie te elementy składają się na etap poznania wyraźnego (*cognitio distincta*, *ratiocinatio*), polegający na uświadomieniu sobie ujawnionych przez byt informacji i dokonywaniu na nich różnorodnych operacji. Poznanie wyraźne – jako zespół czynności – jest jednak wtórne i późniejsze w stosunku do relacji poznawczej w sensie podstawowym. Kluczowy jest bowiem etap poznania niewyraźnego (*cognitio confusa*, *intellectio*), zwanego także „mową serca" (*sermo cordis*). Poznanie niewyraźne jest realną relacją łączącą człowieka (jako byt obdarzony władzami poznawczymi) z oddziałującym na niego bytem[38]. Mamy więc tutaj do czynienia z poznaniem w najpierwotniejszym sensie tego słowa, a więc z doznawaniem spotkanego bytu, z bierną recepcją udostępnianych przez ten byt informacji. Skutkiem tego podstawowego etapu jest

[36] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 17.

[37] Por. M. Gogacz, *Metody metafizyki*…, s. 174-178; tenże, *Doprecyzowanie problemu species*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*…, s. 235-240; tenże, *Bóg i mowa serca*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*…, s. 257-264; por. też M. Zembrzuski, *Rozumienie filozofii*…, s. 38-40.

[38] Poznanie na tym etapie polega „na doznaniu bytu dzięki więzi, która łączy istnienie bytu z istnieniem osoby otwierającej na byt swoje władze poznawcze". M. Gogacz, *Bóg i mowa serca*…, s. 264.

rozumienie, a więc doznanie przez intelekt możnościowy pryncypiów istoty spotkanego bytu wraz z ogarniającą je jednością[39]. Tutaj nie ma jeszcze pojęć, nazw, sądów i rozumowań.

Spotkany byt oddziałuje na nas swoimi przypadłościami fizycznymi, o których informację przejmują zmysłowe władze poznawcze, tworząc postać zmysłową (*species sensibilis*). Z postaci zmysłowej obecna w nas władza poznawcza (zwana intelektem czynnym) wydobywa informacje o istocie bytu przenikniętej jednością, realnością i odrębnością[40]. Tworzy się postać umysłowa (*species intelligibilis*), którą przejmuje intelekt możnościowy (bierny). To właśnie intelekt bierny jest zdolny do odbioru informacji o pryncypiach bytu i to w nim zachodzi rozumienie spotkanego bytu, będące kresem poznania w sensie ścisłym[41].

Gogacz zwraca uwagę, że docierająca do nas informacja pozwala nam skierować się do spotkanego bytu (np. drzewa) jako do odrębnego, realnego i cechującego się wewnętrzną jednością, niebędącego tylko prostą sumą jakości zmysłowych. Jest to możliwe dzięki temu, że nasz intelekt jest zdolny odbierać informacje o pryncypiach spotkanego bytu, dzięki którym jest on czymś odrębnym i realnym[42].

Rozumienie, dokonujące się w intelekcie możnościowym, owocuje zrodzeniem „słowa serca" (*verbum cordis*). Jest ono skutkiem kontaktu człowieka z istniejącym bytem jednostkowym – to właśnie spotkany byt jest jego miarą i źródłem[43]. Dodajmy, że określenie „zrodzenie" podkreśla zupełnie swoisty, niepojęciowy charakter dokonującego się rozumienia. Nie jest ono konstrukcją, ale swoistym stanem intelektu możnościowego[44]. „Słowo serca" jest też motywem skłaniającym człowieka do zwrócenia się ku spotkanemu bytowi. Skierowanie się do bytu – stanowiące skutek odebrania przez nas informacji o pryncypiach bytu – powoduje pierwsze niewyraźne „zetknięcie się" z aktem

[39] M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*…, s. 102.
[40] Por. M. Zembrzuski, *Rozumienie filozofii*…, s. 39.
[41] Por. L. Szyndler, *„Mowa serca" jako centralny punkt realistycznej teorii poznania w ujęciu Mieczysława Gogacza*, „Edukacja Filozoficzna" 22 (1996), s. 227.
[42] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 19.
[43] Por. M. Zembrzuski, *Rozumienie filozofii*…, s. 39.
[44] Por. szerzej L. Szyndler, *„Mowa serca" jako centralny punkt realistycznej teorii poznania*…, s. 229-230.

istnienia[45]. Skierowując się ku spotkanemu bytowi, człowiek nawiązuje z nim kontakt, relację wzajemnej życzliwości i otwartości (relacje istnieniowe). Ten niewyraźny kontakt z istnieniem jako dominującym pryncypium owocuje podziwem i kontemplacją[46]. Zatem tutaj mają początek, w formie jeszcze niesprecyzowanej, filozofia (o której już starożytni Grecy powiedzieli, że bierze się ze zdumienia, podziwu – gr. *thaumadzein*) i religia[47]. W tej perspektywie metafizyka nabiera szczególnego, kontemplacyjnego i sapiencjalnego charakteru[48].

Poznanie niewyraźne poprzez swój receptywny charakter stoi u podstaw całego porządku teoretycznego. Właśnie tutaj należy umiejscawiać adekwację (zgodność, odpowiedniość) poznania z rzeczą (bytem) i dlatego to właśnie „mowa serca" stanowi właściwy przedmiot teorii poznania[49]. Zatem to udostępniający się w poznaniu byt stanowi kryterium prawdziwości. Tym kryterium nie może być doświadczenie (będące etapem procesu poznania), gdyż w tej sytuacji to poznanie stanowiłoby kryterium poznania[50].

Uzyskane na poziomie „mowy serca" rozumienie bytu stoi także u podstaw „pierwszych zasad" ludzkiego poznania (niesprzeczności, tożsamości, wyłączonego środka, racji bytu). Doznanie przez intelekt

[45] Zob. M. Gogacz, *Metody metafizyki*…, s. 176; tenże, *Elementarz metafizyki*…, s. 20.

[46] „Zetknięcie się więc z oddziałującym na nas bytem – pisze Gogacz – jest miłujące i ufne. Słowo serca jest motywem spotkania miłującego i ufnego, gdy wywoła je informujący o sobie byt. Docierając do tego bytu poprzez relację miłości, wiary i nadziei, jesteśmy zaskoczeni i zdumieni, że odebrane przez nas wewnętrzne pryncypia bytu zastajemy w tym bycie, że one faktycznie i realnie istnieją"; tamże.

[47] Zob. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*…, s. 105-106. Zdaniem Gogacza to nieprecyzyjne doznanie istnienia stoi u podstaw tendencji panteistycznych lub politeistycznych. Dopiero na poziomie poznania wyraźnego możemy odróżnić Istnienie Czyste (przedmiot odniesień religijnych) od istnienia skończonego (przedmiotu badań metafizyki).

[48] Por. M. Zembrzuski, *Rozumienie filozofii*…, s. 40.

[49] Por. L. Szyndler, *„Mowa serca" jako centralny punkt realistycznej teorii poznania*…, s. 226-227 i 237.

[50] „Doświadczenie – pisze Gogacz – jest początkowym etapem poznania, nie może więc być jego sprawdzianem, Dopuszczałoby się bowiem tezę, że samo poznanie uzasadnia swoje wyniki, że sama czynność poznania jest warunkiem i sprawdzianem prawdziwości twierdzeń. Tym warunkiem jest zawsze byt udostępniający się przez poznanie na wszystkich jego poziomach, głównie na poziomie mowy serca". M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 26.

własności transcendentalnych (odrębności, realności, jedności), przejawiających akt istnienia, owocuje rozumieniem bytu jako właśnie odrębnego, realnego i cechującego się wewnętrzną jednością. Rozumienie to na poziomie „poznania wyraźnego" przybiera postać „pierwszych zasad" (tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka)[51].

Także sfera ludzkiego postępowania swój początek znajduje właśnie w poznaniu niewyraźnym, a mianowicie w momencie skierowania się woli do poznanego bytu jako dobra[52]. Również cała, niezwykle bogata rzeczywistość relacji osobowych ma swoje źródło na tym bazowym etapie. „Mowa serca", jako zespół pierwotnych zareagowań ludzkiego intelektu względem spotkanego bytu (ujawniającego informację o swoich wewnętrznych pryncypiach), stanowi zatem fundament zarówno porządku poznawczego, jak też praktycznego. Stoi też u podstaw zarówno filozofii, jak i religii naturalnej (podziw i zachwyt wobec istnienia). „Mowa serca" warunkuje zatem całość problematyki filozoficznej, obejmując zwłaszcza[53]:

a) pierwotne rozumienia, stojące u podstaw wiedzy i nauki,
b) pierwotne zachowania, zapoczątkowujące postępowanie,
c) pierwotne skierowania zapoczątkowujące relacje osobowe.

2.2. Poznanie wyraźne

Dokonane na poziomie „mowy serca" rozumienie spotkanego bytu jest podstawą tworzenia przez człowieka wiedzy. W tym miejscu przechodzimy do etapu „poznania wyraźnego" (*cognitio distincta*, *ratiocinatio*)[54]. Następuje tutaj uświadomienie sobie dokonanych w intelekcie możnościowym rozumień poprzez połączenie ich ze znakami, co dzieje się przy udziale intelektu czynnego oraz zmysłowej „władzy konkretnego osądu" (*vis cogitativa*). Początkowo następuje połączenie ze znakami

[51] Tamże, s. 160.
[52] Tamże, s. 171-172.
[53] Por. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*, s. 107; por. też M. Zembrzuski, *Rozumienie filozofii*…, s. 38-40; A. Andrzejuk, *Istnienie i istota. Wstęp do filozofii bytu Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2003, s. 20.
[54] Por. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*…, s. 132-134.

zrozumiałymi dla poznającego podmiotu (mowa wewnętrzna). Następnie uzyskane rozumienia łączy się ze znakami umożliwiającymi komunikację z innymi ludźmi (mowa zewnętrzna). Powstają pojęcia, sądy i rozumowania. W przeciwieństwie więc do etapu *intellectio*, będącego wyłącznie bierną recepcją i doznawaniem spotkanego bytu, mamy teraz do czynienia z czynnym konstruowaniem, z porządkowaniem i przetwarzaniem uzyskanych ujęć. Otrzymana w ten sposób wiedza, wyrażająca się w języku, stanowi więc wytwór człowieka, w którym utrwalone zostają uzyskane w poznaniu niewyraźnym pierwotne rozumienia[55].

Poznanie wyraźne (uświadomienia, język jako system znaków, operacje logiczne) jest więc rzeczywistością wtórną wobec „mowy serca". To spotkanie bytu i uzyskane pierwotnie rozumienia (wyprzedzające świadomość i posługiwanie się znakami) stanowią miarę naszych ujęć poznawczych. Zdaniem Gogacza tworzona przez człowieka wiedza powinna stanowić „dokładny i wierny opis skutków naszego spotkania z oddziałującym na nas bytem"[56]. Jednakże poznanie wyraźne, jako czynne konstruowanie i przetwarzanie informacji, podlega pomyłkom. Na poziomie poznania niewyraźnego – jak pamiętamy – zachodzi zgodność między rozumieniem („słowem serca") a poznawanym bytem. Pomyłki poznawcze powstają zatem później, w trakcie tworzenia wiedzy na poziomie poznania wyraźnego[57]. W wyniku pomyłek formułowana przez nas wiedza nie odzwierciedla prawidłowo uzyskanych pierwotnie rozumień. Tutaj ma swoje źródło wielość wzajemnie sprzecznych teorii filozoficznych, pomimo źródłowej – używając sformułowania Gilsona – „jedności doświadczenia filozoficznego". Dlatego też Gogacz zauważa, że poszczególne propozycje metafizyki „różnią się od siebie dopiero na poziomie poznania wyraźnego, to znaczy z powodu wywołanych przez kulturę zakłóceń w przekazywaniu doznań z poziomu poznania niewyraźnego w ujęciach na poziomie

[55] Zob. L. Szyndler, *„Mowa serca" w ujęciu Mieczysława Gogacza*, „Studia Philosophiae Christianae" 32 (1996) 2, s. 110.

[56] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 12.

[57] Por. L. Szyndler, *„Mowa serca" jako centralny punkt realistycznej teorii poznania*…, s. 232.

poznania wyraźnego”[58]. Zatem kultura wywiera istotny wpływ na to, na ile w poznaniu wyraźnym jesteśmy wierni informacjom udostępnionym nam na poziomie „mowy serca”. Wyznacza ona określone, zmieniające się w czasie akcenty, które wpływają na to, jak ujmujemy to, co przekazał nam spotkany byt[59].

Błędem jest w tej perspektywie rozpoczynanie filozofii od stawiania pytań czy hipotez badawczych. Taki punkt wyjścia „ustawia” nasze poznanie w określonych, wyznaczonych przez nasz intelekt kierunkach. Przekreślona zostaje możliwość poznawczego kontaktu z bytem realnym, który udostępnia nam informacje o swoich pryncypiach. Stąd też poznanie filozoficzne powinno zaczynać się nie od postawienia pytania, ale „od nadanych przez byt informacji, które są dla nas odpowiedzią, a nie pytaniem”[60].

[58] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 11.

[59] „Poznanie wyraźne – pisze Gogacz – powinno być dokładnym ujęciem tego doznania. Nie zawsze jest tym dokładnym ujęciem. Jest bowiem tworzeniem przez nas nazw, zdań i rozumowań. Tworzenie zależy od sprawności nabywanych w kontakcie z kulturą. Kultura może powodować, że nie wszystko ujmujemy z tego, co poznaliśmy. Może też powodować, że formułujemy ujęcie na miarę pytań naszych czasów, a nie na miarę bytowania. Wprowadzamy w ten sposób do naszych ujęć niedokładności lub zniekształcenia. Nie przekazujemy wtedy tego, czym coś jest i że jest”. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 13.

[60] M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997 [edycja internetowa], s. 43; por. też M. Gogacz, *Metody metafizyki*…, s. 173; B. Listkowska, *Antropologia filozoficzna prof. Mieczysława Gogacza*…, s. 22-23.

3. Struktura bytu

3.1. Wewnętrzne pryncypia bytu

Uzyskane na poziomie „mowy serca" rozumienia, będące skutkiem pierwotnego kontaktu z bytem (spotkania), umożliwiają już na etapie poznania wyraźnego zidentyfikowanie wewnętrznej struktury bytu. Należy zatem wskazać na takie elementy w strukturze spotkanego bytu, które pozwolą wyjaśnić odebrane przez nas źródłowo informacje. Innymi słowy, chodzi o rozpoznanie, wyrozumowanie i nazwanie wewnętrznej „zawartości" bytu, czyli jego wewnętrznych pryncypiów (przyczyn, współtworzyw, *archai*, *entia quo*).

Spotkanie – jak pisze Gogacz – „po prostu przymusza nas do skierowania się w stronę oddziałującego na nas bytu i do niemylenia go z innym bytem"[61]. Zatem skierowujemy się w pierwszej kolejności do istoty jako wewnętrznej w bycie racji tego, czym on jest. Istota jest zatem tym, co konieczne w bycie, co wyznacza jego stałą tożsamość. Jeśli jednak spotkanie owocuje zarówno doznaniem zmysłowym, jak i rozumieniem intelektualnym, to musimy uznać, że w istocie spotkanego bytu znajdują się dwa elementy[62]. W istocie bytu wyróżniamy zatem materię i formę. Forma jest w istocie bytu zasadą jej tożsamości i niepowtarzalności, materia zaś umożliwia nabywanie wymiarów przestrzennych i zmiennych cech fizycznych (które odbieramy zmysłami), określanych jako przypadłości.

Wzajemny stosunek formy do materii wyraża się w kategoriach aktu i możności. Zdaniem Gogacza – i jest to istotne *novum* – obok materii należy w istocie bytu (w przypadku bytów osobowych) wyróżnić także drugi rodzaj możności, mianowicie możność intelektualną, podmiotującą duchowe władze poznawcze (intelekt czynny i bierny) i wolitywne[63].

Istota bytu, rozważana jako forma i materia we wzajemnym ze sobą powiązaniu, określana jest jako *quidditas*. Wyrażenie to oznacza zatem

[61] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 26.
[62] Por. tamże, s. 26 i n.
[63] Tamże s. 26.

istotę w koniecznie stanowiących ją pryncypiach, jakimi są akt i możność. Takie ujęcie istoty jest jednak jej rozumieniem niepełnym. Na poziomie „mowy serca" doznajemy *quidditas* wraz z ogarniającą ją realnością, odrębnością i jednością. Właśnie własności jedności i realności pozwalają na skierowanie się do oddziałującego na nas bytu (umożliwiają „trafianie" na ten byt)[64]. Dopiero rozumienie istoty jako objętej realnością i jednością jest ujęciem pełnym i odgrywającym kluczową rolę w metafizyce. Istota w tym pełnym rozumieniu określana jest jako subsystencja[65].

W tym miejscu trzeba postawić pytanie o rację ogarniającej istotę jedności i realności. Istota, będąca racją tożsamości bytu, nie może być zarazem źródłem jego realności[66]. Jedność i realność zatem muszą pochodzić „spoza" istoty. Ich racją i źródłem musi być wewnątrz bytu inne niż istota pryncypium. Tym pryncypium jest właśnie akt istnienia[67].

3.2. Akt istnienia jako najważniejsze bytowe pryncypium

Doznanie istoty ogarniętej jednością i realnością (czyli subsystencji) i nasze skierowanie się do spotkanego bytu jako odrębnego od innych możliwe jest dlatego, że obok istoty w bycie znajduje się inne, dominujące pryncypium. Akt istnienia (*esse*) czyni byt realnym (faktycznym), a zarazem wewnętrznie zintegrowanym (jedność) i jednocześnie odrębnym od innych bytów. Odrębność, jedność i realność należą do powszechnych, transcendentalnych własności bytu. Są one powszechne, ponieważ stanowią w bycie przejaw właśnie aktu istnienia,

[64] Tamże, s. 30.

[65] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 29-31; P. Milcarek, *Metafizyka tomizmu konsekwentnego*…, s. 55; A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza*…, s. 63.

[66] Zob. A. Andrzejuk, *Informacje biograficzne i bibliograficzne*…, s. 25; tenże, *Mieczysław Gogacz* [biogram]…, s. 305.

[67] „Ta jedność, a głównie realność, które nie są aktami ani przypadłościami istoty, odsyłają więc do swego źródła, czyli do aktu istnienia, znajdującego się w bycie obok jego istoty jako podstawa przejawiania się w subsystencji jej jedności i realności. Ujęcie więc w subsystencji jedności i realności jest drogą do odkrycia w bycie aktu istnienia". M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 31.

konstytuującego wszelką faktyczność. Akt istnienia więc, będąc w bycie pryncypium pierwszym i dominującym (jako racja jego realności, jedności i odrębności), nie jest jednak poznawalny wprost. Porządek poznania – jak podkreśla Gogacz – jest zatem inny niż porządek bytowania. Kolejność etapów poznania jest odwrotna względem kolejności pryncypiów w bycie. Akt istnienia – będący pryncypium pierwszym i dominującym, zapoczątkowującym byt, jest przez nas poznawany na końcu, jako racja jedności i realności doznanej pierwotnie istoty[68].

W poznaniu i zidentyfikowaniu aktu istnienia wyróżnić zatem należy dwa momenty[69]. Na poziomie „mowy serca" spotykamy zatem akt istnienia poprzez skierowanie się do spotkanego bytu. Ten niewyraźny (i nie wyrozumowany) kontakt z istnieniem wywołuje zachwyt i kontemplację (co stoi u źródeł filozofii i religii). Jednocześnie doznajemy istoty bytu ogarniętej jednością i realnością. W poznaniu wyraźnym (posługując się rozumowaniem) pytamy o rację tych własności. Akt istnienia jawi się w tym przypadku jako wewnętrzna w bycie przyczyna jedności i realności.

Fundamentalną pozycję istnienia wyraża to, że jest ono w bycie aktem, i to aktem w rozumieniu naczelnym. W stosunku do niego istota (zarówno forma, jak i materia) jest sferą możności[70]. Na „zewnątrz" bytu akt istnienia ujawnia się jako racja jedności i realności bytu. Natomiast do „wewnątrz" bytu akt istnienia, jako pierwsze i zapoczątkowujące byt pryncypium, charakteryzuje się dwoma swoistymi „działaniami": urealnianiem i aktualizowaniem[71].

Urealnianie to nic innego, jak spowodowanie realności (faktyczności) bytu[72]. Akt istnienia jest wewnętrzną w bycie racją jego realności (czyli tego, że byt jest). Tą racją nie może być istota (jako racja tożsamości

[68] Zob. M. Gogacz, *Metody metafizyki*…, s. 180.

[69] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 21-23; M. Zembrzuski, *Rozumienie filozofii*…, s. 34.

[70] Por. M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*…, s. 202-204.

[71] Por. tamże, s. 204; M. Gogacz, *Metafizyka św. Tomasza*…, s. 139.

[72] „Urealnianie więc przez akt istnienia – pisze Gogacz – polega na zapoczątkowaniu tego bytu, urzeczywistnieniu go. Urzeczywistnienie lub urealnienie jest zachowaniem się istnienia wobec innych stanowiących byt pryncypiów". M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 41.

bytu, czyli tego, czym byt jest). Tym zapoczątkowującym byt pryncypium, racją tego, że dany byt w ogóle jest, jest właśnie akt istnienia.

Natomiast przez „aktualizowanie" należy rozumieć wiązanie ze sobą przez akt istnienia wszystkich stanowiących byt elementów. Akt istnienia zostaje ukazany jako wewnętrzna racja odrębności i jedności każdego bytu. W tej perspektywie uwyraźnia się pozycja aktu istnienia jako dominującego pryncypium[73].

Akt istnienia zatem – zgodnie ze sformułowaniem Gogacza – „jest w bycie jednostkowym pierwszym i dominującym aktem, zapoczątkowującym byt jako wewnętrzne w bycie tworzywo, współstanowiące ten byt razem z istotą, ogarniętą realnością, której akt istnienia udziela całemu bytowi. Akt istnienia urealnia ten byt i zarazem wszystko w nim aktualizuje, czyli wiąże z sobą w samodzielną, bytową jedność. Powoduje też odrębność całego bytu, a zarazem sprawia, że skierowujemy się do oddziałującego na nas bytu jako dobra. Wywołuje też w każdym bycie jego otwarcie się na inny byt, udostępnienie w spotkaniu. Nazywamy takie zachowanie się bytu przejawiającą istnienie własnością prawdy"[74].

Wskazanie na akt istnienia jako na rację realności, jedności i odrębności bytu, a także na jego związek z prawdą i dobrem wprowadza nas w tematykę transcendentalnych własności bytu.

[73] „Aktualizowanie – pisze Gogacz – to takie zachowanie się aktu istnienia, że wszystko, co w bycie urealnione, wiąże on z sobą. Dzięki ogarnięciu przez akt istnienia wszystkiego, co w bycie zaktualizowane, byt staje się strukturalną jednością. Ta jedność przejawia w bycie istnienie i jego dominującą rolę pierwszego aktu bytu". M. Gogacz, *Elementarz metafizyki* …, s. 41. Ta „jednocząca" funkcja aktu istnienia obejmuje całą strukturę bytu jednostkowego: „akt istnienia wiąże z sobą wszystkie ustrukturowania możności. Wiąże z sobą materię i formę, zarazem wszystkie wywołane w tej materii przez formę zróżnicowania istoty, także podmiotowane przez materię przypadłości". M. Gogacz, *Metafizyka św. Tomasza*…, s. 139.

[74] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 31.

4. Transcendentalia jako przejawy aktu istnienia

4.1. Charakterystyka transcendentaliów

Problematyka transcendentalnych (powszechnych) własności bytu to jedno z centralnych zagadnień klasycznego nurtu filozofii. Zgodnie z nazwą (z łac. *transcendere* – przekraczać) pojęcia transcendentalne przekraczają wszelkie kategorie orzekania, odnosząc się do wszystkich bytów, jakie w ogóle istnieją. Szczegółowe opracowanie tego zagadnienia doczekało się w historii filozofii różnych ujęć[75].

Akt istnienia – jak już była mowa – choć stanowi naczelne i dominujące w bycie pryncypium, nie jest przez nas poznawalny wprost. Na poziomie „mowy serca" doświadczamy szczególnej otwartości bytu wobec nas (jego udostępniania się). Doznajemy jedności, realności i odrębności spotkanego bytu. Doznajemy zatem własności określanych w filozofii mianem transcendentalnych. Własności te, ogarniające i przenikające istotę, odsyłają do swego źródła, jakim jest akt istnienia. Stąd też właściwe jest, zdaniem Gogacza, określenie transcendentaliów mianem przejawów aktu istnienia[76]. Akt istnienia zatem, choć nie jest bezpośrednio poznawalny, swą „moc" przejawia na zewnątrz bytu właśnie za pośrednictwem własności transcendentalnych[77].

Własności transcendentalne są zatem własnościami aktu istnienia, a zarazem stanowią podstawowe sposoby istnienia bytu i sposoby jego obecności wśród innych bytów[78]. Akt istnienia realizuje więc swoją „naturę", swoistą dynamikę i „funkcję" w bycie niejako dwutorowo: „wobec wewnętrznych przyczyn bytu akt istnienia przejawia się w postaci urealniania i aktualizowania, natomiast wobec odrębnych od siebie bytów przejawia się w postaci własności transcendentalnych"[79].

Powiązanie własności transcendentalnych z istnieniem wskazuje na rację ich powszechności. Ponieważ każdy byt jest zapoczątkowany

[75] Por. m.in. W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2006, s. 187-205.
[76] Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 33-42.
[77] Por. P. Milcarek, *Metafizyka tomizmu konsekwentnego*…, s. 57.
[78] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 37; M. Zembrzuski, *Rozumienie filozofii*…, s. 35-36.
[79] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 68.

przez akt istnienia, to tym samym każdemu bytowi, z uwagi na tenże akt, przysługują własności transcendentalne. Dlatego też transcendentalia są zamienne z bytem (stąd określane są jako *convertibilia*)[80].

Doznawane na poziomie „mowy serca" własności transcendentalne, będące przejawami istnienia jako pierwszego pryncypium spotkanego bytu, przyjmują na poziomie poznania wyraźnego postać tzw. pierwszych zasad ludzkiego poznania. Widzimy zatem charakterystyczne dla klasycznego nurtu filozofii bardzo silne powiązanie porządku poznania z porządkiem bytowania, co oznacza, że prawidła ludzkiej myśli ufundowane są na obiektywnej strukturze bytu[81].

Zanim przejdziemy do omówienia poszczególnych własności transcendentalnych, należy jeszcze rozważyć kwestię ich właściwej kolejności. W metafizyce, będącej identyfikacją pryncypiów bytu jednostkowego, spotkany i udostępniający się na poziomie „mowy serca" byt stanowi podstawę wszystkich uzyskanych twierdzeń. Można zatem powiedzieć, że wszystkie zdania metafizyki są „pierwsze", gdyż wszystkie odnoszą się do pryncypiów, wszystkie zaś pryncypia i własności występują w bycie razem[82]. Układ zdań w metafizyce jest zatem „kołowy", współzależny. Ze względu jednak na strukturę ludzkiej mowy, w której nie da się wypowiedzieć wszystkiego jednocześnie, rezultaty dokonanych identyfikacji należy ułożyć w sposób uporządkowany, liniowy. W takim ujęciu pierwszym zdaniem metafizyki musi być stwierdzenie odrębności bytu jednostkowego, wyrażające bytowy pluralizm i tym samym wykluczające jakąkolwiek postać monizmu. W tej perspektywie możemy ukazać poznawczą kolejność transcendentaliów w powiązaniu z „pierwszymi zasadami".

[80] Zob. tamże, s. 57.
[81] Por. M. Zembrzuski, *Rozumienie filozofii*…, s. 36.
[82] Por. M. Gogacz, *Metody metafizyki*…, s. 180-183; P. Milcarek, *Metafizyka tomizmu konsekwentnego*…, s. 52-53.

4.2. Poznawcza kolejność transcendentaliów i odpowiadające im „pierwsze zasady"

1. Odrębność – zasada niesprzeczności. Transcendentalna własność odrębności (*aliquid*) ujawnia akt istnienia jako pryncypium, dzięki któremu każdy byt jednostkowy stanowi osobny, niesprowadzalny do innych bytów „obszar". Odrębność zatem, jak pisze Gogacz, „jest w całym bycie jednostkowym tym przejawem istnienia, który ukazuje istnienie jako pryncypium wyznaczające granicę obszaru stanowiącego cały byt jednostkowy. Jest to obszar osobny, niepowtarzalny"[83]. W tej perspektywie wewnętrzne pryncypia są w każdym przypadku indywidualne, „przypisane" do każdego konkretnego bytu. Wykluczyć należy zatem wspólny różnym bytom akt istnienia, wspólną formę, a także wspólną materię[84].

Odrębność jako własność transcendentalna na poziomie poznania wyraźnego przyjmuje postać „zasady niesprzeczności".

2. Jedność – zasada tożsamości. Transcendentalna własność jedności (*unum*) przejawia akt istnienia jako pierwsze pryncypium ogarniające cały byt jednostkowy, czyniące go wewnętrznie zintegrowanym. Jedność ta wynika z przyporządkowania całej bytowej struktury do jednego dominującego pryncypium – aktu istnienia, urealniającego i aktualizującego (wiążącego ze sobą) wszystkie składające się na dany byt tworzywa. Jedność zatem, w ujęciu Gogacza, „jest w całym bycie jednostkowym przejawieniem się podporządkowania istnieniu wszystkich stanowiących byt pryncypiów. Jedność ujawnia więc, że akt istnienia zapoczątkowuje byt i w nim dominuje, że wobec tego urealnia cały byt i aktualizuje w nim całą wewnętrzną strukturę"[85].

Poznawczym wyrazem jedności bytu jest zasada tożsamości. Natomiast jedność i odrębność ujęte łącznie wskazują nieprzekazywalność, osobność i niepowtarzalność bytu, co wyraża się w zasadzie wyłączonego środka.

---

[83] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 49.
[84] Por. M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*…, s. 203.
[85] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 49

3. Realność – zasada racji dostatecznej. „Realność – jak pisze Gogacz – jest w całym bycie jednostkowym przejawieniem się istnienia w jego funkcji właśnie urealniania całej wewnętrznej zawartości bytu jednostkowego. Realność więc jest taką własnością transcendentalną bytu, która w obszarze bytu jednostkowego wyklucza nicość, nazywaną inaczej niebytem. Ujawnia i powoduje, że to, co urealnił i zaktualizował akt istnienia, jest bytem, że po prostu jest. Realność może najwyraźniej ujawnia to, czym jest byt, gdy ogarnia ją, urealnia i aktualizuje akt istnienia"[86]. Realność (*res*) przejawia więc akt istnienia jako wewnętrzny w bycie powód tego, że ten byt w ogóle jest. Poprzez realność akt istnienia manifestuje swą szczególną „moc", gdyż tylko i wyłącznie dzięki niemu spotkany przez nas byt nie jest nicością. Zanegowanie aktu istnienia oznacza przekreślenie całego bytu.

Transcendentalna własność realności w poznaniu wyraźnym przyjmuje postać zasady racji dostatecznej (zasady realności). Oznacza ona, że tylko byt jest przyczyną bytu, zatem pryncypium lub przyczynę bytowania stanowić może tylko to, co jest[87].

4. Prawda. Źródłowe poznanie bytu, jakie ma miejsce w spotkaniu, możliwe jest dzięki temu, że byt staje się dostępny naszym władzom poznawczym. Ta swoista „otwartość" bytu, warunkująca jego poznawalność, określana jest jako transcendentalna własność prawdy (*veritas*). Spotkany byt, urealniony przez swój wewnętrzny akt istnienia, daje się poznać, udostępniając nam informację o sobie. Prawda jako własność bytu jest zatem – jak formułuje to Gogacz – „w całym bycie jednostkowym przejawieniem się jego dostępności, którą powoduje akt istnienia, wprowadzający byt w zespół tego, co realne. Prawda więc przejawia akt istnienia, który powoduje, że byt jest jawny i wobec tego otwarty, a zarazem dostępny"[88].

W tej perspektywie prawda stanowi warunek możliwości ludzkiego poznania, a nie jego własność lub wynik[89]. Samo bowiem poznanie możliwe jest właśnie dzięki szczególnej otwartości charakteryzującej

[86] Tamże, s. 51.
[87] Tamże.
[88] Tamże, s, 54.
[89] Por. M. Zembrzuski, *Rozumienie filozofii*, s. 36.

byt. „Własność transcendentalna prawdy – podkreśla Gogacz – nie powstaje więc w bycie dopiero wtedy, gdy dokonuje się poznanie. Ona umożliwia poznanie bytu, którego istnienie przejawia się w bycie jako jego otwartość i dostępność”[90].

5. Dobro. Rozumienie uzyskane na poziomie poznania niewyraźnego, jak już wiemy, skutkuje zrodzeniem „słowa serca”, stanowiącego motyw naszego zwrócenia się do spotkanego bytu. Właśnie ta, ugruntowana w akcie istnienia, zdolność bytu do wywołania w nas postawy zaufania, owocującej naszym skierowaniem się ku niemu, stanowi transcendentalną własność dobra (*bonum*). Dobro zatem, jak pisze Gogacz, „jest w całym bycie jednostkowym przejawieniem się istnienia jako powodu zachęcenia nas, byśmy odnieśli się ufnie do oddziałującego na nas bytu”[91].

Analogicznie zatem jak w przypadku prawdy transcendentalnej, będącej warunkiem, a nie wynikiem poznania, także dobro transcendentalne jest warunkiem ludzkiego wyboru, nie zaś jego skutkiem. Własność dobra bowiem, jak pisze Gogacz, „nie powstaje dopiero w czynnościach wyboru bytu. Uprzedza tę czynność. Byt ma więc taką własność, że powoduje nasze odnoszenie się do niego zawsze życzliwe i wprost miłujące”[92].

6. Piękno. Ostatnia własność transcendentalna, określana jako piękno (*pulchrum*), jest manifestacją aktu istnienia za pośrednictwem wszystkich własności transcendentalnych, ukazujących się w sposób

[90] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 54. Zatem fałsz nie występuje po stronie bytu. Fałsz jest cechą zdań, polegającą na braku zgodności między naszą wiedzą a uzyskaną w spotkaniu informacją o stanowiących byt pryncypiach. Fałsz występuje więc w obszarze poznania wyraźnego; tamże.

[91] Tamże, s. 54.

[92] Tamże, s. 55. Obok ujęcia metafizycznego (dobro jako własność transcendentalna) wyróżniamy też dobro w znaczeniu fizycznym i moralnym. To pierwsze wskazuje na posiadanie przez byt wszystkich przypadłości wyznaczonych przez jego naturę, drugie zaś oznacza zgodność między bytem i jego naturą, wyznaczającą zachowania chroniące byt w jego istnieniu i istocie oraz w jego transcendentalnych własnościach. Natomiast zło, zgodnie z klasycznym ujęciem, jest brakiem dobra. W sensie fizycznym oznacza brak potrzebnych bytowi, wyznaczonych przez jego naturę przypadłości, w znaczeniu zaś moralnym jest brakiem zgodności bytu z jego naturą i spełnianiem działań niszczących byty; por. tamże, s. 55-56.

łączny i jednoczesny. Piękno jest zatem „w całym bycie jednostkowym przejawieniem się istnienia, ukazującego siebie i cały byt w jego odrębności, jedności, realności, prawdzie i dobru”[93]. Wynikają stąd następujące cechy: całość (*integritas*), doskonałość (*perfectio*) oraz blask czy też jasność i czystość (*splendor*, *claritas*). Wskazują one proporcję wszystkich pryncypiów bytu, jedność wyznaczoną aktem istnienia i aktem formy. Piękno wyraża więc prostotę, jasność i przejrzystość wewnętrznej struktury bytu, wyznaczonej przez akt istnienia jako dominujące w bycie pryncypium oraz przez formę jako akt dominujący w istocie bytu.

Zależności pomiędzy własnościami transcendentalnymi a poszczególnymi „pierwszymi zasadami” można przedstawić za pomocą tabeli:

<table>
<tr><th>Własności transcendentalne</th><th colspan="2">„Pierwsze zasady”</th></tr>
<tr><td>Odrębność</td><td>Niesprzeczności</td><td rowspan="2">Wyłączonego środka</td></tr>
<tr><td>Jedność</td><td>Tożsamości</td></tr>
<tr><td>Realność</td><td colspan="2">Racji dostatecznej</td></tr>
<tr><td>Prawda</td><td colspan="2">x</td></tr>
<tr><td>Dobro</td><td colspan="2">x</td></tr>
<tr><td>Piękno</td><td colspan="2">x</td></tr>
</table>

Tabela nr 2. Zależność pomiędzy własnościami transcendentalnymi a „pierwszymi zasadami” według Mieczysława Gogacza. Źródło: opracowanie własne.

4.3. Jedność substancjalna i addycyjna – byt a wytwór

Wymienione wyżej własności transcendentalne realizują się we wszystkich bytach naturalnych (takich jak człowiek, zwierzę czy roślina), zapoczątkowanych przez akt istnienia jako wewnętrzną, w każdym przypadku indywidualną, rację ich realności, jedności i odrębności. Mamy

[93] Tamże, s. 56.

tutaj do czynienia z jednością substancjalną, wyznaczoną w każdym bycie przez podporządkowanie całej jego wewnętrznej struktury, wszystkich jego pryncypiów (tworzyw wewnętrznych), dominującemu i zapoczątkowującemu byt aktowi istnienia. Byty naturalne więc nie są postacią, modyfikacją czy efektem przemian wyprzedzającego je „wspólnego" tworzywa. W perspektywie pluralistycznej identyfikacji rzeczywistości (będącej wiernym ujęciem informacji uzyskanych w poznaniu niewyraźnym) istnienie takiego wspólnego tworzywa (monizm) należy jednoznacznie odrzucić.

W codziennym życiu, zwłaszcza w dobie cywilizacji naukowo-technicznej, człowiek otoczony jest jednak w znacznej mierze przedmiotami odrębnej kategorii, mianowicie wytworami. Gogacz bardzo silnie akcentuje myśl, zgodnie z którą wytwory nie są w sensie ścisłym bytami (choć są bardzo często mylnie uważane za byty), ale jedynie mechanicznie skomponowanymi agregatami istniejących uprzednio tworzyw, scalonych ze względu na pełnioną funkcję. Scalenie to polega na łączeniu substancji ich przypadłościami[94]. Nie sposób przypisać im posiadania własnych wewnętrznych pryncypiów, na czele z aktem istnienia, warunkującym jedność substancjalną bytu. Stąd też wytworom przypisać można jedynie jedność addycyjną, polegającą na mechanicznym połączeniu (dodaniu do siebie) istniejących uprzednio elementów w celu realizacji określonej funkcji, odgrywającej rolę pozornej istoty wytworu[95].

[94] Por. M. Gogacz, *Metafizyka św. Tomasza*…, s. 142.

[95] „Jedność substancjalna – argumentuje Gogacz – wyraża ład wewnętrznej kompozycji bytu, pryncypia zapoczątkowujące byt i pryncypia zależne od tego, co jest aktem w całym bycie i w jego istocie. Jedność addycyjna spełnia się w ludzkich wytworach i polega na przyznaniu każdemu elementowi strukturalnemu wytworu tej samej pozycji elementu niezależnego od innych. Przypisuje się tym samym temu elementowi pozycję samodzielności, co powoduje, że wytwór jest sumą samodzielnych elementów. Nie mogą one wtedy tworzyć jednego i o wewnętrznej jedności samodzielnego bytu. Nie stanowią bytowej kompozycji, lecz sumę bytów powiązanych relacjami wyznaczonymi przez naturę elementów. Człowiek połączył te elementy na miarę celu, który wyznaczył tej koncepcji. Wytwór realizuje ten cel, a więc zgodnie z nim funkcjonuje. Ta funkcja staje się pozorną istotą wytworu, pozwalającą go rozpoznać i używać. Zależąc od twórczości człowieka wytwór powstaje mechanicznie, na sposób dodawania części. Termin «addycja» wyraża to dodawanie i dlatego przypisujemy wytworom strukturę addycyjną". M. Gogacz,

Jedność substancjalna – dotycząca wyłącznie bytów naturalnych – realizuje się więc niejako „od wewnątrz" (gdyż jest wyznaczona przyporządkowaniem wewnętrznych pryncypiów dominującemu aktowi istnienia), jedność zaś addycyjna – charakterystyczna dla wytworów – osiągana jest poprzez „zewnętrzne" połączenie elementów[96]. W przypadku wytworów scalenie elementów jest więc wynikiem naszego ujęcia poznawczego, wyznaczonego funkcją, jaką wytwór ma pełnić. Tylko rozumiejąc tę funkcję, możemy dany produkt poznawczo wyodrębnić[97]. Sam w sobie wytwór pozostaje jedynie sumą mechanicznie dodanych do siebie bytów. Byt naturalny przeciwnie – ma w sobie zasady swojego istnienia, działania i rozwoju[98].

Elementarz metafizyki…, s. 49-50.

[96] Por. M. Gogacz, *Metafizyka św. Tomasza*…, s. 142.

[97] Nie można zatem przyjmować, że przedmioty, jak na przykład komputer czy samochód mają własny akt istnienia i własną istotę. Pozorną „istotą" komputera czy samochodu jest funkcja, jaką dany wytwór ma pełnić: w przypadku samochodu będzie to funkcja środka transportu, w przypadku zaś komputera funkcja przetwarzania informacji; por. P. Cyciura, *Święty Tomasz z Akwinu a Platonizm. Metafizyka i teoria poznania*, Bydgoszcz 2008, s. 279-282.

[98] Zdaniem Gogacza we współczesnej kulturze nie odróżnia się bytów realnych od wytworów – poszczególne byty jednostkowe traktowane są tutaj jako kompozycje istniejących uprzednio tworzyw. Skutkuje to dominacją wytworów względem świata osób i kierowaniem się kategorią użyteczności jako głównym kryterium wartościowania. Uwyraźnienie różnicy między realnym bytem jednostkowym (zwłaszcza osobowym) a wytworem jako rzeczywistością wtórną, wyodrębnianą jedynie poznawczo, jawi się więc jako podstawowy warunek tworzenia kultury godnej człowieka; por. szerzej M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków–Warszawa–Struga 1985, s. 100-106.

5. Wewnętrzne i zewnętrzne przyczyny bytu

5.1. Przyczyny wewnętrzne

W perspektywie powyższych rozważań akt istnienia ukazuje się nam jako wewnętrzne w poszczególnych bytach pryncypium o charakterze pierwszym i dominującym. Każdy akt istnienia „do wewnątrz" urealnia i aktualizuje cały byt (wszystkie pozostałe pryncypia, całą wewnętrzną strukturę bytu jednostkowego), a „na zewnątrz" przejawia się w postaci własności transcendentalnych[99]. *Esse* jest więc racją realności, jedności i odrębności bytu. Dlatego też przypisujemy mu pozycję aktu, i to aktu w rozumieniu naczelnym. Pozostałe pryncypia bytu (stanowiące jego istotę) względem aktu istnienia stanowią sferę możności. Realny byt jednostkowy stanowi zatem, jak formułuje to Gogacz, „pewną konstrukcję podporządkowań"[100].

Akt istnienia nie jest – co trzeba podkreślić – czymś „wspólnym" dla całej rzeczywistości lub określonej kategorii bytów, ale jest każdorazowo „przypisany" do konkretnego, jednostkowego bytu[101]. Innymi słowy, każdy byt jednostkowy ma swój indywidualny, zapoczątkowujący go akt istnienia. Tym samym każdy byt ma swój unikalny zestaw wewnętrznych tworzyw (pluralistyczna identyfikacja rzeczywistości wyklucza istnienie wspólnego bytowego tworzywa „wyprzedzającego" byty jednostkowe). Tworzywa te są wobec siebie współzależne, ale nie są równorzędne, co wyrażamy w kategoriach aktu i możności.

W spotykanych przez nas bytach istnienie nie jest więc absolutne, lecz ograniczone, w swoisty sposób zależne od aktualizowanej możności. Jest to zależność dwustronna: istnienie urealnia i aktualizuje możność, jednocześnie zaś możność ogranicza akt. To możność, ograniczając i przenikając akt istnienia (który wzięty „sam w sobie"

[99] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 68.

[100] M. Gogacz, *Podstawy odmian koncepcji Boga*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*…, s. 255.

[101] „Nie jest [akt istnienia – T.Ć.] tylko jeden dla całego kosmosu. Jako właśnie akt jest «przypisany» do urealnianej przez siebie i aktualizowanej istoty". M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 70.

jest wyłącznie doskonałością), nadaje mu indywidualne piętno. W ten sposób, a mianowicie dzięki ograniczeniu („uniedoskonaleniu") przez możność, akt istnienia jest właśnie aktem „tego oto" konkretnego bytu[102], a jako „przypisany" do urealnianej i aktualizowanej przez siebie możności (istoty) jest, jak formułuje Gogacz, „na jej miarę, a przez to czymś przez nią określonym". Jednocześnie jednak „istota jest na miarę istnienia". Dopiero oba „elementy" razem stanowią jeden byt jednostkowy: „To współstanowienie bytu jednostkowego zarazem przez istnienie i istotę wskazuje, że «natura» istnienia zależy od istoty i że podobnie «natura» istoty zależy od istnienia"[103].

Istota jako ograniczająca akt istnienia możność jest wewnętrzną zasadą tożsamości bytu, a więc tego, czym on jest. Istota jest zatem, w ujęciu Gogacza, „możnością urealnioną przez akt istnienia i związaną z nim tak głęboko, że czyni go aktem tylko tego bytu jednostkowego i ze względu na to jest inna w każdym bycie"[104].

Istota w swej strukturze również okazuje się złożona[105]. Trzeba w niej wyróżnić formę jako wewnętrzny akt określający tożsamość bytu, jego konieczną treść. Obok formy jako aktu w istocie bytu zawsze obecna jest wyzwalana przez formę możność, która może mieć charakter materialny (cząstki materii, zwierzęta i rośliny) bądź niematerialny (możność intelektualna, duchowa)[106]. W możności (materialnej lub

[102] Zob. M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*…, s. 86-92. „Powiedzmy wyraźnie – pisze Gogacz – że z pozycji ujęć poznawczych istnienie jawi się nam jako jednolity, podobny, powtarzający się we wszystkich bytach akt urealniający byt; rozpatrywane jednak z pozycji bytowania odbieramy je jako osobny dla każdego bytu akt, umniejszony przez jemu właściwą możność, z tego względu niepowtarzalny, tylko poznawczo podobny, ujawniający się w typowych dla niego działaniach"; tamże, s. 94.

[103] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 70. W innym miejscu czytamy: „Ta zależność istoty od istnienia, które urealnia istotę i zależność istnienia od istoty, która ogranicza aktualizujące ją istnienie, wyznacza metodologiczną konieczność mówienia łącznie o istnieniu i istocie jako o jednym bycie". M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*…, s. 203.

[104] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 38.

[105] Por. tamże, s. 27-29.

[106] W przypadku człowieka – o czym będzie jeszcze mowa – mamy do czynienia z jednoczesną obecnością zarówno możności intelektualnej (podmiotującej intelekt i wolę), jak i możności materialnej, warunkującej nabywanie przypadłości fizycznych.

duchowej) zapodmiotowane są przypadłości. O ile istnienie przejawia się na „zewnątrz" bytu poprzez własności transcendentalne, o tyle istota przejawia się poprzez podmiotowane przez nią przypadłości[107].

Widzimy zatem występującą w każdym bycie realnym współzależność między pryncypiami wewnętrznymi. W istocie bytu forma jako akt jest ograniczona przez możność intelektualną bądź materialną (lub obie jednocześnie). Istota zaś zależna jest od urealniającego i aktualizującego ją (i cały byt) aktu istnienia, dlatego też w stosunku do niego stanowi ona możność. Akt istnienia, mimo swego statusu pierwszego, zapoczątkowującego byt i dominującego pryncypium, również okazuje się być zależny od ograniczającej („uniedoskonalajacej") go możności (stanowiącej istotę bytu).

Wskazanie na wzajemne zależności między wewnątrzbytowymi pryncypiami stanowi ich tak zwane ujęcie genetyczne[108]. Wobec faktu, iż wszystkie bytowe pryncypia (wewnętrzne przyczyny bytu), z aktem istnienia na czele, mają charakter zależny i ograniczony, konieczne staje się poszukiwanie dla nich – zgodnie z zasadą racji bytu – proporcjonalnych przyczyn zewnętrznych. Prawidłowa identyfikacja przyczyn zewnętrznych wymaga, zdaniem Gogacza, zastosowania tzw. istotowego układu przyczyn.

5.2. Istotowy układ przyczyn

Częstym zjawiskiem w filozofii (zwłaszcza w tradycji platońskiej, traktującej rzeczywistość jako jedną całość, proces czy sumę relacji) jest rozumienie relacji przyczynowo-skutkowej jako liniowo (pionowo lub poziomo) uporządkowanego ciągu rozpoczynającego się od pierwszej przyczyny, poprzez przyczyny pośrednie aż do końcowego skutku[109]. Zdaniem Gogacza ten sposób rozumienia przyczynowania – określany jako liniowy układ przyczyn i skutków – jest na terenie metafizyki zupełnie nieuprawniony. Nie pozwala on odróżnić skutków od przyczyn (skutki stają się zarazem przyczynami). Nie upoważnia on także do

[107] Por. M. Gogacz, *Podstawy odmian koncepcji Boga*…, s. 255.
[108] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 25 i n.
[109] Por. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*…, s. 29-31.

umieszczania na początku układu przyczyny pierwszej[110].

Dlatego też Gogacz postuluje konsekwentne stosowanie w metafizyce wyłącznie istotowego układu przyczyn. Polega on na tym, że dla wewnętrznych pryncypiów bytu wskazujemy ich jedyne i bezpośrednie przyczyny zewnętrzne: „przyczyny absolutne – ostateczne, tłumaczące jedyny początek warunkujących się pryncypiów"[111]. Należy zatem wskazać konieczne i bezpośrednie przyczyny zewnętrzne bytu ukonstytuowanego z istnienia i z istoty. Przyczyny te muszą wytłumaczyć byt ostatecznie, to znaczy zarówno w odniesieniu do aktu istnienia, jak i w odniesieniu do istoty. Oznacza to, że poszukiwanie przyczyn zewnętrznych uwzględnić musi oba aspekty: faktyczności bytu i jego treściowego uposażenia.

5.3. Samoistny akt istnienia – przyczyna sprawcza zależnych aktów istnienia

Akt istnienia ze względu na powiązanie z istotą jako ograniczającą go możnością ujawnia swoją zależność. Jako zależny i ograniczony nie może on być aktem samoistnym i samowystarczalnym. Nie może też być skutkiem istoty bytu, gdyż jest on względem niej pierwszym pryncypium, wprost źródłem jej realności. Jednocześnie pamiętamy, że fakt pluralizmu bytowego każe wykluczyć istnienie wspólnego bytowego tworzywa. Każdy byt ma własne wewnętrzne tworzywa, z których

[110] Sytuacja taka ma miejsce w popularnym ujęciu, w którym szukając przyczyn zaistnienia konkretnego człowieka wskazuje się na jego rodziców, a dalej na ich rodziców, aż do pierwszego człowieka, przed którym umieszcza się Boga. Podobna sytuacja zachodzi, gdy przyczyn człowieka poszukujemy w ewolucyjnym procesie przechodzenia od materii nieożywionej, do prostych form życia, a poprzez nie do postaci bardziej skomplikowanych; por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 85.

[111] M. Gogacz, *Metody metafizyki*…, s. 180. W innym miejscu czytamy: „Same stanowiące byt zasady […] należy następnie wyjaśnić przez wskazanie na pryncypia i przyczyny zewnętrzne, do końca usprawiedliwiające dany byt w jego bytowaniu. Należy wskazać na przyczyny jedyne, ostateczne, a nie na różne przyczyny, przypuszczalne, możliwe. Należy stosować tzw. istotowy (bezpośredni, faktyczny) związek lub układ przyczyn, a nie układ przypadłościowy, który jest liniowy, podążający śladem cech, własności, przejawów, rezygnujący więc z rozpoznawania pryncypiów stanowiących to, czym jest byt"; tamże, s. 171.

pierwsze to właśnie akt *esse*. Nie ma więc istnienia „wspólnego" dla całej rzeczywistości lub grupy bytów. Przeciwnie, każdy byt ma swój własny, unikatowy akt istnienia, będący zawsze aktem zależnym. Zależność aktu istnienia od istoty jako możności ujawnia zatem jego pochodność.

Powstaje więc pytanie o przyczynę sprawczą poszczególnych aktów istnienia. W każdym bycie realnym *esse* jako pierwsze pryncypium nie może być skutkiem pozostałych przyczyn wewnętrznych. Musi więc pochodzić od zewnętrznej przyczyny sprawczej, mającej charakter proporcjonalny do wywołanego skutku[112].

Stosując istotowy układ przyczyn dostrzegamy, że jedyną, konieczną i proporcjonalną przyczyną aktu istnienia bytu jednostkowego musi być samoistny akt istnienia. Przyczyna bowiem musi sama mieć to, czego udziela. Skoro więc skutkiem jest akt istnienia, to również przyczyna musi być aktem istnienia. Skoro jednak sprawia ona skutki „na zewnątrz" siebie, to znaczy, że nie ma w sobie możności. Ma więc strukturę prostą, jest wyłącznie aktem, a ściślej: wyłącznie istnieniem.

Samoistny akt istnienia jest więc w sensie ścisłym jedyną przyczyną sprawczą odrębnych od niego aktów istnienia. W związku z wykluczeniem „wspólnego" bytom tworzywa (a zatem „wspólnego" bytom istnienia) przyjęcie istnienia samoistnego aktu istnienia jawi się jako jedyne i konieczne wytłumaczenie faktu wielości zależnych aktów istnienia. Zanegowanie samoistnego istnienia zmuszałoby, zdaniem Gogacza, do tezy, że „zależne akty istnienia są zarazem niezależne lub że są przyczyną siebie wtedy, gdy ich jeszcze nie ma. Byt jednostkowy byłby zbudowany z elementów, które się wykluczają. Teza o istnieniu

[112] Gogacz ujmuje to rozumowanie w następujących słowach: „Rozpoznajemy w każdym bycie jego istnienie, urealniające istotę, która podmiotuje przypadłości. To istnienie nie jest sprawiane przez istotę bytu, gdyż istota dzięki istnieniu staje się realna. […] Także nie może ono pochodzić z nicości, gdyż nicości nie ma, zatem niczego nie sprawia. To istnienie nie może być samoistne, gdyż jest powiązane z istotą jako urealniający ją akt. Jako akt zawsze wiąże się z istotą jako możnością, współstanowiącą z tym istnieniem jeden byt. Istnienie więc zależy od istoty we współstanowieniu z nią bytu. Jako zależne musi być pochodne od proporcjonalnej przyczyny. Dla istnienia bytu jednostkowego przyczyną sprawczą może być tylko istnienie, lecz samoistne, niemające przyczyn, pierwsze". M. Gogacz, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego…*, s. 191.

samoistnym, wyrozumowanym, czyni budowę bytów jednostkowych czymś racjonalnym, niesprzecznym"[113].

5.3.1. Atrybuty Boga – samoistnego istnienia

Istnienie samoistne jako pozbawione możności jest bytem doskonale prostym, pozbawionym możności, jest zatem samym aktem[114]. W swojej strukturze nie ma różnej od istnienia istoty. Można też powiedzieć, że jego istotę stanowi istnienie. Jako takie istnieje w sposób nieuprzyczynowany. Po prostu jest i zawsze jest, gdyż własnością istnienia jest niczym nieograniczona realność. Jest bytem absolutnym, czyli Bogiem[115]. Jako czyste istnienie pozbawione możności nie ma On podmiotowanych przez istotę własności kategorialnych (przypadłości). Nie można zatem orzekać o Nim wprost żadnych treści właściwych bytom skończonym, mającym różną od istnienia istotę. Aby zatem opisać naturę Boga jako Istnienia Samoistnego, trzeba odwołać się do ujawnionych dotychczas spostrzeżeń na temat istnienia.

Jak pamiętamy, każdy akt istnienia „wewnątrz" bytu urealnia i aktualizuje, a na „zewnątrz" przejawia się za pośrednictwem własności transcendentalnych. Transcendentalia jako własności każdego aktu istnienia, w przypadku Boga, będącego czystym istnieniem, są wprost Jego atrybutami[116]. Jako proporcjonalna przyczyna wszystkiego, a więc

[113] M. Gogacz, *Podstawy odmian koncepcji Boga*…, s. 255.

[114] Por. szerzej M. Gogacz, *Metafizyka św. Tomasza*…, s. 143-144; tenże, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*…, s. 190-192; tenże, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*…, s. 209-210; tenże, *Podstawy odmian koncepcji Boga*…, s. 255-256.

[115] Por. M. Gogacz, *Metafizyka św. Tomasza*…, s. 144. Gogacz podkreśla, że utożsamienie istnienia samoistnego (identyfikowanego w poznaniu metafizykalnym) z Bogiem (będącym przedmiotem odniesień religijnych), nie stanowi błędu skompilowania twierdzeń pochodzących z odrębnych dziedzin (filozofii i religii). U źródeł obu dziedzin stoi bowiem poziom „mowy serca", w którym odkrywamy w bycie istnienie wywołujące w nas zdumienie i podziw. Jest to podstawa religii w sensie naturalnym (cześć względem istnienia) oraz filozofii (rodzącej się właśnie ze zdumienia); zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 79; tenże, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*…, s. 190. Szerzej na ten temat por. tenże, *Bóg i mowa serca*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*…, s. 257-264; tenże, *Platonizm i arystotelizm*…, s. 101-112.

[116] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 79-82; A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza*…, s. 56.

także bytów mających intelekt i wolę (osób), sam jest osobą. Intelekt i wola nie przynależą mu na sposób władz (gdyż jest bytem o doskonale prostej strukturze), ale na sposób pryncypium[117]. Zatem Bóg nie tyle ma intelekt i wolę, ile sam jest intelektem i wolą.

Dlatego też jedynie własności transcendentalne, a więc odrębność, jedność, realność, prawdę, dobro i piękno, można orzekać wprost o Bogu. Możemy też mówić o Nim, że jest osobą, a więc intelektem i wolą. Są to jedyne określenia, jakie możemy przypisać Bogu na gruncie metafizyki identyfikującej pryncypia bytu[118].

5.3.2. Stwarzanie a podtrzymywanie w istnieniu

Jak pamiętamy, każdy akt istnienia urealnia i aktualizuje. Stwierdzenie to dotyczy zarówno aktu istnienia bytów skończonych, jak i istnienia czystego[119]. O ile jednak zależny akt istnienia swoją urealniającą i aktualizującą „moc" kieruje „do wewnątrz", czyli w stronę możności (stanowiącej istotę bytu), o tyle samoistny akt istnienia, jako pozbawiony wszelkiej możności, urealnia tylko „na zewnątrz" siebie (gdyż będąc wyłącznie istnieniem niczego w sobie nie może urealnić)[120]. W przypadku zależnego aktu istnienia urealnianie polega zatem na zapoczątkowaniu przezeń bytu jednostkowego, w przypadku zaś istnienia czystego polega na stworzeniu „poza" Nim aktu istnienia bytu jednostkowego.

---

[117] Por. M. Gogacz, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*…, s. 191; tenże, *Podstawy odmian koncepcji Boga*…, s. 256.

[118] Inne określenia Boga stanowią wynik porównania Go z innymi bytami (wtedy Bóg jawi się jako np. „najwyższy", „najwspanialszy", „wszechmogący" itp.), bądź też są następstwem określania Boga przez pryzmat własnych przeżyć (kim Bóg jest dla mnie: np. „jest wszystkim", „jest moim życiem", „jest moim szczęściem" itp.). Określenia te, choć niewątpliwie piękne, będąc efektem porównania bądź wyrażając nasz osobisty stosunek do Boga, nie stanowią wyniku identyfikacji i jako takie nie mogą być twierdzeniami metafizycznymi; por. M. Gogacz, *Metafizyka św. Tomasza*…, s. 144; tenże, *Podstawy odmian koncepcji Boga*…, s. 256.

[119] Zob. M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*…, s. 203-204.

[120] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 82-83. Artur Andrzejuk referując tę myśl, wskazuje, że tylko Bóg „może urealnić coś na zewnątrz siebie, gdyż nie mając możności nie urealnia niczego w sobie". A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza*…, s. 56.

Podsumowując: każdy akt istnienia urealnia i aktualizuje. Zależny akt istnienia urealnia istotę, na którą składa się forma wraz z przyporządkowaną do niej możnością podmiotującą przypadłości (a tym samym urealnia cały byt, czyniąc go czymś rzeczywistym, faktycznym). Zarazem wszystkie składające się na byt tworzywa aktualizuje, czyli wiąże ze sobą, dzięki czemu cały byt stanowi spójną, integralną strukturę. Natomiast pozbawiony możności, a więc strukturalnie prosty samoistny akt istnienia urealnia tylko poza swoim bytowym obszarem, stwarzając odrębne od siebie, zależne akty istnienia. Natomiast istnienie samoistne aktualizuje w sobie całą swoją istotę, tożsamą z istnieniem[121].

Samoistny akt istnienia jest – jak już wskazywaliśmy – jedynym powodem, jedyną i konieczną racją zaistnienia bytu jednostkowego, skończonego. Istnienie samoistne jest zatem wyłączną przyczyną sprawczą istnień zależnych, skończonych. Opisując „mechanizm" powstawania skończonych aktów istnienia Gogacz wyklucza proces ich emanacyjnego pochodzenia od istnienia samoistnego. Emanacja, polegająca na tym, że pierwsza przyczyna udziela siebie, jest bowiem wewnętrznie sprzeczna[122].

[121] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 82. Gogacz wskazuje jednak, że na gruncie metafizyki nie jesteśmy w stanie zidentyfikować, co jest przedmiotem aktualizacji dokonującej się wewnątrz samoistnego aktu istnienia. Z pomocą przychodzi informacja pochodząca z Objawienia, wskazująca, że w Bogu aktualizują się trzy równe sobie Osoby. Aktualizowanie przez istnienie samoistne Jego istoty jest więc w tej perspektywie stanowieniem trzech Osób Boskich; tamże, s. 82-83; M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*…, s. 204.

[122] „Jeżeli byt samoistny – argumentuje Gogacz – emanuje mniej od siebie doskonałe byty, rodzi je, to udziela im siebie. Byty te w swej ontycznej strukturze nie różnią się od bytu samoistnego. Byt pierwszy tworzy w takim razie byty strukturalnie identyczne z sobą, to znaczy z bytem pierwszym, który jest przyczyną. Tworzy byty samoistne, które jednocześnie przyczynowo od niego zależą. Są więc samoistne i jednocześnie niesamoistne. Są wobec tego sprzeczne, czyli skonstruowane z czynników, które się wykluczają. Poza tym tworząc swoje powtórzenie, nawet gdyby ono było ilościowo mniej doskonałe, byt pierwszy stawałby się przyczyną siebie w tej zwielokrotnionej wersji. Byłby przyczyną siebie, co, jak wykazaliśmy, jest absurdalne. Byt pierwszy więc nie może emanować, ani swych jakichś powtórzeń, ani też nie może części siebie wbudować w strukturę bytu od siebie różnego". M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*…, s. 137; por. też tegoż, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*…, s. 203; A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza*…, s. 54.

Dlatego też jedynym wytłumaczeniem powstawania nowych aktów istnienia, zapoczątkowujących byty jednostkowe, jest stwarzanie (*creatio*). Polega ono na bezpośrednim spowodowaniu przez istnienie samoistne realności osobnego, odrębnego i różnego od siebie aktu istnienia, przy braku uprzedniego tworzywa[123]. Swoją „moc" istnienie samoistne przejawia zatem urealniając (powodując) odrębne od siebie akty istnienia. Natomiast stworzony, zależny i ograniczony akt istnienia zapoczątkowuje byt jednostkowy, urealniając i aktualizując całą jego strukturę. Istnienie samoistne, będąc osobą, a zatem intelektem (w sensie pryncypium, a więc bez czynności poznawania) i wolą, stwarza w wyniku decyzji, a więc w sposób wolny, niezdeterminowany. Innymi słowy stwarza zależne akty istnienia wtedy, kiedy chce powołać do istnienia nowe byty[124].

Z problematyką stwarzania (*creatio*) wiąże się także istotne zagadnienie podtrzymywania w istnieniu (*conservatio esse*). Zgodnie z tą tradycyjnie przyjmowaną koncepcją Bóg, stwarzając byty, następnie nieustannie podtrzymuje je w istnieniu. Każdy byt stworzony jest więc nieustannie „zasilany" istnieniem pochodzącym od Boga.

Zdaniem Gogacza konsekwentne uznawanie, że istnienie jest wewnątrzbytowym pryncypium realności, jedności i odrębności bytu, prowadzić musi do zmiany perspektywy. Skoro byt jednostkowy jest urealniany i aktualizowany przez swój wewnętrzny akt istnienia, to nie wymaga ciągłego podtrzymującego „dopływu" istnienia ze strony Boga. Bóg stwarza byty wyposażone we własne pryncypia, a zatem bytowo samodzielne. „Stworzony akt istnienia – wyjaśnia Gogacz – jest samodzielny i samowystarczalny, gdy z istotą współstanowi byt (*ens quod*), który dzięki aktowi istnienia staje się samowystarczalnym (*per se*) i samodzielnym (*in se*). Akt istnienia, gdy został stworzony, nie jest zasilany mocą Boga. Bóg nie podtrzymuje go dodatkowo w trwaniu, gdyż akt istnienia ma w sobie moc swego trwania"[125].

[123]Por. M. Gogacz, *Metafizyka św. Tomasza*…, s. 142; tenże, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*…, s. 203-204.

[124]Por. M. Gogacz, *Metafizyka św. Tomasza*…, s. 142; tenże, *Podstawy odmian koncepcji Boga*…, s. 256.

[125]M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*…, s. 206.

Wszechmoc Boga przejawia się więc właśnie w tym, że stwarza byty zdolne do samodzielnego istnienia, wyposażając je w proporcjonalne wewnętrzne pryncypia. „Bóg – pisze dalej Gogacz – udzieliwszy aktowi istnienia mocy trwania, nie podtrzymuje go w trwaniu dodatkowymi działaniami sprawczymi. Moc trwania właśnie zawarł w stworzonym akcie istnienia, który dzieląc «los» istoty chroni cały byt i siebie przez aktualizowanie przypadłości, pozwalających bezkolizyjnie trwać bytowi wśród innych bytów"[126]. „Stworzony akt istnienia – argumentuje w innym miejscu Gogacz – ma więc w sobie moc zapoczątkowania bytu i urealnienia w nim oraz zaktualizowania istoty. Pełniąc te funkcje ujawnia, że jest pierwszym i dominującym w bycie pryncypium. Dzięki stworzonemu aktowi istnienia cały byt jest stworzony i wystarczająco wyposażony w główne pryncypia. Znaczy to, że stwarzanie spełniło swą rolę. Stworzony byt jest bytem w pełni samodzielnym. Nie jest więc bytem jeszcze stwarzanym"[127].

Powyższe stanowisko nie oznacza w żadnym razie zgody na deistyczny pogląd, że Bóg raz stworzywszy świat, już w nim nie działa. Jest wręcz przeciwnie. Pluralizm bytowy bowiem (wielość bytów, z których każdy zapoczątkowany jest przez właściwy dla niego akt istnienia) wyklucza jeden akt stwórczy dla całego świata. Ponieważ nieustannie powstają nowe byty jednostkowe, to należy uznać, że Bóg nieustannie stwarza akty istnienia[128]. Stwarzanie jest bowiem – jak już wspomniano – relacją bezpośrednio łączącą Boga z konkretnym bytem stwarzanym. Co więcej, w odniesieniu do osób Bóg jest stale obecny, nawiązując z nimi relacje miłości, wiary i nadziei, a więc poprzez niezwykle bogatą rzeczywistość relacji osobowych[129].

[126]Tamże, s. 207.

[127]M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 84. Dlatego też, zdaniem Gogacza, pojęcia stwarzania i podtrzymywania w istnieniu wzajemnie się wykluczają; por. A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza*…, s. 64; M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*..., s. 208.

[128]„Bóg – jak pisze Gogacz – nieustannie stwarza akty istnienia, lecz nie stwarza nieustannie tego istnienia, które stworzył". M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 84.

[129]Por. M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*..., s. 207-208. Problematyka relacji osobowych omówiona zostanie w dalszej części niniejszego rozdziału.

5.4. Przyczyny celowe

Powyższe wyjaśnienia ukazują przyczyny wyjaśniające samą faktyczność bytu (to, że byt jest). Stanowią je: „wewnątrz" bytu akt istnienia urealniający i aktualizujący całą jego strukturę, „na zewnątrz" zaś istnienie samoistne jako przyczyna sprawcza zależnego, skończonego aktu istnienia. Pozostaje jednak do wyjaśnienia, jaka przyczyna zewnętrzna odpowiada za określony sposób zrealizowania się istoty bytu, wyznaczającej czym byt jest (stanowiącej wewnętrzny w bycie powód jego tożsamości). O ile zatem samoistny akt istnienia, jako zewnętrzna przyczyna sprawcza, jest proporcjonalną racją aktu istnienia bytu jednostkowego (relacja stwarzania), o tyle przyczyny celowe stanowią zewnętrzny powód (miarę) takiego, a nie innego ukonstytuowania się istoty bytu. Przez przyczyny celowe należy zatem rozumieć substancje wpływające swoją obecnością na ukształtowanie się istoty bytu[130].

Zewnętrzne przyczyny celowe – jak wskazuje Gogacz – nie są względem istoty przyczynami sprawczymi, gdyż aktualizuje ją i urealnia wewnętrzny w bycie akt istnienia. Natomiast otaczające byt jednostkowy substancje stają się natomiast miarą, wzorem, swoistym modelem istoty. Stąd też ich określenie jako przyczyn celowych, czyli wyznaczających obraz tego, czym ma być dana istota[131]. Przyczyny celowe są zatem substancjami, które „całą swoją istotą realnie wpływają na możność bytu jednostkowego. Wywołuje to takie realne upodobnienie i wymierzenie możności, że istnienie danego bytu musi to podobieństwo i miarę możności zaktualizować w swą istotę"[132].

Wielorakie ukonstytuowanie się istot bytów jednostkowych wskazuje, że poszczególne istoty podlegają wpływom odmiennych przyczyn celowych. Oznacza to, że przyjmują one na siebie oddziaływanie wybranych otaczających je substancji. Aby odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w danym przypadku „zadziałały" swoim wpływem tylko określonego rodzaju substancje (stając się tym samym w stosunku do istoty jej przyczynami celowymi), wprowadzić musimy kategorię typów aktów istnienia.

[130] Przyczyny celowe można zatem określić lapidarnie jako zewnętrzne przyczyny istoty jednostkowych bytów; por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 45.
[131] Tamże, s. 31
[132] Tamże.

5.5. Typy aktów istnienia

Akt istnienia bytu jednostkowego, będąc aktem stworzonym, zależny jest od ograniczającej go możności, stanowiącej istotę bytu. W swojej argumentacji Gogacz wskazuje, że ograniczoność aktu jest wynikiem jego pochodności od zewnętrznej przyczyny sprawczej (istnienia samoistnego). Akt istnienia bytu jednostkowego nosi w sobie ślad tej pochodności, która czyni go aktem zależnym, ograniczonym. „Zależność i pochodność aktu istnienia – zauważa Gogacz – nie jest w nim przypadłością, lecz powodem, który jako swoiste pryncypium pozwala wyłonić możność, czyli stałą w bycie jednostkowym zasadę ograniczenia aktu, który z powodu tej możności aktualizuje taką, a nie inną istotę. Jaka jest istota, taki jest też typ aktu istnienia. Znaczy to, że akt istnienia jest wewnętrznie nastawiony na aktualizację określonej istoty"[133].

Ze względu na swą cechę pochodności, stworzony akt istnienia „wyłania" zatem z siebie ograniczającą go możność, zapoczątkowując byt jednostkowy. Akt istnienia urealnia i aktualizuje całą „zawartość" tego bytu. Akt istnienia dopuszcza zarazem wpływ przyczyn celowych na urealnianą i aktualizowaną siebie możność, komponującą się w istotę bytu[134]. Zawsze jednak jest to wpływ przyczyn będących substancjami określonego rodzaju. Akty istnienia różnią się między sobą tym, że powodują, dopuszczając wpływ innych przyczyn celowych, aktualizację odrębnego typu możności i tym samym ukonstytuowanie się innego rodzaju istoty[135].

Wspomniane nastawienie aktu istnienia na realizację określonego rodzaju istoty, przejawiające się w dopuszczeniu wpływu konkretnej kategorii przyczyn celowych, daje zatem podstawę do wyodrębnienia różniących się od siebie typów aktów istnienia. Gogacz wyróżnia w swoich pismach cztery typy aktów istnienia[136]:

---

[133] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 70.

[134] „Akt istnienia – pisze Gogacz – zawsze więc aktualizuje możność w zapoczątkowanym przez siebie bycie jednostkowym, zgodnie z dopuszczonym przez siebie wpływem przyczyn celowych". M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*…, s. 205.

[135] Por. tamże, s. 205-206.

[136] Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 71-73; tenże, *Akt istnienia (ipsum esse)*

1) Akt istnienia bytów osobowych, dopuszczając wpływ proporcjonalnych przyczyn celowych, umożliwia wytworzenie się w istocie bytu możności intelektualnej (niematerialnej, duchowej). Podmiotuje ona władze intelektu i woli. W przypadku człowieka w istocie bytu obok możności intelektualnej występuje możność materialna, będąca podstawą rozciągłości (i powiązanej z nią mierzalności) oraz nabywania przypadłości fizycznych. Gogacz wskazuje też, o czym będzie jeszcze szerzej mowa, na konieczność istnienia aniołów jako bytów mających wyłącznie możność intelektualną, a więc strukturalnie pozbawionych materii i podmiotowanych przez nią przypadłości fizycznych[137].

2) Akt istnienia bytów nieosobowych nie dopuszcza wpływu substancji niematerialnych (duchowych) na wyłanianą przez siebie możność. Tym samym nie dopuszcza do wytworzenia się w istocie bytu możności intelektualnej. Aktualizuje w istocie bytu (dopuszczając wyłącznie wpływ substancji materialnych) jedynie strukturę złożoną z formy i możności materialnej. W istocie bytów nieosobowych forma jest pryncypium bądź to wyłącznie wymiarów fizycznych (cząstki materii nieożywionej), bądź też jest dodatkowo zasadą ruchu (rośliny), a w przypadku zwierząt jest też pryncypium zmysłowych władz poznawczych i pożądawczych.

3) Akty istnienia przypadłości dotyczą bytów niesamodzielnych, zapodmiotowanych w istocie bytu (ściślej: w możności materialnej lub duchowej). Zdaniem Gogacza każda przypadłość, jako różna od istnienia i istoty, w której jest zakotwiczona, wyposażona musi być w odrębny, urealniający ją akt istnienia[138]. Cechę charakterystyczną aktu istnienia przypadłości stanowi to, że w swym trwaniu jest on zależny od aktu istnienia substancji.

4) Samoistny akt istnienia, będąc strukturalnie doskonale prosty

według tomizmu konsekwentnego…, s. 208; por. też tegoż, *Istnieć i poznawać*…, s. 94-106; A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza*…, s. 50-53.

[137] Dodajmy, że również samoistny akt istnienia ma charakter osobowy. Należy jednak zaznaczyć, że intelektualność nie ma w Nim charakteru możności (gdyż jako czysty akt jest jej pozbawiony), ale pryncypium.

[138] Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 72; tenże, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*…, s. 209; por. również tegoż, *Istnieć i poznawać*…, s. 100-105; A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza*…, s. 56-57.

(„wypełniony" wyłącznie istnieniem jako pryncypium realności), stanowi zarazem pełny byt. We wszystkich innych przypadkach akt istnienia (jak też wszelki akt) jest skorelowany z ograniczającą go możnością. Samoistny akt istnienia nie ma w swojej strukturze możności, będąc samym istnieniem, które stanowi zarazem Jego istotę. Jako taki nie podlega przyczynom, tylko po prostu jest. Będąc pełnią istnienia, urealnia poza sobą zależne akty istnienia, co określa się jako stwarzanie.

5.6. Podsumowanie

W perspektywie powyższych ustaleń możemy zatem powiedzieć, że genezę bytu jednostkowego wyjaśniają cztery przyczyny. „Są to – pisze Gogacz – dwie przyczyny wewnętrzne i dwie zewnętrzne. Dwie wewnętrzne przyczyny to stworzony akt istnienia i urealniona oraz zaktualizowana przez niego istota. Dwie przyczyny zewnętrzne to istnienie samoistne, stwarzające akt istnienia zapoczątkowujący byt jednostkowy oraz przyczyny celowe wpływające na ukonstytuowanie się istoty"[139].

Porządek działania tych przyczyn, które wzięte łącznie tłumaczą byt jednostkowy i jego wewnętrzną strukturę, można przedstawić następująco. Istnienie samoistne (jeśli chce, a więc na mocy decyzji) stwarza, czyli urealnia poza sobą pochodny akt istnienia. Będąc samym tylko istnieniem, Bóg, co warte jest podkreślenia, stwarzać może wyłącznie akty istnienia[140]. Stworzony akt istnienia nosi w sobie cechę zależności i pochodności od istnienia samoistnego. Pochodność ta warunkuje jego ograniczoność. Ponieważ istnienie samo w sobie jest wyłącznie doskonałością, stworzony akt istnienia swoją immanentną cechę pochodności rozwinąć musi w odrębne od siebie pryncypium, zapoczątkowując sferę możności.

Zatem właśnie pochodność aktu istnienia jest podstawą wyłonienia się ograniczającej go możności konstytuującej istotę bytu. Gogacz używa sformułowania, że akt istnienia swoją cechę pochodności „rozwija

[139] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 45.

[140] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 83; M. Płotka, *Filozofia człowieka*, w: A. Andrzejuk (et al.), *Mieczysław Gogacz*…, s. 59.

w sferę możności tak ważnej, indywidualizującej ten akt, że staje się ona w bycie czymś istotowym, współstanowiącym byt razem z istnieniem"[141]. Wyłoniona przez akt istnienia możność staje się więc w bycie odrębnym pryncypium ograniczającym akt. Dlatego też w spotykanych przez nas bytach istnienie nie jest absolutne, lecz ograniczone, w swoisty sposób zależne od aktualizowanej przez siebie możności. Jest to zależność dwustronna: istnienie urealnia i aktualizuje możność, jednocześnie zaś możność ogranicza akt. To możność, przenikając i ograniczając akt istnienia („sam w sobie" będący wyłącznie doskonałością), nadaje mu indywidualne piętno.

W zależności od typu aktu istnienia na wyłonioną możność oddziałują określonego rodzaju przyczyny celowe. Pod ich wpływem komponuje się ona w istotę bytu, będącą, obok aktu istnienia, drugim współstanowiącym byt jednostkowy pryncypium wewnętrznym. W istocie bytu, zgodnie z dopuszczonym przez siebie wpływem przyczyn celowych, akt istnienia wyzwala formę (stanowiącą wewnątrz istoty akt) oraz za jej pośrednictwem możność[142]. Jeśli akt istnienia dopuścił jedynie wpływ substancji pozbawionych materii, to w istocie bytu zaktualizuje wyłącznie formę wraz z możnością intelektualną (byty czysto duchowe – aniołowie). Jeżeli akt istnienia dopuści wpływ substancji zawierających tylko możność materialną, to w istocie bytu zaktualizowana zostanie forma wraz możnością materialną, warunkującą rozciągłość i nabywanie przypadłości fizycznych (przyroda nieożywiona). W przypadku roślin forma staje się też zasadą ruchu, a w

[141] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 40. Zatem cecha pochodności stworzonego aktu istnienia, jak podkreśla Gogacz, „nie jest przypadłością, lecz zasadą (*principium*) zmożnościowania, czyli stałą w bycie jednostkowym zasadą ograniczenia stworzonego aktu istnienia. Stworzony akt istnienia rozwija, czyli aktualizuje i wiąże z sobą całą tę przez siebie wywołaną sferę możnościową, wyprowadzoną z pryncypium zmożnościowania. Dopuszcza zarazem i powoduje, by pod wpływem przyczyn celowych ta sfera możnościowa ukształtowała się w istotę bytu jednostkowego jako naturę powiązaną z określonymi przyczynami celowymi". M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*…, s. 204-205.

[142] Zdaniem Gogacza akt istnienia, aktualizując możność jako istotę, najpierw wyłania w niej odpowiadający mu naturą akt formy. Dopiero za jego pośrednictwem aktualizuje w istocie bytu sferę możności; zob. M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*…, s. 205-206.

przypadku zwierząt stanowi ponadto pryncypium zmysłowych władz poznawczych. Jeśli zaś akt istnienia dopuści wpływ zarówno substancji materialnych, jak i duchowych, to w istocie bytu zaktualizuje formę oraz obie kategorie możności: materialną i intelektualną (człowiek)[143].

W tej perspektywie stworzony akt istnienia jawi się jako pryncypium wyzwalające (przy wpływie przyczyn celowych) pozostałe tworzywa bytu, co potwierdza jego pozycję pryncypium pierwszego, zapoczątkowującego, urealniającego i aktualizującego cały byt jednostkowy.

[143] Por. tamże, s. 205-206.

6. Człowiek i relacje osobowe

6.1. Charakterystyka bytu osobowego

Tematyka człowieka jako osoby skupia w sobie dwa zespoły zagadnień filozoficznych. Gogacz bowiem podkreśla, że czym innym jest filozofia człowieka, a czym innym filozofia osoby. Wynika to z faktu, że co prawda każdy człowiek jest osobą, jednak nie każda osoba jest człowiekiem[144]. Zarówno wtedy, gdy mówimy o człowieku, jak również, gdy mówimy o osobie, musimy pamiętać, że mamy zawsze do czynienia z odrębnym bytem jednostkowym, realnym i cechującym się wewnętrzną jednością. Celem filozofii (metafizyki) jest jego prawidłowa identyfikacja, czyli rozpoznanie stanowiących go przyczyn wewnętrznych. Można zatem mówić o metafizyce człowieka i metafizyce osoby[145]. W mocy pozostają więc wszystkie dotychczasowe ustalenia na temat bytu jednostkowego jako przedmiotu metafizycznej identyfikacji. Posługiwanie się metodą identyfikacji wewnętrznej zawartości bytu idzie w parze z substancjalistycznym rozumieniem bytu osobowego, co jest równoznaczne z odrzuceniem relacyjnego rozumienia osoby (czyli określania jej poprzez odniesienie do innych bytów)[146].

Jak już wspomniano, Gogacz wyróżnia akt istnienia bytu osobowego jako odrębny typ aktu istnienia. Charakteryzuje się on tym, że w istocie bytu aktualizuje możność intelektualną. Wskazanie na intelektualność jako na cechę wyróżniającą osobę niewątpliwie stanowi nawiązanie do klasycznej definicji sformułowanej przez Boecjusza, zgodnie z którą osoba to „jednostkowa substancja natury rozumnej" (*rationalis naturae individua substantia*). Nieprzypadkowo jednak Gogacz wskazuje nie na rozumność, ale właśnie na możność intelektualną jako na jedną z konstytutywnych własności bytu osobowego. Intelekt jest bowiem

[144] Por. M. Gogacz, *Osoba jako byt jednostkowy*..., s. 220-234.

[145] Por. M. Gogacz, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*…, s. 192; tenże, *Osoba jako byt jednostkowy*…, s. 222-223, tenże, *Osoba zadaniem pedagogiki*…, s. 46; B. Listkowska, *Antropologia filozoficzna prof. Mieczysława Gogacza*…, s. 25.

[146] Por. tamże, s. 25-26; M. Płotka, *Filozofia człowieka*…, s. 52-53.

w osobie jej wewnętrzną władzą, elementem jej bytowej struktury, rozumność zaś sugeruje wykonywanie określonych czynności „zewnętrznych". Suponuje zatem ujęcie relacyjne osoby, a nie właściwą metafizyce identyfikację stanowiących byt tworzyw wewnętrznych[147].

Przede wszystkim jednak, określając specyfikę bytu osobowego Gogacz zamiast terminu „natura" używa znanego nam już terminu subsystencja, oznaczającego istotę bytu przenikniętą realnością i jednością jako własnościami przejawiającymi akt istnienia. Jak pamiętamy, na określenie istoty bytu ujętej w tym, co ją stanowi, Gogacz używa określenia *quidditas*. Natomiast istota w pełnym ujęciu, ogarnięta pochodzącymi „spoza" niej własnościami realności i jedności, a więc jako urealniana i aktualizowana przez akt istnienia, określana jest właśnie jako subsystencja. Tym samym Gogacz wskazuje na pierwszy, podstawowy i najważniejszy czynnik konstytutywny (*constitutivum*) osoby, jakim jest akt istnienia. Możemy zatem wskazać na dwa elementy konstytutywne (*constitutiva*) osoby: akt istnienia i intelektualność, pamiętając jednocześnie, że pierwszeństwo przysługuje aktowi istnienia[148].

W tej perspektywie byt osobowy może być zdefiniowany jako *intellectualis subsistentiae individuum ens* – „byt jednostkowy o intelektualnej istocie powiązanej przez swą realność z aktem istnienia"[149]. Innymi

[147] „[…] rozumność – zauważa Gogacz – to czynna zdolność uzyskiwania rozumień, a intelekt to władza poznawcza w swej istocie. Odnosząc więc do osoby intelektualność, wskazujemy na jej wewnętrzną zawartość, a nie na zewnętrzne relacje. Jesteśmy wtedy bliżsi tezie, że metafizyk dokonuje identyfikacji najpierw pryncypiów wewnętrznych". M. Gogacz, *Osoba jako byt jednostkowy*…, s. 226-227; por. M. Zembrzuski, *Rozumienie filozofii*…, s. 44.

[148] M. Gogacz, *Osoba jako byt jednostkowy*…, s. 226-228. „*Constitutivum* osoby – pisze Gogacz – tym więc, co osobę czyni osobą, jest akt istnienia i intelektualność jej istoty, ogarniętej przez istnienie jako sprawiana przez nie możność, uwyraźniająca w sobie tę intelektualność pod wpływem zewnętrznych przyczyn celowych, wyzwalających ten skutek"; tamże s. 229; por. M. Zembrzuski, *Rozumienie filozofii*…, s. 44.

[149] M. Gogacz, *Osoba jako byt jednostkowy*…, s. 226 i 227. Mówiąc krótko, osoba to „byt jednostkowy, posiadający intelektualność w subsystencji"; zob. T. Stępień, *Dwie koncepcje osoby Karola Wojtyły i Mieczysława Gogacza – analiza porównawcza*, w: M. Grabowski (red.), *O antropologii Jana Pawła II*, Toruń 2004, s. 171. W nieco innym sformułowaniu: „Osoba to byt jednostkowy, w którego subsystencji akt istnienia spowodował intelektualność, a przez przejaw realności całą osobę uzdolnił

słowy, osoba jest „jednostkowym bytem, w którego istocie akt istnienia, współstanowiący z tą istotą byt jednostkowy, wyzwala rozumność”[150].

6.2. Struktura bytowa człowieka

Celem filozofii (metafizyki) człowieka jest rozpoznanie pierwszych stanowiących go elementów strukturalnych, powodujących jego realność i istotową identyczność. Aby dokonać prawidłowej identyfikacji struktury wewnętrznej człowieka, należy – jak wskazuje Gogacz – sięgnąć do informacji udostępnionych nam w bezpośrednim poznaniu, a więc na poziomie „mowy serca”, stanowiącej właściwą „drogę do problemu człowieka”[151].

Jak pamiętamy, na poziomie „mowy serca” ma miejsce bierna recepcja informacji przekazywanych przez poznawany byt. Za pośrednictwem zmysłów doznajemy jego cech fizycznych. Następuje jednocześnie odbiór informacji o pryncypiach istotowych bytu i jego własnościach transcendentalnych. To pierwotne i rozumiejące zareagowanie na spotkany byt owocuje zrodzeniem „słowa serca”. Zauważmy, że odebrane na tym poziomie informacje (o pryncypiach istotowych i własnościach transcendentalnych) mają charakter niematerialny. Musi więc w człowieku istnieć adekwatna, a więc niematerialna władza zdolna do „odbioru” treści niematerialnych. Uwyraźniając ten fakt w mowie wewnętrznej i zewnętrznej, zaczynamy budować metafizykę człowieka[152].

Analizując proces naszego poznania, w którym następuje odbiór zarówno informacji o przypadłościach fizycznych, jak i recepcja treści niematerialnych, wnioskujemy o istnieniu w istocie człowieka zarówno materialnych, jak i niematerialnych (duchowych) władz poznawczych.

do powiązań przez miłość”. M. Gogacz, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*…, s. 193. Natomiast w *Elementarzu metafizyki* czytamy: „[…] osobą jest taki byt jednostkowy, w którego istocie akt istnienia aktualizuje intelektualność”; tenże, *Elementarz metafizyki*…, s. 45.

[150] M. Gogacz, *Droga myślowa do filozoficznego zidentyfikowania człowieka*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*…, s. 217.

[151] Por. M. Gogacz, *Droga myślowa do filozoficznego zidentyfikowania człowieka*…, s. 215-216; tenże, *Elementarz metafizyki*…, s. 91-92.

[152] Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 91.

Charakter materialny mają zmysły zewnętrzne i wewnętrzne, „reagujące" na przypadłości fizyczne, charakter niematerialny zaś ma intelekt, zdolny do odbioru informacji o pryncypiach bytu. Wobec tego w istocie człowieka musi znajdować się zarówno możność materialna, podmiotująca władze o charakterze materialnym (zmysły), jak i możność intelektualna (duchowa), będąca podstawą władzy poznawczej o charakterze niematerialnym (intelektu)[153].

Obecność możności intelektualnej w istocie człowieka oznacza, że jest on osobą[154]. Zachodzi jednak tutaj wyjątkowa sytuacja, gdyż w istocie człowieka, zapoczątkowanej przez akt istnienia, znajduje się równocześnie możność materialna. Człowiek jest więc jedynym bytem, w którego istocie akt istnienia aktualizuje zarówno możność intelektualną, jak i możność materialną[155]. Tej aktualizacji akt istnienia dokonuje za pośrednictwem wyzwolonej przez siebie formy substancjalnej, będącej wewnętrznym aktem w istocie bytu. Możność materialna jest podstawą nabywania rozciągłości przestrzennej (nabywania wymiarów), jak również stanowi podmiot przypadłości fizycznych i zmysłowych władz poznawczych. Natomiast możność intelektualna podmiotuje duchowe władze poznawcze i pożądawcze[156].

Człowiek zatem, zgodnie ze sformułowaniem Gogacza, to „osoba, która jest bytem jednostkowym, ukonstytuowanym z aktu istnienia i istoty zaktualizowanej przez to istnienie, wyzwalające w istocie nie tylko formę i jednostkującą ją możność intelektualną, lecz także wnikającą w formę możność materialną"[157]. Zatem *constitutivum* człowieka,

[153]Tamże, s. 92.

[154]Każdy człowiek – jak podkreśla Gogacz – od swojego poczęcia aż do śmierci jest zarazem osobą; por. M. Gogacz, *Droga myślowa do filozoficznego zidentyfikowania człowieka*…, s. 217.

[155]W ujęciu Gogacza cząstki materii, rośliny i zwierzęta mają wyłącznie możność materialną, aniołowie zaś wyłącznie możność intelektualną. Człowiek jest zatem szczególną, urealnioną przez akt istnienia bogatą strukturalnie kompozycją bytową; por. M. Gogacz, *Droga myślowa do filozoficznego zidentyfikowania człowieka*…, s. 218; P. Bromski, *„Doniosłość osoby i relacji osobowych". Ujęcie osoby i relacji osobowych w rozumieniu Mieczysława Gogacza*, w: T. Klimski, I. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka*…, s. 43.

[156]Por. M. Gogacz, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*…, s. 192-193.

[157]M. Gogacz, *Osoba jako byt jednostkowy*…, s. 229.

a więc tym, co czyni go człowiekiem, jest akt istnienia oraz istota, którą stanowi forma wraz z wyzwoloną w niej dwojaką możnością: możnością intelektualną, podmiotującą poznanie i decyzje, i możnością materialną, podmiotującą rozciągłość oraz wymiary i jakości fizyczne[158].

Duszy człowieka nie stanowi więc sama forma, lecz forma wraz z możnością intelektualną, podmiotującą duchowe władze poznawcze (intelekt możnościowy i czynny) oraz wolitywne[159]. Dusza ludzka jest niezniszczalna (nieśmiertelna), gdyż jest ogarnięta aktem istnienia jako jednostkująca go możność. Rozpad materialnego ciała nie unicestwia duszy jako kompozycji aktu i możności, gdyż w obrębie duszy cały czas występuje możność intelektualna[160].

Ciało zaś człowieka ma dwa aspekty. Z jednej strony, jako możność materialna aktualizowana przez akt formy, należy do istoty bytu. Jednocześnie ciało jest nienależącym do istoty bytu zespołem przypadłości fizycznych, podmiotowanych przez możność materialną[161].

Od tego ściśle filozoficznego rozumienia ciała (jako możności materialnej aktualizowanej przez akt formy i zarazem jako zespołu podmiotowanych przez możność materialną przypadłości fizycznych) odróżnić należy jego tak zwane ujęcie postaciowe. Ciało, jakiego doświadczamy w życiu codziennym, zdaniem Gogacza stanowi kompozycję przypadłości fizycznych (tworzących organy) i otaczających człowieka substancji (np. białko, węgiel, wapń, żelazo). Substancje te nie wchodzą w skład ciała w ścisłym sensie, przenikają natomiast je i aktywizują, pełnią zatem wobec niego funkcję przyczyn celowych[162].

---

[158] Por. tamże.

[159] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 94; M. Płotka, *Filozofia człowieka*…, s. 56.

[160] Por. M. Gogacz, *Osoba jako byt jednostkowy*…, s. 228. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 147.

[161] Por. tamże, s. 94-96; M. Płotka, *Filozofia człowieka*…, s. 56-57. „Ciało ludzkie – pisze Gogacz – jest najpierw materią jako możnością, przeniknięta rozciągłością. Jest zarazem zespołem przypadłości fizycznych, komponujących się w organa oraz władze zmysłowe poznawcze i pożądawcze". M. Gogacz, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*…, s. 192.

[162] Por. M. Gogacz, *Droga myślowa do filozoficznego zidentyfikowania człowieka*…, s. 217. Substancje pełniące funkcję przyczyn celowych, jak zauważa Gogacz, choć są powszechnie uważane za nasze ciało, to jednak „nie wchodzą w jego budowę, jedynie

W perspektywie powyższych ustaleń możemy określić człowieka jako osobę, będącą „urealnioną przez zapoczątkowujące go istnienie bogatą kompozycją istotową z duszy i ciała. W duszy przejawiają się bezpośrednie podmioty cech lub działań duchowych, intelekt dla poznania i wola dla decyzji, nazywane władzami duchowymi. W ciele tworzą się bezpośrednie podmioty cech i działań cielesnych, zmysły dla poznania zmysłowego i sfera pożądawcza dla uczuć"[163].

6.3. Zewnętrzne przyczyny człowieka

Po omówieniu zagadnienia wewnętrznej struktury człowieka należy przeanalizować kwestię jego przyczyn zewnętrznych. W przypadku człowieka, podobnie jak w innych bytach, najważniejszym bytowym pryncypium jest akt istnienia. Osobowy akt istnienia człowieka, będąc aktem ograniczonym i zależnym, wskazuje na swoją zewnętrzną przyczynę sprawczą, czyli na samoistny akt istnienia. Istnienie samoistne jest w stosunku do człowieka jedyną i adekwatną przyczyną sprawczą[164].

Rodzice zatem – co podkreśla Gogacz – nie są przyczynami sprawczymi człowieka. Nie mogą bowiem przekazać istnienia, będącego osobnym dla każdego bytu, niepowtarzalnym aktem. Nowy, odrębny akt istnienia, zapoczątkowujący nowy byt, wymaga osobnego aktu stwórczego, do którego zdolny jest tylko taki byt, który jest wyłącznie Aktem Istnienia. Rolę rodziców umieścić zatem należy w porządku przyczyn celowych[165].

W ujęciu Gogacza przyczyny celowe – jak pamiętamy – to otaczające byt substancje, wywierające swoją obecnością wpływ na ukształtowanie

je przenikają". M. Gogacz, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*…, s. 192.

[163] M. Gogacz, *Droga myślowa do filozoficznego zidentyfikowania człowieka* …, s. 218. W innym miejscu czytamy: „[…] człowieka stanowią pierwsze w nim zapoczątkowujące go elementy strukturalne. Są nimi istnienie, jako pryncypium urealniające, i istota, jako pryncypium identyfikujące człowieka. Tę istotę stanowi dusza i ciało"; tamże s. 219.

[164] Por. M. Płotka, *Filozofia człowieka*…, s. 58-59.

[165] Por. M. Gogacz, *Droga myślowa do filozoficznego zidentyfikowania człowieka*…, s. 217; tenże, *Elementarz metafizyki*…, s. 96; tenże, *Człowiek u jego relacje (Materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985, s. 38-39. Szerzej na temat przyczyn celowych człowieka; por. tamże, s. 36-50.

się istoty bytu. Zależny i pochodny akt istnienia „wyłania" z siebie sferę możnościową, którą aktualizuje na „miarę" wyznaczoną przez wpływ dopuszczonych przez siebie przyczyn celowych.

Kształt ludzkiego ciała jest wyznaczony przez duszę jako formę (czyli zasadę samoorganizacji istoty człowieka) oraz przez wpływ przyczyn celowych. W aspekcie ludzkiego ciała przyczynami celowymi są przede wszystkim kody genetyczne rodziców. Ponadto są nimi otaczające człowieka substancje chemiczne (pożywienie, powietrze). Wreszcie szczególna rola przypada matce jako tej, która tworzy sobą wyjątkowe środowisko, w którym poczęty człowiek nabywa cech ludzkich[166].

Jeśli chodzi o duszę ludzką (czyli formę powiązaną z możnością intelektualną), to Gogacz stoi na stanowisku, że jedyną adekwatną przyczyną celową, powodującą powstanie w istocie człowieka niematerialnej duszy, są substancje pozbawione materii, zwane tradycyjnie aniołami. Tylko dzięki obecności i oddziaływaniu aniołów, czyli bytów mających w swej istocie wyłącznie możność intelektualną, natomiast pozbawionych możności materialnej (a tym samym pozbawionych ciała i własności fizycznych), możliwe jest ukonstytuowanie się w istocie człowieka możności niematerialnej (duchowej)[167].

W zakresie kształtowania się ludzkiej cielesno-duchowej natury, a więc psychiki ludzkiej, jego „bycia człowiekiem", kluczową rolę jako przyczyny celowe odgrywają rodzice. Oddziałując całością swego bytu, rodzice – jako pierwsze spotkane przez człowieka osoby – powodują obecność, a więc wyzwolenie w życiu człowieka relacji osobowych: miłości, wiary i nadziei[168].

„Proces" genezy człowieka jako cielesno-duchowego bytu osobowego można streścić następująco. Samoistny akt istnienia stwarza zależny osobowy akt istnienia, będący pierwszym pryncypium, zapoczątkowującym, urealniającym i aktualizującym cały obszar bytowy człowieka[169].

[166] Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 96.

[167] Por. tamże, s. 94; tenże, *Człowiek i jego relacje*…, s. 43-46; tenże, *Osoba jako byt jednostkowy*, s. 230; M. Płotka, *Filozofia człowieka*…, s. 59-60.

[168] Por. K.A. Wojcieszek, *Ludzkie stawanie się: nowe zastosowanie dla starej tomistycznej teorii*, „Studia Philosophiae Christianae" 40 (2004) 1, s. 255-256.

[169] Por. M. Gogacz, *Droga myślowa do filozoficznego zidentyfikowania*

Cecha zależności i pochodności powoduje, że stworzony akt istnienia wyłania z siebie sferę możnościową, konstytuującą się w istotę człowieka pod wpływem przyczyn celowych. Osobowy akt istnienia człowieka dopuszcza tutaj wpływ zarówno substancji materialnych, jak i niematerialnych. Tym samym stworzony akt istnienia dopuszcza zapłodnienie jako połączenie dostarczonych przez rodziców tworzyw genetycznych[170]. Pod wpływem przyczyn celowych niematerialnych (aniołowie) kształtuje się w istocie człowieka dusza (forma wraz z możnością intelektualną). Forma substancjalna, jako akt w istocie człowieka, wyłania jednocześnie obszar możności materialnej, tworzącej pod wpływem materialnych przyczyn celowych (przede wszystkim kodów genetycznych rodziców, a także otaczających substancji) ciało człowieka.

6.4. Istnieniowe relacje osobowe

6.4.1. Problematyka relacji

Omawiając zagadnienia związane z poziomem poznania niewyraźnego („mowy serca"), wskazaliśmy, że na tym najbardziej pierwotnym etapie poznania spotkany byt udostępnia informację o swoich pryncypiach. Relacja poznania możliwa jest właśnie dzięki więzi łączącej istnienie bytu z istnieniem osoby obdarzonej intelektem[171]. W tej perspektywie widoczna staje się konieczność zidentyfikowania szczególnego

człowieka…, s. 216-217; por. T. Stępień, *Nowe ujęcia w rozumieniu człowieka w warszawskiej szkole tomizmu konsekwentnego*, „Studia Philosophiae Christianae" 40 (2004) 1, s. 246.

[170] Por. M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995, s. 18-19.

[171] Zob. M. Gogacz, *Bóg i mowa serca*…, s. 264.

typu relacji, mianowicie relacji przyczynowanych przez akt istnienia – zwanych przez Gogacza „relacjami istnieniowymi"[172].

W tradycji filozoficznej wśród relacji realnych wyróżnia się relacje kategorialne i transcendentalne[173]. Relacje kategorialne zachodzą pomiędzy poszczególnymi bytami jednostkowymi (a więc „dochodzą" do bytów już istniejących). Są one formą przypadłości i stanowią „najsłabszą" formę bytowania, niejako „zawieszoną" na podmiotujących je bytach. Od relacji kategorialnych odróżnia się relacje transcendentalne, a więc konstytuujące bytowość każdej rzeczy. Dotyczą one powiązań między elementami składającymi się na wewnętrzną strukturę bytu (jak istnienie i istota) i w związku z tym mają charakter konieczny: ich negacja stanowi przekreślenie bytowości rzeczy.

Zdaniem Gogacza prawidłowa analiza relacji wymaga uprzedniego zidentyfikowania podmiotującego ją bytu jednostkowego i stanowiących go wewnętrznych *archai*[174]. Naturę bowiem relacji wyznacza zawsze własność bytu, stanowiąca jej właściwy podmiot. Choć bowiem w określoną relację wchodzi zawsze cały byt, to jednak – jak zauważa Gogacz – „jej bezpośrednim podmiotem jest właśnie ta, a nie inna własność"[175]. Własności zaś bytu wyznaczone są przez dwa podstawowe pryncypia wewnątrzbytowe: istnienie i istotę. Jak pamiętamy, przejawami aktu istnienia są własności transcendentalne, natomiast własności kategorialne są przejawami istoty bytu[176]. Stosownie do tego wyodrębnić należy relacje powodowane przez akt istnienia i relacje po-

[172] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 62-65; M. Płotka, *Filozofia człowieka*…, s. 60.

[173] Por. M. Gogacz, *Problem relacji w filozofii średniowiecznej*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*…, s. 59; W. Kubiak, *Klasyfikacja relacji w tomizmie konsekwentnym*, „Studia Philosophiae Christianae" 33 (1997) 1, s. 22-24; P. Bromski, *„Doniosłość osoby i relacji osobowych"*…, s. 45-47.

[174] Por. M. Gogacz, *Problem relacji w filozofii średniowiecznej*…, s. 57-58; P. Bromski, *„Doniosłość osoby i relacji osobowych"*…, s. 45-46. Zaczynanie identyfikacji filozoficznej od analizy relacji (cecha charakterystyczna tradycji platońskiej) stanowi, zdaniem Gogacza, fundamentalny błąd, uniemożliwiający rozpoznanie wewnętrznej zawartości bytu jednostkowego.

[175] M. Gogacz, *Problem relacji w filozofii średniowiecznej*…, s. 58.

[176] Por. M. Gogacz, *Metafizyka św. Tomasza*…, s. 140-141.

wodowane przez istotę bytu: odpowiednio będą to relacje istnieniowe i relacje istotowe[177].

Relacje istnieniowe należy umieścić wśród relacji kategorialnych, gdyż zachodzą one pomiędzy poszczególnymi bytami jednostkowymi. Odmienność i swoistość relacji istnieniowych polega na tym, że podmiotowane są poprzez własności transcendentalne, przejawiające akt istnienia[178]. Poszczególne relacje istnieniowe budują się na analogicznych własnościach transcendentalnych poszczególnych bytów. Są więc odmiennie od relacji istotowych, podmiotowane bez pośrednictwa przypadłości. Nie sposób więc ujmować ich w ten sposób, jak relacje kategorialne w rozumieniu tradycyjnym, a więc jako „przypadłość przypadłości", czyli „najsłabszą" formę bytowania[179].

Wśród relacji istnieniowych wyróżnia się relację istnieniową sprawczą, relacje istnieniowe osobowe oraz relacje istnieniowe nieosobowe[180]. Relacja istnieniowa sprawcza dotyczy omówionego już zagadnienia stwarzania (spowodowania istnienia) przez samoistny akt istnienia. Istnieniowe relacje nieosobowe, jak przyznaje Gogacz, są jeszcze bardzo słabo zbadane[181]. Dlatego też najbardziej charakterystyczną postacią relacji istnieniowych są relacje osobowe.

6.4.2. Specyfika relacji osobowych

Relacje istnieniowe, gdy zachodzą między osobami, przyjmują właśnie postać relacji osobowych. Kiedy więc osoby kontaktują się między sobą swym istnieniem i przejawiającymi je własnościami transcendentalnymi, zachodzą między nimi relacje osobowe. Natomiast kiedy osoby kontaktują się ze sobą swoim uposażeniem istotowym (możność

[177] Por. P. Bromski, *„Doniosłość osoby i relacji osobowych"*…, s. 44.

[178] Por. M. Gogacz, *Problem relacji w filozofii średniowiecznej*…, s. 60.

[179] Por. W. Kubiak, *Charakterystyka relacji osobowych w ujęciu Gogacza*…, s. 63; tenże, *Klasyfikacja relacji w tomizmie konsekwentnym*…, s. 35-36. Tradycyjne rozumienie relacje kategorialnych osadzone było, zdaniem Gogacza, na ujęciu esencjalistycznym, utożsamiającym byt z istotą; por. M. Gogacz, *Problem relacji w filozofii średniowiecznej*…, s. 59.

[180] Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 63-65.

[181] Tamże, s. 65; por. L. Szyndler, *„Mowa serca" jako centralny punkt realistycznej teorii poznania*…, s. 236.

duchowa podmiotująca intelekt i wolę), zachodzą między nimi relacje poznania i decyzji[182]. Relacje osobowe charakteryzują się zatem tym, że zapoczątkowuje je osoba swym istnieniem i własnościami transcendentalnymi, łączącymi się – na co należy szczególnie zwrócić uwagę – nie z intelektem i wolą, ale z podobnymi własnościami transcendentalnymi w innej osobie[183].

Relacje osobowe podmiotowane są przez transcendentalia przejawiające akt istnienia bytu, a więc pierwsze i podstawowe pryncypium. Zatem relacje osobowe są również pierwsze i podstawowe. „Relacje istnieniowe – pisze Gogacz – wyprzedzają wszystkie inne relacje, gdyż całą zawartość bytu wyprzedza właściwy mu akt istnienia. Podobnie relacje osobowe są w bycie wcześniej niż inne relacje. Są pierwsze i podstawowe, gdyż właśnie pierwsze i podstawowe jest istnienie, przejawiające się we własnościach transcendentalnych"[184].

Relacje osobowe, jako najbardziej pierwotne odniesienia podmiotowane przez akt istnienia, wiążą się z poziomem poznania niewyraźnego, a więc wyprzedzają świadome działania człowieka. Relacje te rodzą się właśnie już na etapie „mowy serca". Świadomie człowiek może je podtrzymywać lub zrywać. Dlatego też Gogacz zwraca uwagę, że relacje osobowe są w swoim istnieniu niezależne od poznania i decyzji[185].

Aby podkreślić swoistość spotkania, jakie ma miejsce w przypadku osób, Gogacz określa je mianem „obecności"[186]. Obecność to nic innego jak powiązanie osób relacjami osobowymi i trwanie tychże relacji. Gogacz wielokrotnie podkreśla, że to właśnie świat osób stanowi naturalne środowisko człowieka. Relacje osobowe, jak pisze Gogacz, są „tak podstawowe, jak właśnie podstawowe jest w bycie jego istnienie. Stanowią wobec tego podstawowe i pierwsze środowisko osób. Świat

[182] Por. M. Płotka, *Filozofia człowieka*…, s. 60-63; M. Zembrzuski, *Teoria osoby i relacji osobowych*, w: A. Andrzejuk (et al.), *Mieczysław Gogacz*…, s. 46-51.

[183] Por. M. Gogacz, *Szkice o kulturze*…, s. 128 i 178.

[184] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 64.

[185] „Oddziaływanie osób własnościami transcendentalnymi na transcendentalia innych osób dzieje się niezależnie od poznania i decyzji. Poznanie i decyzje tylko skłaniają do używania tych relacji, chronią je lub niszczą". M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 64; por. również T. Stępień, *Dwie koncepcje osoby*…, s. 177.

[186] Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 115 i 159; A. Andrzejuk, *Tomistyczna teoria relacji osobowych*, „Studia Philosophiae Christianae" 40 (2004) 1, s. 221-224.

i przyroda są środowiskiem wtórnym, chroniącym istnienie osób. Wystarcza bytom nieosobowym. Osobom potrzebne jest przebywanie wśród osób. To przebywanie wśród osób jest obecnością"[187].

W swoich pracach Gogacz wyodrębnił relacje osobowe bazujące na transcendentalnych własnościach realności, prawdy i dobra. Własnościom tym odpowiadają trzy zidentyfikowane dotychczas relacje osobowe: relacja miłości, relacja wiary i relacja nadziei. Własność realności stanowi podstawę relacji miłości, własność prawdy jest podstawą relacji wiary, własność zaś dobra jest podstawą relacji nadziei.

6.4.3. Miłość, wiara i nadzieja jako relacje osobowe

Miłość jako relacja osobowa

Relacja osobowa miłości ufundowana jest na transcendentalnej własności realności, przejawiającej istnienie jako pierwsze bytowe pryncypium. Stąd też miłość stanowi wyjściowy, pierwszy i podstawowy sposób odniesienia się osób do siebie, podobnie jak pierwotna jest własność realności[188]. Miłość jest zatem „życzliwym kontaktem dwu osób, wzajemnym i swoistym upodobaniem w sobie, pełną i podstawową życzliwością, niczym nie motywowaną, gdyż pierwotne jest istnienie, przejawiające się w realności osób. Z tego względu miłość jest najpierwszym i najgłębszym naszym odniesieniem się do osób"[189].

Relacja miłości, jako życzliwe, bezinteresowne współprzeżywanie, ma kilka poziomów[190]:

[187] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 65. Jak zauważa A. Andrzejuk, „relacje osobowe stanowią najbardziej podstawowe odniesienie osób do siebie. Według ulubionego wyrażenia M. Gogacza, są one dla osób po prostu ich domem. Dom ten, gdy stanowią go powiązania człowieka z osobami ludzkimi, jest humanizmem. Gdy miłość, wiara i nadzieja łączą człowieka z Osobami Boskimi – jest to religia". A. Andrzejuk, *Tomistyczna teoria relacji osobowych*…, s. 217.

[188] A. Andrzejuk, *Tomistyczna teoria relacji osobowych*…, s. 215.

[189] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 99. W innym miejscu Gogacz pisze: „Oddziałując na siebie swym istnieniem, dwie osoby wywołują w sobie relację życzliwości, akceptacji, którą św. Tomasz nazywa miłością. Jest to bowiem spotkanie z motywu wyłącznie istnienia. Jest więc całkowicie bezinteresowna. Jest w pełni miłością". M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*…, s. 13.

[190] Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 99-102; M. Zembrzuski, *Teoria osoby i relacji osobowych*…, s. 48-49.

1) Na najniższym poziomie miłość przyjmuje postać upodobania (*complacentia*), innymi słowy, odpowiedniości natur (*connaturalitas*). Jest więc odpowiedniością osób w ich istnieniu oraz w ich istocie.

2) Na wyższym poziomie miłość wzbogaca się o zachwyt własnościami transcendentalnymi drugiej osoby, a także jej cechami przypadłościowymi, zwłaszcza w aspekcie fizycznym. Przejawia się w poszukiwaniu i uzyskiwaniu dobra dla siebie. Stąd też przyjmuje ona postać miłości pożądania (*concupiscientia*).

3) Najwyższy poziom miłości ogarnia osobę ludzką w jej podstawowych pryncypiach, a więc szczególnie w jej wymiarze duchowym, obejmującym zwłaszcza akty rozumienia i decyzji. Miłość na tym najwyższym i typowym dla osób poziomie wyraża się więc w akceptacji całej osoby i w pragnieniu jej dobra. Akceptacja wszystkiego, czym jest dana osoba, oznacza także akceptację jej rozumienia prawdy i jej wyboru dobra. Mamy do czynienia z pełną miłością (*dilectio*), będącą gotowością służenia osobie ze względu na jej dobro. Tak rozumiana miłość ma cztery odmiany:

a) Przyjaźń (*amicitia*) – najbardziej znana forma miłości wśród osób, cechująca się pełną wiernością i zaufaniem. Dla przyjaźni charakterystyczne jest, że nie powoduje bólu nieobecność czy rozstanie, a zawsze raduje spotkanie i obecność.

b) Miłość w postaci pełnej, bezinteresownej troski o dobro drugiej osoby (*caritas*). Jest ona „zupełnie bezinteresowna, nieoczekująca wzajemności, zupełnie ofiarna, wyrozumiała, wybaczająca, która zawsze chroni, dyskretna, jest najczęstsza, choć rzadko zauważana i głoszona”[191]. Miłość jako *caritas* charakteryzuje więc stała obecność, postawa matki, odpowiedzialnego ojcostwa i braterstwa.

c) Miłość powiązana z cierpieniem (*amor*) jest typową miłością ludzką. Wyróżnia ją to, że zawsze raduje obecność, natomiast brak obecności ukochanej osoby sprawia ból i rodzi tęsknotę. Miłość, której towarzyszy cierpienie i tęsknota, jest także typową miłością człowieka do Boga. Wynika to stąd, że Bóg nie jest dostępny naszemu bezpośredniemu poznaniu lub doświadczeniu[192].

[191] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 101.

[192] Wyjątek stanowi doświadczenie mistyczne. Zdaniem Gogacza polega ono na

d) Miłość Boga do człowieka (*agape*) wyróżnia się całkowitą bezinteresownością. Bóg nie tylko nie oczekuje wzajemności, ale jako czysty akt (bez możności) nawet nie może jej podjąć. Jednak – jak zauważa Gogacz – chce, abyśmy „kierowali do niego naszą miłość właśnie dla naszego dobra, gdyż Bóg może spowodować nieutracalne trwanie tej miłości, a przecież miłość uszczęśliwia, sytuuje nas w wieczystej współobecności"[193].

Wiara jako relacja osobowa

Relacja osobowa wiary ufundowana jest na przejawiającej istnienie transcendentalnej własności prawdy. Jak pamiętamy, prawda transcendentalna oznacza dostępność i otwarcie się bytu wobec nas. Wobec tego bazująca na niej relacja wiary charakteryzuje się właśnie wzajemną otwartością osób, ich zaufaniem do siebie. „Relacja wiary – pisze Gogacz – budująca się na własności prawdy dwu osób, nabywa w swej istocie treści właściwych prawdzie. Jest właśnie otwarciem się na siebie dwu osób, wzajemnych ich udostępnianiem się sobie zarówno w istnieniu, jak i w istocie"[194].

Wiara wywołuje wiec ufne odniesienie do drugiej osoby, odbieranej przez intelekt jako prawda i wybieranej przez wolę jako dobro. Zarazem jest też wnoszeniem w nas tego, czym jest druga osoba[195].

nagłym i krótkotrwałym, bezpośrednim i wewnętrznym doznaniu Boga jako istnienia. Doświadczenie to pozwala przetrwać okresy kryzysu w rozwoju życia religijnego; zob. m.in. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*…, s. 109-111. Szerzej na ten temat por. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki (Materiały do filozofii mistyki)*, Warszawa 1985.

[193] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 101-102.

[194] Tamże, s. 102.

[195] Tamże. Obok relacji wiary łączącej osoby ludzkie, na osobne potraktowanie zasługuje wiara jako relacja człowieka z Bogiem. Religia w sensie naturalnym ma swoje źródło na poziomie „mowy serca", gdzie spotkane istnienie bytu wywołuje podziw i zdumienie. Na poziomie mowy wewnętrznej i zewnętrznej dochodzi wiara w objawienie. Z perspektywy teologicznej wiara jest relacją, w której Bóg w sposób nadprzyrodzony udziela człowiekowi siebie; por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 102-103; tenże, *Bóg i mowa* serca…, s. 257-264.

Nadzieja jako relacja osobowa

Transcendentalna własność dobra, na której opiera się relacja nadziei, przejawia istnienie jako powód zachęcający nas do skierowania się do spotkanego bytu. Dobro przejawiające istnienie jest więc racją naszego życzliwego odnoszenia się do bytu. Byt jako dobry wywołuje nasze akceptujące odniesienie się do niego. W przypadku osób wiąże się to z oczekiwaniem, że cała osoba, oddziałująca własnością dobra, zostanie obdarzona życzliwością i zaufaniem[196].

Te charakterystyczne dla własności dobra treści przejmuje ufundowana na niej relacja nadziei. Nadzieja jest więc „oczekiwaniem, że będzie nam dostępna, akceptowana i wybrana obecność drugiej osoby w całym jej istnieniu i istocie. Jest swoistą potrzebą trwania w relacji miłości i w relacji wiary"[197].

Dotychczas ujawnione i zidentyfikowane zależności, występujące między przejawiającymi istnienie własnościami transcendentalnymi a relacjami osobowymi, można przedstawić za pomocą tabeli (tabela nr 3).

Własności transcendentalne	**Relacje osobowe**
Odrębność	x
Jedność	x
Realność	Miłość
Prawda	Wiara
Dobro	Nadzieja
Piękno	x

Tabela nr 3. Zależności między własnościami transcendentalnymi a relacjami osobowymi według Mieczysława Gogacza. Źródło: opracowanie własne.

[196]M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 103.
[197]Tamże.

6.5. Życie społeczne i religijne człowieka

W filozofii społecznej i filozofii kultury Gogacz dokonuje krytycznej oceny dominujących współcześnie prądów intelektualnych i światopoglądowych. Oceniając stan współczesnej kultury, Gogacz diagnozuje zdecydowaną dominację w niej ujęć platońskich i neoplatońskich[198]. Przypomnijmy, że zdaniem warszawskiego myśliciela podstawową cechą platonizmu jest rozumienie rzeczywistości jako całości, procesu, sumy relacji, porządkowanych liniowo poziomo lub pionowo (hierarchia i „drabina" bytów). W podejściu tym relacje, poznanie i myślenie zyskują prymat względem bytu jednostkowego, którego wartość mierzona jest przede wszystkim użytecznością.

Podejście przyznające prymat relacjom i procesom wyklucza, zdaniem Gogacza, możliwość identyfikacji bytów realnych. Zatarciu ulega zatem różnica między bytem i wytworem (gdyż wszystkie byty rozumiane są jako modyfikacje uprzednio istniejącego tworzywa rozwijającego się w ramach kosmicznego procesu). Poznanie bytów dokonuje się nie poprzez identyfikację ich wewnętrznych pryncypiów, ale przez narzucenie określonej koncepcji (funkcji, celu do realizacji). W tym ujęciu, zdaniem Gogacza, ma swoje źródło przesadne akcentowanie znaczenia instytucji, ideologii, ról społecznych, hierarchii, ocen, opinii itp. względem istnienia osób. Z tego samego powodu w kulturze przesadnie akcentuje się też wartość posiadania rzeczy (wytworów). Realnie bowiem istnieją osoby oraz relacje między nimi, wszelkie zaś instytucje, stanowiska, funkcje stanowią jedynie byt myślny, mylnie traktowany jako realna i dominująca rzeczywistość[199]. Mamy tutaj do

[198] Zob. M. Gogacz, *Problem relacji w filozofii średniowiecznej*…, s. 56-57; tenże, *Szkice o kulturze*…, s. 36-44. Szerzej por. tegoż, *Platonizm i arystotelizm*…, s. 13-45; por. również A. Kazimierczak-Kucharska, *Platonizm i neoplatonizm podstawową warstwą współczesnej kultury filozoficznej w ujęciu prof. Mieczysława Gogacza*, w: T. Klimski, I. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka*…, s. 71-78; M. Płotka, *Teoria kultury*, w: A. Andrzejuk (et al.), *Mieczysław Gogacz*…, s. 93-95.

[199] Dochodzi wtedy do sytuacji, w której „traktujemy kogoś jako tylko interesanta, pacjenta, pracownika, penitenta, a sprawy, interesy, rozgrywki, machinacje społeczne, przetargi instytucjonalne, same instytucje, nagradzanie i karanie, uważamy wprost za rządzące nami byty". M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*…, s. 140-141.

czynienia z błędem poznawczym, polegającym na przypisywaniu (narzucaniu) spotkanemu bytowi rezultatów naszego myślenia. Nieprzypadkowo zatem Gogacz uważa, iż uwyraźnienie różnicy między bytem naturalnym (a zwłaszcza osobą) a wytworem stanowi warunek humanizacji ludzkiej kultury[200].

Środowisko osób i relacji osobowych stanowi przeto naturalną przestrzeń życia i rozwoju człowieka. „Naszym światem – podkreśla Gogacz – jest świat osób. Wtórnie jest nim kosmos, instytucje, technika i kultura"[201]. Tworzona przez człowieka kultura powinna chronić istnienie osób i relacji osobowych. Innymi słowy, potrzebujemy takiej kultury, która „wnosi nas w prawdę, w miłość, w rzeczywistość osób"[202]. Kiedy jednak przyznaje ona pierwszeństwo wytworom oraz temu, co pomyślane (teorie, zadania, opinie narzucane bytom i traktowane jako ich natura), stanowi zafałszowanie rzeczywistości i domaga się zdystansowania za pomocą filozofii identyfikującej byty w ich istnieniu i istocie.

Jednym z podstawowych zadań filozofii jest zatem oczyszczanie naszej kultury intelektualnej w ten sposób, by przyznawać pierwszeństwo temu, co realne: osobom i relacjom osobowym. Niezbędne jest usprawnianie intelektu w dokładnym rozpoznawaniu bytów w ich istocie i istnieniu oraz usprawnianie woli, by wybierała działania chroniące osoby[203]. Konieczny jest zatem w naszym myśleniu zwrot ku bytom realnym, a zwłaszcza ku osobom, udostępniającym się sobie poprzez relacje miłości, wiary i nadziei. Zwrot ten, oznaczający otwarcie się na realne byty, zdystansowanie świata wytworów i przyznanie pierwszeństwa osobom, określa Gogacz terminem *metanoia*[204].

---

[200]Por. M. Gogacz, *Szkice o kulturze*…, s. 100-106.

[201]Tamże, s. 102.

[202]Tamże.

[203]Dlatego też rozpoznawanie pryncypiów działań chroniących osoby Gogacz uczynił zasadniczym przedmiotem etyki, zwanej przez niego „etyką chronienia osób". O ile zatem metafizyka identyfikuje pryncypia bytowania, o tyle etyka identyfikuje pryncypia postępowania, czyli wyboru działań chroniących istnienie osób i relacji osobowych; por. M. Gogacz, *Sumienie, kontemplacja, mądrość (Z problematyki podstaw etyki)*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*…, s. 241-246; D. Lipski, *Etyka chronienia osób*, w: A. Andrzejuk (et al.), *Mieczysław Gogacz*…, s. 64-76. Szerzej na ten temat por. M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995.

[204]Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 121-122; M. Płotka, *Filozofia*

Warte podkreślenia jest, że w ujęciu Gogacza społeczeństwo i państwo mają status bytu myślnego, a nie realnego. Tylko osoby powiązane realnymi relacjami tworzą realne wspólnoty (takie jak rodzina i naród). Instytucjom życia społeczno-politycznego przysługuje jedynie status wytworu ludzkiej myśli[205]. Nie znaczy to, że państwo ze swoimi instytucjami i prawodawstwem nie odgrywa doniosłej roli. Swoją właściwą pozycję uzyskuje ono jednak dopiero, gdy zostanie ono przyporządkowane i podporządkowane dobru osób[206].

Chronienie relacji osobowych i samych osób wyznacza humanizm i religię. Kiedy relacje osobowe łączą osoby ludzkie, mówimy o humanizmie. Natomiast kiedy łączą one osobę ludzką z Osobami Boskimi, mamy do czynienia z religią[207]. Religia zatem w pierwszej kolejności nie jest określonym systemem twierdzeń, ale zespołem realnych relacji osobowych. Religia – podkreśla Gogacz – „jest wtórnie akceptacją twierdzeń o Bogu, pierwotnie jest nawiązaną z nami przez Boga realną z nim więzią miłości"[208]. Religijne odniesienia – jak pamiętamy – mają swój początek na poziomie „mowy serca", kiedy to pierwotny kontakt z istnieniem wywołuje w nas zachwyt i kontemplację. Na tym naturalnym poziomie, wymagającym doprecyzowania (gdyż dopiero filozoficzna identyfikacja pozwala odróżnić istnienie skończone od Istnienia Samoistnego), nabudowuje się życie nadprzyrodzone.

człowieka…, s. 64; D. Lipski, *Etyka chronienia osób*…, s. 77-79.

[205]„Realne podmioty i relacje – zauważa Gogacz – tworzą realne wspólnoty. Przykładem takich wspólnot jest rodzina i naród. Myślne podmioty i relacje powodują, że powstaje np. społeczeństwo, instytucja, państwo". M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*…, s. 92.

[206]Zatem prawidłowo zorganizowane życie społeczne i państwowe stanowić może przykład tego, że „uporządkowane relacje myślne mogą służyć osobom. To, co myślne, sama wiedza, konstruowane teorie i koncepcje, są właśnie na to, by chroniły relacje osobowe i osoby. Chronią jednak tylko wtedy, gdy strukturom myślnym nie przypiszemy pozycji większej niż pozycja osób i narodu". M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*…, s. 104.

[207]Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 103-104.

[208]M. Gogacz, *Bóg i mowa serca*…, s. 262. „W związku z tym – kontynuuje Gogacz – Objawienie katolickie jest wtórnie zespołem prawd, twierdzeń wiary, pierwotnie jest Osobą Jezusa Chrystusa, w którym spełnia się więź Boga z człowiekiem. A nasza więź z Chrystusem jest realną religią, jest zespołem realnych relacji osobowych"; tamże.

Polega ono na zainicjowanym przez Boga uczestnictwie człowieka w wewnętrznym życiu Osób Boskich. Życie nadprzyrodzone jest więc wprost obecnością Osób Boskich w człowieku. Jedynie bowiem Bóg może stać się obecnym w człowieku nie niszcząc jego bytowości[209]. Osobowa więź między człowiekiem a Bogiem, zapoczątkowana na ziemi z inicjatywy Boga, który „wnosi" w nas swoje nadprzyrodzone życie, otwiera perspektywy nieutracalnego trwania tych osobowych relacji[210]. Analiza tego wymiaru życia jest już jednak zadaniem teologii.

[209]Por. M. Gogacz, *Szkice o kulturze*…, s. 39; A. Kazimierczak-Kucharska, *Platonizm i neoplatonizm*…, s. 78.

[210]„Chrześcijaństwo – pisze Gogacz – nie jest tylko ideologią, tworem człowieka, sposobem zachowań, odmianą kultury. Jest przede wszystkim wiarą w Chrystusa i umiłowaniem Go, dzięki czemu Bóg Ojciec miłuje człowieka i realnie w nim przebywa razem z Chrystusem i Duchem Świętym, jako jeden Bóg w Trzech Osobach. To realne przebywanie w nas Boga sprawia sam Bóg, gdy mu uwierzymy i gdy Go ukochamy. Wiara i miłość nie są wobec tego tylko nastrojem, postawą przez nas wypracowaną, stanem psychicznym. Są realnymi powiązaniami z Bogiem, gdyż Bóg jest realny i realne jest Jego zamieszkiwanie w naszej osobie". M. Gogacz, *Szkice o kulturze*…, s. 159. Bóg zatem, choć niepojęty i nieogarniony, to jednak jest „zarazem tak bliski, że – gdy ukochamy Chrystusa wierząc mu i pokładając w Nim nadzieję – to Bóg wprost przebywa wewnątrz osoby ludzkiej dopuszczając ją do uczestnictwa w swym wewnętrznym życiu Trójcy Osób"; tamże, s. 160.

Rozdział 4

Szczegółowa analiza porównawcza: metafizyka i teoria poznania

I. Rozumienie filozofii i metafizyki

I.1. Uwagi wstępne

Zarówno Mieczysław A. Krąpiec, jak i Mieczysław Gogacz swoją refleksję filozoficzną rozwijają pozostając w nurcie określanym mianem filozofii klasycznej. Nie wchodząc bliżej w zagadnienie samego rozumienia, czym jest filozofia klasyczna[1], można pokusić się o syntetyczne przedstawienie zasadniczych wyróżników tego nurtu filozofii, jakimi są: autonomia filozofii względem innych dziedzin wiedzy (własny przedmiot i dostosowana do niego metoda badawcza), jej charakter racjonalny (intersubiektywna komunikowalność i kontrolowalność oraz prawomocność uzyskiwanych twierdzeń, uzyskiwanych jedynie naturalnymi zdolnościami poznawczymi człowieka) i wreszcie dążenie do uzyskania twierdzeń ujmujących podstawowe elementy i ostateczne przyczyny (racje bytowe i konieczne uwarunkowania) badanego przedmiotu[2]. Program filozofii klasycznej można zatem określić jako zdecydowanie maksymalistyczny: poznanie bytu (poszczególnych jego

[1] Por. A. Bronk, S. Majdański, *Klasyczność filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne" t. XXXIX–XL (1991–1992) 1, s. 367-391; M.A. Krąpiec, *Czym jest filozofia klasyczna?* w: B. Dembiński (red.), *W kręgu filozofii klasycznej*, Katowice 2000, s. 9-23.

[2] A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 2007, s. 25; por. też S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, w: tenże, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 72; E. Morawiec, P. Mazanka, *Metafizyka klasyczna wersji egzystencjalnej. Podstawowe zagadnienia z metafizyki*, Warszawa 2006, s. 54–55. Stefan Swieżawski w *Słowie wstępnym* do swej monumentalnej pracy poświęconej dziejom europejskiej filozofii klasycznej, określa zakres chronologiczny tytułowej tradycji filozoficznej na okres od starożytności do XV w. n.e., za kluczowe kryterium uznając pierwszeństwo metafizyki (teorii bytu) względem pozostałych działów filozofii. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000, [*Słowo wstępne*], s. XI. Podkreślenie zaś swoistości i autonomii poznania filozoficznego przez reprezentantów tomizmu egzystencjalnego bliskie jest stanowisku fenomenologów; por. D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, tłum. P. Mazanka i J. Sidorek, Kraków 2012, s. 201, 213. Tak rozumiane poznanie filozoficzne charakteryzuje się, zdaniem von Hildebranda, bardziej bezpośrednim i głębszym kontaktem z bytem niż w przypadku nauk przyrodniczych.

odmian oraz bytu jako takiego) w świetle jego ostatecznych przyczyn.

Cechą charakterystyczną obu autorów jest traktowanie metafizyki (filozofii bytu) jako centralnej i bazowej dyscypliny filozoficznej, której swoistą partykularyzację stanowią poszczególne działy filozofii (teoria poznania, antropologia filozoficzna, etyka, filozofia społeczna, filozofia prawa czy kultury), będące w istocie metafizykami szczegółowymi. Dlatego też w przypadku obu autorów charakterystyka metafizyki (filozofii pierwszej) może zostać zasadnie odniesiona do całej rozwijanej przez nich filozofii.

Próbując w sposób zwięzły „zdefiniować" metafizykę, Krąpiec stwierdza, iż jest ona „poznaniem uzyskanym przez naturalnie transcendentny rozum […] szukający pierwszych i jedynych uniesprzeczniających czynników tego, co istnieje […]"[3]. Gogacz zaś mówi o „wyrażonym rozumieniu realności" oraz „wyrażonym rozumieniu jednostkowych bytów istniejących"[4]. W przypadku obu autorów zwraca uwagę podkreślenie intelektualnego i mądrościowego (sapiencjalnego) charakteru filozofii[5]. W koncepcji Krąpca dostrzegamy wyakcentowanie zdolności ludzkiego intelektu do „odczytywania" (*intus-legere*) istotnych treści zwartych w materiale empirycznym. Metafizyka w tym rozumieniu stanowi nie tyle dział wiedzy, ile określony typ poznania. Podobną intuicję, choć przy inaczej postawionych akcentach, odnajdujemy u Gogacza. Metafizyka jako określony układ zdań (dziedzina

[3] M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 58. Warto zauważyć, że określenie „naturalnie transcendentny rozum" użyte przez Krąpca (które spotkać możemy także u Kamińskiego; por. tegoż *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*..., s. 74) bardzo przypomina sformułowanie Gilsona: „metafizyka to poznanie zdobyte przez naturalnie transcendentny rozum poszukujący pierwszych zasad czy też pierwszych przyczyn tego, co jest dane w doświadczeniu zmysłowym". É. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 2001, s. 212. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy mamy tutaj do czynienia ze świadomym nawiązaniem, choć stopień zbieżności sugeruje odpowiedź pozytywną.

[4] Por. M. Gogacz, *Filozofia jako wyrażone rozumienie realności*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 117; M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm: dwie drogi do metafizyki*, Warszawa 1996, s. 88-89.

[5] A. Maryniarczyk, *Pierwszy polski metafizyk. Mieczysława A. Krąpca koncepcja współczesnej metafizyki realistycznej* w: *Pierwszy polski metafizyk. Wykłady otwarte imienia ojca profesora Mieczysława A. Krąpca OP*, Lublin 2016., s. 67; M. Zembrzuski, *Rozumienie filozofii* w: A. Andrzejuk (et al.), *Mieczysław Gogacz*, Kraków 2019, s. 40.

ludzkiej wiedzy) jest wtórna względem pierwotnego rozumienia bytu uzyskiwanego na poziomie poznania niewyraźnego („mowy serca")[6].

U obu autorów powraca, nierzadko z naciskiem podkreślany, motyw wierności rzeczywistości[7]. Krąpiec (a także jego uczniowie) wielokrotnie podkreśla różnicę między poznaniem rzeczywistości (mającym charakter „dorzeczny" i sprawdzalny), charakteryzującym klasyczny nurt filozofii, a myśleniem (konstruowaniem), stanowiącym bolączkę filozofii nowożytnej i współczesnej. Gogacz zaś mówi wprost, iż uprawiającego metafizykę interesuje „prawda o bytach, a nie stanowiący metafizykę układ zdań", metafizyk zaś powinien zachować wierność rzeczywistości, a nie ujęciom i wiedzy[8].

[6] Zatem metafizyka w ujęciu Gogacza, określana przezeń jako układ nabytych informacji o bycie, uzyskanych na poziomie mowy serca i uporządkowanych w mowie wewnętrznej i zewnętrznej, ma niejako dwie „warstwy": 1) sam proces identyfikacji (rozpoznawania) wewnętrznej struktury bytu, 2) wyrażenie uzyskanych informacji o bycie w formie uporządkowanych zdań; por. M. Gogacz, *Metody metafizyki. Ujęcie z pozycji przedmiotu metafizyki, jej struktury oraz poznania bytu*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego...*, s. 181, 184.

[7] Motyw ten jest jednym z programowych wręcz haseł Lubelskiej Szkoły Filozoficznej. Nieprzypadkowo zatem owa „wierność rzeczywistości" stanowi tytuł jednej z ksiąg pamiątkowych poświęconych osobie M.A. Krąpca; zob. Z.J. Zdybicka (red.), *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL O. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Lublin 2001.

[8] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, s. 12. Podkreślenie pierwszeństwa rzeczywistości względem systemu znajdziemy również wśród reprezentantów realistycznie zorientowanej fenomenologii; por. E.A. Pichola, *Ne ite ad Thomam, sed ad von Hildebrand*, „Rocznik Tomistyczny" 7 (2018), s. 278.

1.2. Przedmiot

Określając właściwy przedmiot badań metafizyki (jej przedmiot formalny), Krąpiec wskazuje na byt jako byt, czyli byt jako istniejący[9]. Oznacza to – co zostaje dookreślone poprzez operację separacji metafizycznej – że przedmiotem metafizyki jest każda zdeterminowana w sobie treść jako istniejąca. Tym samym przedmiotem metafizyki jest cała realnie istniejąca rzeczywistość (złożona z bytów jednostkowych), ujęta w aspekcie istnienia i jej koniecznych (uniesprzeczniających) racji. Natomiast Gogacz wprowadza – względem koncepcji Krąpca – ważne doprecyzowanie. Otóż w jego ujęciu przedmiotem właściwym metafizyki jest nie tyle rzeczywistość ujęta w aspekcie istnienia, a nawet nie byt jednostkowy w aspekcie istnienia, ile pryncypia (*archai*) bytu jednostkowego[10]. Ujęcie Gogacza zdaje się precyzyjniej określać przedmiot badań, jak też silniej akcentować pluralizm bytowy.

---

[9] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 116. Można w tym miejscu zapytać, czy właściwe byłoby określenie metafizyki mianem teorii bytu (jak w podtytule cytowanego wydania z 1978 r.) albo może bardziej adekwatne byłoby określenie jej jako teorii bytu realnego. Innymi słowy, czy w ujęciu Krąpca dopuszczalne jest postawienie znaku równości między bytem jako bytem a bytem realnym? *Vide* między innymi formułowany nieraz względem tomistów egzystencjalnych zarzut „monizmu egzystencjalnego" (przyjmowanie tylko jednego sposobu istnienia, to jest istnienia realnego).

[10] Można zauważyć ciekawą drogę myśli filozoficznej od czasów starożytnych do współczesności. Już bowiem pierwsi filozofowie przedsokratejscy poszukiwali fundamentalnych zasad (*archai*) kosmosu. O ile jednak w ich przypadku chodziło o *archai* (lub jedną *arche*) wspólną dla całej rzeczywistości, o tyle Gogacz „umieszcza" *arche* w bycie jednostkowym (każdy byt ma własne, nieprzekazywalne *archai*). Można zatem mówić o przejściu od *archai* kosmicznych (Grecy) do *archai* bytu jednostkowego (św. Tomasz, Gogacz); por. A. Andrzejuk, *Problem istnienia w „Komentarzu" Tomasza z Akwinu do „Liber de causis"*, „Rocznik Tomistyczny" 4 (2015), s. 57. Cytowany Autor sygnalizuje również bardzo ciekawy wątek nawiązania przez św. Tomasza do klasycznej greckiej (sięgającej pitagorejczyków) koncepcji, zgodnie z którą *peras* (granica, określoność, czynnik dookreślający) i *apeiron* (nieokreśloność; to, co nieukończone, niedokonane) stanowią dwie fundamentalne *archai* całej rzeczywistości. Tomasz (co rozwinie i wyeksplikuje Gogacz) – jak pisze Andrzejuk – „przenosi te zależności w obręb bytu jednostkowego" i odwraca je w ten sposób, by ukazać prymat *esse* (jako czynnika analogicznego do owego *peras*) względem istoty (możności pełniącej funkcję *apeironu*); tamże, s. 52.

Warto zaś zauważyć, iż Krąpiec podejmuje ważny wątek „przejścia" od rozważań na temat bytu jednostkowego do wniosków o charakterze powszechnym (transcendentalnym). Służy temu rozbudowana teoria analogii bytu oraz sformułowanie języka analogiczno-transcendentalizującego, mające umożliwić poznanie konkretne, a zarazem obejmujące całą rzeczywistość[11]. W tej perspektywie „wspólność" i powszechność *archai* (czy też – mówiąc językiem Krąpca – czynników bytowej infrastruktury) mają charakter analogiczny: wynika to z pełnienia przez nie analogicznej (podobnej, proporcjonalnej) „funkcji" w każdym bycie. Natomiast Gogacz wykazuje daleko idącą rezerwę wobec rozważań o całości rzeczywistości (podkreśla, że całość stanowi tylko pojęcie, wytwór ludzkiej myśli), widząc w nich cechę charakterystyczną krytykowanej przez niego tradycji platońskiej i neoplatońskiej[12].

1.3. Metoda: „uniesprzecznianie" faktów *versus* identyfikacja pryncypiów bytu

Obaj autorzy w pełni akceptują tezę, iż to przedmiot wyznacza metodę poznania[13]. Jest to punkt, w którym rozważania Krąpca oraz

[11] Warte podkreślenia jest ugruntowanie transcendentalności (powszechności) poznania metafizykalnego w *esse* bytu: akt istnienia (jednostkowy) jest podstawowym „składnikiem" każdego bytu realnego; por. S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*..., s. 78-79 (przyp. 13). Nieprzypadkowo też tytuł rozprawy habilitacyjnej Krąpca brzmiał *Egzystencjalne podstawy transcendentalnej analogii bytu*.

[12] Być może dlatego właśnie Gogacz i jego uczniowie z dużą rezerwą odnoszą się do – charakterystycznej dla szkoły lubelskiej – tendencji do przypisywania analogii szczególnej roli w metafizyce.

[13] Por. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*…, s. 119; M. Gogacz, *Metody metafizyki*…, s. 168; M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 351. *Nota bene* Krąpiec w swojej ostatniej wydanej za życia książce przywołuje niezwykle sugestywne sformułowanie Gilsona: „Uczony nigdy nie definiuje na wstępie metody nauki, którą zamierza budować; co więcej, nauki fałszywe najpewniej można rozpoznać po tym, że metody ich są od nich samych wcześniejsze; metoda bowiem wynika z nauki, nie zaś nauka z metody. Dlatego to żaden realista nie napisał nigdy: «Rozprawy o metodzie». Nie może on wiedzieć, w jaki sposób poznaje się rzeczy, zanim ich nie poznał, ani też nie może się inaczej dowiedzieć, w jaki sposób można

Gogacza sytuują się w opozycji do kierunków widzących w uprzednio opracowanej (i spełniającej wymagania właściwe naukom szczegółowym) metodzie swoistą gwarancję prawomocności poznania (neopozytywizm czy szkoła lwowsko-warszawska). Nie oznacza to jednak w żadnym wypadku marginalizacji zagadnień metodologicznych. Przeciwnie, obaj filozofowie przykładają bardzo dużą wagę do wypracowania właściwej dla metafizyki, a więc proporcjonalnej względem przedmiotu badań, metodologii.

W przypadku Krąpca symptomatyczny jest fakt jego wieloletniej współpracy z wybitnym metodologiem Stanisławem Kamińskim[14]. Wysoka kultura metodologiczna, nawiązująca do dorobku między innymi szkoły lwowsko-warszawskiej (mimo wspomnianych wyżej rozbieżności), była jednym z charakterystycznych elementów stylu uprawiania filozofii w szkole lubelskiej. Krąpiec i Kamiński wypracowali i od strony teoretycznej uzasadnili metodę dochodzenia do twierdzeń rzeczowych i zarazem koniecznych poprzez wskazywanie na jedyne i konieczne racje „uniesprzeczniające" dostrzeżone fakty[15]. Właśnie „uniesprzecznianie" danych nam w poznaniu faktów, czyli wskazywanie na taki jedyny i konieczny czynnik, którego negacja pociągałaby za sobą negację dostrzeżonego faktu, stanowi podstawową metodę postępowania. Proporcjonalność metody do przedmiotu formalnego

by poznać dany porządek rzeczy, aniżeli tylko poznając go". É. Gilson, *Realizm tomistyczny*, oprac. zbiorowe, Warszawa 1968, s. 52-59; cyt. za: M.A. Krąpiec, *O filozofii*, Lublin 2008, s. 160.

[14] Współpraca ta zaowocowała (w dużej mierze pionierską) monografią: M.A. Krąpiec (współautor S. Kamiński), *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994. Wśród najważniejszych prac Kamińskiego z zakresu metodologii filozofii (metodologii teorii bytu) można wskazać m.in.: S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989; S. Kamiński, *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, Lublin 1993.

[15] Por. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*..., s. 74, 85; tenże, *Możliwość prawd koniecznych*, w: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*…, s. 117-124; M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*..., s. 303-314. *Nota bene* interesującą kwestią byłoby bliższe porównanie „uniesprzeczniania" ze stosowaną w fenomenologii metodą „uzmienniania"; por. W. Stróżewski, *O metodzie fenomenologii*, w: J. Perzanowski (red.), *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, Warszawa 1989, s. 87.

pozwala, zdaniem Krąpca, przyznać metafizyce walor naukowości, ale pod warunkiem analogicznego rozumienia samej nauki[16].

W przypadku Gogacza również należy podkreślić duże znaczenie zagadnień metodologicznych, choć nie napisał on na ten temat osobnej monografii[17]. Natomiast możemy u niego zauważyć określoną ewolucję myśli. O ile w pracy *Istnieć i poznawać* mowa jest jeszcze o „uniesprzecznianiu", o tyle w swoich dojrzałych pracach Gogacz akcentuje, jako właściwą dla filozofii, metodę identyfikacji pryncypiów bytu, unikając terminu „uniesprzecznianie". Zasadniczo można przyjąć, że identyfikacja, w ujęciu Gogacza, co do zasady odpowiada „uniesprzecznianiu" u Krąpca[18]. Mówiąc o identyfikacji pryncypiów bytu, Gogacz dokonuje jednak istotnego związania postępowania badawczego z doprecyzowanym przez siebie przedmiotem metafizyki (przedmiotem tym – jak pamiętamy – są pryncypia bytowe). Warto dodać, że u Gogacza odnajdziemy odróżnienie metody uzyskiwania twierdzeń metafizyki (wspomniana już identyfikacja) od metody uznawania twierdzeń metafizyki (szukanie zgodności wiedzy z bytem)[19].

Jednocześnie, co warte jest podkreślenia, warszawski tomista dokonuje kolejnych doprecyzowań, jakimi są odróżnienie istotowego układu przyczyn i skutków od układu liniowego (charakterystycznego dla platonizmu) oraz odróżnienie ujęcia strukturalnego w opisie struktury bytu od ujęcia genetycznego[20]. Przestrzeganie istotowego układu przyczyn i skutków jako dążenie do wskazania na jedyne i najbliższe przyczyny obserwowanych skutków stanowi zatem

[16] „Metafizykę zatem – przy odpowiednio rozumianej koncepcji nauki – można uznać za poznanie naukowe, ale w rozumieniu analogicznym". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 68.

[17] Kwestie metodologiczne Gogacz omawia w licznych artykułach oraz w określonych fragmentach swoich książek; por. np. M. Gogacz, *Metody metafizyki*…, s. 168-184; M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*..., s. 119-144; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 123-131.

[18] Por. A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza. Przyczynek do dziejów formowania się tomizmu konsekwentnego*, „Rocznik Tomistyczny" 5 (2016), s. 55.

[19] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 123-125.

[20] Por. A. Rosłan, *Rozumienie istnienia w Summa contra gentiles Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 53, 77.

odpowiednik „uniesprzeczniania", również określanego przez autorów jako wskazywanie na jedną konieczną rację dla zaobserwowanych stanów rzeczy.

U obu autorów zatem, choć posługują się nieco inną terminologią, zauważalne jest dążenie do wskazywania na przyczyny (racje) konieczne i bezpośrednie, bez uciekania się do tworzenia „ciągów" przyczyn i skutków (u początku których umieszczano by hipotetyczną „pierwszą przyczynę"). Gogacz zdaje się jednak traktować to zagadnienie priorytetowo i ze szczególną konsekwencją.

1.4. Cel poznania

U Krąpca (a także u Kamińskiego) bardzo charakterystyczny jest maksymalizm, wyrażający się w określeniu celu poznania metafizycznego, jakim jest – przy świadomości aspektowości i ograniczoności ludzkiego poznania – ostateczne bazowe wyjaśnienie całej rzeczywistości, ujętej w aspektach koniecznych. Wyrazem tego ma być wskazanie jedynych i ostatecznych racji (przyczyn) obserwowanych faktów czy stanów rzeczy[21]. Pod tym względem wypowiedzi Gogacza sprawiają wrażenie nieco „skromniejszych". Warszawski tomista bowiem akcentuje przede wszystkich fakt, iż filozofia zapewnia człowiekowi kontakt z realnymi bytami

[21] Jak pisze Kamiński, główne twierdzenia metafizyki mają charakter analityczny i zarazem rzeczowy. Dotyczą zatem świata realnego i są nieobalalne; por. S. amiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*…, s. 84; tenże, *Możliwość prawd koniecznych*..., s. 123. Krąpiec wskazuje jednocześnie, iż ambicją metafizyki jest formułowanie twierdzeń, które będą, dotycząc całej rzeczywistości, weryfikować się w każdym konkrecie; por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 55-56, 141, 490. Te brzmiące nieco „buńczucznie" wypowiedzi spotkały się z krytyką ze strony filozofów nurtu dialogicznego i hermeneutycznego; por. K. Śnieżyński, *Metafizyka w roli pasożyta w Winnicy Pańskiej? Dekonstrukcyjne uwagi na temat prób ratowania metafizyki (filozofii bytu) kosztem chrześcijaństwa w pometafizycznej kulturze* w: K. Śnieżyński, P. Duchliński (red.), *Metafizyka i dekonstrukcja. W poszukiwaniu doświadczenia metafizycznego w kontekście wyzwań dekonstrukcjonizmu*, Kraków 2016, s. 116-120. Warto jednak pamiętać, że Krąpiec miał pełną świadomość bardzo wąskich możliwości formułowania przez człowieka twierdzeń koniecznych i powszechnych, przywołując wypowiedź Maritaina o jednoczesnym blasku i nędzy metafizyki; por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 141.

lub też „sytuuje nas wśród realnych bytów", zwłaszcza zaś wśród osób[22].

Natomiast zarówno Krąpiec, jak i Gogacz podkreślają zgodnie to, że metafizyka, mimo swego teoretycznego charakteru, ma dużą doniosłość egzystencjalną. Innymi słowy, dotyczy ona treści życiowo ważnych. Obaj filozofowie świadomi są konsekwencji rozstrzygnięć metafizycznych dla życia ludzkiego w jego wymiarze indywidualnym, społeczno-politycznym i religijnym[23].

1.5. Układ czynności w metafizyce, struktura metafizyki

Doniosłą kwestią, którą odnaleźć możemy zarówno u Krąpca, jak i u Gogacza, jest zagadnienie charakteru twierdzeń metafizykalnych oraz ich właściwej kolejności. Zasadniczo jedynie u Gogacza znajdziemy wyrażony *explicite* oraz dość szczegółowo opisany i uzasadniony opis kolejności twierdzeń uzyskanych na polu metafizyki[24]. Zagadnienie to Gogacz uzupełnia ważnym stwierdzeniem dotyczącym konieczności odróżnienia porządku bytowania od porządku poznania. Mianowicie ontyczna „kolejność" pryncypiów w bycie jest odwrotna względem kolejności ich poznania: po stronie bytu bezwzględnie pierwszy jest akt istnienia, natomiast w porządku poznania początkiem całego procesu jest doznanie przez nasz intelekt istoty bytu, by dopiero na końcu

[22] Cyt. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 15 (Przedmowa do wydania pierwszego).

[23] Por. S. Kamiński, *O naturze filozofii* w: *Jak filozofować?*..., s. 51-52; tenże, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*..., s. 75; M.A. Krąpiec, *Filozofia i filozofie*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982, s. 311, 320. Natomiast Gogacz po wielokroć powtarza fundamentalne znaczenie filozofii dla budowy świata godnego człowieka, w którym bezwzględne pierwszeństwo względem rzeczy, instytucji, idei etc. przysługiwać będzie osobom.

[24] Por. M. Gogacz, *Metody metafizyki*…, s. 178-184; tenże, *Elementarz metafizyki*..., s. 128-131. Krąpiec jedynie w skrótowej formie dokonuje opisu układu problematyki filozoficznej w metafizyce; por. M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*..., s. 275-279. Skrótowy opis układu czynności w metafizyce tomizmu egzystencjalnego podaje także S. Kamiński: tenże, *Wyjaśnianie w metafizyce*, w: tenże, *Jak filozofować?*..., s. 172. Natomiast bardziej szczegółowy obraz wyłoni się, gdy prześledzimy tok wykładu metafizyki, jaki Krąpiec podejmuje w swoich pracach, przede wszystkim w *Metafizyce* swojego autorstwa.

zidentyfikować *esse* bytu[25]. Natomiast Krąpiec stoi na stanowisku, że istnienie zachowuje pierwszeństwo zarówno w porządku bytowym, jak i w porządku poznawczym (koncepcja sądu egzystencjalnego) – w tym drugim porządku pierwszeństwo to (inaczej niż u Gogacza) realizuje się również w sensie czasowym[26].

Natomiast obaj tomiści zgadzają się co do tego, że twierdzenia uzyskane na polu metafizyki mają szczególny status, odmienny od twierdzeń uzyskanych w innych dziedzinach poznania. Otóż nie sposób wyznaczyć w metafizyce zestawu twierdzeń pierwotnych (aksjomatów, pryncypiów), z których następnie wyprowadzałoby się twierdzenia pochodne. Osobliwością bowiem metafizyki jest, iż stanowi ona zbiór samych pryncypiów[27]. Układ twierdzeń metafizyki ma zatem strukturę „kołową": każde jej zdanie jest „pierwsze". Metafizyka zatem nie poddaje się aksjomatyzacji. Nie ma tym samym możliwości przekształcenia jej w system złożony z aksjomatów i dedukcyjnie wyprowadzanych z nich twierdzeń[28]. Wynika stąd postulat (podzielany przez obu auto-

[25] Por. M. Gogacz, *Metody metafizyki*…, s. 180. Możemy dopowiedzieć, że pierwszeństwo poznawcze istoty dotyczy w koncepcji Gogacza zasadniczo pierwszeństwa czasowego. Patrząc „atemporalnie" na poznanie, dostrzec możemy fundamentalną rolę aktu istnienia jako warunku wszelkiej poznawalności, *scil.* poznawczej dostępności bytu (transcendentalna własność prawdy).

[26] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 117. Krąpiec pisze, iż o epistemicznym prymacie istnienia świadczy między innymi to, że początkiem metafizyki są sądy egzystencjalne bezpośrednie (afirmacja istnienia rzeczy), a punktem dojścia sądy egzystencjalne pośrednie (stwierdzenie konieczności istnienia czynników „uniesprzeczniających" dostrzeżone pierwotnie fakty); tamże.

[27] Por. S. Kamiński *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*…, s. 83-84; tenże, *Aksjomatyzowalność klasycznej metafizyki ogólnej*, w: tenże, *Jak filozofować?*..., s. 135-149; M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*..., s. 256-259; M. Gogacz, *Metody metafizyki*…, s. 180-183. Jak zauważa A. Andrzejuk, struktura „kołowa" metafizyki wyznaczona jest przez fakt, iż wszystkie transcendentalia są w bycie „razem". A. Andrzejuk, *Własności istnieniowe w interpretacji tomizmu konsekwentnego*, „Rocznik Tomistyczny" 7 (2018), s. 147; por. też P. Milcarek, *Metafizyka tomizmu konsekwentnego (próba charakterystyki)*, „Studia Philosophiae Christianae" 32 (1996) 2, s. 52-53.

[28] Ten punkt stanowił ważny element krytyki, jaką tomiści egzystencjalni (między innymi Krąpiec i Kamiński) sformułowali względem prób formalizacji i aksjomatyzacji metafizyki na podobieństwo systemów dedukcyjnych właściwych logice formalnej; por. M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*..., s. 256-259, 281-302.

rów) ciągłego kontaktu poznawczego z bytem w trakcie prowadzenia metafizycznej refleksji[29].

Twierdzenia metafizyki, wyrażające konieczne stany bytowe, powstają dzięki wspomnianej już zdolności ludzkiego intelektu do „odczytywania" (*intus legere*) koniecznej treści w danych empirycznych[30]. Konieczność nie jest zatem subiektywnym przekonaniem czy jedynie stanem ludzkiego intelektu, ale jest ostatecznie ugruntowana w samej rzeczy (w bycie konkretnym)[31].

Choć wszystkie zdania tworzące metafizykę odnoszą się bezpośrednio do pryncypiów bytowych, to jednak – na co zwraca uwagę Gogacz – nie sposób wypowiedzieć ich wszystkich naraz. Struktura ludzkiej mowy wymusza na nas, aby twierdzenia dotyczące bytu zostały w określony sposób uporządkowane[32]. Zdaniem Gogacza to, które z twierdzeń metafizyki umieścimy na początku (mając cały czas świadomość, że każde z tych zdań jest pierwsze, czyli bezpośrednio odnoszące się do pryncypiów bytu), ma kluczowe znaczenie dla charakteru rozwijanej filozofii. Jak pamiętamy, jako „pierwsze" w wykładzie metafizyki musimy, według Gogacza, umieścić zdanie o odrębności bytu jednostkowego, ponieważ tylko w ten sposób zabezpieczymy metafizykę przed ryzykiem wpadnięcia w monizm[33].

---

[29] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 61.

[30] Stanisław Kamiński, podobnie jak Jacques Maritain, mówi często o intuicji intelektualnej; por. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 145-161; S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*…, s. 84-85. Gogacz zaś uważa, iż teoria intuicji intelektualnej została przez tomistów egzystencjalnych rozwinięta w wyniku zapoznania przez nich kluczowego etapu ludzkiego poznania, jakim jest „mowa serca". To właśnie w poznaniu niewyraźnym (wyprzedzającym tworzenie pojęć) intelekt „odbiera" informacje o pryncypiach bytu; por. M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: B. Bejze (red.), *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 72-75. Gogacz formułuje również przypuszczenie, że być może „wyczuwanie" przez tomistów egzystencjalnych „mowy serca" jako fundamentalnego poziomu poznania jest podstawą głoszonej przez nich teorii intuicji bytu. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 139.

[31] Por. szerzej S. Kamiński, *Możliwość prawd koniecznych*…, s. 121-124.

[32] M. Gogacz, *Metody metafizyki*…, s. 180-183.

[33] Zdaniem Gogacza nie wystarczy zacząć analiz metafizycznych od realności bytu, gdyż skutkuje to idealizmem i prymatem teorii poznania nad metafizyką. M. Gogacz, *Osoba jako byt jednostkowy*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*..., s. 221.

U Krąpca zwraca uwagę podkreślenie doniosłości neutralnego punktu wyjścia w filozofii[34]. Służy temu: 1) koncepcja sądu egzystencjalnego gwarantującego pierwotny „styk" poznawczy z rzeczywistością, 2) zabieg separacji, czyli „konstrukcji" przedmiotu formalnego metafizyki (bytu jako bytu). Zdaniem Krąpca jest to moment szczególnie ważny, gdyż od tak, a nie inaczej skonstruowanego przedmiotu zależy całość każdej doktryny filozoficznej[35]. Nietrafnie „skonstruowany" przedmiot badań filozoficznych od razu „ustawia" dalszy ruch myśli w określonym kierunku. U Gogacza znajdujemy podobną intuicję: ponieważ kultura (i wyznaczone przez nią pytania) wpływa na to, co ujmujemy z przekazanych przez byt informacji, trzeba nasz kulturowy bagaż poddać „oczyszczającemu oddziaływaniu na nas bytu"[36]. Obaj filozofowie zdają sobie tym samym sprawę z niebagatelnej roli „punktu wyjścia" refleksji filozoficznej i postulują konsekwentną (mówiąc językiem Krąpca) „neutralność" filozofii, przy czym realizują ten postulat w nieco inny sposób: Krąpiec poprzez świadomy zabieg konstrukcji przedmiotu filozofii (separacja metafizyczna), Gogacz zaś poprzez prymat poznania niewyraźnego, czyli wychodzenie od informacji nadanych przez byt, a nie od pytań (czy różnego rodzaju założeń), z jakimi podchodzimy do rzeczywistości[37].

[34] Krąpiec, mówiąc o „punkcie wyjścia", zdaje się bliski utożsamienia momentu „zerowego" ludzkiego poznania (afirmacja istnienia) z początkiem zorganizowanej metodycznie metafizyki (sąd egzystencjalny). Natomiast u Gogacza wybór zdania „pierwszego" ma charakter techniczny (choć niezmiernie brzemienny w skutki).

[35] Por. M.A. Krąpiec, *Filozofia i filozofie*…, s. 317; tenże, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 61. Można powiedzieć, że w tym miejscu Krąpiec odnosi do badań systematycznych Gilsonowską tezę dotyczącą historii filozofii. Zgodnie z nią dzieje idei stanowią zachodzący w czasie proces stopniowego wyciągania konsekwencji z raz przyjętych założeń, determinujących dalszy rozwój myśli w ramach danej szkoły czy kierunku filozofii. Zob. É. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*..., s. 207-208; por. też P. Duchliński, *Tomistyczna dekonstrukcja ontologii*, w: K. Śnieżyński, P. Duchliński (red.), *Metafizyka i dekonstrukcja*…, s. 50-54.

[36] M. Gogacz, *Metody metafizyki*…, s. 184.

[37] Pytania te, jak podkreśla Gogacz, wnoszą zawsze określone akcenty, powodujące, że nie zawsze wiernie opisujemy to, co byt przekazał nam w relacji spotkania; por. np. B. Listkowska, *Antropologia filozoficzna prof. Mieczysława Gogacza jako metafizyka człowieka i metafizyka osoby*, w: T. Klimski, I. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka*, Warszawa 2012, s. 22-23.

W przypadku Gogacza warto także wskazać na podkreślaną przez niego potrzebę ukazywania drogi dojścia do twierdzeń (heurystyka). W *Przedmowie* do *Elementarza metafizyki* warszawski tomista uwyraźnia fakt, iż „układ twierdzeń został w nim tak pomyślany, by ukazać drogi dojścia do twierdzeń"[38].

Streszczając niniejszy wątek wskażmy na faktyczny układ problematyki filozoficznej w metafizyce obu autorów. Krąpiec zarysowuje go następująco[39]: 1) konstruowanie przedmiotu właściwego filozofii – bytu jako bytu (bytu jako istniejącego), 2) uwyraźnienie treści pojęcia bytu poprzez formowanie pojęć transcendentalnych sprzężonych z „pierwszymi zasadami", 3) analiza elementów składowych bytu (złożenia bytowe), uniesprzeczniających dostrzeżone w poznaniu empirycznym właściwości bytu, 4) analiza przyczyn bytu, 5) rozważania na temat analogii bytu i poznania. W *Metafizyce* Krąpca znaleźć możemy następujący układ zagadnień składających się na treść książki[40]: 1) elementy „meta-metafizyki", 2) byt jako byt, transcendentalia i „pierwsze zasady", 3) struktura bytu, analiza złożeń bytowych, 4) przyczyny bytu, 5) analogia metafizyczna.

Natomiast Gogacz kolejność twierdzeń i problemów metafizyki tomizmu konsekwentnego zarysowuje w sposób następujący[41]: 1) zasada niesprzeczności jako zdanie o odrębności bytu jednostkowego, 2) zdania o wewnętrznych pryncypiach bytu, 3) zdania o *quidditas*, 4) problematyka subsystencji, 5) zdania o wewnętrznym w bycie akcie istnienia, 6) problematyka osoby, 7) twierdzenia o transcendentaliach jako przejawach aktu istnienia, 8) zdania o „pierwszych zasadach" wyrażających transcendentalia oraz ufundowanych na transcendentaliach relacjach istnieniowych (w tym przede wszystkim osobowych), 9) zdania o zewnętrznych przyczynach bytu, 10) zdania o relacji poznania i postępowania (zamykające zasadniczy wywód metafizyki).

[38] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 11; A. Andrzejuk, *Mieczysław Gogacz i średniowieczna filozofia arabska*, w: T. Klimski, I. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka*…, s. 85-86.

[39] M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*..., s. 275-279.

[40] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*.

[41] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 130-131; por. tegoż, *Metody metafizyki*…, s. 180-181.

W *Elementarzu metafizyki* Gogacza spotykamy następujący układ zagadnień stanowiących zawartość książki[42]: 1) spotkanie jako źródło poznania, 2) byt z pozycji spotkania i poznania, 3) byt w aspekcie przyczyn, 4) transcendentalne własności bytu i „pierwsze zasady", 5) relacje, 6) akt istnienia jako dominujące w bycie pryncypium, 7) istnienie samoistne – Bóg, 8) człowiek jako podmiot spotkania, 9) relacja poznania, 10) relacja postępowania, 11) zamykające całość uwagi na temat metod i struktury metafizyki oraz jej historii.

1.6. Rola historii filozofii

Obok pogłębionej świadomości metodologicznej drugim czynnikiem, na który zwracano baczną uwagę w środowisku polskich tomistów egzystencjalnych, była świadomość historyczno-filozoficzna[43]. Historia filozofii jest tu rozumiana – za Gilsonem – jako historia problemów filozoficznych, nie zaś jako zbiór faktów czy doktryn filozoficznych. Tak pojęta historia filozofii jest *par excellence* nauką filozoficzną[44]. W tej perspektywie historia filozofii ukazuje proces stopniowego (nieraz trwającego wiele wieków) wyciągania konsekwencji z przyjętych założeń[45]. To zwrócenie uwagi na rolę punktu wyjścia, wyznaczającego (determinującego) linię rozwojową określonego nurtu filozofii, stanowi charakterystyczny element myśli Krąpca. Jak pamiętamy, lubelski tomista podkreślał, iż całość danej doktryny zależy od przyjętego punk-

[42] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*.

[43] Jako rektor KUL Krąpiec podkreślał: „Dla realizacji programu rzetelnego filozofowania poszliśmy w naszym środowisku w kierunku pogłębienia metodologicznego i głębszego kontaktu z dziejami filozofii. To wydają się być dzisiaj konieczne warunki poprawnego filozofowania". M.A. Krąpiec, S. Majdański, *W kręgu filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Z dyskusji o dorobku Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej z okazji 60-lecia uczelni*, „Summarium: sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL" 26-27 (46-47) (1997), s. 157.

[44] Zob. A Andrzejuk, *Filozoficzna koncepcja historii filozofii* w: M. Zembrzuski (et al.), *Z metodologii historii filozofii*, Warszawa 2015, s. 13-45. Podobne rozumienie historii filozofii odnajdziemy u Ernsta von Astera, autora cenionego podręcznika historii filozofii; por. E. von Aster, *Historia filozofii*, tłum. J. Szewczyk, Warszawa 1969; tenże, *Jak studiuje się filozofię?*, tłum. A.J. Noras, „Idea" t. 20 (2008).

[45] Na temat Gilsonowskiej koncepcji historii filozofii por. przypis 35.

tu wyjścia. O ile zatem Gogacz zwraca uwagę na znaczenie kolejności twierdzeń dla charakteru metafizyki, o tyle Krąpiec wyraża zbliżoną myśl: kluczowy dla rozwoju każdej filozofii jest przyjęty punkt wyjścia.

Znaczenie badań historyczno-filozoficznych widać szczególnie w przypadku drogi intelektualnego rozwoju Gogacza. O ile bowiem Krąpiec od początku swojej działalności naukowej koncentrował się na zagadnieniach systematycznych, o tyle w przypadku Gogacza obserwujemy sytuację nieco odmienną. Początki jego działalności badawczej koncentrują się na zagadnieniach z zakresu historii filozofii (zwłaszcza z zakresu średniowiecznego platonizmu). Dzieje filozofii, stanowiąc swoisty „warsztat" czy „laboratorium" pracy filozofa, nakierowały go na pogłębioną analizę zagadnień problemowych z zakresu metafizyki[46]. Uprawianie metafizyki oznacza zatem – jak wskazuje Gogacz, zainspirowany gilsonowskim rozumieniem rozwoju filozofii jako wyciągania konsekwencji z założeń – wyciąganie nowych, dotychczas nieujawnionych konsekwencji z Tomaszowego przełomu egzystencjalnego (Tomaszowego „przewrotu kopernikańskiego"). Innymi słowy, chodzi o stosowanie egzystencjalnego rozumienia bytu do różnorodnych zagadnień filozoficznych[47].

1.7. Stosunek do innych tradycji filozoficznych i nauk szczegółowych

W przypadku obu myślicieli, deklarujących przynależność do tradycji filozofii klasycznej, dostrzec możemy silny akcent postawiony na autonomię filozofii względem innych dziedzin poznania (nauki szczegółowe, teologia). Autonomia filozofii, wyrażająca się w odrębności jej przedmiotu formalnego i swoistości metodologicznej, idąca w parze z uzasadnieniem twierdzeń wyłącznie poprzez racje rozumowe (z wykluczeniem informacji pochodzącej z objawienia), stanowi charakterystyczny rys klasycznej koncepcji filozofii. Niezależność filozofii od nauk szczegółowych oznacza zatem – co bardzo mocno

[46] Por. A. Andrzejuk, *Mieczysław Gogacz i średniowieczna filozofia arabska*..., s. 84-89.
[47] Por. M. Gogacz, *„Przewrót kopernikański" św. Tomasza* w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*…, s. 123-132; tenże, *Osoba jako byt jednostkowy*..., s. 227.

i wielokrotnie podkreśla Krąpiec – wychodzenie od danych poznania przednaukowego, zdroworozsądkowego (jako w mniejszym stopniu uteoretyzowanego), zamiast odwołania do danych naukowych (uwikłanych w teorie)[48]. Silne podkreślenie konieczności rozgraniczenia porządków metodologicznych i formułowania tez wyłącznie w granicach przynależnych jednej dziedzinie wiedzy znajdziemy również u Gogacza. Konsekwencją takiego stanowiska jest uznanie, że jakiekolwiek przekroczenie granicy danego obszaru metodologicznego (np. użycie metod właściwych naukom przyrodniczym w rozważaniach filozoficznych) stanowi błąd[49]. Stąd też w literaturze przedmiotu stanowisko takie określa się mianem demarkacjonizmu czy epistemologicznego izolacjonizmu[50].

Zauważmy w tym miejscu, że samo podkreślenie istnienia nieprzekraczalnej linii granicznej między naukami szczegółowymi a filozofią nie ma charakteru wartościującego którykolwiek z wymienionych obszarów. Niemniej jednak w rozważaniach obu autorów możemy znaleźć określone wątki w tym zakresie. Mając na uwadze fundamentalną rolę filozofii w życiu człowieka (jednostki i społeczeństwa), Krąpiec z jednej strony podkreśla, że jedynie ona jest w stanie umożliwić człowiekowi ostateczny osąd o rzeczywistości jako całości. Z drugiej jed-

[48] Por. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 41-59; W. Daszkiewicz, *Poznanie zdroworozsądkowe i jego funkcja w filozofii realistycznej w ujęciu Mieczysława A. Krąpca OP*, „Człowiek w Kulturze" t. 19 (2007), s. 243-263. Szerzej por. P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi kierunkami filozofii współczesnej*, Kraków 2014, s. 489-529.

[49] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 136-138; por. B. Listkowska, *Antropologia filozoficzna prof. Mieczysława Gogacza*..., s. 22-24; por. także M.A. Krąpiec, *Nauka i głupota*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982, s. 219-223. Stąd też obaj tomiści krytycznie podchodzili do dokonywanych w ramach tomizmu lowańskiego prób łączenia filozofii z naukami szczegółowymi, uznając je za typowy przykład błędu metodologicznego.

[50] Zob. A. Bronk, *Demarkacjonizm Lubelskiej Szkoły Filozoficznej*, „Roczniki Filozoficzne" t. XXXV (1987) 1, s. 345-364; P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*..., s. 187-231, 281-348. Zagadnienie demarkacji między filozofią a naukami szczegółowymi stanowiło przedmiot istotnej polemiki pomiędzy tomistami egzystencjalnymi a zwolennikami „filozofii w kontekście nauki" (Józef Życiński, Michał Heller, krakowski Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych).

nak strony poznanie, jakie daje nam filozofia, okazuje się treściowo o wiele uboższe niż poznanie naukowe. Dlatego też odwołuje się do sformułowań Maritaina na temat blasku i zarazem nędzy metafizyki[51]. Natomiast Gogacz wydaje się w tej kwestii bardziej jednoznaczny w swoim osądzie, podkreślając nie tylko większą egzystencjalną doniosłość, ale także poznawcze pierwszeństwo i wyższość poznania metafizycznego nad poznaniem dostarczanym przez nauki szczegółowe. Jedynie metafizyka identyfikuje byty realne w ich pryncypiach wewnętrznych, nauki szczegółowe zaś zatrzymują się jedynie na poziomie fizycznych przypadłości, w ogóle nie sięgając „rdzenia" bytów[52].

Drugim – obok zagadnienia relacji między filozofią a naukami szczegółowymi – problemem związanym z autonomią i swoistością filozofii w jej klasycznym rozumieniu, jest kwestia stosunku do innych tradycji i szkół filozoficznych. Wydaje się, iż w przypadku obu autorów można mówić o pewnej ewolucji, przebiegającej w podobny sposób. W swoich wcześniejszych pracach Krąpiec wskazuje na fakt, iż wobec aspektowości ludzkiego poznania, skonfrontowanego z bogactwem i złożonością rzeczywistości, wielość szkół i kierunków filozoficznych jest czymś pożądanym i pozytywnym[53]. Kwestia uzyskania ponadsystemowego obrazu rzeczywistości zdaje się jednak aktualnie niemożliwa do zrealizowania, gdyż ludzkość nie wypracowała jeszcze do tego odpowiedniego języka[54]. Jednocześnie Krąpiec podkreśla, że zdania danego systemu filozoficznego są sensowne (prawdziwe bądź

[51] Wartość poznawczą metafizyki względem nauk szczegółowych moglibyśmy w tej perspektywie scharakteryzować lapidarnie jako „coś za coś" (powszechny zasięg orzekania oraz docieranie do fundamentalnych uwarunkowań rzeczywistości kosztem ubóstwa treściowego); por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 141.

[52] „Nauki szczegółowe – pisze Gogacz – są interesujące i fascynujące jedynie dla tych, którzy nigdy nie posłużyli się rozpoznawaniem przyczyn i skutków, a wobec tego nigdy nie doznali rozumień". M. Gogacz, *Metafizyka św. Tomasza (Specyfika głównych zagadnień)*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*…, s. 137.

[53] W tej perspektywie różnorodne szkoły uprawiania filozofii jawią się jako naturalni „sojusznicy" w poznawaniu świata w jego różnorodnych aspektach; zob. M.A. Krąpiec, *Filozofia i filozofie*..., s. 319

[54] M.A. Krąpiec, *Sens uprawiania filozofii*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*…, s. 234-236.

fałszywe) tylko w kontekście i granicach danego systemu[55]. W późnych pracach Krąpca dostrzeżemy powracający nieustannie motyw krytyki wszystkich innych niż tomizm egzystencjalny nurtów filozofii. Ostrze tej krytyki zwrócone jest przeciw elementom platonizmu (zarzut zhipostazowania pojęć ogólnych), a przede wszystkim przeciw różnorodnym nurtom filozofii nowożytnej i współczesnej[56]. W tej perspektywie filozofia rozwijana przez większość szkół i kierunków okazuje się – zgodnie z kąśliwymi określeniami Krąpca – pseudofilozofią, ideologią bądź „mitologią"[57].

Podobną sytuację dostrzec możemy, analizując prace Gogacza wydawane na przestrzeni lat. We wczesnych pracach, kiedy warszawski tomista stopniowo formułował swoją myśl, dostrzeżemy wątki akcentujące otwartość na inne kierunki filozoficzne. Co więcej otwartość i wolność intelektualnych poszukiwań stają się jednymi z podstawowych wyróżników stylu uprawiania filozofii przez warszawskiego tomistę[58]. Natomiast w późnych pismach Gogacza obraz mocno się

[55] „Zdania filozoficzne, jako ściśle filozoficzne, są zdaniami sensownymi tylko w kontekście systemu filozoficznego i mogą być analizowane tylko w kontekście systemu filozoficznego, do którego należą". M.A. Krąpiec, *Nauka i religia*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*…, s. 200; por. tenże, *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993, s. 214; por. też A. Bronk, *Filozofia i nauka: problem demarkacji*, „Roczniki Filozoficzne" t. XLIII (1995) 1, s. 230. Problemem może być pogodzenie tego stanowiska ze sformułowaną przez Krąpca w innym miejscu tezą, iż filozofia klasyczna władna jest przyswoić sobie każdą wartościową myśl filozoficzną, niezależnie od szkoły, z której pochodzi; por. M.A. Krąpiec, *Filozofia i filozofie*..., s. 319.

[56] Filozofii pokartezjańskiej Krąpiec zarzuca niedający się przezwyciężyć subiektywizm. Nowożytnym koncepcjom ontologicznym, których źródeł upatruje w metafizyce Dunsa Szkota, zarzuca przyjmowanie prymatu bytu możliwego nad bytem realnym; por. np. M.A. Krąpiec, *O filozofii*..., s. 15-16, 58-76, 82-86; tenże, *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia" przekład i komentarz*, Lublin 2001, s. 167-238; tenże, *Filozofia w teologii*, Lublin 1999, s. 16.

[57] Zob. M.A. Krąpiec, *O filozofii*..., s. 83, 86; tenże, *Filozofia w teologii*..., s. 129; por. szerzej P. Duchliński, *Tomistyczna dekonstrukcja ontologii*..., s. 41-104.

[58] Warto zauważyć, że w swojej ważnej, wręcz przełomowej książce pt. *Istnieć i poznawać*, Gogacz jednoznacznie odcina się od pojmowania swojej pracy pisarskiej jako gotowego wykładu treści, zachęcając czytelnika do wspólnego z autorem poszukiwania prawdy; por. M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976, s. 9-12, 233-234. Również świadkowie działalności Gogacza z czasów jego najpłodniejszej

komplikuje: z jednej strony wciąż obecne są tam zapewnienia o otwartości tomizmu na dialog oraz uwagi o konieczności nieustannego korygowania wyników refleksji filozoficznej (także tej, jaka dokonuje się w ramach tomizmu konsekwentnego)[59]. Z drugiej jednak strony odnajdziemy tam liczne, niezwykle krytyczne, bardzo mocne w treści i nieraz dosadnie wyrażone sformułowania na temat współczesnej („pseudo") filozofii, jak też na temat dominujących nurtów współczesnej kultury umysłowej, która zamiast uczyć nas rozpoznawania bytów realnych, sytuuje nas w świecie wytworów[60].

Pokrewnym, a zarazem interesującym i słabo dotychczas zbadanym terenem są paralele między propozycjami wysuwanymi przez polskich tomistów egzystencjalnych a ważniejszymi kierunkami filozofii współczesnej. Przede wszystkim należy wskazać na fenomenologię (a ściślej: na realistyczny nurt fenomenologii) i filozofię dialogu. Warto od razu wskazać, że Krąpiec programowo wręcz wyklucza przydatność fenomenologii (głoszącej konieczność „wzięcia w nawias" istnienia, będącego przecież dla tomistów egzystencjalnych pierwszym aktem bytu) w metafizyce[61]. Gogacz również w wielu miejscach wypowiada się

pracy naukowej podkreślają niezwykłą atmosferę wolności i intelektualnej otwartości, jaka towarzyszyła spotkaniom z nim (który, co warto podkreślać, nie stronił w czasach PRL od dyskusji prowadzonych m.in. w klubach studenckich czy w prywatnym mieszkaniu); por. G. Pyszczek, *Między duchowością a literaturą. Wokół powieści Jak traci się miłość Mieczysława Gogacza*, w: T. Klimski, I. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka*…, s. 245-247, 254-255.

[59] Por. M. Gogacz, *Tomizm otwarty na dialog*, w: tenże *W kierunku tomizmu konsekwentnego*…, s. 147-153; tenże, *Elementarz metafizyki*..., s. 12.

[60] M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997 [Edycja internetowa wyd. pierwszego], s. 46; por. także (zwłaszcza *in fine*) głośny artykuł Gogacza opublikowany pierwotnie w 1991 r. w „Słowie Powszechnym": M. Gogacz, *Nie można dłużej milczeć*, http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/artykuly/029_nie_mozna_dluzej.pdf [dostęp 12 września 2022 r].

[61] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 228-233. Tomistyczna krytyka fenomenologii, jak zauważa P. Duchliński, dotyczy przede wszystkim dwóch węzłowych zagadnień: wspomnianej neutralizacji („wzięcia w nawias") istnienia w samym punkcie wyjścia poznania oraz prymatu ontologii abstrakcyjnych istot rzeczy (mających stanowić postulowany porządek idealny), z perspektywy której istnienie realne (przedmiot metafizyki) stanowić miałoby zaledwie jeden ze sposobów (*modus*) bytowania; por. P. Duchliński, *Tomistyczna krytyka ontologii fenomenologicznej*, „Studia Philosophiae Christianae" 53 (2017) 2, s. 45-52.

krytycznie o fenomenologii, polemizując między innymi z Dietrichem von Hildebrandem i jego koncepcją serca i uczuciowości[62]. Dobrze znana jest krytyka, jaką z pozycji łączącej elementy filozofii dialogu, fenomenologii i hermeneutyki formułował Józef Tischner, prowadząc wieloletnią polemikę z Gogaczem[63]. Współcześnie warta odnotowania jest krytyka tomizmu ze strony zwolenników dialogicznego nurtu filozofii, połączona z postulatem odejścia od filozofii bytu na rzecz nowego ugruntowania filozofii pierwszej[64].

Z drugiej strony nie można lekceważyć dorobku uczonych podkreślających w swojej pracy komplementarność filozofii klasycznej i fenomenologii. Klasycznym przykładem jest tutaj myśl Karola Wojtyły, którego analizy czynu osobowego stanowiły próbę syntezy ujęcia podmiotowego (fenomenologia) i przedmiotowego (tomizm)[65]. Na komplementarność filozofii klasycznej (teorii bytu), fenomenologii (teorii źródłowego poznania) i metodologii szkoły lwowsko-warszawskiej wskazuje w swoich pracach Antoni B. Stępień, będący czołowym reprezentantem szkoły lubelskiej. W jego ujęciu fenomenologia jako metoda docierania do tego, co pierwotnie i źródłowo dane jest zbieżna z tomizmem[66].

Wspomniany autor zauważa jednocześnie, iż mimo tych zastrzeżeń Krąpiec faktycznie stosuje w swoich analizach (zwłaszcza w punkcie wyjścia metafizyk szczegółowych) elementy opisu fenomenologicznego – por. tamże, s. 57.

[62] Por. M. Gogacz, *Elementy tomistycznej teorii serca*, „Roczniki Filozoficzne", t. XXXV (1987) 1; por. też M. Gogacz, *Nie można dłużej milczeć...*, *in fine*. Szerzej por. E.A. Pichola, *Niekonsekwentne serce fenomenologa wobec serca konsekwentnego tomisty. Porównanie koncepcji serca Dietricha von Hildebranda z mową i słowem serca Mieczysława Gogacza*, „Rocznik Tomistyczny" 5 (2016), s. 113-129.

[63] Na temat polemiki Tischnera z Gogaczem por. szerzej M. Zembrzuski, *„Cienie bez jaskini" – spór M. Gogacza i J. Tischnera o charakter filozofii*, w: T. Klimski, A. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka…*, s. 99-114; por. też krytyczne uwagi Tischnera odnośnie do antropologii filozoficznej Krąpca: J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 341-369.

[64] Por. K. Śnieżyński, *O niektórych negatywnych konsekwencjach klasycznej metafizyki w filozofii i teologii*, „Collectanea Theologica" 74 (2004) 1, s. 83-108; A. Jarnuszkiewicz, *Od systemu do etyki. Krytyka rozumu dialogicznego*, Kraków 2012.

[65] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000. Warto wskazać też na dorobek filozoficzny Władysława Stróżewskiego, który w swoich pracach nawiązuje do obu tradycji filozoficznych.

[66] Por. A.B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, t. III, Lublin 2015, s. 11. Stępień

Tym, co łączy współczesne propozycje tomistyczne z fenomenologią jest podkreślany w obu tradycjach motyw „wierności"[67]: „wierności rzeczywistości" (Krąpiec) czy „wierności spotkanemu bytowi" (Gogacz). Szczególnie intrygujące zdaje się być porównanie sformułowanej przez Gogacza teorii poznania niewyraźnego z Husserliańską „zasadą wszystkich zasad"[68]. Edmund Husserl wskazuje w niej, że należy przyjmować tylko to, co prezentuje się w naoczności, i tylko w tych granicach, w jakich się prezentuje. W uchwyceniu tego, co źródłowo dane pomóc ma zabieg redukcji, czyli „wzięcia w nawias" całej dotychczasowej wiedzy. Gogacz zaś – przypomnijmy – podkreśla, że formułowane przez nas w poznaniu wyraźnym zdania powinny być wiernym ujęciem doznanych pierwotnie (na poziomie mowy serca) rozumień, co możliwe jest tylko po zdystansowaniu kultury i wnoszonych przez nią w nasze rozumienia „zakłóceń". Aby pozostać wiernym informacjom uzyskanym w poznaniu niewyraźnym i pozostać w granicach wyznaczonych przez te informacje, konieczne jest „poddanie się oczyszczającemu oddziaływaniu bytów"[69].

Wyraźną zbieżność między propozycjami polskich tomistów a fenomenologią i filozofią dialogu widać także w dążeniu do ocalenia pierwotnego ludzkiego doświadczenia świata (przede wszystkim świata osób). Wszystkie powyższe kierunki stanowią wyraz niezgody na metodologiczny i ontologiczny redukcjonizm, sprowadzający człowieka i relacje osobowe do roli epife-

wskazuje także, iż zarówno tomizm, jak i fenomenologia realizują klasyczną koncepcję filozofii, rozumianej jako poznanie autonomiczne o intersubiektywnej ważności, mające własny przedmiot i odpowiednią do niego metodę, docierające do tego, co istotne, konieczne i ostateczne dla badanego przedmiotu; por. A.B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, t. II, Lublin 2001, s. 269-277, 285. Na temat komplementarności tomizmu i fenomenologii; por. też B. Listkowska, *Gogacz – Judycki. Dwie koncepcje indywidualności osoby ludzkiej*, „Logos i Ethos" nr 2 (37) (2014), s. 72.

[67] A.B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*..., t. III, s. 12-13.

[68] Jak pisze Husserl: „wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje". E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1974, ks. I, s. 73 (cyt. za: W. Stróżewski, *O metodzie fenomenologii*..., s. 84).

[69] M. Gogacz, *Metody metafizyki*…, s. 184; tenże, *Platonizm i arystotelizm*..., s. 89; tenże, *Elementarz metafizyki*..., s. 13.

nomenu procesów przyrodniczych (biologicznych, chemicznych i fizycznych), dążąc do swoistej filozoficznej restytucji i intelektualnego ugruntowania świata ludzkiego codziennego doświadczenia[70].

1.8. Zagadnienie „filozofii chrześcijańskiej" u obu autorów

Jedną z doniosłych i szeroko dyskutowanych w dwudziestowiecznym tomizmie kwestii jest zagadnienie „filozofii chrześcijańskiej"[71]. Klasycy tomizmu egzystencjalnego – Gilson i Maritain, ale także np. Josef Pieper – wyrażali się pozytywnie o możliwości, a nawet (jak w przypadku Piepera) konieczności uprawiania filozofii chrześcijańskiej[72]. Można zacytować Gilsona, który przez nazwę „filozofia chrześcijańska" rozumie „wszelką filozofię, która rozgraniczając formalnie obydwa porządki poznania uznaje jednak objawienie chrześcijańskie za niezbędną pomoc dla rozumu"[73].

Uznanie „filozofii chrześcijańskiej" jako specyficznej „odmiany" filozofii niesie jednak ze sobą istotną trudność. Mianowicie – nie negując inspirującej roli chrześcijańskich prawd wiary dla rozwoju problematyki filozoficznej – stawia ono pod znakiem zapytania uniwersalność twierdzeń filozoficznych, które powinny wszakże odwoływać się wyłącznie do uzasadnień rozumowych. Problematyczne także staje się tutaj określenie linii demarkacyjnej między filozofią a teologią. Dlatego też zarówno Krąpiec, jak i Gogacz idą w swoich rozważaniach w innym kierunku, niż uczynili to francuscy tomiści. Wymóg przedmiotowej

[70] Por. S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne*, w: A. Bronk (red.), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin 1995, s. 249-252.

[71] Na temat sporu wokół zagadnienia „filozofii chrześcijańskiej": W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s. 21-40.

[72] J. Pieper twierdzi wręcz, iż „filozofia chrześcijańska" jest „jedynie możliwą postacią filozofii". J. Pieper, *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, tłum. T. Brzozowski, Warszawa 2000, s. 162.

[73] É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958., s. 38-39. Warto dodać, że u Gilsona znajdziemy też fragmenty sugerujące myśl przeciwną; por. A. Andrzejuk, *Koncepcja „filozofii chrześcijańskiej" w ujęciu Étienne'a Gilsona*, https://teologiapolityczna.pl/artur-andrzejuk-koncepcja-filozofii-chrzescijanskiej-w-ujeciu-etienne-gilsona [dostęp 24.02.2023 r.].

i metodologicznej autonomii filozofii względem innych dziedzin poznania wyklucza możliwość istnienia filozofii chrześcijańskiej w tym sensie, żeby prawdy wiary stanowiły element uzasadniania twierdzeń filozoficznych.

Obaj autorzy wskazują na odrębność przedmiotów formalnych filozofii i teologii, jak też odrębność filozofii i wiary religijnej[74]. O ile filozofia zajmuje się wyjaśnianiem (uniesprzecznianiem) rzeczywistości danej człowiekowi w poznaniu poprzez wskazywanie ostatecznych racji bytowych, zgodnie z pierwszymi zasadami myślenia (Krąpiec), względnie identyfikowaniem pryncypiów bytu jednostkowego (Gogacz), o tyle teologia wyjaśnia relacje wiążące człowieka z Bogiem (z Osobami Boskimi) w oparciu o dane objawienia[75]. Dlatego też – jak wskazuje Gogacz – nie ma specyficznie chrześcijańskiej filozofii, podobnie jak nie ma chrześcijańskiej matematyki czy fizyki[76]. Co nie oznacza, że dla chrześcijańskiej teologii filozofia jest obojętna. Przeciwnie, potrzebuje ona (wyjaśniając relacje osobowe między człowiekiem i Bogiem) dobrej, realistycznej filozofii, sytuującej człowieka wśród bytów realnych, zwłaszcza wśród osób[77].

[74] M.A. Krąpiec, *Wiara a nauka*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*…, s. 216; tenże, *Filozoficzna szkoła lubelska*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*…, s. 295; M. Gogacz, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego* w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*…, s. 196; tenże, *Filozofia człowieka wobec teologii*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*…, s. 273-279; tenże, *Szkice o kulturze*, Kraków, Warszawa/Struga 1985, s. 54-57, 159-167; tenże, *Elementarz metafizyki*..., s. 79-82.

[75] Por. M.A. Krąpiec *Nauka i religia*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*…, s. 175-204; tenże, *Wiara a nauka*., s. 205-218; M. Gogacz, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*..., s. 196. Objawienie chrześcijańskie i religia – jak dopowiada Gogacz – są więc wtórnie zespołem prawd, a pierwotnie realną więzią osobową łączącą człowieka z Bogiem. M. Gogacz, *Bóg i mowa serca*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, s. 262.

[76] M. Gogacz, *Szkice o kulturze*..., s. 56; M.A. Krąpiec, *Wiara a nauka*., s. 216.

[77] W ujęciu Gogacza filozofia jest wręcz „gwarantem wyjaśnień teologicznych w ich wierności naturze bytów". M. Gogacz, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*..., s. 196; por. też M.A. Krąpiec, *Filozofia w teologii*..., s. 112. Jak podkreśla Gogacz, rozwijając myśl teologiczną nie można uciec od filozofii; por. M. Gogacz, *Szkice o kulturze*..., s. 162. Wszelkie zaś próby budowania teologii „oczyszczonej" z wpływów filozofii skutkować muszą nieświadomym „przemycaniem" tez filozoficznych, która wraca „drzwiami kuchennymi"; por. M. Gogacz, *Filozofia*

1.9. Problem ewolucji myśli w odniesieniu do Mieczysława A. Krąpca i Mieczysława Gogacza

Jak już wspomniano, w przypadku obu tomistów można dostrzec stopniową zmianę nastawienia względem innych szkół i kierunków filozoficznych, przejawiającą się w stopniowym odchodzeniu od deklarowanej otwartości na rzecz coraz większego krytycyzmu. W kwestiach systemowych sytuacja obu autorów wygląda inaczej. W przypadku Krąpca, poczynając od opublikowania przez niego głównych dzieł z zakresu teorii bytu, trudno mówić o jakiejś istotnej ewolucji myśli[78]. Natomiast zaobserwować możemy stopniowe, rozłożone w czasie, jakby „piętrowe" rozwijanie swojej myśli od zagadnień fundamentalnych i bazowych (byt jako byt i jego poznanie: metafizyka jako teoria bytu, analogia bytu i jej egzystencjalne podstawy, poznanie bytu w ramach sądu egzystencjalnego, realizm i prawomocność ludzkiego poznania), poprzez zagadnienia antropologiczne, aż do różnorodnych dyscyplin filozoficznych dotyczących poszczególnych obszarów ludzkiego życia i działania (społeczeństwo, państwo, polityka, prawo naturalne, wolność ludzka, kultura). Można zatem postawić tezę, że po sformułowaniu zasadniczych, węzłowych kwestii w danym obszarze (metafizyki, epistemologii, antropologii etc.) Krąpiec raczej nie rewidował już swojego stanowiska, ale przechodził, bazując na wypracowanych rozwiązaniach, do zagadnień szczegółowych, niejako „aplikując" swoje dotychczasowe ustalenia do coraz to nowych obszarów badań. Taki tok postępowania zdaje się być w pełni zgodny z rozumieniem filozofii przez Krąpca, zgodnie z którym metafizyka jest jej dyscypliną centralną, natomiast pozostałe działy filozofii są w istocie metafizykami szczegółowymi[79].

człowieka wobec teologii…, s. 274; M.A. Krąpiec, *Filozofia w teologii*..., s. 8, 127.

[78] Na pewną zmianę czy też rozwój stanowiska Krąpca odnośnie do sądu egzystencjalnego wskazuje Wojciech Chudy; por. W. Chudy, *Poznanie istnienia (bytu) w ujęciu tomistów egzystencjalnych (Dokończenie)*, „Studia Philosophiae Christianae" 18 (1982) 2, s. 58.

[79] Por. W. Chudy, *Dziedziny badań i wykaz publikacji M.A. Krąpca*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Lublin 2001, s. 19.

Zdecydowanie odmienną sytuację zaobserwować możemy w przypadku Gogacza. Warszawski tomista zmieniał nie tylko przedmiot zainteresowań (od historii średniowiecznego platonizmu do metafizyki), ale także rozwijał i korygował własne ustalenia. Pierwsze prace Gogacza poświęcone zagadnieniom metafizycznym – *Obrona intelektu* oraz *Istnieć i poznawać* – zdradzają wyraźny wpływ stylu uprawiania filozofii charakterystycznego dla szkoły lubelskiej. Szczególnie widoczne jest oddziaływanie myśli Krąpca, co nie wyklucza tego, iż już na tym wczesnym etapie Gogacz wiele zagadnień podejmuje w sposób oryginalny[80]. Następne pozycje (między innymi *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*) zdają się świadczyć – jak zauważa Artur Andrzejuk – o pewnym „regresie" czy też cofnięciu się Gogacza ku ujęciom wypracowanym przez tomistów lubelskich[81]. Natomiast artykuły i monografie wydane w latach 80. XX wieku stanowią już wyraz rozwiniętej dojrzałej postaci tomizmu konsekwentnego, będącego autorskim dokonaniem Gogacza. Ostatnią dekadę XX wieku, będącą również ostatnią dekadą jego twórczej naukowej aktywności, wypełnił Gogacz, formułując i upowszechniając własną koncepcję etyki i pedagogiki oraz – podobnie jak Krąpiec – reagując krytycznie na sytuację intelektualną i kulturową w Polsce doby przemian ustrojowych.

Jeśli chodzi o wzajemne oddziaływanie myśli obu polskich filozofów, to można je określić jako raczej jednostronne. Myśl Krąpca stanowiła dla Gogacza punkt wyjścia, który stopniowo dystansował w miarę wypracowywania własnej formuły tomizmu. Natomiast trudno wskazać fragmenty, w których Krąpiec odniósłby się do propozycji wysuwanych przez Gogacza[82]. Również uczniowie i kontynuatorzy Krąpca zdają się często pomijać bądź ignorować ujęcia wypracowane

[80] A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza*..., s. 47.

[81] Tamże, s. 54.

[82] Od roku 1987, kiedy to Gogacz opublikował w pełni reprezentatywny dla tomizmu konsekwentnego *Elementarz metafizyki*, do śmierci Krąpca w 2008 r. upłynął okres ponad dwudziestu lat, podczas których – o czym warto pamiętać – Krąpiec pozostawał cały czas aktywny naukowo. Potwierdzałoby to postawioną wyżej tezę, że Krąpiec wypracowawszy określoną formułę metafizyki, już więcej jej nie modyfikował ani nie konfrontował z innymi ujęciami, koncentrując się na „aplikowaniu" jej do różnych obszarów rzeczywistości.

przez twórcę tomizmu konsekwentnego. Ostatnie lata przynoszą jednak w tym względzie pewną pozytywną zmianę[83].

1.10. Epistemologia i jej status

Charakterystycznym rysem myśli Krąpca oraz Gogacza jest podkreślenie bierności i receptywności ludzkiego poznania. Konstytutywnym momentem jest pierwotność bytu („rzeczywistości realnie istniejącej", która „chwyta nas za gardło" i „uderza nas ostrzem swojego istnienia" – Krąpiec; bytu, który „udostępnia nam się w spotkaniu" i „ujawnia nam swoje pryncypia" – Gogacz)[84] względem ludzkiej aktywności poznawczej. Krąpiec często podkreśla różnicę między poznaniem (interioryzacją bytu) a myśleniem (czy „wymyślaniem"), Gogacz zaś, uwyraźniając moment biernego „doznawania" spotkanego bytu, wyklucza z postępowania badawczego ujęcia dopuszczające możliwość „krążenia" pryncypiów między poznawanym bytem a poznającym podmiotem (*reditio* i gnoza)[85].

[83] W wielu opracowaniach wydanych przez współczesne środowisko szkoły lubelskiej nazwisko Gogacza nie pojawia się wcale bądź jest tylko wzmiankowane (*nota bene* często jedynie w kontekście historii filozofii). Pewną godną odnotowania próbę odniesienia się do systemowych ustaleń i sformułowań Gogacza odnaleźć możemy w takich pozycjach, jak np. P. Gondek, *Projekt autonomicznej filozofii realistycznej. Mieczysława A. Krąpca i Stanisława Kamińskiego teoria bytu*, Lublin 2015, s. 37-39; Z. Pańpuch, *Spór o cielesność. Analiza ujęć wybranych problemów u tomistów egzystencjalnych oraz propozycja wprowadzenia do antropologii filozoficznej rozróżnienia między ciałem a organizmem*, Lublin 2015. Zwłaszcza w tej ostatniej pozycji znajdziemy bardziej rozbudowane próby opisu i dyskusji z propozycjami samego Gogacza (s. 159-165), a także z ujęciami jego uczniów: Pawła Milcarka (s. 124-143) oraz Krzysztofa Wojcieszka (s. 143-159).

[84] M.A. Krąpiec, *O realizm metafizyki*, „Zeszytu Naukowe KUL" XII (1969) 4 (48), s. 19; tenże, *Byt i istota*…, s. 112; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 12.

[85] Por. szerzej M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 34-36. Z tego też powodu – niejako wbrew często spotykanemu poglądowi – Gogacz wskazuje, że początkiem filozofii nie jest postawienie pytania, ale odbiór informacji, jakie przekazuje nam byt w relacji poznania: „[…] filozofia zaczyna od odpowiedzi, a nie od pytań. Przez odpowiedzi rozumie się wywołany we władzach poznawczych realny zespół informacji jako podobieństw przejawów istnienia i elementów strukturalnych istoty, podanych przez realny byt jednostkowy, oddziałujący na władze poznawcze. Teoria

Wątek receptywności poznania u obu myślicieli zostaje szczególnie mocno podkreślony przy okazji omawiania przez nich związku zachodzącego pomiędzy „pierwszymi zasadami" a własnościami transcendentalnymi. Współbieżność podstawowych „praw bytu" i praw myślenia jest skutkiem właśnie „odczytania" (*intus-legere*) przez ludzki intelekt inteligibilnej natury samego bytu[86].

Dodajmy, że Gogacz formułuje jednocześnie ważne doprecyzowanie, zgodnie z którym receptywność i bierność charakteryzują pierwszy i fundamentalny poziom poznania, jakim jest poznanie niewyraźne („mowa serca"). Etap poznania wyraźnego (tworzenie pojęć, nazw, sądów i rozumowań) ma już charakter czynny.

Obaj filozofowie traktują metafizykę jako centralną i bazową dyscyplinę filozoficzną. W konsekwencji teoria poznania traktowana jest przez nich jako jedna z metafizyk szczegółowych[87]. Poznanie jest rozumiane jako określony rodzaj bytu, a epistemologia jako metafizyka poznania. Krąpiec idzie zasadniczo w kierunku rozumienia poznania jako bytu intencjonalnego (rozumianego jako „najsłabsza" odmiana bytu realnego), Gogacz zaś rozumie poznanie jako realną relację

poznania opisuje sposób uzyskania i przekształcenia tych informacji w materiał, który daje się wyrazić w wyobrażeniach i pojęciach. Z punktu widzenia teoriopoznawczego zaczynamy więc poznanie od nadanych przez byt informacji, które są dla nas odpowiedzią, a nie pytaniem". M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*..., s. 43.

[86] Jak podkreśla Krąpiec, myśl ludzka „żyje" tylko bytem, przejmując jego prawa; por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 139, 163-164. Gogacz zaś pisze o „naczelnych prawach istnienia", które dzięki intelektualnemu „odczytaniu" rzeczywistości stają się prawami myślenia. M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*..., s. 112-117. W poglądach tych można dostrzec – oczywiście w odmiennym, egzystencjalnym kontekście – echa parmenidejskiej zasady, zgodnie z którą „bez bytu, w którym się wyraża właśnie to, co jest, nie odnajdziesz myślenia"; por. D. Kubok, *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004, s. 148-150. Można w tym miejscu zaryzykować tezę, że w perspektywie metafizyki *esse* „pierwsze zasady", na czele z zasadą niesprzeczności, zyskują jeszcze wyraźniejsze uzasadnienie: istnienie i jego negacja to stany „graniczne" bytu, wykluczające się w sposób absolutny i pomiędzy którymi nie ma nic „pośredniego"; por. W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Kraków 2005, s. 72-73, 75.

[87] Por. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*..., s. 24-25; W. Chudy, *Poznanie istnienia (bytu) w ujęciu tomistów egzystencjalnych (Dokończenie)*..., s. 56-57; por. M. Zembrzuski, *Rozumienie filozofii*..., s. 38.

międzybytową[88]. Krytykę stanowiska (podzielanego przez Krąpca i Gogacza), zgodnie z którym poznanie stanowi określony rodzaj bytu, którego analiza jest przedmiotem teorii poznania jako metafizyki szczegółowej, sformułował Antoni B. Stępień. W ujęciu Stępnia (łączącym tomizm egzystencjalny z fenomenologią) rozumienie poznania jako bytu oznacza zagubienie jego swoistości jako informatora[89].

I.11. Język

Wśród poglądów metafilozoficznych obu autorów ważną rolę odgrywają rozważania na temat statusu i roli języka w ludzkim poznaniu[90]. W przypadku Krąpca wyróżnić należy sformułowanie przez niego teorii języka i poznania analogiczno-transcendentalizującego, ujmującego struktury powszechne, konstytuujące wszystkie byty, umożliwiającego formułowanie twierdzeń cechujących się zarazem konkretnością i powszechnością. Jednocześnie lubelski tomista wielokrotnie podkreśla potrzebę „dorzeczności" i integralności języka, łączącego semantykę, syntaktykę i pragmatykę[91].

Podobnego, rozbudowanego teoretycznie uzasadnienia dla twierdzeń metafizykalnych (czyli odnoszących się do całej rzeczywistości i każdego bytu konkretnego, a zatem „roszczących sobie prawo do powszechnej ważności) trudno doszukać się u Gogacza. Być może

[88] Por. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*..., s. 37; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 105-113.

[89] Zdaniem Stępnia epistemologia rozumiana jako metafizyka szczegółowa wpada w *petitio principi*. Stąd też teoria poznania powinna być traktowana jako dyscyplina metafilozoficzna, całkowicie autonomiczna względem metafizyki; por. A.B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, Lublin 1999, s. 81, 95-104, 118-119.

[90] Krąpiec, obok fragmentów rozsianych w różnych dziełach, poświęcił temu zagadnieniu osobną monografię: M.A. Krąpiec, *Język i świat realny*, Lublin 2015. W przypadku Gogacza bazować musimy jedynie na sformułowaniach i ujęciach rozproszonych w różnych publikacjach autora.

[91] Por. np. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 34-41; A. Maryniarczyk, *Pierwszy polski metafizyk*..., s. 41, 44-45, 52-53. Stąd też Krąpiec odnosił się krytycznie do teorii akcentujących tylko jeden aspekt języka (syntaktykę bądź pragmatykę) w oderwaniu od semantyki; por. np. M.A. Krąpiec, *Czym jest filozofia klasyczna?*..., s. 18-21.

wiąże się to z faktem, iż uczony ten programowo koncentruje badania filozoficzne na identyfikacji bytów jednostkowych, a nie na rozważaniach o świecie jako całości. Właśnie dlatego warszawski tomista odróżnia właściwy dla metafizyki język wyrażający identyfikację (rozpoznanie bytów i ich pryncypiów) od języka aksjologicznego (porównywanie i hierarchizowanie bytów). Zdaniem Gogacza wiele nieporozumień i błędów poznawczych bierze się z nieodróżniania tych dwóch sposobów orzekania o rzeczywistości, czego skutkiem jest „narzucanie" na rzeczywistość skutków naszych operacji myślowych[92].

Niewątpliwie jednak kluczowe w przypadku Gogacza jest sformułowanie przez niego teorii poznania niewyraźnego („mowy serca"), mającego charakter przedświadomy, nieznakowy i niedyskursywny. Język jako układ znaków pojawia się dopiero na etapie poznania wyraźnego, stanowiąc wtórny (bardziej lub mniej adekwatny) wyraz uzyskanych pierwotnie rozumień[93]. Tym samym Gogacz sytuuje się w wyraźnej opozycji względem tych kierunków filozofii, które widzą w języku (rozumianym zarówno jako struktura logiczna, jak też jako nośnik treści) swoiste *a priori* warunkujące ludzkie poznanie (jak pamiętamy, również Krąpiec podkreślał, iż system filozoficzny nie może w punkcie wyjścia przyjmować żadnego *a priori*).

Krąpiec nie sformułował analogicznej teorii poznania niewyraźnego, możemy jednak doszukać się u niego, niejako w formie zalążkowej, myśli korespondujących z ujęciem Gogacza. Jeśli zinterpretujemy sformułowaną przez Krąpca koncepcję sądu egzystencjalnego jako językowy wyraz pierwotnego doświadczenia (afirmacji) bytu, to możliwe stanie się dostrzeżenie analogii między ujęciami obu autorów[94]. Podobną

[92] Gogacz często podkreśla, że operowanie kategoriami całości (kosmosu, wszechświata) stanowi wyróżnik tak krytykowanej przez niego tradycji platońskiej i neoplatońskiej; por. M. Gogacz, *Szkice o kulturze*..., s. 36-44; tenże, *Problem relacji w filozofii średniowiecznej*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*..., s. 52-57; tenże, *Platonizm i arystotelizm*..., s. 13-45.

[93] Por. M. Gogacz, *Metody metafizyki*..., s. 174-178; tenże, *Doprecyzowanie problemu species*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*..., s. 235-240; tenże, *Bóg i mowa serca*..., s. 257-264; tenże, *Elementarz metafizyki*..., s. 105-110.

[94] Za taką interpretacją przemawia następujący fragment: „Owo stwierdzenie istnienia, **wyrażone formalnie** [podkr. T.Ć.] w sądzie egzystencjalnym jest właśnie owym pierwszym aktem, bezpośrednim, bezznakowym, łączącym nas z rzeczywistością

intuicję możemy znaleźć we fragmentach dzieł Krąpca poświęconych strukturze bytu. Autor *Metafizyki* zwraca w nich uwagę na konieczność „przedarcia się" przez słowne sformułowania ku intelektualnemu uchwyceniu „substruktury" czy „infrastruktury" bytu[95]. Wypowiedzi te zdają się wskazywać, że Krąpiec – podobnie jak Gogacz – uważał, iż język stanowi wyraz pierwotniejszego etapu źródłowego poznania, nie sformułował jednak – w przeciwieństwie do Gogacza – jego teorii.

i będącym podstawą dla rzeczywistego poznania we wszelkich dalszych etapach tego poznania". M.A. Krąpiec, *Byt i istota*..., s. 73. Dokładną analizę Krąpca koncepcji poznania istnienia przeprowadza Wojciech Chudy, wskazując na obecność co najmniej trzech faz tego procesu, prowadzącego od pierwotnego momentu „uderzenia nas przez rzeczywistość ostrzem jej istnienia", przez moment afirmacji istnienia bytu, aż po ostateczny formalny językowy wyraz całego „sądzenia egzystencjalnego", w postaci zdania „A istnieje"; por. W. Chudy, *Poznanie istnienia (bytu) w ujęciu tomistów egzystencjalnych*..., s. 61-62. Podobną interpretację ujęcia Krąpca proponuje także Paweł Milcarek; por. P. Milcarek, *Od istoty do istnienia: Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008, s. 45-47.

[95] „Wszelkie analizy wyróżnione w umownym języku nie uwolnią człowieka od osobistej intuicji. Trzeba się «przedrzeć» przez niezgrabne słowne sformułowania i usiłować osobiście dojrzeć przejawy struktury rzeczywistości […]". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 428. Pojawiające się u autorów lubelskich (zwłaszcza u Kamińskiego) pojęcie intuicji bytu stanowiło przedmiot krytyki ze strony Gogacza, który uważał, że wynika ono właśnie z nieuwzględnienia w teorii poznania etapu „mowy serca"; por. przyp. 30 niniejszego rozdziału.

2. Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii

2.1. Sąd egzystencjalny i separacja *versus* koncepcja poznania niewyraźnego („mowa serca")

W punkcie wyjścia rozważań Krąpiec proponuje umieszczenie aktu poznawczego o charakterze pierwotnym, wyprzedzającym świadomość i refleksję. Tylko taki punkt wyjścia umożliwia przekroczenie „zaklętego kręgu" świadomości i refleksji, w jaką uwikłała się filozofia nowożytna[96]. Koncepcja sądu egzystencjalnego – o której teraz mowa – została sformułowana już przez Gilsona jako właściwa droga do rozpoznania aktu istnienia bytu[97]. Krąpiec, podejmując ten wątek, wprowadza jednak własne akcenty. Można wskazać na wykorzystanie przez Krąpca teorii rozumu szczegółowego (*vis cogitativa*) jako tego „miejsca" w strukturze ludzkich władz poznawczych, które umożliwia ujęcie aktu istnienia[98]. Szczególnie charakterystyczne dla lubelskiego tomisty jest jednak wykorzystanie teorii sądu egzystencjalnego w rozważaniach na temat punktu wyjścia ludzkiego poznania. Sąd egzystencjalny, wyrażający spontaniczną afirmację istnienia świata, gwarantować ma pierwotny „styk" poznawczy z rzeczywistością i ugruntowywać realizm ludzkiego poznania[99]. Afirmacja istnienia w sądzie egzystencjalnym

[96] Por. M.A. Krąpiec, *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia" przekład i komentarz*..., s. 100-116; P. Duchliński, *Tomistyczna krytyka ontologii fenomenologicznej*..., s. 45-47; tenże, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*..., s. 456-462.

[97] É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 2003, s. 50 i n.; tenże, *Byt i istota,* tłum. D. Eska i J. Nowak, Warszawa 2006, s. 91.

[98] Por. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*..., s. 425-455. Co ciekawe, Gogacz władzę *vis cogitativa* (rozumu szczegółowego) wiąże z dokonującym się na etapie poznania wyraźnego scalaniem uzyskanych pierwotnie rozumień ze znakami fizycznymi; por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 109; L. Szyndler, *„Mowa serca" jako centralny punkt realistycznej teorii poznania w ujęciu Mieczysława Gogacza*, „Edukacja Filozoficzna" 22 (1996), s. 233.

[99] Można by w tym miejscu zapytać, na ile propozycję Krąpca można określić – podobnie jak ujęcia Kartezjusza i Husserla – mianem filozofii „radykalnego punktu

stanowi podstawę procesu wyodrębniania przedmiotu formalnego metafizyki, czyli operacji separacji metafizycznej[100]. Krąpiec konieczność takiego zabiegu tłumaczy tym, że w filozoficznym wyjaśnianiu rzeczywistości wszystko zależy od przyjętego punktu wyjścia i obranego przedmiotu badań, a błędy w filozofii wynikają właśnie z nieadekwatności (braku neutralności) przyjętego przedmiotu badań[101].

wyjścia"? Zwłaszcza że Krąpiec proponuje, jak sam to określa, „radykalizację" koncepcji doświadczenia, wiążąc ją wyłącznie z poznaniem bezpośrednim; por. M.A. Krąpiec, *Byt i istota*…, s. 111. Kolejne pytanie, jakie można tutaj postawić, dotyczy stosunku Krąpca do głośnego sporu o bezzałożeniowość filozofii oraz o istnienie faktów wolnych od interpretacji. Znaleźć możemy zarówno cytaty, w których Krąpiec opowiada się *explicite* za bezzałożeniowością filozofii (np. M.A. Krąpiec, *Przedmowa*, w: A. Maryniarczyk, *Tomizm. Dlaczego*?, Lublin 2001, s. 11), jak i fragmenty świadczące o tym, iż w pełni zdawał sobie sprawę z tego, że w ludzkim poznaniu nie istnieją fakty „nagie", to znaczy nieuwikłane w przynajmniej zalążkową interpretację. Dlatego też w swej *Metafizyce* Krąpiec postuluje, aby nasza (nieunikniona) zalążkowa interpretacja „faktu" nie miała charakteru apriorycznego, lecz by dokonywała się w świetle „zneutralizowanego" przedmiotu badań filozoficznych (bytu jako istniejącego); por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 235-236; por. też A. Bronk, *Fundamentalizm i antyfundamentalizm*, w: tenże (red.), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin 1995 (zwłaszcza s. 61); P. Duchliński, *Neutralność punktu wyjścia w metafizyce tomistycznej a założeniowość wiedzy*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum" t. 21 (2015) 2 (zwłaszcza s. 17-18, przyp. 26).

[100] Podstawą historyczną, do jakiej odwołuje się Krąpiec, jest fragment Tomaszowego komentarza do *De Trinitate* Boecjusza; por. S. Thomae de Aquino, *In Librum Boethii De Trinitate*, q. V, a. 3 (wydanie polskie: Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do księgi Boecjusza O Trójcy*, kwestie V i VI, tłum. A. Białek, w: A. Maryniarczyk, *Metoda metafizyki realistycznej*, Lublin 2005, s. 184).

[101] Przypomnijmy w tym miejscu następujące słowa Krąpca: „Zawsze przeto sednem i duszą każdej filozofii jest konstrukcja jej przedmiotu formalnego. W świetle tego przedmiotu filozofia bada rzeczywistość […]. Od «treści» «skonstruowanego» przedmiotu filozofii zależy wszystko w filozoficznym rozumieniu rzeczywistości. Skonstruowany przedmiot filozoficznego poznania wyznacza całość danej doktryny filozoficznej". M.A. Krąpiec, *Filozofia i filozofie*…, s. 317; por. także M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 61. W stanowisku tym można dopatrzeć się echa Gilsonowskiej koncepcji historii filozofii, zgodnie z którą filozof, raz zdefiniowawszy układ zagadnień, jest już nimi „związany", a poszczególne twierdzenia systemu stanowić będą konieczne konsekwencje raz przyjętych założeń. Por. omówienie (z elementami krytycznej analizy) ujęcia Gilsonowskiego: P. Duchliński, *Tomistyczna dekonstrukcja ontologii*..., s. 77-78.

W procesie separacji, bazującym na uzyskanych sądach egzystencjalnych, dochodzi do wypracowania realistycznego, analogicznego pojęcia „bytu jako bytu" w postaci „każdej w sobie zdeterminowanej treści, o ile proporcjonalnie istnieje"[102]. Koncepcja separacji (bazującej na sądach egzystencjalnych), jak też sam fakt „konstrukcji" czy też „formowania" przedmiotu formalnego metafizyki doczekały się krytyki, mającej charakter zarówno historyczny, jak i systemowy[103].

Gogacz jednoznacznie odrzuca koncepcję sądu egzystencjalnego. Nie przeprowadza też procesu „konstrukcji" („formowania") przedmiotu metafizyki. Natomiast proponuje własną, oryginalną koncepcję poznania niewyraźnego – „mowy serca"[104]. Podkreślenie przez Gogacza pierwotności rozumienia („doznawania") bytu względem świadomości i języka sytuuje go w zdecydowanej opozycji względem kierunków uznających *a priori* języka (filozofia analityczna, strukturalizm) czy świadomości (fenomenologia), rozumianych jako struktury warunkujące ludzkie poznanie[105]. Teoria „mowy serca", nieobecna u tomistów lubelskich, stanowi oryginalne osiągnięcie Gogacza. Uwyraźnia ona wtórność sformułowań językowych względem tego, co byt ujawnił nam

[102] „Być bytem jako byt znaczy być jakąkolwiek w sobie zdeterminowaną treścią (istotą konkretną) jako istniejącą". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 113.

[103] Por. S. Ziemiański, *Czy Mieczysław Albert Krąpiec OP jest nominalistą?*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie" 10 (2002); P. Cyciura, *Święty Tomasz z Akwinu a Platonizm. Metafizyka i teoria poznania*, Bydgoszcz 2008, s. 251-252. Odpowiedzi na niektóre punkty krytyki (m.in. ze strony Gogacza, a także A.B. Stępnia) udziela Andrzej Maryniarczyk. Wskazuje on na charakterystyczne momenty separacji, jego zdaniem pomijane przez krytyków, co skutkuje nieporozumieniami. Wśród tych unikalnych cech separacji metafizycznej wymienić należy – zdaniem Maryniarczyka – między innymi silny moment afirmacyjny (akt myśli afirmującej akt istnienia rzeczy) czy charakter radykalnie bezpośredni poznania. A. Maryniarczyk, *Metoda metafizyki realistycznej*..., s. 126-131.

[104] Impulsem i inspiracją dla Gogacza była – jak podaje Artur Andrzejuk – książka Gilsona pt. *Lingwistyka a filozofia*; zob. A. Andrzejuk, *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012, s. 441; por. É. Gilson, *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka*, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa 1975, s. 128.

[105] Należałoby jednak uczynić zastrzeżenie, że samo rozumienie świadomości przez Gogacza (można je nazwać „zdroworozsądkowym") różni się od wysoce wyspecjalizowanego ujęcia, jakie znaleźć możemy u Husserla i jego uczniów.

o sobie w relacji spotkania. Zdaje się ona również w sposób twórczy rozwijać intuicje, które wielokrotnie powracają w historii filozoficznego namysłu nad ludzkim poznaniem[106]. Na szczególne podkreślenie zasługuje także powiązanie przez Gogacza poziomu „mowy serca" ze wszystkimi węzłowymi obszarami ludzkiego życia (poznanie intelektualne, filozofia, religia, relacje osobowe, etyka).

Krytykując koncepcję sądu egzystencjalnego, Gogacz stawia zarzut, że stanowi ona wtręt neopozytywistyczny. Sąd egzystencjalny, zdaniem warszawskiego tomisty, stanowi odpowiednik koncepcji zdania protokolarnego, charakterystycznej dla przedstawicieli Koła Wiedeńskiego[107]. Można jednak postawić pytanie: Czy Gogacz prawidłowo odczytał w tym miejscu intencje Krąpca i innych przedstawicieli tomizmu egzystencjalnego? Mówiąc o „zdaniu egzystencjalnym", sprowadza sąd egzystencjalny do wypowiedzi językowej[108]. Natomiast wskazane powyżej sformułowania Krąpca pozwalają zinterpretować sąd egzystencjalny (w postaci „x istnieje") jako formalny (w rzeczy samej wtórny) wyraz pierwotnego, bezznakowego aktu poznawczego[109]. Przy takiej interpretacji (wynikającej wprost ze sformułowań Krąpca)

[106] Można wskazać tutaj na intuicje obecne w Sokratejskiej metodzie majeutycznej, Platońskiej teorii anamnezy czy w propozycjach fenomenologów (filozofia jako wydobywanie tego, co już znamy, i co już pierwotnie uchwyciliśmy intelektualnie; „ubieranie w słowa" tego, co już pierwotnie rozumiemy).

[107] Por. M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*..., s. 74.

[108] Por. A. Maryniarczyk, *Metoda metafizyki realistycznej*..., s. 126-127.

[109] Zob. przypis 95 i 96 niniejszego rozdziału; por. M.A. Krąpiec, *Byt i istota*…, s. 73; A. Maryniarczyk, *Metoda metafizyki realistycznej*..., s. 126-127; W. Chudy, *Zagadnienie tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych (artykuł polemiczno-wyjaśniający)*, „Studia Philosophiae Christianae" 17 (1981) 1, s. 193-196. Jak zauważa Wojciech Chudy, w akcie poznawczym, jakim jest sąd egzystencjalny, można wyodrębnić trzy fazy czy „subetapy": 1) „uderzenie" nas przez rzeczywistość „ostrzem" jej realności – na tym etapie cała „inicjatywa" należy do rzeczywistości, 2) afirmacja owej faktyczności bytu (odpowiedź podmiotu na to, co nastąpiło w fazie pierwszej), 3) zrealizowanie rezultatu poznawczego i wyrażenie go w postaci zdania „A jest"; por. W. Chudy, *Poznanie istnienia (bytu) w ujęciu tomistów egzystencjalnych (Dokończenie)*..., s. 61-63. Jak się wydaje, Gogacz w swojej krytyce koncepcji Krąpca zignorował pierwsze dwie fazy, skupiając się na fazie trzeciej (językowej). Możemy wyrazić przypuszczenie, iż fazy pierwsza i druga stanowić mogłyby odpowiednik istotnych momentów składających się na etap „mowy serca", faza zaś trzecia lokowałaby się na poziomie poznania wyraźnego.

stanowiska obu autorów stają się sobie znacznie bliższe, niż mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać.

Obaj tomiści są zatem zgodni co do tego, że istnieje bazowy, pierwotny, przednaukowy, nieznakowy, przedświadomy i „ponadprawdziwy" etap (poziom) poznania, tylko inaczej go rozumieją i w inny sposób opisują. Na tym etapie „inicjatywa" należy do rzeczywistości, która „chwyta nas za gardło" (Krąpiec) albo mówiąc dokładniej, do spotkanego bytu, który przekazuje informacje o sobie i „ujawnia nam swe pryncypia" (Gogacz)[110]. Na tym etapie następuje „zetknięcie" się z istnieniem bytu (Krąpiec), które precyzyjniej opisuje Gogacz (nawiązanie relacji istnieniowych, podmiotowanych przez własności transcendentalne przejawiające akt istnienia). Na tym etapie rodzą się w intelekcie, pod wpływem udostępnionych przez byt informacji, pierwotne rozumienia (Krąpiec mówi często o poznaniu jako o „interioryzacji bytu"), stojące u podstaw całego porządku ludzkiego poznania i postępowania (Gogacz). Gogacz formułuje bardziej zaawansowaną i precyzyjniejszą teorię tego podstawowego etapu ludzkiego poznania, który w jego systemie jest etapem kluczowym[111]. Krąpiec zaś akcentuje moment sądowy ludzkiego poznania, wskazując, że to właśnie poznanie typu sądowego stanowi właściwy, pełny ludzki akt poznawczy[112].

Różnica między autorami polegałaby też na doprecyzowaniu terminologicznym, jakiego dokonuje Gogacz, odróżniając akt istnienia (pryncypium bytowe) od realności stanowiącej – obok innych własności transcendentalnych – jeden z jego przejawów. W tej perspektywie opisywany przez Krąpca pierwotny akt afirmacji (wyrażany w sądzie egzystencjalnym) dotyczyłby nie aktu istnienia (który nie jest poznawalny wprost), ale przejawiającej ten akt realności[113]. Nieprzestrzeganie przez

[110] Por. M.A. Krąpiec, *O realizm metafizyki*..., s. 19; tenże, *Suwerenność-czyja?*, Lublin 1996, s. 135; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 26; tenże, *Platonizm i arystotelizm*..., s. 107.

[111] Lech Szyndler zauważa, że właśnie ten etap jest właściwym przedmiotem teorii poznania i właśnie tutaj należy umieszczać znaną z historii filozofii kwestię zgodności (*adaequatio*) intelektu i rzeczy; por. L. Szyndler, *„Mowa serca" jako centralny punkt realistycznej teorii poznania w ujęciu Mieczysława Gogacza*..., s. 226 i 237.

[112] Por. M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*..., s. 35-36.

[113] Por. P. Milcarek, *Od istoty do istnienia*..., s. 46-47; W. Chudy, *Poznanie istnienia (bytu) w ujęciu tomistów egzystencjalnych*..., s. 59-60.

Krąpca tego odróżnienia ujawnia się w posługiwaniu się terminem „istnienie" zarówno w rozważaniach dotyczących punktu wyjścia filozofii (sąd egzystencjalny jako „afirmacja istnienia", rozumianego jako realność czy faktyczność bytu), jak i w analizach dotyczących struktury bytu (złożenie bytu z istoty i istnienia jako wewnętrznych składników bytu). Ten brak rozróżnienia prowadzi do dostrzeżonej w literaturze aporii[114], dającej się wszakże w łatwy sposób rozwiązać, jeśli uwzględni się wprowadzone przez Gogacza rozróżnienie pomiędzy realnością (daną nam bezpośrednio w poznaniu), rozumianą jako przejaw aktu istnienia, a samym aktem istnienia (niepoznawalnym wprost, a zatem wymagającym bardziej wyspecjalizowanej filozoficznej identyfikacji).

Warto też wskazać, że Gogacz konsekwentnie, zgodnie z pluralistycznym rozumieniem rzeczywistości, mówi o pierwotnym kontakcie z bytem jednostkowym. Stąd też pierwszym zdaniem metafizyki (pamiętając jednocześnie, że w metafizyce właściwie wszystkie zdania są pierwsze, to znaczy bezpośrednio wyrażające pryncypia bytu) jest twierdzenie o odrębności bytu jednostkowego (powiązane z zasadą niesprzeczności). Krąpiec zaś, umieszczając w punkcie wyjścia sąd egzystencjalny nie precyzuje i nie określa jednoznacznie, czy sąd ten (wyrażający afirmację istnienia) dotyczy zasadniczo bytu jednostkowego, czy też rzeczywistości jako takiej, *resp*. świata wziętego jako całość[115].

[114] Ową aporię można streścić następująco: jeśli istnienie, jak chcą tomiści egzystencjalni, jest najważniejszym aktem i szczytową doskonałością bytu, zarazem czymś dosłownie „chwytającym nas za gardło", to dlaczego, co zresztą podkreślają ci sami autorzy, istnienie jest notorycznie pomijane i marginalizowane w rozważaniach filozoficznych?; por. P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*..., s. 470.

[115] W pismach lubelskiego tomisty możemy znaleźć sąsiadujące z sobą stwierdzenia sugerujące zarówno jedną, jak i drugą interpretację. W *Metafizyce* czytamy np.: „Istnienie świata (rzeczywistości) jest pierwsze w naszych poznawczych przeżyciach […]" oraz „[…] w pierwotnym akcie poznawczym mamy do czynienia z afirmacją (stwierdzeniem) istnienia świata". Równolegle jednak na tych samych stronach czytamy: „Stwierdzenie poznawcze istnienia jakiegoś bytu dokonuje się formalnie właśnie w «sądzie egzystencjalnym», który wyrażamy w zdaniu «A istnieje»; przez A rozumiejąc jakikolwiek konkret: jednostkowy byt […]"; por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 107-108. Być może dlatego Gogacz wskazuje, że rozpoczynanie metafizyki od zdania ujmującego istnienie nie chroni jej dostatecznie przed idealizmem i tendencją monistyczną; por. M. Gogacz, *Osoba jako byt jednostkowy*..., s. 221.

W pierwszym przypadku warunkiem sądu egzystencjalnego byłoby jednak wcześniejsze (lub przynajmniej równoległe) stwierdzenie odrębności bytu (nie sposób bowiem afirmować istnienia bytu A w sądzie „A istnieje", nie wyodrębniwszy go od reszty bytowego *universum*).

3. Byt – jego własności i struktura

3.1. Zagadnienie metody poznania metafizykalnego

Krąpiec, precyzując koncepcję metafizyki, formułuje koncepcję języka i poznania analogiczno-transcendentalizującego (właściwego metafizyce i innym dyscyplinom filozoficznym rozumianym jako metafizyki szczegółowe), przeciwstawionego poznaniu uniwersalizującemu, właściwemu naukom szczegółowym[116]. Natomiast Gogacz akcentuje przede wszystkim specyfikę poznania metafizykalnego jako identyfikacji (będącej rozpoznawaniem wewnętrznej struktury bytów) dokonującej się w istotowym układzie przyczyn i skutków, przeciwstawiając ją wszelkim formom myślenia „wtłaczającego" w byty wyniki naszych operacji poznawczych (aksjologia, apofatyka, liniowy układ przyczyn i skutków). W pierwszym przypadku określamy byt poprzez wskazanie na to, co go wewnętrznie stanowi, w drugim zaś opisujemy go poprzez odniesienie do tego, co jest poza tym bytem[117].

3.1.2. Problem analogii w metafizyce

Dla Krąpca analogia stanowi „klucz do filozoficznego rozumienia rzeczywistości"[118]. Niewątpliwą zasługą Krąpca jest teoretyczne opracowanie egzystencjalnych podstaw analogii bytu, a więc ukazanie jej w perspektywie teorii *esse* jako naczelnego aktu bytu[119]. Tym samym

[116] Por. np. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 34-41.

[117] Rozróżnienie to stanowi też w ujęciu Gogacza swoistą linię demarkacyjną między arystotelizmem i tomizmem (filozofia jako identyfikacja wewnętrznej zawartości bytu jednostkowego) a platonizmem i neoplatonizmem (filozofia kosmosu, rozumianego jako całość procesów i relacji); por. np. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*..., *passim*.

[118] Por. M.A. Krąpiec, *Analogia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. I, Lublin 2000, s. 210.

[119] Warto przypomnieć, że praca habilitacyjna Krąpca nosiła tytuł *Egzystencjalne podstawy transcendentalnej analogii bytu*. Rozprawa ta została później włączona (jako *Część I: Egzystencjalne podstawy analogii bytu*) do monografii *Teoria analogii bytu*; por. M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 13-163.

zagadnienie analogii, niewątpliwie klasyczne dla filozofii realistycznej, doczekało się dzięki lubelskiemu uczonemu przeformułowania na miarę zwrotu, jaki w dwudziestym wieku dokonał się w filozofii tomistycznej.

Analogia metafizyczna w połączeniu z poznaniem transcendentalizującym pozwala na rozwiązanie jednego z podstawowych zagadnień filozofii, jakim jest połączenie konkretności i ogólności poznania. Zagadnienie to było obecne już we wczesnej myśli greckiej (problem „jedno-wiele"), stanowiło też – jak pamiętamy z rozdziału pierwszego – jedno z istotnych problemów roztrząsanych przez Platona i Arystotelesa[120]. Krąpiec wiele miejsca poświęca problemowi ogólności i konieczności twierdzeń, które ufundowane są w strukturze bytu konkretnego (twierdzenia ogólne i konieczne mają „podstawę w rzeczy", czyli w bycie konkretnym). Stąd też Krąpiec w wielu miejscach porusza problem (znany z historii jako spór o uniwersalia) statusu ontycznego pojęć ogólnych (odróżniając zarazem pojęcia uniwersalne i transcendentalne). W świetle analiz Krąpca ogólność jest wyłącznie ludzką cechą poznania bytów konkretnych. Byty istnieją wyłącznie w sposób jednostkowy i konkretny, ogólność zaś powstaje w ludzkim umyśle poznającym konieczną strukturę rzeczy[121]. „Konkretyzm" filozofii Krąpca sięga niezwykle głęboko, aż do najgłębszej struktury bytu. W tej perspektywie jedyny i niepowtarzalny jest nie tylko każdy byt jednostkowy, ale także wszystkie konstytuujące go elementy strukturalne (na

[120] Por. É. Gilson, *Byt i istota*…, s. 44.

[121] Por. M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*…, s. 186-187; por. też tenże, *Byt i istota*…, s. 85; tenże, *Realizm ludzkiego poznania*…, s. 540-545. Stąd też stale pojawiającym się w twórczości Krąpca motywem jest krytyka Platońskiej teorii idei, wobec której formułuje on zarzut, iż stanowi ona wynik reizacji (zhipostazowania) ludzkiego intelektualnego sposobu poznania bytów konkretnych (dokonującego się za pomocą pojęć ogólnych). Zauważmy, że w przypadku Gogacza nawracającym motywem jest krytyka innego aspektu tradycji platońskiej, mianowicie koncentracji na procesach i relacjach w ramach całości (kosmosu) w miejsce identyfikacji bytów jednostkowych. W obu więc przypadkach krytyka formułowana jest z pozycji metafizyki bytów jednostkowych.

czele z aktem istnienia)[122]. Analogia bytu i poznania umożliwia wyjście z „impasu" ogół–konkret: w poznaniu analogicznym następuje ujęcie niepowtarzalnych elementów (struktury bytu), realizujących się w każdym bycie jednostkowym ze względu na „wspólną" dla wszystkich bytowych przypadków „funkcję"[123].

Gogacz również wskazuje, choć zagadnieniu temu poświęca o wiele mniej uwagi niż Krąpiec, że gatunki realnie nie istnieją, a ogólność powstaje w ludzkim intelekcie poznającym byty jednostkowe[124]. Natomiast tym, co wyróżnia ujęcie zaproponowane przez twórcę tomizmu konsekwentnego – i jest to niewątpliwie jedna z istotnych rozbieżności między oboma autorami – to fakt, iż wyklucza on stosowanie analogii jako właściwej metody stosowanej w metafizyce, przyznając jej jedynie status metody pomocniczej (konkretnie metody porządkowania wiedzy)[125]. Wynika to ze wspomnianego już rozumienia metafizyki jako identyfikacji, a więc rozpoznawania „w samym bycie" stanowiących go pryncypiów, eliminując wszelkie operacje próbujące rozpoznać byt poprzez odniesienie (porównanie) go do tego, co na „zewnątrz" niego (analogia, apofatyka, dialektyka, aksjologia).

W tym miejscu rodzi się pytanie, jak na gruncie filozofii Gogacza rozumieć następujące zagadnienia: 1) konkretność bytu *versus* ogólność poznania, a zwłaszcza 2) aspektowy charakter ludzkiego poznania *versus* możliwość twierdzeń koniecznych i powszechnie ważnych, które u Krąpca rozwiązywane były właśnie poprzez rozbudowaną teorię analogii bytu i poznania. Dzięki analogii i poznaniu transcendentalizującemu Krąpiec (podobnie jak m.in. Kamiński) ukazuje możliwość „przejścia" od ograniczonych danych naszego doświadczenia do twierdzeń na temat koniecznościowych stanów całej rzeczywistości (wszystkich bytów jednostkowych)[126]. Ten aspekt refleksji, związany

[122]Por. M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*…, s. 190. Między innymi ten radykalnie „konkretystyczny" aspekt myśli Krąpca posłużył za asumpt do postawienia mu zarzutu nominalizmu; por. S. Ziemiański, *Czy Mieczysław Albert Krąpiec OP jest nominalistą?*..., s. 116-129.

[123]Por. np. M.A. Krąpiec, *Analogia*…, s. 211-212.

[124]Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 27.

[125]Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 123-128; tenże, *Platonizm i arystotelizm*..., s. 142-144; tenże, *Metody metafizyki*…, s. 183-184.

[126]Por. S. Kamiński, *Możliwość prawd koniecznych*…, s. 117-124.

z określeniem źródła prawomocności twierdzeń metafizykalnych w odniesieniu do wszystkich bytów, nie jest jednak szerzej rozwijany przez twórcę tomizmu konsekwentnego. Jeśli można doszukać się u Gogacza wypowiedzi w tym zakresie, to mają one charakter jedynie zdawkowy.

Podobnie problematyczne wydaje się określenie rozumienia jedności świata w ujęciu tomizmu konsekwentnego. Gogacz, akcentując rozumienie filozofii jako rozpoznawania bytów jednostkowych, programowo odrzuca operowanie takimi pojęciami, jak „całość" czy „kosmos". Krąpiec również podkreśla fakt pluralizmu bytowego i pierwszeństwo konkretu przed ogółem (będącym tworem ludzkiego poznania). Jednocześnie jednak lubelski tomista, stosując analogię bytu, dostrzega w fakcie istnienia analogicznych relacji konstytuujących strukturę każdego konkretu podstawę relatywnej jedności bytu (rzeczywistości, kosmosu)[127].

3.2. Zagadnienie transcendentaliów i „pierwszych zasad"

Obaj autorzy podejmują istotny wątek klasycznego nurtu filozofii, jakim jest związek myśli i bytu. Byt, będąc sam w sobie inteligibilny, jest swoistą miarą ludzkiego poznania intelektualnego. W tej perspektywie nie jest przypadkiem, iż transcendentalne własności bytu pojawiają się w obu wykładach metafizyki w ścisłym powiazaniu z „pierwszymi zasadami" myślenia, rozumianymi jako poznawczy wyraz własności samego bytu[128]. O ile jednak w filozoficznej tradycji, sięgającej choćby Parmenidesa z Elei czy św. Augustyna, poznanie ukierunkowane było ku prawdzie (*aletheia*) utożsamianej z niezmienną istotą bytu (greckie *to on*, Augustyńskie *verum est id, quod est*), o tyle w przypadku współczesnych tomistów porządek bytu i poznania zostają ze sobą powiązane na płaszczyźnie egzystencjalnej. Wydaje się, że u Gogacza owo

[127]Por. M.A. Krąpiec, *Analogia*..., s. 211-212; tenże, *Teoria analogii bytu*..., s. 234-239; por. również Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972, s. 171-178.

[128]Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 135-216; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 47-57.

powiązanie zagadnienia transcendentaliów i „pierwszych zasad" z aktem istnienia jest wyraźniejsze.

Krąpiec, poświęcający wiele miejsca specyfice pojęć transcendentalnych i ich starannemu odróżnieniu od pojęć uniwersalnych, wskazuje na fakt, iż ujmują one w formie „szczypcowej" oba „bieguny" bytu, to jest zarówno istotę, jak i istnienie (uniwersalia zaś wyrażają jedynie istotę bytu, a ściślej jej niektóre tylko aspekty)[129]. Natomiast Gogacz konsekwentnie wyprowadza wszystkie transcendentalia z aktu istnienia, widząc w transcendentaliach po prostu przejawy aktu istnienia. Akt istnienia bowiem „wewnątrz" bytu urealnia i aktualizuje całą wewnętrzną strukturę bytu, a „na zewnątrz" przejawia się i manifestuje właśnie poprzez transcendentalia[130].

Tym transcendentale, które w sposób szczególny wyraża wspomnianą już inteligibilność bytu, jest prawda transcendentalna (prawda ontyczna). U Krąpca jednak – do czego jeszcze wrócimy – prawda (podobnie, jak i dobro transcendentalne) wywiedziona jest z relacji między bytem a Intelektem Absolutu jako Stwórcy (prawda jest rozumiana jako zgodność między bytem a stwórczą ideą w umyśle Bożym). Natomiast Gogacz ukazuje prawdę ontyczną jako otwartość i dostępność bytu dla naszego poznania[131]. Otwartość ta spowodowana jest właśnie przez wewnętrzny w bycie akt istnienia, dzięki któremu byt jest nam poznawczo dostępny. Prawda transcendentalna jest ufundowana w samym bycie, bez konieczności „angażowania" Bytu Absolutnego.

[129] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 140; tenże, *Z teorii i metodologii metafizyki*..., s. 92. Szerzej por. tamże, s. 58-99; M.A. Krąpiec, *Transcendentalia i uniwersalia. Próba ustalenia ich znaczeń*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 2001, s. 141-165.

[130] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 68; tenże, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*..., s. 202-204; tenże, *Metafizyka św. Tomasza (Specyfika głównych zagadnień)*..., s. 139; P. Milcarek, *Metafizyka tomizmu konsekwentnego (próba charakterystyki)*..., s. 57.

[131] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 54.

3.2.1. Transcendentalia jako „skróty sądów" versus transcendentalia jako przejawy aktu istnienia

Momentem różnicującym stanowiska obu autorów jest samo rozumienie tego, czym w swej najgłębszej naturze są transcendentalia. Krąpiec, podkreślając „polarną" strukturę bytu (ukonstytuowaną przez istnienie i istotę), wskazuje, że adekwatne rozumienie bytu nie jest możliwe poprzez operowanie pojęciami uniwersalnymi (ujmującymi jedynie treściową, a więc istotową „stronę" bytu). Konieczne jest zatem odwołanie się do poznania sądowego, władnego ująć oba „bieguny" bytu. Pojęcie bytu, uznawane przez Krąpca za pierwsze i podstawowe pojęcie transcendentalne, stanowi zatem „skrót" sądu tożsamościowego (sąd o „tożsamości relatywnej") „byt jest bytem", w którym funkcję podmiotu pełni byt w sensie esencjalnym, a funkcję orzecznika pełni byt w sensie egzystencjalnym[132]. W tej perspektywie byt jako byt, czyli właściwy przedmiot metafizyki, oznacza tyle, co „każda w sobie zdeterminowana treść, o ile proporcjonalnie istnieje". Analogiczną naturę mają wszystkie pozostałe pojęcia transcendentalne, stanowiące partykularyzację pojęcia bytu i sposób jego uwyraźnienia[133]. O wszystkich transcendentaliach można zatem powiedzieć, że stanowią „skróty" pierwszych sądów, ujawniających strukturę bytu (istnienie i istotę).

„Mocną" stroną ujęcia zaproponowanego przez Krąpca jest wspomniana powyżej pogłębiona analiza natury pojęć transcendentalnych i ukazanie głębszych, bytowych przyczyn ich odrębności względem pojęć uniwersalnych. Tradycyjnie bowiem jako podstawowy wyróżnik transcendentaliów wskazuje się zakres orzekania (nieograniczony, a więc odnoszący się do wszystkich bytów). Tymczasem analizy Krąpca ukazują, że kwestia zakresu orzekania jest czymś wtórnym: stanowi ona następstwo samej natury transcendentaliów jako pojęć-sądów „uchwytujących" polarną, dwubiegunową strukturę bytu. Tym samym uwidacznia się kolejna zaleta ujęcia Krąpca, mianowicie powiązanie transcendentaliów z problematyką istnienia bytu.

[132] Por. M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*…, s. 78-81 oraz s. 84.

[133] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 128; tenże, *Z teorii i metodologii metafizyki*…, s. 65; tenże, *Transcendentalia i uniwersalia*…, s. 159.

Gogacz – odwołując się do analiz Stanisława Majdańskiego – krytykuje stanowisko Krąpca utożsamiające transcendentalia ze „skrótami" pierwszych sądów, co prowadzić musi do utożsamienia transcendentaliów z „pierwszymi zasadami"[134]. W przypadku twórcy tomizmu konsekwentnego nie znajdujemy tak zaawansowanych i rozbudowanych analiz, jak u Krąpca, co jednak nie oznacza, że ujęcie warszawskiego tomisty jest filozoficznie uboższe. W perspektywie pryncypiów tomizmu egzystencjalnego propozycja Gogacza idzie nawet dalej niż analizy Krąpca w tym sensie, iż ukazuje ugruntowanie wszystkich własności transcendentalnych w akcie istnienia, manifestującym poprzez nie swoją „moc" i pozycję dominującego pryncypium. Można powiedzieć, że w procesie reinterpretacji transcendentaliów, opierając się na kategorii *esse*, rozbudowane analizy Krąpca stanowiły ważny krok, jednakże dopiero Gogacz ukazał perspektywę konsekwentnie egzystencjalną[135].

Warto w tym miejscu dokładniej prześledzić proces „wywodzenia" transcendentaliów i odpowiadających im „pierwszych zasad" u obu autorów[136].

Krąpiec uznaje „byt" za pierwsze i naczelne pojęcie transcendentalne, uzyskane w procesie separacji metafizycznej (ukazującej wewnętrzną złożoność bytu), i stanowiące skrót sądu o tożsamości relatywnej (konieczny związek istoty i istnienia). Następne transcendentalia stanowią uwyraźnienie pojęcia bytu i tak jak „byt" mają charakter „skrótów" pierwszych sądów (są to, jak pisze Krąpiec, „pojęcia-sądy"). I tak „rzecz" również wiąże się z tożsamością (koniecznym związkiem istnienia i istoty), różniąc się od „bytu" zmianą akcentu: tym razem

[134] Por. M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, s. 167; S. Majdański, *O naturze logicznej transcendentaliów w aspekcie pryncypiów ogólnej teorii bytu*, „Roczniki Filozoficzne" 10 (1962) 1, s. 41-85.

[135] Dodajmy, że liczne analizy pogłębiające filozoficzne rozumienie transcendentaliów przeprowadzał uczeń Krąpca i kontynuator jego dzieła, Andrzej Maryniarczyk; por. A. Andrzejuk, *Własności istnieniowe w interpretacji tomizmu konsekwentnego*..., s. 132; A. Maryniarczyk, *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie*…, s. 167-183.

[136] Por. całościowe analizy obu autorów, służące poznawczemu uchwyceniu poszczególnych transcendentaliów: M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 135-216; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 47-57.

akcentowane jest nie istnienie, ale istota bytu. W tej perspektywie należy uznać, że zasada tożsamości (dokładniej: „tożsamości relatywnej") stanowi kluczową zasadę w systemie Krąpca[137].

Wewnętrzne niepodzielenie bytu (wewnętrzna niesprzeczność bytu) wyrażone jest przez transcendentalną jedność. Warto zauważyć, że Krąpiec w swojej analizie ukazuje ontyczne źródło jedności jako powszechnej własności bytu: jest nim przyporządkowanie wszystkich elementów do jednego naczelnego aktu, jakim jest akt istnienia[138]. W tym miejscu Krąpiec dochodzi niewątpliwie bardzo blisko intuicji Gogacza, formułującego pogląd o jedności jako przejawie aktu istnienia jako pryncypium urealniającego i aktualizującego wszystkie pryncypia bytu jednostkowego.

Pluralizm bytowy łączy Krąpiec z transcendentalną własnością odrębności i zasadą wyłączonego środka.

Pierwsze cztery transcendentalia przysługują – zgodnie z tradycją – bytowi samemu w sobie. Kolejne przysługują bytowi ze względu na jego przyporządkowanie do intelektu (prawda) i woli (dobro) – każdy byt znajduje się w koniecznej relacji do intelektu i woli Absolutu. Poznawczym wyrazem prawdy transcendentalnej jest zasada racji bytu, dobra zaś transcendentalnego – zasada celowości. Fakt jednoczesnego przyporządkowania bytu do intelektu i woli Absolutu, a zarazem do intelektu i woli człowieka, wyrażany jest przez transcendentalną własność piękna[139]. Własności tej nie jest przypisana żadna z „pierwszych zasad".

Gogacz w swoim wywodzie transcendentaliów nie wymienia, w przeciwieństwie do Krąpca, bytu jako pojęcia transcendentalnego. Warszawski tomista wskazuje, że choć transcendentalia wszystkie są „pierwsze", to jednak w ludzkiej mowie, aby uniknąć monizmu, zacząć musimy od transcendentalnej odrębności wyrażającej bytowy pluralizm: zdanie o odrębności bytu jednostkowego jest więc pierwszym zdaniem metafizyki, fundującym logiczną zasadę niesprzeczności[140].

[137]Por. A. Andrzejuk, *Własności istnieniowe w interpretacji tomizmu konsekwentnego*..., s. 148.

[138]Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 155 oraz s. 411; tenże, *Analogia*…, s. 210.

[139]M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 215.

[140]Rozpoczynanie wykładu od jedności czy realności nie chroni przed monizmem;

Następnie wymieniona zostaje jedność, ściśle wiążąca się z ukonstytuowaniem bytu przez akt istnienia jako dominujące pryncypium, urealniające i aktualizujące (wiążące z sobą) wszystkie pozostałe pryncypia. Jedność transcendentalna, właściwa bytom, przeciwstawiona jest jedności addycyjnej, właściwej wytworom. Poznawczym wyrazem jedności transcendentalnej jest nie zasada niesprzeczności (jak chciał Krąpiec), ale zasada tożsamości (którą Krąpiec łączy z transcendentaliami „byt" i „rzecz"). Natomiast odrębność wraz z jednością stoją u podstaw zasady wyłączonego środka (u Krąpca łączonej z odrębnością).

Dopiero jako trzecia wymieniona zostaje transcendentalna własność realności, łączona przez Gogacza z łacińskim określeniem *res*, co u Krąpca i innych autorów tłumaczy się jako „rzecz". Gogacz nie wyróżnia „rzeczy" jako własności transcendentalnej. Natomiast Krąpiec nie wyróżnia transcendentale realności określając faktyczność (czyli właśnie „realność") bytu najczęściej jako po prostu „istnienie"[141]. Gogacz łączy realność z zasadą racji dostatecznej, którą Krąpiec wywodzi z prawdy transcendentalnej.

Kolejne transcendentalia (prawda i dobro) wyprowadza Gogacz – i jest istotne *novum* – bez odwołania się do relacji bytu do intelektu i woli Absolutu. U twórcy tomizmu konsekwentnego zwraca zatem uwagę brak tradycyjnego rozróżnienia na transcendentalia: 1) przynależne bytowi samemu w sobie oraz 2) przynależne bytowi ze względu na jego relację (przyporządkowanie) do Absolutu. W tej nowej perspektywie wszystkie transcendentalia – będące *par excellence* przejawami aktu istnienia jako dominującego pryncypium, przysługują bytowi samemu w sobie, bez konieczności odwoływania się do relacji łączącej byt z Absolutem.

Dodajmy jeszcze, że transcendentalnej prawdzie oraz transcendentalnemu dobru Gogacz nie przypisuje związku z żadną z „pierwszych

por. M. Gogacz, *Osoba jako byt jednostkowy*..., s. 221.

[141] Stąd też wskazana już wcześniej dwuznaczność terminu „istnienie" w filozofii Krąpca. Termin ten, będący przecież jednym z kluczowych, o ile nie najważniejszym w jego metafizyce, pojawia się w dwóch znaczeniach, mianowicie jako 1) synonim realności (faktyczności bytu) oraz 2) jako synonim aktu istnienia jako naczelnego bytowego pryncypium. Ten brak doprecyzowania – o czym już wspominaliśmy – prowadzić może do trudności i aporii – por. punkty 2.1. oraz 3.4.2. niniejszego rozdziału i przywoływaną tam literaturę.

zasad" – natomiast u Krąpca prawda łączy się z zasadą racji bytu (którą Gogacz łączy z realnością) dobro zaś związane jest z zasadą celowości, której – co ciekawe – Gogacz w ogóle nie wymienia wśród „pierwszych zasad"[142].

Ujmując piękno transcendentalne jako łączne i jednoczesne przejawienie się wszystkich własności transcendentalnych, Gogacz ponownie podkreśla kluczową rolę aktu istnienia, które jako naczelne pryncypium stoi u podstaw ładu (proporcji, współbrzmienia, harmonii) wewnętrznej kompozycji bytu.

Podsumowując, można postawić tezę, że u Gogacza mamy do czynienia z silniejszym i bardziej konsekwentnym powiazaniem transcendentaliów i „pierwszych zasad" z aktem istnienia (transcendentalia jako „przejawy aktu istnienia" lub po prostu „własności istnieniowe"). Niewątpliwie jednak u Krąpca również odnajdujemy związek transcendentaliów z istnieniem, wszak ich wyróżnikiem jest to, że ujmują dwa „bieguny" konstytuujące byt: istotę i istnienie[143]. Lubelski tomista zdaje się być najbliżej ujęć charakterystycznych dla tomizmu konsekwentnego, omawiając transcendentalną jedność, wprost wyprowadzając ją z faktu przyporządkowania poszczególnych składników bytowych do jednego naczelnego aktu – czyli aktu istnienia[144]. Gogacz łączy akt istnienia bezpośrednio ze wszystkimi transcendentaliami, Krąpiec zaś często zdaje się utożsamiać akt istnienia z realnością (faktycznością) bytu, nie wymieniając jej jednak wśród własności transcendentalnych. Powiazanie przez Gogacza wszystkich transcendentaliów wprost

[142] Ma to niewątpliwie związek z modyfikacją, jaką twórca tomizmu konsekwentnego wprowadził w kwestii rozumienia przyczynowania celowego.

[143] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 140; tenże, *Transcendentalia i uniwersalia*..., s. 156-157 oraz s. 161; por. też S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*…, s. 78-79. Artur Andrzejuk formułuje pogląd, zgodnie z którym u Krąpca mamy do czynienia z powiązaniem transcendentaliów przede wszystkim z istotą bytu, natomiast ich związek z istnieniem zostaje dostrzeżony dzięki (wspomnianym już) późniejszym badaniom Andrzeja Maryniarczyka; por. A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza*..., s. 57-58; tenże, *Własności istnieniowe w interpretacji tomizmu konsekwentnego*..., s. 132.

[144] Znajdujemy się tutaj dosłownie „o krok" od charakterystycznej dla Gogacza tezy, iż jedność transcendentalna stanowi przejaw aktu istnienia, ujętego w aspekcie jego pozycji i „mocy" naczelnego bytowego pryncypium.

z aktem istnienia pozwala mu ponadto przekroczyć tradycyjny (przyjmowany przez Krąpca) podział transcendentaliów na transcendentalia przysługujące bytowi w sobie (pierwsze cztery) i powstające w relacji do intelektu i woli (ostatnie trzy). W tej nowej perspektywie wszystkie własności transcendentalne przysługują bytowi w sobie (*quo ad se*)[145]. Gogacza ujęcie transcendentaliów jako przejawów aktu istnienia jawi się jako propozycja spójna z egzystencjalnym programem filozofii, a zarazem – jeśli odniesiemy ją do analiz Krąpca – jako prostsza i bardziej „ekonomiczna", choć intelektualnie równie bogata i inspirująca.

3.2.2. Punkty wspólne i rozbieżności

Zależności pomiędzy poszczególnymi transcendentaliami a „pierwszymi zasadami" w ujęciu obu autorów można przedstawić w formie tabeli.

<table>
<tr><th colspan="2">Mieczysław A. Krąpiec</th><th colspan="3">Mieczysław Gogacz</th></tr>
<tr><th>Własności transcendentalne</th><th>„Pierwsze zasady"</th><th>Własności transcendentalne</th><th colspan="2">„Pierwsze zasady"</th></tr>
<tr><td>Byt/Rzecz</td><td>Tożsamości</td><td>Odrębność</td><td>Niesprzeczności</td><td rowspan="2">Wyłączonego środka</td></tr>
<tr><td>Jedność</td><td>Niesprzeczności</td><td>Jedność</td><td>Tożsamości</td></tr>
<tr><td>Odrębność</td><td>Wyłączonego środka</td><td>Realność</td><td colspan="2">Racji dostatecznej</td></tr>
<tr><td>Prawda</td><td>Racji bytu</td><td>Prawda</td><td colspan="2">x</td></tr>
<tr><td>Dobro</td><td>Celowości</td><td>Dobro</td><td colspan="2">x</td></tr>
<tr><td>Piękno</td><td>x</td><td>Piękno</td><td colspan="2">x</td></tr>
</table>

Tabela 4. Transcendentalne własności bytu oraz zależności pomiędzy poszczególnymi transcendentaliami a „pierwszymi zasadami" według Mieczysława A. Krąpca i Mieczysława Gogacza. Źródło: opracowanie własne.

[145] Por. A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza*…, s. 59.

3.2.3. Problem jedności substancjalnej

Jedność jako własność transcendentalna przez obu autorów łączona jest z aktem istnienia jako dominującym, naczelnym pryncypium bytowym. W tej perspektywie zasadne jest stwierdzenie, że akt istnienia swą „moc" manifestuje między innymi poprzez jedność bytową, polegającą na podporządkowaniu poszczególnych elementów składających się na byt konkretny, jednemu naczelnemu aktowi[146]. Ten naczelny akt, czyli akt istnienia, poprzez „związanie z sobą" wszystkich innych pryncypiów, wyznacza, zgodnie ze sformułowaniem Gogacza, granicę obszaru bytowego każdego bytu jednostkowego[147].

Jedność w sensie właściwym (jedność substancjalna) realizuje się, co podkreśla Gogacz, w bytach naturalnych. Niewątpliwie odróżnienie bytów (cechujących się jednością substancjalną, niezależną od ludzkiego poznania) od wytworów (charakteryzujących się jednością addycyjną i wyodrębnianych jedynie poznawczo ze względu na pełnioną funkcję) stanowi jeden z donioślejszych i bardziej charakterystycznych momentów w tomizmie konsekwentnym[148]. Sprawą otwartą pozostaje, na ile podobną intuicję dałoby się znaleźć w analizach Krąpca. Niektóre fragmenty zdają się sugerować brak ścisłego odróżniania przez lubelskiego tomistę (oraz jego uczniów) bytu od wytworu jako zupełnie odmiennych kategorii[149].

[146] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 69 i s. 153; A. Andrzejuk, *Własności istnieniowe w interpretacji tomizmu konsekwentnego*..., s. 137-139; P. Milcarek, *Metafizyka tomizmu konsekwentnego (próba charakterystyki)*..., s. 57. Szerzej na temat jedności transcendentalnej u Krąpca i Gogacza; por. T. Klimski, *Jedno i byt. Analiza koncepcji realistycznych (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, współcześni tomiści)*, Warszawa 1992, s. 77-97.

[147] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 49. Interesujące jest wykorzystanie przez Gogacza pojęcia granicy (*peras*), będącego jedną z centralnych kategorii myśli greckiej, zwłaszcza zaś filozofii przedsokratejskiej.

[148] Zarazem można pokusić się o znalezienie podobnych intuicji w analizach innych myślicieli. Na specyfikę wytworu, który istnieje jedynie dla nas, a nie sam w sobie, zwracał uwagę Robert Spaemann; por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 40 oraz s. 191; por. też Z. Pańpuch, *Spór o cielesność*..., s. 93.

[149] W swej Metaf*izyce* Krąpiec wskazuje, iż ujęcie intelektualne rzeczywistości w sądach egzystencjalnych, stanowiące podstawę procesu separacji, a więc wyodrębniania pojęcia bytu jako bytu, dotyczy zarówno bytów naturalnych, jak i sztucznych; por.

Niemniej jednak obaj autorzy zgadzają się co do fundamentalnej roli aktu istnienia w kwestii jedności bytu. Gogacz wyraża to, mówiąc o ładzie wewnętrznej kompozycji (podporządkowanej aktowi istnienia), Krąpiec zaś, wskazując na odniesienie różnych bytowych czynników (tworzących nieraz różne „piętra") jako zespołu możności przyporządkowanej do jednego naczelnego aktu, czyli aktu istnienia[150].

3.3. Ujmowanie struktury bytu

3.3.1. Sposób rozumienia aktu i możności

Porównując rozumienie aktu i możności przez obu autorów, można dostrzec, że to fundamentalne dla filozofii złożenie jest przez każdego z nich rozumiane w sposób odmienny. Krąpiec identyfikuje obecność możności i aktu w bycie dla wytłumaczenia ruchu i zmiany w bytach oraz dla wyjaśnienia (w przypadku człowieka) zdolności do rozwoju i nabywania rozmaitych sprawności. Dla lubelskiego tomisty możność to potencjał tkwiący w bycie, ukierunkowany na rozwój. Miarą nabywania właściwej każdemu bytowi doskonałości jest aktualizacja obecnych w nim potencjalności. Rozwój bytu oznacza zatem stopniowe „przechodzenie" możności w akt. Tym samym dla Krąpca rozwój dotyczy nie tylko przypadłości bytu, ale sięga samej jego istoty[151].

M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 111. Jeszcze bardziej jednoznacznie wniosek o nierozróżnianiu bytu od wytworu nasuwa się po lekturze następującego fragmentu książki Andrzeja Maryniarczyka: „W świecie stworzonym «ex nihilo» nowe byty mogą powstawać drogą rodzenia się jedne z drugich (rośliny i zwierzęta), drogą bezpośredniego indywidualnego stwarzania (człowiek wraz z duszą), a także drogą wytwarzania (dzieła sztuki i techniki) oraz przez przypadek (odpadki przy wytwarzanej rzeczy)". A. Maryniarczyk, *Tomizm. Dla-czego?*..., s. 91.

[150] M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 411; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 49-51.

[151] Por. M.A. Krąpiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 2000, s. 65-101; tenże, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 259-273 oraz s. 294-298. Myśl o rozwoju bytu sięgającym jego istotowego uposażenia Krąpiec formułuje *explicite* w odniesieniu do człowieka; por. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 2005, s. 131.

Postrzeganie rozwoju bytu (zwłaszcza bytu osobowego) w kategoriach aktualizowania potencjalności odgrywa kluczową rolę w przeprowadzanych przez Krąpca analizach bytu społecznego.

Natomiast Gogacz identyfikuje możność jako stały w bycie element strukturalny ograniczający („uniedoskonalający") akt. Możność we wszystkich przypadkach i porządkach bytowych jest wyzwalana przez akt jako jego wewnętrzne ograniczenie (będące skutkiem jego pochodności)[152]. W tym sensie możność nie może w żaden sposób „przechodzić" w akt. Takie rozumienie możności wyklucza jej zastosowanie do wyjaśnienia dynamizmu bytowego, zwłaszcza do dynamizmu człowieka jako bytu osobowego (rozwijającego się poznawczo). Rozwój i doskonalenie bytu – co podkreśla Gogacz – zachodzić może jedynie w obrębie możności[153]. Możność warunkuje zatem dynamikę bytu w sposób pośredni: podmiotując przypadłości rozumiane jako własności doskonalące istotę. Zgodnie ze sformułowaniem Gogacza, byty w swoich pryncypiach są, natomiast stają się w swoich przypadłościach[154].

Przy zagadnieniu aktu i możności nie można nie wspomnieć charakterystycznego dla Gogacza (niewątpliwie nowatorskiego) rozróżnienia na możność materialną i duchową (intelektualną)[155]. W tej perspektywie struktura bytu jawi się w sposób bardziej spójny, zwłaszcza

[152] Jak pamiętamy z poprzedniego rozdziału, pochodność aktu istnienia jest podstawą wyłonienia się ograniczającej go możności konstytuującej istotę bytu. Akt istnienia swoją cechę pochodności „rozwija w sferę możności tak ważnej, indywidualizującej ten akt, że staje się ona w bycie czymś istotowym, współstanowiącym byt razem z istnieniem". M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 40; por. też M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*..., s. 204-205; tenże, *Istnieć i poznawać*..., s. 89-90 oraz s. 148.

[153] A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza*..., s. 49-50. Można w tym miejscu postawić pytanie: Czy takie ujęcie nie pociąga za sobą zbyt statycznej wizji bytu?

[154] M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*..., s. 208.

[155] Jak zauważa A. Andrzejuk, intuicje dotyczące możności intelektualnej znaleźć można w Tomaszowym komentarzu do *Liber de causis* (pojawia się tam mianowicie kategoria określana terminem *yliatim*); por. A. Andrzejuk, *Problem istnienia w „Komentarzu" Tomasza z Akwinu do „Liber de causis"*..., s. 53-55; tenże, *Struktura bytu w „Summa contra gentiles" Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny" 6 (2017), s. 110 i s. 118.

w odniesieniu do bytów osobowych: ludzi i aniołów[156]. W obszarze istoty forma jako akt skorelowana jest dzięki temu zawsze z możnością (materialną, duchową lub oboma rodzajami). Pozwala to uniknąć sytuacji, w której forma w obszarze istoty stanowiłaby akt nieskorelowany z możnością[157]. Natomiast rozwiązania takiego nie znajdziemy u Krąpca, który wprawdzie również dokonuje określonej dyferencjacji możności, jednakże jest to tradycyjnie przyjmowane rozróżnienie możności czynnej i możności biernej.

Różnicę między oboma tomistami widać także w rozumieniu terminów „aktualizacja" i „aktualizowanie". U Krąpca, jak już wspomniano, oznaczają one realizowanie przez byt jego potencjalności. Aktualizacja ma tutaj charakter procesualny. Natomiast u Gogacza termin „aktualizowanie" występuje w dość ściśle określonym, technicznym znaczeniu: oznacza ono wiązanie z sobą przez akt istnienia wszystkich bytowych pryncypiów i stanowi – obok urealniania – podstawowy sposób „działania" aktu istnienia wewnątrz każdego bytu[158].

3.3.2. Materia i forma

Krąpiec posługuje się kategoriami formy i materii dla uniesprzecznienia faktu przemian substancjalnych (co widoczne jest zwłaszcza w obrębie przyrody ożywionej, gdzie następuje asymilacja pokarmów i procesy przemiany materii). Materia jest rozumiana jako czynnik „przechodzący" między bytami i nabywający w procesie przemian nowe formy. Jest więc ona elementem niejako „łączącym" byty wchodzące w skład świata przyrody[159].

[156] Śmiały postulat Gogacza dotyczący konieczności istnienia aniołów będzie jeszcze przedmiotem dalszych rozważań w niniejszej książce.

[157] Por. A. Andrzejuk, *Problem istnienia w „Komentarzu" Tomasza z Akwinu do „Liber de causis"*..., s. 55; tenże, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza*..., s. 51.

[158] Por. A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza*..., s. 52-53.

[159] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 357-358; tenże, *Struktura bytu*…, s. 227. Należy jednak odnotować, że w innych miejscach Krąpiec wskazuje na pochodność materii (jako możności) względem aktu istnienia, a tym samym podkreśla, że nie istnieje materia „wspólna" różnym bytom; por. M.A. Krąpiec, *Byt materialny żyjący. Niektóre aspekty filozofii przyrody*, w: M.A. Krąpiec (et al.), *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2003, s. 262. Kwestią otwartą pozostaje pogodzenie czy też wzajemne uzgodnienie obu ujęć materii, rozumianej jako 1) czynnik

Gogacz, starając się konsekwentnie trzymać pluralizmu bytowego i pierwszeństwa aktu istnienia, zdecydowanie odrzuca możliwość „krążenia" materii między bytami. Materia jako możność podmiotująca przypadłości i nabywanie fizycznych własności wyłaniana jest (za pośrednictwem formy) przez akt istnienia stanowiący dominujące, zapoczątkowujące byt jednostkowy pryncypium. Samo zaś wyłanianie możności przez akt istnienia bytu jednostkowego jest skutkiem jego pochodności od Istnienia Samoistnego[160].

Widzimy zatem, że u każdego z omawianych autorów materia pełni inne funkcje w bycie. W przypadku 1) Krąpca służy ona wyjaśnieniu faktu przemian substancjalnych, w przypadku zaś 2) Gogacza stanowi ona czynnik podmiotujący (językiem Krąpca powiedzielibyśmy „uniesprzeczniający") nabywanie przez byt wymiarów i przypadłości fizycznych.

Ujęcie Gogacza, w którym brak miejsca na „przechodzenie" czy „krążenie" elementów strukturalnych między bytami, zdaje się w pełni czynić zadość transcendentalnej własności odrębności bytu, bytowemu pluralizmowi oraz naczelnej roli aktu istnienia[161]. Natomiast uniemożliwia wyjaśnienie faktu przemian substancjalnych. O ile jednak weźmiemy pod uwagę zaproponowaną przez warszawskiego tomistę koncepcję przyczyn celowych, o tyle „przemiany substancjalne" (zwłaszcza w odniesieniu do przyrody ożywionej) w rzeczy samej dotyczyłyby nie bytów w ich pryncypiach, ale cząstek materii jako przyczyn celowych[162].

„przepływający" między bytami, uniesprzeczniający fakt przemian substancjalnych, 2) wewnętrzny w każdym bycie konkretnym, niepowtarzalny i jedynie analogicznie „wspólny" czynnik struktury wewnątrzbytowej.

[160] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 40; por. również tegoż, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*..., s. 204-205.

[161] Por. P. Milcarek, *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1994, s. 47-54.

[162] W tej perspektywie krążenie cząstek materii w przyrodzie działoby się niejako „na zewnątrz" bytów. Oczywiście otwarte pozostaje pytanie, jak na gruncie tej propozycji rozumieć naturę takich procesów przyrodniczych, jak np. reakcje chemiczne czy jądrowe. Natomiast w przypadku człowieka (a także zwierząt i roślin) propozycja Gogacza prowadzi do problematycznej tezy, że ciało w widzialnej postaci jest zespołem zewnętrznych przyczyn celowych, a więc nie jest ciałem w sensie

Warto w tym miejscu zauważyć, że Krąpiec przeprowadza swoje analizy dotyczące formy i materii oraz przemian substancjalnych na gruncie czysto Arystotelesowskim, w zasadzie obywając się zupełnie bez zagadnienia aktu istnienia[163]. W ramach analizy struktury bytu kwestia ta zostaje przez niego wprowadzona dopiero na końcu, przede wszystkim w kontekście tzw. realnej różnicy między istotą a istnieniem. Można zatem postawić tezę, że u lubelskiego tomisty problematyka *esse* (mimo swej fundamentalnej ważności) nie oddziałuje na kwestie samego hylemorfizmu, stanowiąc do niego swoisty „naddatek". Natomiast w przypadku Gogacza mamy do czynienia z całościowym przeformułowaniem teorii bytu i jego struktury w perspektywie aktu istnienia jako pierwszego pryncypium bytowego. Stąd też wynika sformułowane przez niego *explicite* rozumienie formy i materii jako pryncypiów wyłanianych przez zapoczątkowujący byt jednostkowy akt istnienia, a tym samym nieprzekazywalnych, czyli niemogących wyjść poza granicę obszaru bytu jednostkowego, wyznaczoną przez akt istnienia.

3.3.3. Substancja i przypadłości

Krąpiec określa przypadłości – zgodnie z tradycyjną doktryną arystotelesowską – jako zmienne cechy podmiotowane (Krąpiec mówi też o „inherencji" czy „tkwieniu w") przez byt konkretny, czyli substancję. W tym ujęciu to w bycie, co ma charakter konieczny i niezmienny, jest substancją, to zaś, co ma charakter niekonieczny i zmienny, jest w nim przypadłością[164]. U Gogacza znajdziemy dopowiedzenie, zgodnie z którym przypadłości są zapodmiotowanymi w możności (duchowej bądź materialnej) własnościami doskonalącymi istotę bytu.

ścisłym; por. M. Gogacz, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*…, s. 192; P. Milcarek, *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*..., s. 52-53.

[163]Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., 352-398. W analizach tych problem istnienia pojawia się jedynie przy kwestii niemożliwości samodzielnego istnienia materii pierwszej. Natomiast nie znajdziemy tam pogłębionych rozważań z punktu widzenia *esse* jako naczelnego aktu bytu; por. tamże, s. 366-372.

[164]Por. np. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 318-319.

W tym sensie przypadłości bytu Gogacz utożsamia z własnościami kategorialnymi[165].

Obaj autorzy zgadzają się – wbrew stanowisku Gilsona – że przypadłości bytu mają swój odrębny akt istnienia[166]. Zarówno u Krąpca, jak i u Gogacza myśl ta sformułowana jest wprost, choć dostrzec można nieco inne akcenty. Zasadniczym argumentem Gogacza za stanowiskiem przyznającym przypadłościom odrębny akt istnienia jest to, że jego brak prowadziłby do zatarcia realnej różnicy między przypadłością a substancją, w której możności jest ona zapodmiotowana. Ponadto żaden akt istnienia skończonego nie może przekazać istnienia (*scil.* sprawić istnienie czegoś poza sobą)[167]. Zatem akt istnienia substancji nie stanowi adekwatnej racji zaistnienia przypadłości, którym przypisać należy własny akt istnienia.

Ciekawie przedstawia się kwestia pochodności aktu istnienia i jego stwarzania przez Absolut w odniesieniu do przypadłości. O ile stanowisko Krąpca w kwestii stwarzania aktu istnienia bytów jednostkowych przez Absolut wymaga osobnych i dokładniejszych analiz (będzie o tym mowa w dalszej części), o tyle u Gogacza spotykamy się ze stanowiskiem, które możemy określić mianem skrajnego. Zdaniem

[165] W tej perspektywie otrzymujemy bardzo klarowny podział własności bytu ukonstytuowanego z aktu istnienia i istoty: własności przejawiające istnienie to inaczej własności transcendentalne (transcendentalia), a własności doskonalące istotę i w niej zapodmiotowane, to własności kategorialne (przypadłości); por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 47.

[166] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 72; tenże, *Istnieć i poznawać*…, s. 100-105; M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 409-411. Odnośnie do stanowiska przeciwnego (zgodnie z którym przypadłości istnieją istnieniem substancji) – por. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*..., s. 44.

[167] Byłoby to konieczne, jeśli akt istnienia substancji miałby sprawiać istnienie realnej różnej od niej przypadłości. Takiej mocy (sprawiania istnienia „poza" sobą), właściwej wyłącznie Istnieniu Czystemu (Absolutnemu), żaden skończony akt istnienia nie ma; zob. A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza*..., s. 57; por. również M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*…, s. 90. Krąpiec analogicznie wskazuje na fakt transcendentalnego przyporządkowania do siebie istoty i istnienia, z czego wynika, że tam, gdzie jest jeden byt, tam też jest złożenie z jednej istoty i jednego istnienia. Jako argument dodatkowy za odrębnością aktu istnienia przypadłości Krąpiec podaje spotykaną często w przyrodzie możliwość oddzielenia się niektórych przypadłości od substancji; por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 409-410.

twórcy tomizmu konsekwentnego każdy akt istnienia, zatem również akt istnienia każdej przypadłości, wymaga osobnego aktu stwórczego[168].

W obu analizowanych ujęciach znajdujemy stwierdzenie, że jedność bytu (stanowiąca własność transcendentalną) wynika z przyporządkowania wszystkich elementów struktury bytu jednostkowego do jednego naczelnego aktu – aktu istnienia. Przyporządkowanie to wyraża się zawsze w kategoriach możności i aktu, przy czym wielość elementów strukturalnych konstytuuje jeden byt substancjalny dzięki ich przyporządkowaniu do aktu istnienia na sposób możności. U Gogacza znajdziemy ponadto podkreślenie roli aktu istnienia w jego funkcji urealniania i aktualizowania (wiązania z sobą) całej wewnętrznej struktury bytu[169].

3.3.4. Zagadnienie istnienia i istoty bytu

Dla obu autorów jasne jest, że zagadnienie istnienia i istoty bytu stanowi jeden z kluczowych momentów w metafizyce i filozofii. Dostrzec jednak możemy nieco inne rozłożenie akcentów. Krąpiec traktuje zagadnienie realnej różnicy między istotą a istnieniem jako rozstrzygające dla charakteru danej filozofii[170]. Stąd też rozbudowana

[168] Tezę tę Gogacz formułuje *expressis verbis*: „Ponieważ przypadłości realnie różnią są od istnienia i istoty, jako wewnętrznych przyczyn bytu, lecz zakotwiczają się w istocie, a dokładniej mówiąc w jej możności duchowej lub materialnej, muszą być osobnymi bytami niesamodzielnymi. Są niesamodzielnymi *entia quod*. Są więc bytami, których istota jest proporcjonalna do odmiany możności w tej istocie, a ich akt istnienia, osobno dla nich stworzony, jest w swym trwaniu zależny od istnienia substancji, której są przypadłościami". M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 72; por. również M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*…, s. 209.

[169] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 411; M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*…, s. 203-204; tenże, *Metafizyka św. Tomasza*…, s. 139.; A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza*..., s. 52-53. Kwestią wymagającą niewątpliwie więcej uwagi, którą w tym miejscu można jedynie zasygnalizować, jest zagadnienie stosunku aktu istnienia substancji do aktu istnienia przypadłości „tkwiącej" w tejże substancji. Jeżeli bowiem warunkiem jedności bytowej jest przyporządkowanie całej struktury bytu jednostkowego do jednego naczelnego aktu na sposób bytowej możności, to w konsekwencji stajemy przed paradoksalnym wnioskiem, że w stosunku do aktu istnienia substancjalnego akt istnienia przypadłości jest możnością (sic!).

[170] „Zagadnienie realnej różnicy między istotą i istnieniem w bycie przygodnym dotyka

argumentacja (obejmująca argumenty wprost i nie-wprost), jaką lubelski tomista przytacza na rzecz owej różnicy. Natomiast Gogacz dostrzega, że nie tyle samo stwierdzenie tej różnicy, ile wyakcentowanie pierwszeństwa aktu istnienia jako dominującego w bycie pryncypium przesądza o charakterze filozofii[171]. Jednocześnie możemy zauważyć, że Gogacz dość marginalnie traktuje zagadnienie argumentacji na rzecz realnej różnicy między istotą a istnieniem. Warszawski tomista identyfikację istnienia jako różnego od istoty pryncypium przeprowadza przy omawianiu zagadnienia subsystencji (istoty ogarniętej realnością i jednością), wskazując, że realność i jedność istoty odsyłają do innego niż istota pryncypium, jakim jest właśnie akt istnienia[172]. Niewątpliwie samo odróżnienie istoty niepełnej (*quidditas*) oraz istoty pełnej (subsystencji), czyli ogarniętej przejawiającymi akt istnienia własnościami realności i jedności, stanowi jeden z wyróżników tomizmu konsekwentnego i nie ma swojego odpowiednika w ujęciach wypracowanych przez Krąpca.

Natomiast obaj tomiści występują zdecydowanie i zgodnie przeciw dominującemu w myśli europejskiej esencjalizmowi, w perspektywie którego to istota (rozumiana jako zespół cech konstytutywnych bytu,

samego rdzenia filozofii. Od stwierdzenia czy też niestwierdzenia tej różnicy zależą właściwie wszystkie podstawowe twierdzenia filozoficzne tudzież podstawowe kierunki samego filozofowania". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 413.

[171] Przykładem może być tomizm tradycyjny, w którym dostrzegano co prawda realną różnicę między istotą a istnieniem, ale na skutek przyznania prymatu istocie bytu nurt ten nabierał cech esencjalistycznych. Sam Gogacz formułuje zresztą pogląd, iż to właśnie różnice w rozumieniu aktu istnienia stoją u podstaw ukształtowania się różnych odmian tomizmu; por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 135-141.

[172] Gogacz formułuje pogląd, że istota jako racja tożsamości bytu nie może być racją jego realności i jedności, stąd konieczność przyjęcia obecności w bycie innego pryncypium; por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 30-31; A. Andrzejuk, *Informacje biograficzne i bibliograficzne*, w: tenże (et al.), *Mieczysław Gogacz*, Kraków 2019, s. 25; tenże, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza*..., s. 63; P. Milcarek, *Od istoty do istnienia*..., s. 45-47. Możemy w tym miejscu dodać, że przesłanka ta, przyjęta przez Gogacza niejako mimochodem, nie jest jednak oczywista. Wymagałaby więc ona rozwinięcia i doprecyzowania (być może właśnie przy użyciu argumentacji formułowanej przez Krąpca w kwestii różnicy między istotą a istnieniem).

cechujący się wewnętrzną niesprzecznością) wyznacza pole możliwości, którego „uszczegółowieniem" jest realne istnienie[173]. Ten zdecydowany „antyesencjalizm" jest jednym z charakterystycznych rysów tomizmu egzystencjalnego[174]. Zarówno u Krąpca, jak i u Gogacza znaleźć możemy liczne i nieraz dosadne sformułowania ukazujące właściwy kierunek opisu „logiki rzeczywistości". Zgodnie z nim to nie zespół warunków konstytutywnych istoty warunkuje możliwość istnienia, ale dokładnie przeciwnie: to akt istnienia (co szczególnie podkreśla Gogacz) wyznacza treść „pierwszych zasad", a wśród nich treść zasady niesprzeczności. To z samej struktury bytu realnego bierze moc zasada niesprzeczności, wyznaczająca pole możliwości. Zatem to, co realne, ma bezwzględny prymat względem tego, co możliwe[175].

3.4. Rozumienie aktu istnienia

3.4.1. Natura, rola i sposób przejawiania się aktu istnienia

Zarówno Krąpiec, jak i Gogacz zwracają uwagę, że już na pierwotnym etapie poznania (u Krąpca jest to stwierdzenie istnienia w sądzie egzystencjalnym, u Gogacza – poziom „mowy serca") dochodzi do

[173] Taki pogląd znajdujemy współcześnie między innymi u Józefa Tischnera, skądinąd krytykującego neotomizm za systemowość i abstrakcjonizm oderwany od konkretnej egzystencji. Zdaniem Tischnera, niewątpliwie nawiązującego do założeń ontologii Romana Ingardena, istota wyznacza pole tego, co możliwe: istnieć może tylko to, co jest wyznaczone przez warunki konstytutywne istoty; por. J. Tischner, *Sporu o inspirację ciąg dalszy (M. Gogaczowi w odpowiedzi)*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 305.

[174] Por. P. Duchliński, *Tomistyczna dekonstrukcja ontologii*..., s. 41-104; tenże, *Tomistyczna krytyka ontologii fenomenologicznej*..., s. 29-75.

[175] Przypomnijmy w tym miejscu sformułowanie Krąpca: „Mylna jest więc droga […] od bytu ukształtowanego treściowo (nazywano to jakimś porządkiem metafizycznym, idealnym) do porządku realnego przez «doczepienie» istnienia. Żadna treść – istota nie może się ukształtować niezależnie od istnienia. Kształtowanie się treści pozostaje zawsze w związku z istnieniem i dokonuje się «pod» rzeczywistym istnieniem". M.A. Krąpiec, *Struktura bytu*…, s. 298. Przypomnijmy też, że Gogacz sytuuje zasadę niesprzeczności wśród „naczelnych praw istnienia", które dzięki intelektualnemu „odczytaniu" rzeczywistości stają się prawami myślenia. Bez realnego istnienia nie można zatem w ogóle mówić o możliwości; por. M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*..., s. 112-117.

pierwszego „styku" (*resp*. „kontaktu") z istnieniem bytu. U Krąpca ten „styk" owocuje aktem afirmacji istnienia w postaci sądu egzystencjalnego, natomiast u Gogacza następuje nawiązanie ze spotkanym bytem relacji istnieniowych[176].

Krąpiec już na początku procesu poznawczego sytuuje rozpoznanie istnienia bytu jako kluczowego, obok istoty, „składnika" każdego bytu (choć dokonuje się to jeszcze w formie niewyraźnej, „mętnej", *in actu confuse*)[177]. Tematyka istnienia pojawia się u lubelskiego tomisty w sposób szczególny w analizach „punktu wyjścia" ludzkiego poznania (sąd egzystencjalny i separacja metafizyczna), w analizie struktury bytu (zagadnienie różnicy między istnieniem a istotą) oraz w rozważaniach na temat analogii bytu. We wszystkich tych zagadnieniach Krąpiec operuje jednym i tym samym terminem „istnienie". Prowadzi to do wspomnianego już wniosku, że termin „istnienie" w myśli Krąpca ma co najmniej dwa podstawowe znaczenia: 1) stwierdzana spontanicznie realność czy też faktyczność bytu (przede wszystkim rzeczywistości zewnętrznej względem podmiotu); 2) akt istnienia jako najważniejszy element (sub)struktury bytu – wymagający dla jego wyróżnienia bardziej zaawansowanych metafizykalnych analiz[178].

Gogacz, jak pamiętamy, programowo odrzuca koncepcję sądu egzystencjalnego, widząc w niej wpływ neopozytywistycznej teorii zdań protokolarnych[179]. Jednocześnie warszawski tomista dokonuje ważnego odróżnienia poznania niewyraźnego (*cognitio confusa*, „mowa serca") i poznania wyraźnego (*cognitio distincta*)[180]. Pozwala mu to *expressis verbis* odróżnić realność jako jeden z przejawów aktu istnienia (obok

[176] Por. M.A. Krąpiec, *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia" przekład i komentarz*..., s. 101 i 112; tenże, *Realizm ludzkiego poznania*..., s. 405-407; tenże, *Transcendentalia i uniwersalia*..., s. 153; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 32-33.

[177] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 126 i 140; tenże, *Transcendentalia i uniwersalia*…, s. 149.

[178] Por. W. Chudy, *Poznanie istnienia (bytu) w ujęciu tomistów egzystencjalnych (Dokończenie)*..., s. 59-60; P. Milcarek, *Od istoty do istnienia: Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*..., s. 46.

[179] Por. M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*..., s. 74.

[180] Zauważmy, że Krąpiec w analizach pierwszych aktów poznawczych również mówi o poznaniu *in actu confuse*, nie prowadzi go to jednak do budowy teorii poznania niewyraźnego.

m.in. jedności i odrębności) od aktu istnienia (*esse*) jako pierwszego i dominującego w bycie jednostkowym pryncypium. To mocno podkreślane i konsekwentnie przez Gogacza stosowane odróżnienie pozwala przezwyciężyć prowadzącą do nieporozumień i aporii[181] dwuznaczność, jaka wiązała się z terminem „istnienie" u Krąpca.

Realność jako przejaw aktu istnienia jest przez człowieka rejestrowana w poznaniu niewyraźnym, natomiast zidentyfikowanie aktu istnienia wymaga posługiwania się określonym metafizycznym instrumentarium. W tej perspektywie dokonywane przez Krąpca analizy sądu egzystencjalnego i separacji metafizycznej dotyczą nie tyle istnienia jako wewnętrznego aktu, ile realności (faktyczności) będącej jego przejawem[182]. Próbując niejako „pogodzić" oba stanowiska, można powiedzieć, że w sądzie egzystencjalnym (przybierającym postać „to x istnieje", „Jan istnieje", „to drzewo istnieje" etc.) mamy do czynienia jeszcze nie z rozpoznaniem *esse* (aktu bytu), ale ze stwierdzeniem i afirmacją realności („istnieje"), a także odrębności i jedności bytu (który od początku identyfikowany jest jako „ten oto Jan" czy „to oto drzewo"). Dlatego też można zaryzykować twierdzenie, że proponowana przez lubelskiego tomistę metoda separacji metafizycznej, prowadząca do określenia bytu jako „konkretnej, w sobie zdeterminowanej treści jako istniejącej" (czy też „konkretnej, w sobie zdeterminowanej treści, o ile ona proporcjonalnie istnieje"), prowadzi do wykrycia podstawowych własności transcendentalnych identyfikowanych przez Gogacza, a więc realności (określanej jako „istnienie") oraz (w sposób domyślny) jedności i odrębności[183]. W tym sensie stanowiska obu autorów okazują się sobie bliższe, niż mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać, przy jednoczesnym zastrzeżeniu, że dokonane przez Gogacza rozróżnienie pomiędzy realnością jako przejawem *esse* (czyli własnością

[181] Por. P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*..., s. 470.

[182] Por. W. Chudy, *Poznanie istnienia (bytu) w ujęciu tomistów egzystencjalnych (Dokończenie)*..., s. 61.

[183] Zauważmy, że afirmacja „istnienia" konkretnego bytu (konkretnej, w sobie zdeterminowanej treści) zakłada afirmację jego odrębności od innych bytów oraz wewnętrznej jedności. Innymi słowy, żeby afirmować istnienie (faktyczność, realność) konkretu jako konkretu, musi mi on być poznawczo dany jako określona jedność wyodrębniona od całej „reszty".

transcendentalną) a aktem istnienia w sensie ścisłym, ma duży walor poznawczy i porządkujący dokonywane analizy.

Odróżnienie realności jako przejawu od aktu istnienia jako właściwego pryncypium prowadzi do dalszych doprecyzowań, pozwalających zidentyfikować „aktywność" aktu istnienia dokonującą się „wewnątrz" bytu jednostkowego oraz na „zewnątrz" tego bytu. W ujęciu Gogacza każdy akt istnienia „do wewnątrz" cechuje się dwoma różnymi od siebie „działaniami": urealnianiem (spowodowaniem faktyczności bytu) i aktualizowaniem (wiązaniem z sobą wszystkich wyłonionych przez niego pryncypiów). Mamy zatem wyraźne odróżnienie urealniania od aktualizowania – dystynkcja ta jest bardzo charakterystyczna dla dojrzałych prac Gogacza[184]. Natomiast „na zewnątrz" akt istnienia przejawia się poprzez własności transcendentalne (a wśród nich poprzez realność). Akt istnienia jest więc poznawalny nie wprost, ale właśnie poprzez własności transcendentalne[185].

W tym miejscu warto zatrzymać się przy kategorii „mocy" aktu istnienia[186]. Owa „moc" wewnątrz bytu powoduje urealnianie i aktualizowanie, na „zewnątrz" zaś manifestuje się poprzez transcendentalia. Na kategorię „mocy", „siły" czy też „metafizycznej energii" (*dynamis*, *energeia*) aktu istnienia wskazuje między innymi Władysław Stróżewski: akt istnienia jest tym wewnętrznym źródłem siły, która podtrzymuje byt przed obróceniem się w nicość[187]. Akt istnienia (*esse*) jest więc

[184] Por. A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza. Przyczynek do dziejów formowania się tomizmu konsekwentnego*..., s. 52-53. W przypadku Krąpca raczej nie spotkamy podobnego rozróżnienia, samym zaś terminem „aktualizowanie" lubelski myśliciel posługuje się najczęściej przy opisie relacji zachodzącej między możnością (potencjalnością) a aktem („aktualizowanie możności"); por. tamże. W odniesieniu do człowieka (zwłaszcza zaś przy rozważaniach dotyczących społeczeństwa i dobra wspólnego) Krąpiec chętnie posługuje się wyrażeniem „aktualizacja potencjalności osobowych". Aktualizacja oznacza zatem po prostu realizację (urzeczywistnianie) potencjału osobowego człowieka, dokonującą się poprzez rozwój poznawczy, moralny i twórczy; por. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*..., s. 330-341.

[185] Por. P. Milcarek, *Metafizyka tomizmu konsekwentnego*..., s. 57.

[186] Por. A. Andrzejuk, *Tadeusza Klimskiego realistyczna interpretacja problemu jedności*, „Rocznik Tomistyczny" 2 (2013), s. 24; T. Klimski, *Jedno i byt. Analiza koncepcji realistycznych*..., s. 87.

[187] Por. W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*..., s. 68. Niewątpliwie przemyślenie

z natury czymś dynamicznym, co w pełni koreluje z samą naturą aktu (gr. *energeia*), jest więc aktem *par excellence*. Jako źródło realności, jedności i poznawalności bytu jest też, zgodnie z intuicjami św. Tomasza, tym, co najbardziej „wewnętrzne" (*magis intimum*) w bycie[188].

W przypadku Krąpca analizy aktu istnienia przybierają nieco inną postać. Pozornie może się wydawać, że problematyka istnienia jest tu silniej podkreślona, gdyż pojawia się już na początku (sąd egzystencjalny), fundując cały porządek poznawczy[189]. Natomiast u Gogacza istnienie nie jest poznawalne wprost, a jedynie poprzez transcendentalia (ściślej: poprzez doznanie istoty ogarniętej własnościami trancendentalnymi). Jednakże bliższa analiza ukazuje, że problematyka *esse* jako aktu „pracuje" w metafizyce Gogacza cały czas, przenikając i modyfikując w zasadzie wszystkie zagadnienia składające się na filozofię pierwszą (struktura bytu, transcendentalia, przyczyny bytu, relacje). W myśli filozofa z Lublina perspektywa egzystencjalna zaznaczona jest silnie w punkcie wyjścia (sąd egzystencjalny i separacja), w analizach dotyczących analogii bytu (gdzie obszernie rozwijane jest zagadnienie egzystencjalnych podstaw analogii bytowej) oraz pod koniec rozważań na temat struktury bytu. W tym ostatnim przypadku dominuje jednak kwestia argumentacji na rzecz różnicy realnej między istotą a istnieniem, a nie analiza natury samego aktu istnienia[190].

tego aspektu pozwoliło Gogaczowi postawić tezę, że o tym, że Bóg nie podtrzymuje w istnieniu stworzonego przez siebie bytu jednostkowego: wszak wystarczającym źródłem „mocy" jest w samym tym bycie wewnętrzny akt istnienia. Nie potrzeba zatem dodatkowego stałego „zasilania" ze strony Boga.

[188] Por. św. Tomasz, *Summa theologiae*, I 8, 1 ad 4 (za: W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*..., s. 73).

[189] Pamiętajmy jednak, iż w analizach punktu wyjścia termin „istnienie" jest używany raczej na oznaczenie realności (faktyczności) bytu, niż jako wynik identyfikacji czynnika współkonstytuującego wewnętrzną strukturę bytu.

[190] Fakt sprowadzenia przez Krąpca tematyki *esse* przede wszystkim do kwestii tzw. realnej różnicy wiąże się niewątpliwie z tym, iż zdaniem lubelskiego tomisty ma ona charakter węzłowy i rozstrzygający dla charakteru każdej filozofii; por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 413. Jak pamiętamy, Gogacz za kluczowy i przesądzający dla charakteru filozofii uznaje nie tyle sam fakt dostrzegania różnicy między istotą a istnieniem, ile rozumienie samego aktu istnienia oraz jego roli i pozycji w bycie; por. M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*..., s. 158-163; tenże, *Elementarz metafizyki*..., s. 135-139.

Część obszarów metafizyki rozwijanej przez Krąpca pozostaje jeszcze w dużej mierze w obszarze klasycznego arystotelesowskiego hylemorfizmu (*vide* analizy aktu i możności, formy i materii, substancji i przypadłości, relacji kategorialnych, a także przyczyn bytu)[191]. W kwestii transcendentaliów Gogacz przedstawia perspektywę konsekwentnie egzystencjalną (transcendentalia jako przejawy aktu istnienia), choć Krąpiec również formułuje oryginalne ujęcia, rozwijane i pogłębiane w kierunku egzystencjalnym przez jego uczniów[192].

3.4.2. Istnienie a realność

Kwestia odróżnienia pomiędzy realnością bytu a aktem istnienia była już uprzednio przedmiotem analiz[193]. W tym miejscu podsumujmy dotychczasowe ustalenia.

Wyraźnie przeprowadzone odróżnienie realności (rozumianej jako własność transcendentalna) od aktu istnienia (*esse* stanowiącego pierwsze spośród wewnętrznych pryncypiów bytu) stanowi jeden z wyróżników tomizmu konsekwentnego. Wiąże się ono z wykryciem dwóch

[191] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 224-401 oraz 433-473. Charakterystyczny jest również rozkład treści w monografii Krąpca dotyczącej struktury bytu, gdzie pierwsza, obszerna część poświęcona jest zagadnieniu możności i aktu (z perspektywy założeń filozofii Arystotelesa), druga część dotyczy struktury bytu w aspekcie esencjalnym, dopiero zaś część trzecia poświęcona jest analizie struktury bytu w aspekcie egzystencjalnym. *Nota bene* obszerne fragmenty tej części pracy ogniskują się wokół zagadnień historycznych oraz kwestii uzasadnienia (argumentacji na rzecz) „realnej różnicy" między istotą a istnieniem. Sam autor przyznaje zresztą, iż argumentacja ta stanowi w dużej mierze powtórzenie analiz Norberta del Prado z początków XX w.; zob. M.A. Krąpiec, *Struktura bytu*…, s. 365.

[192] Szczególnie warto wskazać na badania nad transcendentaliami, jakie prowadził Andrzej Maryniarczyk; por. A. Andrzejuk, *Własności istnieniowe w interpretacji tomizmu konsekwentnego*..., s. 132; A. Maryniarczyk, *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*…, s. 167-183.

[193] Por. punkt 2.1. niniejszego rozdziału ksiażki. Tamże stosowna literatura przedmiotu; por. również: P. Milcarek, *Od istoty do istnienia: Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*..., s. 45-47; A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza*..., s. 61; W. Chudy, *Poznanie istnienia (bytu) w ujęciu tomistów egzystencjalnych (Dokończenie)*..., s. 59-63; P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*..., s. 470.

„aspektów" istoty bytu (odróżnienie *quidditas* i subsystencji), rozumieniem transcendentaliów (przejawy aktu istnienia), a także z usystematyzowaniem ludzkiego poznania (stanowiącego proces zapoczątkowany doznaniem istoty-subsystencji ogarniętej jednością i realnością, a uwieńczony zidentyfikowaniem *esse* jako wewnętrznego w bycie, a zarazem pierwszego i dominującego w bycie pryncypium). W ujęciu Gogacza zatem zdecydowany prymat ontyczny aktu istnienia, jak też jego prymat epistemiczny (dostępność poznawcza bytu stanowiąca przejaw aktu *esse*), idzie w parze z uznaniem, iż w porządku czasowym początkiem ludzkiego poznania jest (zachodzące na etapie „mowy serca") doznanie istoty bytu (ogarniętej własnościami transcendentalnymi), zidentyfikowanie zaś (na poziomie „poznania wyraźnego") aktu istnienia stanowi wynik analizy metafizycznej.

U Krąpca nigdzie nie znajdziemy sformułowanego *expressis verbis* rozróżnienia pomiędzy realnością (faktycznością) bytu a istnieniem czy też aktem istnienia. Terminem „istnienie" posługuje się Krąpiec dość swobodnie: obejmując nim zarówno samą faktyczność (mówiąc językiem Gogacza „realność") bytu (w tym sensie istnienie „chwyta nas za gardło"), jak i wewnętrzny w bycie akt istnienia. Tym samym istnienie (tu wzięte raczej w znaczeniu realności czy faktyczności bytu) jest stawiane przez Krąpca jako pierwsze także w aspekcie „chronologii" ludzkiego poznania. Ujęcie takie, choć wydaje się spójne z egzystencjalnym programem filozofii, prowadzi jednak do wspomnianych już wcześniej nieporozumień i aporii. Aporia ta zyskuje jednak w dużej mierze status pozorny, jeśli analizy Krąpca uzupełnić o konsekwentnie stosowane rozróżnienie między „istnieniem" rozumianym jako realność (*resp*. faktyczność) bytu, a „istnieniem" rozumianym jako wewnętrzne, dominujące w bycie jednostkowym pryncypium.

3.4.3. Kwestia „typów" aktu istnienia

Niewątpliwie jedną z wartych odnotowania propozycji Gogacza jest sformułowana przez niego klasyfikacja typów aktu istnienia[194]. Przypomnijmy zatem, że zdaniem warszawskiego tomisty wyróżnić należy: 1) akt istnienia samoistnego, 2) akt istnienia bytów osobowych,

[194]Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 71-73.

3) akt istnienia bytów nieosobowych, 4) akt istnienia przypadłości. Podstawą powyższej typologii jest sposób powiązania aktu istnienia z możnością, dlatego też – jak zauważa A. Andrzejuk – poszczególne typy *esse* można wyróżnić tylko w ujęciu genetycznym[195]. Istnienie samoistne nie ma możności, akt istnienia bytu osobowego wyłania możność intelektualną (lub w przypadku ludzi intelektualną i materialną), akt istnienia bytu nieosobowego rozwija tylko możność materialną, akt zaś istnienia przypadłości (zakotwiczonych w możności bytu) w swym trwaniu jest zależny od trwania substancji – „nośnika" przypadłości.

Krąpiec nie przeprowadza analogicznego rozróżnienia typów aktu istnienia. Jednakże u lubelskiego tomisty znajdziemy klasyfikację „stopni" czy też „poziomów" bytowania[196]. Najpełniejszy sposób bytowania przysługuje Absolutowi będącemu czystym istnieniem, następnie sytuujemy bytowanie substancjalne (substancje istnieją w sobie, choć nie same z siebie), następnie bytowanie przypadłości (tkwiących zawsze w jakimś podmiocie będącym ich nośnikiem), wreszcie najsłabszą formę bytowania stanowią relacje kategorialne, będące zawsze czymś „dochodzącym" do bytów substancjalnych. Nie jest trudno dostrzec, że podstawowym kryterium podziału jest tutaj samodzielność w bytowaniu: najwyższe „miejsce" przysługuje Absolutowi, najniższe zaś relacjom, czyli bytom w swoim istnieniu całkowicie „zawieszonym" na istnieniu substancji.

Obok tego podziału Krąpiec wyróżnia jeszcze jeden szczególny sposób istnienia, jakim jest istnienie osobowe[197]. W tym miejscu akcent postawiony jest na samo *esse* bytu osobowego. Krąpiec – podążając za intuicjami św. Tomasza – dokonuje niewątpliwie bardzo ważnej próby stworzenia podstaw metafizyki osoby, opierając się na perspektywie egzystencjalnej[198].

[195] Por. A. Andrzejuk, *Problem istnienia w „Komentarzu" Tomasza z Akwinu do „Liber de causis"*..., s. 56-57. Jak pamiętamy, ujęcie genetyczne polega na ukazywaniu zależności pomiędzy wewnętrznymi pryncypiami bytu i wskazywaniu dla nich adekwatnych przyczyn zewnętrznych; por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 39 oraz s. 149.

[196] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 334.

[197] Por. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*..., s. 126-131 oraz s. 410-417; tenże, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 325.

[198] Por. P. Milcarek, *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*..., s. 40

Wyróżnienie i podkreślenie specyfiki bytu osobowego stoi niewątpliwie u podstaw chętnie powtarzanej przez przedstawicieli szkoły lubelskiej opinii, iż zadaniem filozofii jest wyjaśnianie świata osób i rzeczy[199]. W takim ujęciu świat (kosmos) składa się z dwóch kategorii bytów: osób i rzeczy (oraz podmiotowanych przez nie przypadłości i relacji). Nasuwa się jednak pytanie: Czy powyższe klasyfikacje (zarówno dokonana przez Krąpca klasyfikacja „poziomów bytowania", jak i sformułowana przez Gogacza typologia aktów istnienia) nie są zbyt ubogie? Innymi słowy, czy nie mamy do czynienia z „wtłaczaniem" realnie istniejących bytów w założony z góry, dość ciasny, schemat interpretacyjny. Zauważmy, że w takim ujęciu rośliny i zwierzęta (od pierwotniaków po naczelne) w całości „wrzucone są" do tej samej kategorii, do której należą minerały czy pierwiastki – wszystkie one bowiem mieszczą się w kategorii bytów substancjalnych nieosobowych. Już klasyczna, sformułowana przez Arystotelesa zasada *vivere viventibus est esse* sugeruje, że w przypadku organizmów żywych mamy do czynienia z zupełnie specyficznym sposobem bytowania. Przekładając ową zasadę na płaszczyznę egzystencjalną, powinniśmy mieć do czynienia ze swoistym, zupełnie odrębnym niż w przypadku rzeczy, sposobem istnienia[200]. W przypadku wyżej rozwiniętych zwierząt dochodzi jeszcze cała, nieraz niezwykle bogata, sfera poznawcza, która również stanowi świadectwo nie tylko niezwykle bogatego uposażenia istotowego, ale także szczególnego sposobu istnienia[201].

oraz s. 45.

[199] Por. np. A. Maryniarczyk, *Pierwszy polski metafizyk. Mieczysława A. Krąpca koncepcja współczesnej metafizyki realistycznej*..., s. 60; tenże, *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lublin 2000; M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*..., s. 7.

[200] Por. A. Rosłan, *Rozumienie istnienia w Summa contra gentiles Tomasza z Akwinu*..., s. 41-42, 110, 147; M. Głowala, *Istnienie i życie. Uwagi na marginesie zasady vivere viventibus est esse*, „Rocznik Tomistyczny" 5 (2016), s. 149-164.

[201] Zauważmy, że Gogacz, zresztą w dość lapidarny sposób, sprowadza różnice między zwierzętami, roślinami i bytami nieożywionymi do poziomu różnic w zakresie formy substancjalnej: w przypadku zwierząt wyzwala ona poznanie (wyłącznie zmysłowe), ruch i wymiary; w przypadku roślin – tylko ruch i wymiary; w bytach materialnych nieożywionych – wyłącznie wymiary. Różnice te, zawierające się w sferze istotowej (ściślej: dotyczące formy substancjalnej), nie dosięgają zatem aktu istnienia. Dopiero kategoria bytu osobowego wymaga różnicy na poziomie aktu istnienia; por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 40.

Także analiza takich zagadnień, jak sposób istnienia bytów intencjonalnych[202] czy matematycznych, ukazuje problematyczność przedstawionych powyżej klasyfikacji. Otwarta pozostaje kwestia, czy czymś adekwatnym jest „umieszczanie siłą" tych specyficznych fenomenów w dość wąskie ramy. Czy raczej postępowaniem, czyniącym w większym stopniu zadość założeniom programowym filozofii realistycznej, a więc otwartej na pełną rzeczywistość w całym jej nieredukowalnym bogactwie, nie byłoby poszerzenie klasyfikacji typów aktu istnienia (*resp.* poziomów czy sposobów bytowania) o nowe kategorie (np. bytów ożywionych nieosobowych czy bytów intencjonalnych)? Do tej otwartej kwestii wrócimy jeszcze w dalszej części.

3.5. Problem relacji w filozofii

Krąpiec przyjmuje klasyczne rozróżnienie relacji na myślne i realne, tych ostatnich zaś na relacje transcendentalne (konieczne, konstytutywne dla bytu) oraz kategorialne („dochodzące" do istniejących bytów jednostkowych, czyli substancji). Relacje transcendentalne obejmują zarówno relacje wewnątrzbytowe (zachodzą między składnikami bytowej substruktury, a szczególnie między istnieniem a istotą), jak też relacje między bytem niekoniecznym (przygodnym) a Absolutem (Jego intelektem i wolą). Problematyka relacji koniecznych odgrywa istotną rolę w analizach, jakie Krąpiec przeprowadza w temacie analogii bytu i poznania[203].

Relacje kategorialne stanowią odmianę przypadłości, tym samym – jako w swoim istnieniu całkowicie „zawieszone" na istnieniu podmiotujących je substancji – stanowią „najsłabszą" formę bytowania („przy-

[202] Por. np. uwagi Antoniego B. Stępnia, według którego dotychczasowa metafizyka tomizmu egzystencjalnego (w tym samego Krąpca) nie wypracowała jak do tej pory adekwatnego rozumienia bytu intencjonalnego; zob. A.B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*..., t. I, s. 103-104.

[203] Wątek ten lubelski tomista podejmuje wielokrotnie, zarówno omawiając zagadnienie relacji, jak rozwijając teorię analogii bytu, teorię partycypacji czy transcendentalnej prawdy i transcendentalnego dobra; por. m. in.: M.A. Krąpiec, *Analogia*…, s. 211-212; tenże, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 329-337 oraz 481-483.

padłość przypadłości"). W tym zakresie poglądy Krąpca mieszczą się w tradycyjnym pojmowaniu zagadnienia. Natomiast warto zwrócić uwagę na ważne konsekwencje, jakie z metafizykalnej analizy relacji kategorialnych (i ich bytowego statusu) wyprowadza Krąpiec w szczegółowych działach filozofii, jak filozofia prawa, filozofia polityki czy filozofia społeczna[204].

Gogacz również przyjmuje podział relacji na myślne i realne, jednakże dotyczy on konkretnej grupy relacji, mianowicie relacji kategorialnych. Podstawą typologii relacji w ujęciu Gogacza jest ich podział na relacje transcendentalne (inaczej niż u Krąpca – wyłącznie wewnątrzbytowe) i relacje kategorialne (zewnątrzbytowe). W obszarze relacji kategorialnych realnych – i tutaj pojawia się istotne *novum* – warszawski tomista identyfikuje relacje istnieniowe (wśród których sytuują się nieodłącznie związane z nazwiskiem Gogacza relacje osobowe, a także relacja sprawcza) i istotowe (poznanie i postępowanie). Zwraca naszą uwagę, że relacja sprawcza zostaje przyporządkowana do kategorialnych relacji istnieniowych, co wyraźnie odróżnia stanowisko Gogacza od propozycji Krąpca, sytuującego relacje wiążące byty przygodne z Absolutem wśród relacji transcendentalnych[205]. Rzeczą wartą podkreślenia jest zatem, iż Gogacz utożsamia relacje transcendentalne z relacjami wewnątrzbytowymi, eliminując spośród nich powiązania między bytem przygodnym a Absolutem (co rozwijał w swoich pracach Krąpiec). Wiąże się to z dokonaną w tomizmie konsekwentnym refutacją rozumienia Absolutu jako przyczyny wzorczej i celowej, jak też korektą rozumienia partycypacji. Właściwą relacją łączącą byty jednostkowe z Absolutem jest, zdaniem warszawskiego tomisty, relacja istnieniowa sprawcza (czyli stwarzanie), polegająca na spowodowaniu przez akt istnienia samoistnego aktu istnienia zależne-

[204]Por. np. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*…, s. 332-333; tenże, *O ludzką politykę*, Lublin 1998, s. 29. Zagadnienie to omówione jest w Rozdziale 2 (część 2.2.).

[205]Warto dopowiedzieć, iż relacje te w ujęciu Krąpca dotyczą nie tylko samego stwarzania (relacji sprawczej), ale również przyporządkowania bytów przygodnych do intelektu i woli Absolutu. W przypadku Gogacza uzasadnione wątpliwości budzić może umieszczenie relacji sprawczej (spowodowanie istnienia) wśród relacji kategorialnych (a więc przypadłościowych, „dochodzących" do już istniejącego bytu); por. W. Kubiak, *Klasyfikacja relacji w tomizmie konsekwentnym*, „Studia Philosophiae Christianae" 33 (1997) 1, s. 34-35.

go (zapoczątkowującego byt jednostkowy).

Wspomnianym wyżej *novum* jest wyróżnienie przez Gogacza relacji istnieniowych jako zupełnie nowego typu relacji realnych. Dla relacji tego rodzaju nie sposób znaleźć odpowiednika w myśli Krąpca, a także innych przedstawicieli tomizmu egzystencjalnego. Najbardziej charakterystycznym przykładem relacji istnieniowych są relacje osobowe[206]. Choć relacje istnieniowe należą do grupy relacji kategorialnych („dochodzących" do bytu), to trudno traktować je – jak przyjęło się w tradycji filozoficznej – jako „przypadłość przypadłości". Należy raczej widzieć w nich bardzo specyficzny, odrębny typ relacji, różniący się diametralnie od wszelkich innych postaci relacji kategorialnych w ich tradycyjnym pojmowaniu[207]. Gogacz zauważa, że relacje osobowe podmiotowane są przez poszczególne własności transcendentalne, przejawiające akt istnienia. Mamy zatem do czynienia z ugruntowaniem problematyki relacji osobowych w bycie, a ściślej rzecz ujmując w bycie rozumianym egzystencjalnie: u podstaw relacji osobowych stoi *esse* przejawiające się poprzez transcendentalia[208]. Gogacz, powołując się na św. Tomasza, identyfikuje miłość, wiarę i nadzieję jako relacje osobowe podmiotowane przez transcendentalne własności realności,

[206]Istnieniowe relacje nieosobowe, jak przyznaje sam Gogacz, „są jeszcze mało zbadane"; por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 65. W pismach warszawskiego tomisty nie znajdziemy rozwiniętej analizy ani jednoznacznej identyfikacji konkretnych przykładów tego typu relacji. Sięgając po przykład z dziedziny nauk przyrodniczych, można pokusić się o stwierdzenie, że sformułowana przez Gogacza teoria relacji przewiduje istnienie (a wręcz powszechne występowanie) relacji istnieniowych nieosobowych, choć dotychczas nie udało się intelektualnie „dostrzec" ich konkretnych przykładów.

[207]Władysław Kubiak formułuje pogląd, że relacje istnieniowe podmiotowane są bezpośrednio przez byt, bez pośrednictwa przypadłości; por. W. Kubiak, *Charakterystyka relacji osobowych w ujęciu Gogacza*, „Studia Philosophiae Christianae" 32 (1996) 2, s. 63.

[208]Na kluczową rolę, jaką transcendentalia mogą odegrać w ponownym „spleceniu" ze sobą porządku bytu i świadomości, wskazuje w swoich pracach Władysław Stróżewski; por. W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2006, s. 201 oraz s. 295. W ujęciu Artura Andrzejuka poprzez swoją koncepcję relacji osobowych Gogacz spełnił marzenie wielu filozofów, ukazując głębokie ufundowanie relacji osobowych w bycie; por. A. Andrzejuk, *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*..., s. 507.

prawdy i dobra. Otwarta pozostaje kwestia podmiotowania innych relacji osobowych przez własności jedności, odrębności i piękna[209].

Zagadnienie to wiąże się z istotnym, generalnym doprecyzowaniem sformułowanym przez Gogacza, zgodnie z którym relacje (z wyjątkiem relacji sprawczej) podmiotowane są zawsze przez własności bytu[210]. Taka perspektywa pozwala uwyraźnić kardynalną różnicę między oboma typami relacji kategorialnych, stosownie do fundamentalnej różnicy między dwoma podstawowymi pryncypiami bytowymi: aktem istnienia i istotą jako możnością. Relacje istnieniowe podmiotowane są przez własności transcendentalne (przejawiające akt istnienia), relacje zaś istotowe podmiotowane są przez własności kategorialne (własnościami kategorialnymi nazywa Gogacz własności doskonalące istotę bytu, a więc przypadłości)[211]. Mamy tutaj zatem do czynienia z interesującą próbą reinterpretacji klasycznej problematyki relacji w perspektywie metafizyki egzystencjalnej.

Propozycja Krąpca jawi się jako zdecydowanie bardziej zachowawcza, a także znacznie uboższa: zwłaszcza w tym sensie, iż nie bierze pod uwagę relacji istnieniowych. Tym samym analizy lubelskiego tomisty w tym obszarze mieszczą się generalnie w ramach tradycyjnego arystotelesowsko-tomistycznego esencjalizmu. Niewątpliwą zaletą ujęcia Krąpca jest ład, swoista prostota i konsekwencja, z jaką przeprowadza analizę oraz systematykę relacji. Natomiast Gogacz, nie unikając trudności i aporii, rozwija teorię intelektualnie niezwykle inspirującą i skłaniającą do dalszych dociekań[212].

---

[209] Warto odnotować, że Gogacz powołując się na św. Tomasza (czy też nawet używając sformułowania „św. Tomasz zidentyfikował następujące relacje osobowe") nie wskazuje dokładnie, w którym miejscu w spuściźnie Akwinaty można znaleźć taką identyfikację; por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 63-64; W. Kubiak, *Charakterystyka relacji osobowych w ujęciu Gogacza*..., s. 66.

[210] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 60.

[211] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 47. Relacje kategorialne w ich tradycyjnym rozumieniu umieścić należy właśnie w grupie relacji istotowych.

[212] Zwłaszcza zawężenie przez Gogacza relacji transcendentalnych wyłącznie do relacji wewnątrzbytowych zdaje się być źródłem trudności. W takim bowiem ujęciu wszystkie relacje „zewnętrzne" (włącznie z relacjami istnieniowymi, na czele z relacją sprawczą) z konieczności przyporządkowane muszą być do relacji kategorialnych, co budzić musi uzasadnione wątpliwości. Wydaje się, że słuszną intuicję wykazuje

Typologię relacji w ujęciu obu autorów przedstawić można w formie tabel.

Podstawowy podział relacji w ujęciu Krąpca:

<table>
<tr><td rowspan="3">Relacje</td><td colspan="3">Myślne</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Realne</td><td rowspan="2">Transcendentalne (konieczne)</td><td>Wewnątrzbytowe</td></tr>
<tr><td>Między bytem niekoniecznym a Absolutem</td></tr>
<tr><td></td><td>Kategorialne (niekonieczne)</td><td></td></tr>
</table>

Tabela nr 5. Podział relacji w ujęciu Mieczysława A. Krąpca. Źródło: opracowanie własne

Podział relacji w ujęciu Gogacza:

<table>
<tr><td rowspan="9">Relacje</td><td colspan="6">Transcendentalne (wewnątrzbytowe)</td></tr>
<tr><td rowspan="8">Kategorialne</td><td rowspan="7">Realne</td><td rowspan="6">Istnieniowe</td><td colspan="2">Relacja sprawcza[1]</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Osobowe</td><td>Miłość</td></tr>
<tr><td>Wiara</td></tr>
<tr><td>Nadzieja</td></tr>
<tr><td colspan="2">Nieosobowe</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Istotowe</td><td colspan="2">Poznanie</td></tr>
<tr><td colspan="2">Postępowanie</td></tr>
<tr><td colspan="5">Myślne</td></tr>
</table>

Tabela nr 6. Podział relacji w ujęciu Mieczysława Gogacza. Źródło: opracowanie własne[213].

Krąpiec, łącząc transcedentalność relacji nie z ich wewnątrzbytowym charakterem, ale z faktem, iż konstytuują one samą bytowość każdej rzeczy (niezależnie od tego, czy zachodzą one „wewnątrz" bytu, czy też między bytem przygodnym a Absolutem); por. W. Kubiak, *Klasyfikacja relacji w tomizmie konsekwentnym*..., s. 32-33.

[213]Na podstawie W. Kubiak, *Klasyfikacja relacji w tomizmie konsekwentnym*..., s. 30.

3.6. Przyczyny bytu

Zagadnienie przyczyn bytu odgrywa niewątpliwie istotną rolę w metafizyce klasycznej. Przedstawiciele szkoły lubelskiej podkreślają bardzo często, że wskazywanie na konieczne i ostateczne przyczyny (racje) „uniesprzeczniające" zaobserwowane stany bytowe stanowi podstawowe zadanie filozofii. Tych racji poszukujemy w bycie (rzeczy), w wewnętrznej strukturze bytu tłumaczącej jego dostrzegalne własności. Natomiast fakt wewnętrznej złożoności bytu naprowadza nas na jego uwarunkowanie przez przyczyny zewnętrzne.

Krąpiec, omawiając zagadnienie przyczyn bytu, nawiązuje do tradycyjnego, arystotelesowskiego podziału na cztery kategorie przyczyn: materialną, formalną, sprawczą i celową[214]. Dwie pierwsze stanowią wewnętrzne przyczyny bytu, dwie zaś ostatnie są jego przyczynami zewnętrznymi. Gogacz wprawdzie również wskazuje, że byt uwarunkowany jest łącznym działaniem czterech przyczyn, jednak wprowadza istotną modyfikację w ich rozumieniu. Mianowicie filozoficzne „wyjaśnienie" bytu wymaga obecności dwóch przyczyn wewnętrznych (jakimi są istnienie i istota) oraz dwóch przyczyn zewnętrznych (przyczyna sprawcza i przyczyny celowe). Widzimy tutaj przeformułowanie koncepcji przyczyn bytowych w perspektywie problematyki *esse*, przejawiające się w ujmowaniu aktu istnienia jako jednej z dwóch wewnętrznych przyczyn bytu.

Interesujące są uwagi obu autorów dotyczące samego rozumienia przyczynowania w poznaniu metafizykalnym. Gogacz podkreśla potrzebę wyróżnienia jako właściwego dla metafizyki tzw. istotowego układu przyczyn i skutków, który – przypomnijmy – oznacza wskazywanie przyczyn bezpośrednich, jedynych i ostatecznych[215]. Choć odróżnienie liniowego i istotowego układu przyczyn jest autorskim sformułowaniem Gogacza, to jednak podobną intuicję odnaleźć można

[214] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 433-468. Podobnie np. E. Morawiec, P. Mazanka, *Metafizyka klasyczna wersji egzystencjalnej*..., s. 355-406.

[215] W przeciwieństwie do układu liniowego (bardzo popularnego w różnych systemach filozoficznych), w którym tworzy się łańcuch, czy też ciąg przyczyn i skutków; por. M. Gogacz, *Metody metafizyki*…, s. 171 oraz s. 180; tenże, *Elementarz metafizyki*..., s. 78 oraz s. 85-86.

u Krąpca i innych przedstawicieli szkoły lubelskiej (m.in. Stanisław Kamiński), kiedy mowa jest o wyjaśnianiu „uniesprzeczniającym". Uczeni ci podkreślają wszakże, że wyjaśnianie w metafizyce polegać ma na wskazywaniu jedynej, koniecznej i ostatecznej racji (przyczyny), której negacja pociągałaby za sobą negację dostrzeżonych pierwotnie faktów[216].

Podkreślenie faktu, że w wyjaśnianiu stosowanym w metafizyce chodzi o przyczyny bezpośrednie bytu, charakteryzuje zatem obu myślicieli, choć w przypadku Gogacza zostaje ono dodatkowo wzmocnione poprzez wyraźne przeciwstawienie istotowego i liniowego układu przyczyn. Wydatnie pomaga to twórcy tomizmu konsekwentnego przezwyciężyć neoplatoński schemat hierarchicznej drabiny bytów.

3.6.1. Zagadnienie przyczyn wewnętrznych

Krąpiec, omawiając zagadnienie przyczyn, pozostaje wierny schematowi arystotelesowskiemu, stąd też poprzestaje, omawiając zagadnienie przyczyn wewnętrznych, na zagadnieniu materii i formy[217]. Można zatem sformułować wniosek, że ta część teorii bytu nie została przez Krąpca poddana modyfikacji wynikającej z przyjęcia perspektywy egzystencjalnej. U lubelskiego tomisty trudno o znalezienie fragmentów, w których mówiłby on o *esse* jako o wewnętrznej przyczynie bytu. Choć niewątpliwie z kontekstu całego systemu Krąpca wyłania się obraz aktu istnienia jako naczelnego i wyjściowego wewnątrzbytowego pryncypium[218].

Taką egzystencjalną modyfikację problematyki przyczyn wewnętrz-

[216] Por. S. Kamiński, *Wyjaśnianie w metafizyce*..., s. 174-175.

[217] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 440-443. Krąpiec rozgranicza jednocześnie przyczynę formalną wewnętrzną (forma substancjalna) i przyczynę formalną zewnętrzną (przyczynę wzorczą); por. tamże, s. 442-445.

[218] Omawiając zagadnienie przyczyn wewnętrznych, Krąpiec wspomina o istnieniu (wskazując, że forma „suponuje" istnienie bytu – M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 442-443), jednakże kategoria ta nie modyfikuje u lubelskiego filozofa analiz formy i materii jako przyczyn bytu, pozostając względem nich niejako zewnętrzna. Warto wszakże zwrócić uwagę, że w innych miejscach lubelski tomista przestrzegał przed przechodzeniem od porządku istotowego do egzystencjalnego przez „doczepienie" istnienia; por. M.A. Krąpiec, *Struktura bytu*..., s. 298.

nych bytu odnajdziemy u Gogacza, po wielokroć *expressis verbis* formułującego teorię istnienia i istoty jako dwóch wewnętrznych przyczyn bytu[219]. Istnienie jest wewnętrzną w bycie racją jego realności, odrębności i jedności, istota zaś stanowi zasadę jego tożsamości[220]. Dopiero wtórnie w ramach istoty (będącej pryncypium podporządkowanym istnieniu) wyróżnić możemy (posługując się podejściem strukturalnym) przyczyny zidentyfikowane przez Arystotelesa, a więc formę i materię. W podejściu genetycznym dostrzegamy ich pochodność od aktu istnienia[221].

3.6.2. Przyczyny zewnętrzne

Dla obu myślicieli czymś jasnym jest fakt przygodności bądź niekonieczności lub niesamoistności bytu jednostkowego. Byt konkretny, jako wewnętrznie złożony, nie „tłumaczy" się sam w swoim istnieniu. Własności kategorialne bytu uwarunkowane są jego uposażeniem istotowym (formą i materią), a jak zauważa Gogacz, jego własności transcendentalne (a wśród nich realność) uwarunkowane są przez akt istnienia. Sam jednak wewnętrzny akt istnienia, jako zależny i uwarunkowany (ograniczony przez istotę, z którą jest związany), odsyła do adekwatnej zewnętrznej przyczyny[222]. Konieczne jest zatem wskazanie

[219]Gogacz w odniesieniu do aktu istnienia i skorelowanej z nim istoty zamiennie używa określeń „przyczyny wewnętrzne", „pryncypia bytowe", *archai*, a także „tworzywa bytu".

[220]Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 37-41; M. Zembrzuski, *Rozumienie filozofii*…, s. 33.

[221]Jak pamiętamy, proces „wyłaniania" się poszczególnych pryncypiów bytu jednostkowego polega – zdaniem Gogacza – na tym, że stworzony akt istnienia „swoją cechę zależności swoiście rozwija w sferę możności tak ważnej, indywidualizującej ten akt, że staje się ona czymś w bycie istotowym, współstanowiącym byt razem z istnieniem. Aktualizując istotę, akt istnienia wywołuje w niej proporcjonalny do siebie akt powodujący tożsamość bytu, jego określoność, gdyż akt istnienia jest właśnie określony. Wywołuje formę i przez nią udziela określoności całemu bytowi". M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 40.

[222]Sformułowania o zależności i ograniczeniu aktu istnienia bytu jednostkowego są często używane przez Gogacza; por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 42. Natomiast Krąpiec podobną myśl wyraża formułując sąd o relatywnej tożsamości bytu; por. M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*..., s. 62-65; tenże, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 114 oraz s. 140.

na zewnętrzne racje, stanowiące ostateczne uzasadnienie bytu jednostkowego.

3.6.3. Rozumienie przyczynowania sprawczego

Choć zagadnienie przyczyn bytu Krąpiec rozwija, pozostając przy schemacie arystotelesowskiego hylemorfizmu, to niewątpliwie samo zagadnienie przyczynowania sprawczego dotyczyć musi bezpośrednio problematyki egzystencjalnej. Obaj autorzy zgadzają się co do tego, że byt jednostkowy, ukonstytuowany z istnienia i istoty jako dwóch wewnętrznych pryncypiów wzajemnie od siebie uzależnionych, nie jest rzeczywistością samozrozumiałą. Jedyną, konieczną i wystarczającą racją istnienia bytu jednostkowego jest Akt Istnienia Absolutnego, w żaden sposób nieuwarunkowanego. Taka teza jest niezbywalną konkluzją w filozofii obu tomistów.

Obaj tomiści zgadzają się zatem, że zagadnienie przyczynowania sprawczego należy postawić w perspektywie egzystencjalnej[223]. Dla Gogacza przyczynowanie sprawcze oznacza zawsze udzielenie istnienia, a więc stwarzanie. W tej perspektywie Bóg jest dla każdego bytu jednostkowego jedyną i bezpośrednią przyczyną sprawczą. Sama zaś kategoria przyczyny sprawczej zostaje zawężona wyłącznie do Absolutu. Krąpiec również wiąże przyczynowanie sprawcze ze stwarzaniem, wskazując na Absolut jako na przyczynę sprawczą główną, czyli udzielającą bytom istnienia[224]. Jednocześnie lubelski tomista, podążając za tradycją scholastyczną, wskazuje na fakt istnienia przyczyn sprawczych narzędnych (przyczyn drugich), co otwiera drogę do postawienia za-

[223]Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 452-453; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 41-44.

[224]Obaj autorzy zgadzają się co do ograniczonych możliwości rozumienia samego stwarzania (udzielania istnienia). „Metafizyk – pisze Gogacz – wyjaśnia byty idąc od skutku do przyczyny. […] Także stwarzanie musimy opisywać od strony skutku. […] „Możemy tylko powiedzieć, że byt, który nie istniał, teraz istnieje i że jego istnienie spowodował Bóg". M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 83. Samo rozumienie stwarzania – jak wskazuje Krąpiec – musi mieć charakter negatywny i oznacza „niemożliwość ostatecznego wyjaśnienia faktu zaistnienia w kontekście bytów przygodnych. Racją bytową zaistnienia nie jest byt przygodny, lecz Absolut, jako główny sprawca". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 453.

gadnienia współdziałania przyczyn sprawczych[225].

Pewne różnice akcentów możemy dostrzec także, kiedy prześledzimy tok rozumowania obu autorów. Krąpiec wskazuje, że Absolut (będący Czystym Istnieniem) stanowi ostateczne wyjaśnienie (rację „uniesprzeczniającą") istnienia bytów niekoniecznych („złożonych" z istnienia i istoty). Wskazuje także na zależność bytów od intelektu i woli Absolutu, rozwijając teorię partycypacji i przyczynowania wzorczego. Natomiast Gogacz doprecyzowuje rozumienie relacji przyczynowania sprawczego (pojmowanej jako bezpośrednie stwarzanie aktu istnienia zależnego), jak też dalszy „mechanizm" ukonstytuowania bytu jednostkowego (wyłonienie przez stworzony akt istnienia sfery możnościowej). Sama zaś kwestia ukonstytuowania się możności bytu naprowadza nas na zagadnienie przyczyn celowych.

3.6.4. Rozumienie przyczyny wzorczej i przyczyn celowych

Krąpiec rozumie problematykę przyczyn celowych w sposób tradycyjny, charakterystyczny dla filozofii perypatetyckiej. W tym ujęciu kategoria przyczyny celowej wiąże się z uniesprzeczniającym wyjaśnieniem faktu działania (cel jako motyw podjęcia działania)[226]. Jednocześnie kategoria przyczyny celowej, w powiązaniu z problematyką przyczyny wzorczej oraz przyczynowania sprawczego, łączy się u lubelskiego tomisty z zagadnieniem Absolutu. Potrójny związek Absolutu ze światem, względem którego stanowi On przyczynę sprawczą, wzorczą i celową, stoi u podstaw teorii partycypacji[227].

[225]Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 452-453 oraz 460-463. U Gogacza, wobec wspomnianego zawężenia przyczynowości sprawczej wyłącznie do bezpośredniego stwarzania przez Absolut, tematyka przyczyn drugich (narzędnych) zostaje wykluczona. Wszelkie zaś przyczynowanie zewnętrzne, nie będące przyczynowaniem sprawczym *sensu stricto*, rozpatrywane musi być w porządku przyczynowości celowej.

[226]Dotyczy to w pierwszym rzędzie człowieka jako bytu rozumnego. Analogicznie jednak możemy dostrzec przyczynowanie celowe w działaniu bytów nierozumnych; por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 464-468.

[227]M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 447. Teoria partycypacji, rozwijana przez Krąpca i innych przedstawicieli szkoły lubelskiej, doczekała się swojego całościowego opracowania: Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*...

Problematyka Absolutu jako przyczyny wzorczej niesie ze sobą zagadnienie idei w umyśle Absolutu, rozumianych jako odwieczne wzory rzeczy[228]. W tym miejscu podkreślić należy istotne doprecyzowanie Krąpca, który – podążając za intuicjami Akwinaty – wskazuje, iż idee te mają charakter jednostkowy: każda rzecz jest zatem realizacją odrębnej, niepowtarzalnej idei stwórczej[229]. Wykluczone jest zatem istnienie w intelekcie Absolutu rozumianych po platońsku idei ogólnych (gatunkowych), co niewątpliwie stanowi rys korespondujący z egzystencjalnym charakterem tomizmu Krąpca, akcentującym pierwszeństwo konkretu względem ogółu[230].

Gogacz, zdecydowanie przestrzegający odróżnienia między identyfikacją (rozpoznawaniem wewnętrznej struktury bytu) a myśleniem aksjologicznym oraz między bytem i wytworem, wyklucza z metafizyki kategorię przyczyny wzorczej, jednocześnie głęboko modyfikując rozumienie przyczynowania celowego. W samej koncepcji przyczynowości wzorczej Gogacz widzi zarówno owoc nieprzestrzegania różnicy między bytem a wytworem (czyli powstającą w wyniku „pomysłu" twórcy kompozycją uprzednio istniejących tworzyw), jak i swoisty relikt myślenia platońskiego (gdzie istota bytu miałaby znajdować się poza tym bytem). Natomiast przyczyny celowe nie stanowią w ujęciu Gogacza motywu działania (taki motyw usytuować należy w porządku myślnym, a nie realnym), gdyż są one istniejącymi realnie substancjami wpływającymi na ukształtowanie się istoty bytu jednostkowego. Stanowią jej swoistą miarę, oddziałując stosownie do tego, na ile ich wpływ został dopuszczony przez dany akt istnienia[231]. Podobnie jak

[228] Krąpiec zwraca uwagę, że rozumienie Absolutu jako przyczyny wzorczej opiera się na analogii z ludzką twórczością (wytwór jako realizacja idei w umyśle twórcy); por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 447.

[229] M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 446-450. Zagadnienie to odegra istotną rolę m.in. w sformułowanej przez Krąpca teorii prawa naturalnego; por. M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 108-113 oraz 197.

[230] Ogólność, jak pamiętamy, stanowi zdaniem Krąpca, jedynie ludzki (schematyczny i niedoskonały) sposób poznania bytów jednostkowych. Nieporozumieniem jest zatem przenoszenie jej na poziom intelektu Bożego; por. M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*..., s. 185; tenże, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 445-450.

[231] Jak pamiętamy, zagadnienie to stoi u podstaw odróżnienia przez Gogacza poszczególnych typów aktu istnienia – podstawą tego odróżnienia jest właśnie

fakt „pojawienia się" nowego aktu istnienia (stanowiącego pryncypium zapoczątkowujące byt jednostkowy) wytłumaczyć możemy jedynie poprzez działanie Absolutu jako przyczyny sprawczej, tak też określone ustrukturyzowanie istoty przez ten akt urealnianej wyjaśnić możemy poprzez odwołanie się do wpływu przyczyn celowych.

W miejsce tradycyjnego (przyjmowanego również przez Krąpca) ujęcia, zgodnie z którym przyczynowe wyjaśnienie bytu dokonuje się poprzez wskazanie na przyczynę sprawczą główną (Absolut jako pierwsza przyczyna, źródło istnienia) i zespół przyczyn sprawczych narzędnych (przyczyny drugie), Gogacz proponuje schemat następujący: jedna przyczyna sprawcza *sensu stricto* (Bóg działający zawsze bezpośrednio poprzez akt stwórczy) oraz kompleks substancji otaczających (przyczyny celowe), wpływających na ukonstytuowanie się istoty bytu.

Nowatorska koncepcja zaproponowana przez Gogacza jawi się jako lepiej koherująca z egzystencjalnym charakterem filozofii i bardziej spójna, jeśli chodzi o całościowe wyjaśnienie bytu: realność bytu tłumaczona jest przez akt istnienia, jego zaś tożsamość przez istotę; istnienie odsyła do przyczyny sprawczej (stwarzanie przez Absolut), a istota do przyczyn celowych (ich określonego układu) jako miary swojej kompozycji. Nie oznacza to jednak, że propozycja ta wolna jest od trudności czy aporii[232].

Zagadnienie przyczyn bytu i ich podstawowej klasyfikacji w ujęciu obu autorów przedstawić można w ujęciu tabelarycznym:

dopuszczanie przez akt istnienia konkretnego typu wpływu określonej kategorii przyczyn celowych.

[232]Problemem pozostaje – po eliminacji przyczyny wzorczej – zagadnienie inteligibilności bytu oraz „wiedzy" Boga na temat tego, co zamierza stworzyć. Zdecydowanej refutacji nie towarzyszy ze strony autora żadna propozycja alternatywnego wyjaśnienia wyżej zasygnalizowanych zagadnień; por. T. Stępień, *Problem przyczynowania sprawczego w ujęciu Mieczysława Gogacza w kontekście „drugiej drogi" św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae" 42 (2006) 2, s. 105-106.

<table>
<tr><th colspan="3">Przyczyny bytu według Mieczysława A. Krąpca</th></tr>
<tr><td rowspan="2">Wewnętrzne</td><td colspan="2">Materialna</td></tr>
<tr><td colspan="2">Formalna (formalna wewnętrzna)</td></tr>
<tr><td rowspan="4">Zewnętrzne</td><td colspan="2">Wzorcza (formalna zewnętrzna)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Sprawcza</td><td>Główna</td></tr>
<tr><td>Narzędne</td></tr>
<tr><td colspan="2">Celowa</td></tr>
</table>

Tabela nr 7. Klasyfikacja przyczyn w ujęciu Mieczysława A. Krąpca. Źródło: opracowanie własne

<table>
<tr><th colspan="2">Przyczyny bytu według Mieczysława Gogacza</th></tr>
<tr><td rowspan="2">Wewnętrzne</td><td>Istnienie</td></tr>
<tr><td>Istota</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Zewnętrzne</td><td>Przyczyna sprawcza</td></tr>
<tr><td>Przyczyny celowe</td></tr>
</table>

Tabela nr 8. Klasyfikacja przyczyn w ujęciu Mieczysława Gogacza. Źródło: opracowanie własne

Rozdział 5

Szczegółowa analiza porównawcza: filozofia Boga i filozofia człowieka

I. Zagadnienie Absolutu – Boga

I.1. Identyfikacja Absolutu

Obaj autorzy uznają, iż podstawowym zadaniem filozofii jest poznanie i wyjaśnienie rzeczywistości dostępnej człowiekowi poznawczo (mówiąc językiem szkoły lubelskiej: „realnie istniejącego świata rzeczy i osób"), dokonujące się w świetle jej koniecznych i ostatecznych uwarunkowań. Zagadnienie Absolutu (Boga) stanowi zatem zwieńczenie (punkt dojścia) wyjaśniającego poznania bytów jednostkowych. Stąd też istnienie Absolutu nie może stanowić (o ile filozofia ma zachować poznawczą neutralność i autonomię względem innych dziedzin poznania) żadnego przyjętego *a priori* założenia czy tezy do udowodnienia[1].

Droga prowadząca do afirmacji istnienia Absolutu ma zatem charakter *a posteriori*. Polega ona na ukazaniu konieczności przyjęcia istnienia bytu całkowicie prostego (czystego istnienia) dla wyjaśnienia („uniesprzecznienia") istnienia bytów niekoniecznych, wewnętrznie złożonych. Zagadnienie Bytu Absolutnego jest wiec tutaj w sposób wyraźny postawione na płaszczyźnie egzystencjalnej: uwarunkowane i zależne istnienie bytów przygodnych domaga się obecności Absolutu będącego Samym Istnieniem. Ten sposób argumentacji jest zasadniczo wspólny dla obu autorów, mimo stosowania przez nich nieco innej terminologii[2]. Co szczególnie warte podkreślenia, obaj myśliciele

[1] Dodajmy, że formułowana w tomizmie egzystencjalnym krytyka tradycji ontologicznej (problem przejścia od pojęć do rzeczywistości) oznacza jednoznaczne odrzucenie wszelkich form „dowodów ontologicznych" na istnienie Boga. Zwłaszcza Krąpiec chętnie przywołuje scholastyczne *adagium* stwierdzające niemożność przejścia od możliwości (porządek myślny) do istnienia realnego (*de posse ad esse non datur illatio*); por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 415; tenże, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 2000, s. 367.

[2] Jak zauważa Artur Andrzejuk, choć w swoich dojrzałych pracach Gogacz nie używa tego sformułowania, zasadniczy tok rozumowania twórcy tomizmu konsekwentnego odpowiada temu, co Krąpiec określa jako „uniesprzecznianie": teza o istnieniu Boga jako istnienia czystego stanowi „uniesprzecznienie" poznawanych przez nas bezpośrednio bytów jednostkowych; por. A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu*

podkreślają fakt, iż istnienie samoistne stanowi bezpośrednią przyczynę sprawczą istnienia każdego bytu jednostkowego, a nie zaś hipotetyczny początek ciągu czy też „łańcucha" przyczyn i skutków. Jest to widoczne zarówno w przypadku rozwijanej przez Krąpca koncepcji „uniesprzeczniania", jak i w przypadku sformułowanego przez Gogacza przeciwstawienia między istotowym oraz liniowym układem przyczyn i skutków. W tej perspektywie każdy byt jednostkowy, rozpatrywany z perspektywy metafizyki, odsyła bezpośrednio do Absolutu jako pełni istnienia[3]. Wskazując podobieństwo w podejściu obu autorów do zagadnienia filozoficznego poznania istnienia Boga, można jednak dla każdego z nich wskazać określone elementy wyróżniające.

I tak w przypadku Krąpca należy zwrócić uwagę na to, iż zdaniem lubelskiego filozofa także fakt inteligibilności bytu (wyrażany przez transcendentalną własność prawdy) stanowi swoisty odnośnik do bytu absolutnego (jako absolutnego intelektu). Powiązanie bytu-prawdy z intelektem oraz bytu-dobra z wolą Absolutu stanowi istotny moment sformułowanej przez Krąpca teorii analogii bytu oraz rozwijanej w środowisku szkoły lubelskiej (m.in. przez Zofię J. Zdybicką) teorii partycypacji[4].

Mieczysława Gogacza. Przyczynek do dziejów formowania się tomizmu konsekwentnego, „Rocznik Tomistyczny" 5 (2016), s. 55.

[3] Wrażenie, iż właściwą tomizmowi drogą „dowodzenia" istnienia Boga jest tworzenie ciągu („łańcucha") przyczyn i skutków, wywołać może lektura słynnych „pięciu dróg" (*quinque viae*) św. Tomasza z Akwinu. Zdaniem ucznia Gogacza, Artura Andrzejuka, „drogi" św. Tomasza nie stanowią dowodów, ale ilustrację tezy o poznawalności istnienia Boga za pomocą rozumu naturalnego (poprzez analizę porządku stworzonego). Poszczególne drogi ukazują ową poznawalność w odniesieniu do poszczególnych tradycji filozoficznych (odpowiednio: droga pierwsza jest właściwa dla arystotelizmu, droga druga wskazuje na własną metafizykę św. Tomasza, droga trzecia nawiązuje do filozofii arabskiej, czwarta droga ma charakter neoplatoński, natomiast piąta droga dotyczy wspólnej różnym kierunkom filozoficznym problematyki porządku); por. A. Andrzejuk, *Istnienie i istota. Wstęp do filozofii bytu Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2003, s. 46.

[4] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 447-449. Moment podkreślenia związków bytów przygodnych z intelektem i wolą odpowiadałby piątej spośród Tomaszowych „dróg" (z celowości), natomiast formułowane przez Krąpca w teorii analogii bytu zagadnienie Absolutu jako analogatu głównego stanowiłoby odpowiednik „drogi" czwartej (ze stopni doskonałości). Na temat relacji pomiędzy argumentacją na rzecz istnienia Boga rozwijaną w szkole lubelskiej a „drogami"

U lubelskiego tomisty możemy zauważyć prawidłowość, iż problematyka Absolutu rozumianego jako byt prosty, będący czystym istnieniem, pojawia się w różnych miejscach jego metafizyki. Byt złożony i podległy zmianom, analizowany pod różnymi aspektami ujawnia na różne sposoby swoją pochodność od Absolutu[5]. Zasadniczym, podstawowym i systemowo najsilniej uzasadnionym motywem jest tutaj kwestia Absolutu (czystego istnienia, czystego aktu) jako jedynej i ostatecznej „racji uniesprzeczniającej" świat bytów złożonych (z istnienia jako aktu i istoty jako możności)[6]. Istnienia w żaden sposób nie da się „wytłumaczyć" czy też „wyprowadzić" z treściowego uposażenia bytów, jest ono zatem doskonałością pochodzącą „spoza" istoty bytu, którą wytłumaczyć można jedynie, przyjmując jego pochodność od bytu będącego samym tylko Istnieniem (w którym nie ma już „zdwojenia" na istotę i istnienie)[7]. W tej perspektywie negacja istnienia

św. Tomasza, por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Ogólna teoria rzeczywistości*, w: M.A. Krąpiec (et al.), *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2003, s. 226-228; Z.J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, w: M.A. Krąpiec (et al.), *Wprowadzenie do filozofii*…, s. 437-451.

[5] Zagadnienie to ujawnia się przy okazji formowania pojęcia bytu (są o tożsamości relatywnej ujawniający „polarną" strukturę bytu), przy omawianiu zagadnienia transcendentaliów (inteligibilność i „amabilność" bytu jako skutki jego pochodności od intelektu i woli Absolutu), przy teorii analogii (Absolut jako analogat główny), przy omawianiu struktury bytu (czyste istnienie jako warunek „uniesprzeczniającego" wyjaśnienia bytów złożonych z istnienia i istoty) oraz w analizach przyczyn bytu (Absolut jako przyczyna sprawcza, wzorcza i celowa rzeczywistości); por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 138-139, 171-174, 179-181, 413, 443-456, 503-506, 518-527; tenże, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 160-163, 227-234.

[6] Krąpiec posuwa się nawet do stwierdzenia, że na gruncie metafizyki w rzeczy samej istnieje jeden dowód istnienia Boga: jest nim droga prowadząca od stwierdzenia nietożsamości istnienia i istoty w bytach przygodnych do afirmacji Absolutu jako czystego istnienia. W tej perspektywie każdy przejaw rzeczywistego bytu staje się dowodem istnienia Boga; por. M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*..., s. 161. Tomaszowe pięć „dróg" w ujęciu lubelskiego tomisty to po prostu – mając na uwadze fundamentalne złożenie bytu z istoty i istnienia – „nic innego jak ostateczne filozoficzne rozumienie bytu przygodnego w perspektywie uniesprzecznień bytowych. Aby oddzielić byt przygodny od nicości, od nie-bytu, trzeba odnieść go do realnej «racji» przez się będącej Bytem Koniecznym". M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 521.

[7] W różnych miejscach Krąpiec rozpatruje to zagadnienie w nieco innych aspektach. W przypadku analiz struktury bytu mamy do czynienia z klasycznym przykładem

Absolutu (będącego czystym aktem istnienia) czyniłaby czymś absurdalnym samo istnienie bytów złożonych, dane nam bezpośrednio (sąd egzystencjalny) w empirii zmysłowej i niepodlegające wątpieniu[8].

Gogacz odrzuca teorię partycypacji oraz pojmowanie Boga jako przyczyny wzorczej. Właściwą drogą identyfikacji Absolutu jest analiza istnienia bytu jednostkowego. W bycie jednostkowym akt istnienia jest swoiście ograniczony przez skorelowaną z nim istotę (stanowiącą w bycie możność). Zależność i ograniczoność aktu istnienia jako pierwszego i zapoczątkowującego byt jednostkowy pryncypium wskazuje na jego pochodność od innego aktu[9]. Akt istnienia bytu jednostkowego odsyła zatem do istnienia czystego jako jedynej adekwatnej przyczyny sprawczej. O ile zatem u Krąpca byt będący czystym istnieniem pozwala „uniesprzecznić" istnienie bytów naznaczonych nietożsamością istoty i istnienia, o tyle u Gogacza istnienie samoistne jawi się jako jedyna adekwatna przyczyna ograniczonych i zależnych aktów istnienia[10]. Bardzo podobna filozoficzna intuicja wyrażana jest zatem przez obu myślicieli w sposób ujawniający indywidualny rys każdego z nich. Krąpiec akcentuje (co stanowi jeden z kluczowych „nerwów" jego systemu filozoficznego) sam fakt nietożsamości istoty i istnienia w bytach przygodnych i na nim nabudowuje argumentację na rzecz istnienia Absolutu. Natomiast Gogacz, rzecz jasna w całej pełni akceptując ową

wyjaśniania „uniesprzeczniającego" (Czyste Istnienie „uniesprzecznia" byty złożone z istoty i istnienia). Natomiast w przypadku rozważań nad analogią bytu Absolut jako czyste istnienie rozpatrywany jest jako analogat główny. W tym przypadku mamy do czynienia z interesującą egzystencjalną reinterpretacją Tomaszowej czwartej „drogi" (ze stopni doskonałości), kojarzonej zazwyczaj z tradycją platońską. Co więcej, Krąpiec w jednej ze swoich wczesnych prac (włączonej potem w ramy monografii na temat analogii bytu) formułuje stwierdzenie, iż właśnie czwarta „droga" ujęta egzystencjalnie jest w filozoficznym poznaniu istnienia Boga najważniejsza: wskazuje ona bowiem na Absolut jako *maximum* w sensie absolutnej tożsamości istoty i istnienia; por. M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*..., s. 162.

[8] Por. M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*..., s. 161, 221-223, 227.

[9] Por. M. Gogacz, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 191; tenże, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, s. 77-78.

[10] Jak już wspomniano, odpowiada to terminowi „racja uniesprzeczniająca" stosowanemu u Krąpca i w szkole lubelskiej; por. A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza*..., s. 55.

nietożsamość istnienia i istoty w bytach jednostkowych, wskazuje na ograniczoność i zależność aktu istnienia jako na kluczowy moment ujawniający jego pochodność od Istnienia Samoistnego. Niewątpliwie ujęcia obu tomistów w tej materii są względem siebie w pełni komplementarne.

Warszawski tomista dokonuje także interesującej obserwacji na temat, dającego się zauważyć w przeróżnych kontekstach, wspólnego ludziom wszystkich czasów i kultur „przeczucia" istnienia, różnorako nieraz pojmowanego, Boga jako przedmiotu czci religijnej. Zdaniem Gogacza pierwotny, niewyraźny kontakt z istnieniem, jaki dokonuje się po raz pierwszy na poziomie „mowy serca", owocuje zdumieniem, podziwem i czcią. Zdumienie to daje początek filozofii, natomiast cześć i podziw stoją u podstaw religii naturalnej[11]. W perspektywie propozycji warszawskiego filozofa fakt naturalnego i powszechnego rozwijania przez człowieka odniesień religijnych znajduje zatem swoje filozoficzne wytłumaczenie.

1.2. Atrybuty Absolutu

Obaj autorzy zdecydowanie stoją na stanowisku, że Absolut jest bytem absolutnie prostym, będącym samym istnieniem; inaczej mówiąc jest istnieniem samoistnym. Tylko istnienie absolutne ma moc stwarzania, a więc urealniania „poza" sobą nowych aktów istnienia, tylko ono zatem może pełnić systemową „funkcję" „racji uniesprzeczniającej" świat bytów przygodnych. Jak zauważa Gogacz, przyczyna musi być tym, czego udziela. Skoro udziela istnienia, to sama musi być istnieniem[12].

[11] Jednocześnie Gogacz dopowiada, że odróżnienie istnienia skończonego (z jakim się spotykamy) od Istnienia Absolutnego wymaga już bardziej zaawansowanych metafizycznych analiz. Bez tego filozoficznego instrumentarium łatwo o ich utożsamienie, co skutkuje (zwłaszcza na gruncie religijności naturalnej) rozwijaniem się postaw panteistycznych i politeistycznych; por. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*, Warszawa 1996, s. 105-108.

[12] Przesłanka użyta w tym rozumowaniu może budzić pewne zastrzeżenia. Dlatego „bezpieczniej", zdaniem Artura Andrzejuka, byłoby tę myśl sformułować w sposób

Dla obu filozofów, o czym mówią *expressis verbis*, właściwą drogą ukazującą atrybuty Absolutu jako istnienia samoistnego są transcendentalne właściwości bytu. Krąpiec wskazuje jednocześnie na kluczową rolę analogii bytu: „tylko bowiem byt analogicznie i transcendentalnie pojęty może być «wehikułem» ładunku poznawczego wiążącego rozumienie bytu przygodnego i Absolutu"[13]. Transcendentalia naprowadzają nas na rozumienie bytu wewnętrznie prostego, a zarazem będącego intelektem (transcendentalna prawda) i wolą (transcendentalne dobro), a więc bytu *par excellence* osobowego. Choć nie możemy, zdaniem autora *Metafizyki*, wiedzieć o Bogu nic więcej aniżeli to, co jawi się w treściach transcendentaliów, to dodatkową pomocą jest tutaj doświadczenie bytu osobowego (doświadczenie własnej jaźni)[14].

U Gogacza kwestia transcendentaliów jako właściwych atrybutów Absolutu zdaje się być jeszcze silniej wyakcentowana. Rozwiązanie zaproponowane przez warszawskiego tomistę jawi się jako bardzo przejrzyste: skoro transcendentalia są ściśle rozumiane jako przejawy aktu istnienia, Absolut zaś jest samym istnieniem, to zrozumiała staje się ich pozycja jako Jego jedynych atrybutów[15]. Twórca tomizmu konsekwentnego podkreśla w związku z tym, iż o Bogu nie można orzekać własności istotowych (kategorialnych), gdyż pozbawiony jest On różnej od istnienia istoty, która mogłaby je podmiotować[16]. Weska-

bardziej ostrożny, mianowicie: przyczyna musi posiadać to, czego udziela, skoro zaś udziela istnienia, a jest prosta, to musi być tylko istnieniem; por. A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza*..., s. 55.

[13] M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 527; por. również tegoż, *Teoria analogii bytu*..., s. 233-234.

[14] M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 527. Jak pamiętamy, dane doświadczenia wewnętrznego odgrywają istotną rolę w przeprowadzanych przez Krąpca analizach człowieka jako bytu osobowego.

[15] Por. M. Gogacz, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*..., s. 190.

[16] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 80. Odróżnienie podejścia identyfikującego (właściwego filozofii) od podejścia aksjologicznego jest niewątpliwie charakterystycznym momentem w filozofii Gogacza. Warszawski tomista wyraźnie odgranicza tym samym właściwe orzekanie o Bogu (transcendentalia jako Jego wyłączne atrybuty) od języka operującego porównaniami (w tej perspektywie Bogu, „przyrównanemu" do stworzeń, przypisuje się takie własności, jak nieskończoność, niematerialność czy wieczność); por. tamże, s. 80-81; M. Gogacz, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*..., s. 190.

zanie na transcendentalia jako właściwe atrybuty Bytu Absolutnego pozwala także zarysować perspektywę relacji osobowych łączących Boga (ściślej: Osoby Boskie) z człowiekiem – relacje osobowe, jak pamiętamy, ufundowane są właśnie na własnościach transcendentalnych przejawiających akt istnienia.

U obu tomistów znajdziemy podkreślenie szczególnej bliskości Boga względem świata, łączącą się zarazem z Jego radykalną odmiennością. Krąpiec w ostatnich zdaniach swojej *Metafizyki*, odwołując się do słów św. Pawła, wskazuje na bliskość Absolutu w sensie najbardziej podstawowym: realność każdego bytu ufundowana jest bowiem bezpośrednio na Jego działaniu jako dawcy istnienia.

Ta sama myśl zostaje bardzo dobitnie wyrażona przez Gogacza. Krytykując platońskie i neoplatońskie wątki w filozofii, warszawski tomista wskazuje, iż w perspektywie egzystencjalnej teorii bytu nie ma podstaw do przyjmowania kosmicznej hierarchii („drabiny") stopni pośrednich między bytem jednostkowym a Bogiem: poprzez akt istnienia, każdorazowo będący przedmiotem osobnego aktu stwórczego, każda rzecz bezpośrednio „styka" się z Bogiem. Ponadto w odniesieniu do człowieka otwiera się cała bogata perspektywa relacji osobowych łączących go z Bogiem.

1.3. Problem stwarzania i podtrzymywania w istnieniu

Zagadnienia stwarzania (*creatio*) i podtrzymywania w istnieniu (*conservatio esse*, *creatio continua*) zajmują niewątpliwie poczesne miejsce w filozofii nurtu klasycznego, jak też w szeroko rozumianej myśli chrześcijańskiej. Tradycyjnie tomiści (także ci rozwijający egzystencjalną wersję tomizmu) przyjmowali stanowisko, zgodnie z którym Bóg, stwarzając byt, następnie nieustannie podtrzymuje go w istnieniu. Bez tego stwórczego „dopływu" ze strony Boga wszystkie poszczególne byty, jak też kosmos jako całość, natychmiast obróciłyby się w nicość[17]. W tej perspektywie wykluczony zostaje deizm: stworzenie nie jest jednorazowym aktem, który dokonał się na samym początku istnienia wszechświata, ale ma charakter ciągły. Bóg jest w świecie cały czas obecny jako pierwsza przyczyna istnienia, nieustannie „zasilająca" istnienie świata.

Otwarta pozostaje kwestia, czy Krąpiec podzielał tego typu pogląd. Choć trudno wskazać na całościowe wypowiedzi lubelskiego tomisty w tej kwestii, w których sformułowałby *explicite* swoje stanowisko, można dokonać w tym miejscu pewnej rekonstrukcji opartej na rozproszonych fragmentach różnych dzieł, jak też ogólnych założeniach systemowych[18].

---

[17] Przykładem może być stanowisko Stefana Swieżawskiego. Wybitny uczony obrazowo przedstawia Boga jako swoisty „akumulator" zasilający istnienie świata; por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 2002, s. 70-71. Warto w tym miejscu przypomnieć, że początek świata w czasie, zdaniem Akwinaty, jest prawdą wiary nieuchwytną dla poznania przyrodzonego, natomiast pochodność świata od Boga wchodzi w skład prawd dostępnych dla rozumu naturalnego. Innymi słowy możemy rozumowo poznać, że istnienie świata pochodzi od Boga, natomiast rozumowo (bez pomocy objawienia) nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć, czy świat ma swój początek w czasie, czy też może istnieje odwiecznie. Stanowisko to tylko pozornie jest paradoksalne, zyskuje jednak klarowność, jeśli uwzględnimy rozumienie stwarzania jako stale dokonywane przez Boga, a nie jako jednorazowy „impuls" inicjujący dzieje świata.

[18] Niewątpliwie są tutaj potrzebne dalsze badania. Definitywne rozstrzygnięcie tej kwestii wymagałoby przeanalizowania pod tym kątem całej, niezwykle bogatej spuścizny Krąpca. W duchu tradycyjnym, a więc zgodnie z koncepcją „podtrzymywania w istnieniu", interpretuje myśl Krąpca Mieczysław Markowski; por. M. Markowski, *Miejsce i rola Mieczysława Krąpca w filozofii*, w: *Polski Arystoteles*

Krąpiec często podkreśla, że Absolut stanowi jedyną i konieczną rację „uniesprzeczniającą" istnienie bytów przygodnych. W tym sensie jest on Pierwszą Przyczyną istnienia rzeczy[19]. Otwarta pozostaje kwestia konkretyzacji tego aspektu boskiej przyczynowości. Z licznych wypowiedzi Krąpca wynika, iż przyjmuje on, że z bezpośrednim aktem stwórczym (rozumianym jako konieczna racja „uniesprzeczniajaca" dany fakt bytowy) mamy do czynienia w następujących przypadkach: 1) stworzenie życia (geneza życia), 2) stworzenie pierwszych form życia zmysłowego (zwierzęta), 3) każdorazowe indywidualne stwarzanie duszy ludzkiej[20]. Poza duszą ludzką, która w każdym przypadku wymaga indywidualnego aktu stwórczego, mamy do czynienia z „interwencjami" Boga, który zapoczątkowuje pewien nowy etap rozwoju kosmosu, który następnie funkcjonuje już mocą swoich immanentnych praw i procesów, do których wyjaśnienia lubelski tomista stosuje schemat arystotelesowskiego hylemorfizmu i teorię aktu i możności[21]. Cały czas jednak – jak podkreśla Krąpiec – Bóg pozostaje właściwą przyczyną istnienia rzeczy[22].

XX wieku. Wykłady otwarte imienia ojca profesora Mieczysława A. Krąpca OP, Lublin 2010, s. 38. Również Zofia J. Zdybicka, rozwijając teorię partycypacji bytu, interpretuje udzielanie istnienia jako proces permanentny, obejmujący zarówno fakt zaistnienia bytów, jak i ich trwania; zob. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972, s. 163.

[19] Por. punkt 3.6.3. Rozdziału 4.

[20] Por. M.A. Krąpiec, *Byt materialny żyjący. Niektóre aspekty filozofii przyrody*, w: tenże (et al.), *Wprowadzenie do filozofii*..., s. 263-265.

[21] Potwierdzają to przeprowadzone wcześniej rozważania, z których wynika, że dokonane przez Krąpca analizy formy i materii, procesów przemian substancjalnych, powstawania i ginięcia, przeprowadzone są na płaszczyźnie tradycyjnej, nie wychodzącej poza arystotelesowski esencjalizm. Teoria aktu istnienia zdaje się, niewątpliwie wbrew programowi metafizyki egzystencjalnej, pełnić tutaj funkcję pewnej nadbudowy, niemodyfikującej wewnętrznie założeń klasycznego hylemorfizmu.

[22] Stanowi to – dodaje Krąpiec – „normalny warunek nieodzowny istnienia rzeczy w ogóle". M.A. Krąpiec, *Byt materialny żyjący. Niektóre aspekty filozofii przyrody*..., s. 264. Lubelski filozof nie precyzuje jednak, w jaki sposób Bóg pozostaje ową przyczyną. Niewątpliwie znajduje tutaj zastosowanie tomistyczna zasada współdziałania przyczyn sprawczych (Pierwsza Przyczyna jako źródło istnienia nie neguje realnej przyczynowości przyczyn narzędnych). Jednakże nie daje to rozstrzygnięcia, w jaki sposób (za pomocą jakiego „mechanizmu") Bóg jest ową

Zdaniem Gogacza zagadnienie podtrzymywania w istnieniu stanowi pokłosie operowania liniowym układem przyczyn i skutków, jak też przyjmowanego w tomizmie tradycyjnym rozumienia istnienia jako stałej relacji do Stwórcy[23]. Konsekwentne przemyślenie i zastosowanie teorii aktu istnienia jako wewnętrznego i prymarnego pryncypium bytu jednostkowego skutkować musi zmianą perspektywy. Akt istnienia, zgodnie z intuicjami św. Tomasza, staje się tutaj źródłem wewnętrznej „mocy" albo też – zgodnie z określeniem Stróżewskiego – „metafizycznej energii" podtrzymującej byt. Moc ta – jak pamiętamy – przejawia się poprzez transcendentalia, wśród których odnajdujemy realność bytu[24]. W tej perspektywie staje się w pełni zrozumiałe, że nie ma potrzeby „dublowania" działania wewnętrznego aktu istnienia w bycie relacją „podtrzymywania w istnieniu", mającą wiązać byt jednostkowy i Boga.

Zaprezentowana przez Gogacza koncepcja jawi się jako w pełni spójna z programem jego filozofii, jak też z programem szerzej pojętego tomizmu egzystencjalnego. Może w tym miejscu pojawić się pytanie: Czy taka perspektywa nie ogranicza jednak w jakimś sensie aktywności Absolutu w świecie? Biorąc pod uwagę, wypracowaną przez Gogacza, pełną koncepcję aktu istnienia, możemy postawić

pierwszą przyczyną istnienia każdej rzeczy. Wyszczególnienie przez Krąpca konkretnych przypadków bezpośredniego działania stwórczego każe przypuszczać, iż odrzuca on możliwość rozumienia aktu stwórczego jako właściwego dla każdej rzeczy (*nota bene* jednym z założeń przeprowadzanych przez Krąpca analiz złożenia z formy i materii jest chęć uniknięcia konieczności przyjmowania nieustannej „interwencji" Absolutu do wyjaśnienia przemian substancjalnych). Wobec tego można przyjąć, że jedyną formą stałej stwórczej obecności Boga (*scil.* Boga jako przyczyny i racji wszelkiego istnienia – jeden z węzłowych momentów w filozofii Krąpca) w świecie przyrody byłaby jakaś postać „podtrzymywania w istnieniu".

[23] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 84-86 oraz 136; tenże, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*…, s. 206-208.

[24] Por. M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*..., s. 206-207; T. Klimski, *Jedno i byt. Analiza koncepcji realistycznych (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, współcześni tomiści)*, Warszawa 1992, s. 87; W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Kraków 2005, s. 68; P. Milcarek, *Metafizyka tomizmu konsekwentnego (próba charakterystyki)*, „Studia Philosophiae Christianae" 32 (1996) 2, s. 57.

tezę, że twórca tomizmu konsekwentnego nie tylko nie umniejsza obecności Boga w świecie, ale w perspektywie jego propozycji nabiera ona szczególnego charakteru. Zgodnie bowiem z wyrażonym *explicite* przez Gogacza stwierdzeniem, każdy byt jednostkowy (a nie tylko niematerialna dusza ludzka) wymaga bezpośredniego aktu stwórczego[25]. Ujęcie to, oparte na ontycznym pierwszeństwie aktu istnienia, niezwykle silnie podkreśla bytowy pluralizm (rozumiany jako brak wspólnego bytom tworzywa) i ściśle z nim związane transcendentalne własności jedności i odrębności bytu. Cała „zawartość" bytu jednostkowego zostaje wyprowadzona z indywidualnie stwarzanego aktu istnienia, który następnie swoją cechę zależności rozwija w sferę możnościową, podlegającą dalszej strukturyzacji.

Jednocześnie jednak takie pojmowanie stwarzania stawia pod znakiem zapytania samą istotę przemian substancjalnych, a więc „przechodzenia" materii między bytami (zarówno w świecie materii nieożywionej, jak i w świecie organizmów żywych). W tej perspektywie klasyczne zagadnienia hylemorficzne, w tym rozważania Krąpca na temat formy i materii jako czynników uniesprzeczniających przemiany substancjalne, w jakimś sensie tracą prawomocność.

Aspektem propozycji Gogacza, na który również warto zwrócić uwagę, jest powiązanie stwarzania bezpośrednio z aktem istnienia. Istnienie samoistne, będące samym tylko istnieniem, stwarzać może tylko akty istnienia[26]. Zachodzi tutaj zatem proporcjonalność przyczyny i skutku, nieprzekreślająca bogactwa rzeczywistości o strukturze istnieniowo-istotowej. Gogacz ukazuje interesującą perspektywę, w jaki sposób stworzony akt istnienia rozwija swoją immanentną cechę zależności i pochodności w możność, której dalsza strukturyzacja zależy od dopuszczonego przez akt istnienia wpływu określonych przyczyn celowych.

---

[25] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 72, 89; tenże, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*…, s. 202-209. Jak zauważa Andrzejuk, w tej perspektywie Bóg jawi się jako w sensie ścisłym bezpośredni Stwórca każdego bytu jednostkowego, wtórnie zaś jako stwórca świata (kosmosu); por. A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza*…, s. 54.

[26] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 83; M. Płotka, *Filozofia człowieka*, w: A. Andrzejuk (et al.), *Mieczysław Gogacz*, Kraków 2019, s. 59.

Podsumowując, można postawić tezę, że propozycja Krąpca zawiera w sobie pewne elementy „hybrydowe", operując na dwóch płaszczyznach: z jednej strony klasycznego arystotelesowskiego hylemorfizmu (materia jako podłoże zmian, w toku przemian substancjalnych „przechodząca" między bytami i przyjmująca nowe formy), z drugiej zaś Tomaszowej metafizyki *esse* (istnienie jako najwyższa doskonałość i naczelny akt bytu). Gogacz proponuje ujęcie konsekwentnie egzystencjalne i wewnętrznie spójne (akt istnienia jako pierwsze i zapoczątkowujące byt pryncypium, urealniające i aktualizujące wszystkie pozostałe pryncypia, jest właściwą i w pełni wystarczającą wewnętrzną racją realności bytu jednostkowego, zapewniającą mu bytową samodzielność). Propozycja ta niewątpliwie koresponduje z programowym dla filozofii św. Tomasza dążeniem do przyznania właściwej autonomii i samodzielności stworzeniom[27]. Twórca tomizmu konsekwentnego czyni to jednak za cenę trudnych do przyjęcia konsekwencji: każdy byt jednostkowy, a nawet każda bytowa przypadłość wymaga – jako mająca własny akt istnienia – indywidualnego aktu stwórczego[28]. Ten sformułowany *explicite* przez Gogacza pogląd prowadzi do (niewypowiedzianego przez niego wprost) trudnego do zaakceptowania, „quasi -okazjonalistycznego" obrazu świata, w którym dynamiczna rzeczywistość okazuje się teatrem nieustannej stwórczej „interwencji" Absolutu, a filozoficzne wyjaśnienie obserwowanych empirycznie różnorodnych przemian substancjalnych staje się problematyczne[29].

Próbując „pogodzić" ze sobą stanowisko tradycyjne (które zdaje się podzielać Krąpiec) ze stanowiskiem zaproponowanym przez Gogacza,

[27] Jest tak pomimo faktu, że Gogacz pozbawia stworzenia przyczynowości sprawczej, rezerwując ją wyłącznie dla Boga, sytuując przyczynowość bytów stworzonych w porządku przyczyn celowych; por. T. Stępień, *Problem przyczynowania sprawczego w ujęciu Mieczysława Gogacza w kontekście „drugiej drogi" św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae" 42 (2006) 2, s. 104.

[28] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 72

[29] Warto podkreślić, że Krąpiec, przeprowadzając analizy złożenia bytu z formy i materii wskazuje na fakt, iż przyjęcie tego złożenia bytowego jest konieczne właśnie ze względu na potrzebę uniknięcia w filozoficznym wyjaśnianiu świata uciekania się do ciągłej „interwencji" Absolutu; por. M.A. Krąpiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*..., s. 227; tenże, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 358.

można oddać każdemu z nich sprawiedliwość, rysując następującą perspektywę: Bóg faktycznie działa ciągle jako Stwórca i dawca istnienia, nieustannie podtrzymując świat w istnieniu (co akcentowano w podejściu tradycyjnym). Czyni to jednak (jak zauważa Gogacz) nie poprzez „zasilanie" bytów już stworzonych (wystarczającą racją realności jest dla każdego z nich wewnętrzny akt istnienia), ale poprzez nieustanne stwarzanie nowych aktów istnienia, które zapoczątkowują nowe byty jednostkowe, składające się na świat[30]. Uprawnione zatem zdaje się stwierdzenie, że stanowisko Gogacza nie jest negacją, ale raczej pewną, sięgającą bardzo głęboko, reinterpretacją tradycji *creatio continua*.

1.4. Problematyka partycypacji

Omówione wyżej zagadnienia przyczynowania i stwarzania wiążą się ściśle z problematyką partycypacji bytu[31]. Jak już wspomniano, partycypacja przyjmowana jest przez Krąpca i innych czołowych reprezentantów szkoły lubelskiej jako zasadniczy sposób wyjaśniania związków świata z Absolutem (Bogiem)[32]. Krąpiec formułuje stanowisko, zgodnie z którym rzeczy stworzone uczestniczą w Bogu jako swym wzorze, sprawcy i celu. Innymi słowy, partycypacja oznacza

[30] Na gruncie pluralizmu bytowego należy podkreślić, że świat jako całość nie ma własnego aktu istnienia. Jak wskazuje Gogacz, całość i kosmos są tylko pojęciami, realnie istnieją byty jednostkowe. Wykluczony tym samym zostaje deizm, który suponuje monizujące rozumienie świata jako jednego bytu, powoływanego do istnienia jednorazowym aktem stwórczym; por. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*..., s. 75-76; A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza*..., s. 54.

[31] Źródeł teorii partycypacji szukać można w filozofii Platona, zwłaszcza w omawianych w jego późniejszych dialogach (m.in. w *Sofiście* i *Parmenidesie*) zagadnieniach relacji między ideami a bytami empirycznymi (problem uczestnictwa, *methexis*); por. B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Katowice 1997, s. 91-108; P. Cyciura, *Święty Tomasz z Akwinu a Platonizm. Metafizyka i teoria poznania*, Bydgoszcz 2008, s. 94-99.

[32] Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*..., zwłaszcza s. 155-182; S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, w: tenże, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989 s. 85-86; M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*..., s. 152.

związek, jaki zachodzi między bytami przygodnymi a Absolutem jako przyczyną wzorczą, sprawczą i celową[33]. W ujęciu tym zagadnienie partycypacji wiąże się ściśle z teorią analogii bytu. W rozbudowanej teorii analogii Krąpiec ukazuje wielorakie powiązania zachodzące między bytami przygodnymi a Absolutem, Jego intelektem i wolą.

Gogacz stoi na zdecydowanie odmiennym stanowisku: między Bogiem a bytem jednostkowym zachodzi przyczynowanie (stwarzanie jako spowodowanie nowego aktu istnienia), nie zaś partycypacja[34]. Byty jednostkowe nie uczestniczą w Absolucie. Nie uczestniczą tym samym w istnieniu Absolutu[35]. Czy zatem oznacza to przekreślenie samej idei partycypacji? Odpowiedź znajdziemy w rozumieniu relacji, jaka zachodzi między istotą a istnieniem w bycie jednostkowym. Zdaniem Gogacza partycypacja, rozumiana jako uczestnictwo istoty w akcie istnienia, faktycznie ma miejsce i jest czymś fundamentalnym. Dotyczy ona jednak nie relacji z Absolutem (jak chce Krąpiec i reprezentanci szkoły lubelskiej), lecz wspomnianej relacji między istotą a istnieniem w bycie jednostkowym. Partycypacja zachodzi zatem (dotyczy to każdego bytu) między istnieniem a istotą jako wewnętrznymi pryncypiami bytu jednostkowego: mówiąc konkretnie istota uczestniczy w istnieniu stanowiącym pryncypium zapoczątkowujące byt jednostkowy[36].

---

[33] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 447; tenże, *Teoria analogii bytu*..., s. 152; Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*..., s. 170-171. Jednocześnie – co także znajduje potwierdzenie w wypowiedziach Krąpca – partycypacja oznacza także obecność Absolutu w bytach stworzonych; por. M.A. Krąpiec, *Analogia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. I, Lublin 2000, s. 4-5. Partycypacja jest zatem „dwustronna" czy też „dwukierunkowa": z jednej strony Absolut jest partycypowany jako wzór, sprawca i cel, z drugiej zaś rzeczy stworzone partycypują w Nim; por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 447.

[34] M. Gogacz, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*..., s. 190. Dodajmy, iż ujęcie to zdaje się dobrze korespondować z transcendentalnymi własnościami jedności i odrębności bytu.

[35] Myśl o uczestnictwie bytów w akcie istnienia Absolutu rozwija Zdybicka; por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*..., s. 162, 170-171. Punktem spornym pozostaje interpretacja fragmentu Tomaszowego komentarza do *Prologu* Ewangelii św. Jana; por. P. Cyciura, *Święty Tomasz z Akwinu a Platonizm. Metafizyka i teoria poznania*..., s. 180.

[36] M. Gogacz, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*..., s. 190; A. Andrzejuk,

Oprócz kwestii relacji transcendentalnej między istotą a istnieniem, Krąpiec i jego uczniowie akcentują, kolejne aspekty partycypacji, jakimi są konieczne relacje bytu do Absolutu jako przyczyny wzorczej i celowej[37]. W przypadku Gogacza, wobec odrzucenia przezeń kategorii przyczyny wzorczej oraz głębokiej reinterpretacji rozumienia przyczyn celowych, zrozumiałe staje się, że nie podejmuje on wątku uczestnictwa bytów w Absolucie jako przyczynie wzorczej i celowej.

Struktura bytu w Summa contra Gentiles Tomasza z Akwinu, „Rocznik Tomistyczny" 6 (2017), s. 105-106. Rozwiązanie takie – jak wskazuje Piotr Cyciura – jest zgodne ze stanowiskiem zawartym w pismach Akwinaty. Istota Boża bowiem jest niepartycypowalna, a Bóg jest przyczyną, a nie przedmiotem partycypacji. P. Cyciura, *Święty Tomasz z Akwinu a Platonizm. Metafizyka i teoria poznania*..., s. 165, 170, 180.

[37] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 447; Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*..., s. 164-171. Choć niewątpliwie, na co zwraca uwagę Zdybicka, podstawowym wymiarem partycypacji jest płaszczyzna egzystencjalna (przyczynowość sprawcza), implikująca pozostałe wymiary (przyczynowanie wzorcze i celowe); tamże s. 170.

2. Człowiek jako osoba

2.1. Metoda w antropologii filozoficznej

Dla obu analizowanych autorów antropologia filozoficzna jest w rzeczy samej metafizyką człowieka[38]. Dominacja filozofii bytu jako najważniejszej, centralnej dyscypliny filozoficznej oznacza, że wszystkie pozostałe działy filozofii stają się jej swoistymi partykularyzacjami (metafizykami szczegółowymi), „aplikującymi" właściwy jej aparat metodologiczny i pojęciowy do poszczególnych dziedzin bytu. Nie oznacza to jednak, że mamy do czynienia z odgórnym „dedukowaniem" z zasad metafizyki ogólnej twierdzeń dotyczących poszczególnych dziedzin bytu (w tym przypadku dotyczących człowieka). Takie podejście stałoby niewątpliwie w sprzeczności z – podkreślanym po wielokroć przez obu autorów – programowym odejściem od scholastycznej abstrakcji na rzecz ciągłej styczności poznawczej z przedmiotem badań[39]. Raczej mamy tutaj do czynienia z wykorzystaniem metafizycznego instrumentarium do teoretycznego opracowania specyficznych, nieredukowalnych fenomenów danych nam w pierwotnym kontakcie z przedmiotem.

Jak jednak dotrzeć do tych fenomenów? Krąpiec wyklucza metodę fenomenologiczną z zespołu metod właściwych dla filozofii realistycznej ze względu na obecny w niej moment redukcji, czyli „wzięcia

[38] Por. W. Chudy, *Dziedziny badań i wykaz publikacji M.A. Krąpca*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Lublin 2001, s. 21-22; M. Płotka, *Filozofia człowieka*..., s. 52; M. Gogacz, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*..., s. 192. Nieco inaczej zagadnienie to – w odniesieniu do Gogacza – interpretuje Paweł Bromski, odróżniając antropologię filozoficzną od metafizyki; por. P. Bromski, *„Doniosłość osoby i relacji osobowych". Ujęcie osoby i relacji osobowych w rozumieniu Mieczysława Gogacza*, w: T. Klimski, I. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, Warszawa 2012, s. 43.

[39] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu…*, s. 61; M. Gogacz, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*..., s. 196; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki…*, s. 12. Na niebezpieczeństwo schematyzacji obrazu człowieka (patrzenia „przez okna systemu") w filozofii klasycznej zwracał uwagę m.in. Józef Tischner (por. tenże, *Człowiek przez okna systemu*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 341-369).

w nawias" przekonania o istnieniu świata realnego[40]. Niemniej jednak obecne są u niego niewątpliwie elementy fenomenologicznego opisu, zwłaszcza zaś w punkcie wyjścia metafizyk szczegółowych (w tym w punkcie wyjścia antropologii filozoficznej)[41]. Na szczególną uwagę zasługują dokonane przez lubelskiego filozofa analizy danych doświadczenia wewnętrznego i wykorzystanie ich do budowy teorii bytu osobowego. Postępowanie badawcze polega zatem na zarejestrowaniu w sposób możliwie wierny danych doświadczenia (zarówno zdroworozsądkowego, ogólnoludzkiego, jak i doświadczenia wewnętrznego), a następnie poddaniu go intelektualnej „obróbce" za pomocą (rozumianych analogicznie) kategorii właściwych metafizyce, by w ten sposób dojść do koniecznego, „uniesprzeczniającego" wyjaśnienia danych pierwotnie faktów.

W przypadku Gogacza nie znajdziemy analogicznych analiz doświadczenia wewnętrznego, natomiast ma miejsce rozwijanie filozofii człowieka opartej na tym, co staje się nam poznawczo dostępne na etapie „mowy serca". Nieprzypadkowo zatem Gogacz używa sformułowania, iż właśnie „mowa serca" stanowi „drogę do problemu człowieka"[42]. Także tutaj – podobnie jak u Krąpca – pierwotnie dane człowiekowi dane stanowią punkt wyjścia analizy i identyfikacji właściwej dla metafizyki, czyli poznania pierwszych czynników strukturalnych (pryncypiów) bytu.

Istotną własnością antropologii filozoficznej obu uczonych jest rozwijanie jej w perspektywie *esse* jako pierwszego i najważniejszego aktu bytu. Mamy zatem do czynienia z przeniesieniem antropologii filozoficznej na płaszczyznę egzystencjalną, oznaczającą próbę wyciągnięcia, w odniesieniu do człowieka, konsekwencji z przełomu, jakim w filozofii klasycznej było odkrycie fundamentalnej roli aktu istnienia. Ten, w jakimś sensie pionierski, aspekt twórczości obu autorów zasługuje zatem na szczególne podkreślenie[43].

[40] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 228-233. Także Gogacz formułuje w swoich późnych pracach krytykę fenomenologii; por. M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997 [edycja internetowa], s. 46.

[41] Por. P. Duchliński, *Tomistyczna krytyka ontologii fenomenologicznej*, „Studia Philosophiae Christianae" 53 (2017) 2, s. 57.

[42] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 91-92.

[43] Zdaniem Pawła Milcarka dotychczasowi autorzy tomistyczni – nie wyłączając przedstawicieli tomizmu egzystencjalnego, jak choćby Stefana Swieżawskiego –

Zarówno Krąpiec, jak i Gogacz, rozwijając antropologię filozoficzną jednocześnie formułują teorię bytu osobowego. Teoria ta również odznacza się – dotyczy to obu filozofów – wyraźnym rysem egzystencjalnym. Tym co zdaje się w warstwie metodologicznej wyróżniać stanowisko Gogacza, jest sformułowane przezeń *expressis verbis* odróżnienie filozofii człowieka od filozofii osoby[44].

2.2. Koncepcja bytu osobowego – podobieństwa i różnice

W ujęciu każdego z autorów widoczne jest – w pełni zrozumiałe – nawiązanie do klasycznej, sformułowanej przez Boecjusza koncepcji osoby jako „jednostkowej substancji natury rozumnej". Oznacza to, że obaj myśliciele opowiadają się zdecydowanie za substancjalistycznym rozumieniem osoby jako podmiotu, co pociąga za sobą opozycję względem koncepcji ujmujących byt osobowy od strony świadomości, cech czy relacji. Dochodzi jednak – co dotyczy obu autorów – do zdecydowanego rozwinięcia koncepcji Boecjańskiej i jej reinterpretacji w perspektywie egzystencjalnej. Rozważania te prowadzą do uznania aktu istnienia jako konstytutywnego dla osoby: być osobą znaczy zatem nie tyle mieć określone kwalifikacje treściowe (choć niewątpliwie możne je wskazać), ile istnieć w szczególny, odmienny od innych bytów sposób[45]. Określone własności stanowią rzeczywistość wtórną, będąc konsekwencją wyjątkowości osobowego aktu istnienia.

budując filozoficzną teorię człowieka nie uwzględniali nowej perspektywy, tym samym nie wychodząc poza ramy tomizmu tradycyjnego, akcentującego przede wszystkim Arystotelesowskie kategorie formy i materii czy możności i aktu; por. P. Milcarek, *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1994, s. 17, 24, 183, 201-203.

[44] Podstawą tej dystynkcji jest fakt, iż co prawda każdy człowiek jest osobą, jednak nie każda osoba jest człowiekiem; por. np. B. Listkowska, *Antropologia filozoficzna prof. Mieczysława Gogacza jako metafizyka człowieka i metafizyka osoby*, w: T. Klimski, I. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka*…, s. 29; M. Płotka, *Filozofia człowieka*..., s. 52.

[45] Na bycie osobą jako na szczególny sposób istnienia zwraca także uwagę wybitny niemiecki filozof Robert Spaemann; por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 40-43, 302-304.

Krąpiec wzbogaca ponadto swoje analizy, nawiązując do danych doświadczenia wewnętrznego. Pozwalają mu one na ujęcie osobowego aktu istnienia „od wewnątrz" (sąd egzystencjalny „ja jestem")[46]. Podsumowując swoje rozważania, Krąpiec formułuje sześć wyróżników bytu osobowego: poznanie, miłość, wolność, podmiotowość wobec prawa, całość (zupełność), godność.

Gogacz nie przeprowadza analiz doświadczenia wewnętrznego, natomiast formułuje swoją koncepcję wykorzystując teorię subsystencji i teorię aktu istnienia jako pierwszego aktu bytu. Pozwala to warszawskiemu tomiście na przeformułowanie definicji Boecjańskiej w duchu konsekwentnie egzystencjalnym[47]. Tym, co konstytuuje osobę (*constitutivum* osoby), nie jest określony zestaw cech, ale wyjątkowy akt istnienia (wyróżniony – jak pamiętamy – jako odrębny typ aktu istnienia). Wyjątkowość tego aktu ujawnia się poprzez zdolność do nawiązania, bazujących na własnościach transcendentalnych (czyli przejawach aktu istnienia), relacji osobowych: miłości, wiary i nadziei[48].

Ważnym aspektem analiz Krąpca jest wskazanie na wieloraką transcendencję osoby ludzkiej względem zarówno świata przyrody, jak

[46] Por. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 2005, s. 210-217; tenże, *O ludzką politykę*, Lublin 1998, s. 20-21.

[47] Przypomnijmy definicje bytu osobowego, jakie w swoich pismach sformułował Gogacz. Osoba zatem to *intellectualis subsistentiae individuum ens* – „byt jednostkowy o intelektualnej istocie powiązanej przez swą realność z aktem istnienia". M. Gogacz, *Osoba jako byt jednostkowy*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*…, s. 226 i 227. W nieco innym sformułowaniu: „Osoba to byt jednostkowy, w którego subsystencji akt istnienia spowodował intelektualność, a przez przejaw realności całą osobę uzdolnił do powiązań przez miłość". M. Gogacz, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*…, s. 193. Innymi słowy, osoba jest „jednostkowym bytem, w którego istocie akt istnienia, współstanowiący z tą istotą byt jednostkowy, wyzwala rozumność". M. Gogacz, *Droga myślowa do filozoficznego zidentyfikowania człowieka*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*…, s. 217. Natomiast w *Elementarzu metafizyki* czytamy: „[…] osobą jest taki byt jednostkowy, w którego istocie akt istnienia aktualizuje intelektualność". M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 45; por. również T. Stępień, *Dwie koncepcje osoby Karola Wojtyły i Mieczysława Gogacza – analiza porównawcza*, w: M. Grabowski (red.), *O antropologii Jana Pawła II*, Toruń 2004, s. 171.

[48] Podobne intuicje możemy znaleźć u wybitnego niemieckiego tomisty, Josefa Piepera; por. A. Andrzejuk, *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012, s. 505-506.

i w stosunku do społeczeństwa. Natomiast Gogacz, choć nie mówi o owej transcendencji, wskazuje na konieczność „zdystansowania" świata rzeczy i wytworów: jedynie bowiem rzeczywistość osób i relacji osobowych stanowi właściwy „dom" dla człowieka.

Rozważania obu autorów prowadzą do ważnego i mającego istotne konsekwencje praktyczne zagadnienia godności osoby. To, że osoba (w tym nade wszystko osoba ludzka) ma swoją szczególną godność, będącą podstawą rozstrzygnięć normatywnych, dla każdego z przywołanych filozofów jest bezdyskusyjne. Samo jednak rozumienie kategorii godności osoby, choć można dostrzec pewne różnice w ujęciach obu filozofów, budzi dość podobne zastrzeżenia[49].

Krąpiec[50] łączy godność – oznaczającą, że człowiek (na co zwrócił uwagę Kant) jest zawsze celem, nigdy tylko środkiem działania – z życiem religijnym człowieka, z jego relacją do transcendentnego „Ty". Byt ludzki w ostateczności nie jest wytłumaczalny w kontekście relacji rzeczowych, ale jedynie w odniesieniu do Osoby Transcendentnej. Ujawnia się zatem relacyjny charakter godności, co zdaje się stać w sprzeczności z fundamentalną zasadą, że godność stanowi integralną własność osoby[51].

Podobne zastrzeżenia budzi ujęcie Gogacza, który rozumie godność jako szczególną pozycję osoby wśród innych bytów[52]. To podejście, również naznaczone relacyjnością, w przypadku warszawskiego tomisty rodzi dodatkową trudność czy wręcz aporię. Godność zostaje uznana za własność aksjologiczną (wynik porównania dokonany w ludzkim umyśle), co biorąc pod uwagę z naciskiem po wielokroć powtarzane przez Gogacza odróżnienie aksjologii (metody zaledwie pomocniczej, wtórnej) od identyfikacji (rozpoznawania bytów w ich wewnętrznej

[49] Por. F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 43-47; B. Bogdańska, *Kategoria godności jako filozoficzne uzasadnienie współczesnej koncepcji praw człowieka*, w: R. Moń, A. Kobyliński (red.), *O prawach człowieka nieco inaczej*, Warszawa 2011, s. 119-122.

[50] Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 140-142.

[51] Por. F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*..., s. 43-46.

[52] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 98-99; tenże, *Filozoficzna identyfikacja godności osoby*, w: J. Czerkawski (red.), *Zagadnienie godności człowieka*, Lublin 1994, s. 126-133.

zawartości) wydaje się dalece niewystarczające[53]. Brak jest zatem u warszawskiego filozofa ujęcia godności na miarę programowych założeń jego filozofii jako identyfikacji bytów.

Zarówno ujęcie Krąpca, jak i propozycja Gogacza w pełni zasługują na miano doniosłych prób budowy konsekwentnie egzystencjalnej teorii osoby, adekwatnej względem metafizyki *esse*[54]. Natomiast wspomniana niewystarczalność ujęć godności osoby u obu autorów wskazuje na konieczność dalszych badań, ukazujących jej ontyczne (egzystencjalne) podstawy, a zarazem pozwalających uniknąć powyżej zasygnalizowanych trudności. Konsekwentne rozumienie osoby jako ukonstytuowanej przez szczególny akt istnienia prowadzić powinno do ugruntowania tezy o nierelacyjnym charakterze godności, a więc o godności jako wewnętrznej („inherentnej") własności osoby[55].

---

[53] Por. F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*..., s. 46-47.

[54] Podążając za analizami Tomasza Stępnia, możemy powiedzieć, że bardziej konsekwentnie perspektywę egzystencjalną uwzględnia Gogacz. Zdaniem Stępnia propozycja Gogacza ukazuje doskonałość osoby poprzez wyakcentowanie faktu, iż obecna w osobie możność intelektualna pozwala na pełniejsze, doskonalsze przejawianie się aktu istnienia jako pryncypium realności, jedności i odrębności bytu. Szczególna doskonałość i godność osoby objawiają się więc w tym, że w osobie w sposób pełniejszy przejawiają się własności transcendentalne; por. T. Stępień, *Dwie koncepcje osoby*…, s. 168-172.

[55] W takim kierunku, w nawiązaniu do sformułowań Akwinaty, rozwija swoje badania Marek Piechowiak. Koncepcja godności jako wewnętrznej własności osoby pozwala temu autorowi na ukazanie w świetle teorii aktu istnienia ontycznych podstaw praw człowieka; por. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999 (zwłaszcza s. 271-281); M. Piechowiak, *Klasyczna koncepcja osoby jako podstawa pojmowania praw człowieka. Wokół św. Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta propozycji ugruntowania godności człowieka*, w: P. Dardziński, F. Longchamps de Bérier, K. Szczucki (red.), *Prawo naturalne – natura prawa*, Warszawa 2011, s. 3-19; M. Piechowiak, *Tomasza z Akwinu egzystencjalna koncepcja osoby i jej godności. Komentarz do Summy teologii, część I, kwestia 29, artykuł 1*, w: M. Piechowiak, T. Turowski (red.), *Szkice o godności człowieka*, Zielona Góra 2012, s. 35-47; M. Piechowiak, *Tomasza z Akwinu koncepcja godności osoby ludzkiej jako podstawy prawa. Komentarz do rozdziałów 111-113 księgi III Tomasza z Akwinu Summa contra gentiles*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 14 (2003), s. 219-242; por. także B. Bogdańska, *Kategoria godności jako filozoficzne uzasadnienie współczesnej koncepcji praw człowieka*..., s. 122-126.

2.3. Struktura bytowa człowieka

W dotychczasowych ujęciach wypracowywanych w tradycji tomistycznej analizy dotyczące struktury bytowej człowieka koncentrowały się – jak zauważa Milcarek – przede wszystkim na zagadnieniu duszy. Niewątpliwą zasługą zarówno Krąpca, jak i Gogacza jest zwrócenie się w stronę budowy filozoficznej teorii ludzkiego ciała[56]. Jednocześnie aktualne pozostaje w ich przypadku klasyczne zagadnienie relacji duszy do ciała. Każdy z autorów proponuje określone własne rozwiązania, choć niewątpliwie obaj tomiści za jedno z naczelnych pryncypiów badawczych przyjmują ukazanie psychofizycznej jedności człowieka[57].

Dążenie do wypracowania teorii człowieka opartej na założeniach metafizyki aktu istnienia prowadzi obu autorów do reinterpretacji klasycznych zagadnień antropologicznych. W dotychczasowych ujęciach tomistycznych operowano schematem niewychodzącym poza kategorie arystotelesowskiego hylemorfizmu (dusza jako akt i materia jako możność). Krąpiec, a w jeszcze większym stopniu Gogacz, ukazuje, iż pierwszą zasadą bytu ludzkiego jest nie dusza, ale osobowy akt istnienia. Ten aspekt w sposób konsekwentny ukazuje Gogacz: akt stwórczy dotyczy nie duszy (jak przyjmuje Krąpiec i większość autorów tomistycznych), ale aktu istnienia człowieka[58]. To akt istnienia,

[56] Por. P. Milcarek, *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*..., s. 13 oraz 201.

[57] U Krąpca owa jedność zostaje zaakcentowana zarówno na etapie opisu danych doświadczenia wewnętrznego (obecność „ja" w aktach „moich"), jak i na etapie teoretycznej interpretacji przy użyciu kategorii ściśle filozoficznych (dusza jako forma organizująca materię do bycia ludzkim ciałem; akt istnienia przynależny duszy jako formie stanowiący ostateczną rację jedności bytowej człowieka). U Gogacza jedność podkreślona jest dominującą pozycją aktu istnienia jako pryncypium, wobec którego pochodne są wszystkie pozostałe elementy strukturalne konstytuujące człowieka.

[58] Jak pamiętamy, zdaniem Gogacza, Bóg jako istnienie samoistne stwarzać może wyłącznie akty istnienia. Nie może zatem stworzyć duszy jako duszy. Dopiero na „dalszym" etapie, w obszarze wyłonionej przez stworzony akt istnienia możności tworzącej istotę bytu, konstytuują się dusza i ciało; por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 93. Natomiast Krąpiec uznaje, iż akt istnienia przynależy bezpośrednio duszy (będącej przedmiotem aktu stwórczego) – tym samym cały człowiek istnieje jednym aktem istnienia: aktem istnienia duszy; por. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*..., s. 165-166.

dopuszczając wpływ określonych przyczyn celowych, swoją cechę pochodności rozwija w możność, która w człowieku przyjmuje postać możności intelektualnej (duchowej) i materialnej.

U Krąpca znajdujemy podkreślenie pierwszeństwa osobowego aktu istnienia, który jest nam poznawczo dany (sąd egzystencjalny „ja jestem") w doświadczeniu wewnętrznym. Doświadczenie własnej jaźni (tak podkreślane w filozofii nowożytnej) znajduje u lubelskiego filozofa interesujące powiązanie z metafizykalną teorią aktu istnienia. W doświadczeniu wewnętrznym dostrzegamy ponadto obecność (immanencję), a zarazem transcendencję jaźni w aktach „moich". To doświadczenie ukazuje z jednej strony pierwotność aktu istnienia (doświadczanego bezpośrednio), z drugiej zaś unaocznia jedność psychofizyczną człowieka: to samo „ja" jest obecne w aktach obejmujących całe spektrum ludzkiego życia, a więc wegetatywnych, zmysłowych i intelektualno-wolitywnych.

Jednocześnie w pozostałych rozważaniach na temat struktury bytowej człowieka Krąpiec ogranicza się w znacznej mierze do schematu arystotelesowskiego hylemorfizmu, w pełni nie „zużytkowując" – jak się wydaje – teorii aktu istnienia[59]. I tak stworzenie (akt stwórczy) dotyczy bezpośrednio duszy, a nie aktu istnienia (jak jest u Gogacza). Dusza jest przez Krąpca rozumiana klasycznie, a więc jako forma substancjalna, możność zaś utożsamiona jest z materią, tworzącą ludzkie ciało.

W przypadku Gogacza oprócz wspomnianej już tezy, iż stworzonym bezpośrednio i zapoczątkowującym ludzki byt pryncypium jest akt istnienia, zwrócić należy uwagę na oryginalne ujęcie przez niego struktury bytowej człowieka w jej aspekcie istotowym. Dusza nie jest po prostu formą substancjalną, ale formą w powiązaniu z możnością intelektualną[60]. Ciało zaś rozumiane jest przez Gogacza wieloaspektowo, co otwiera pole do dalszych badań i analiz.

Pomimo wskazanych różnic obaj filozofowie zgadzają się co do faktu podstawowego: każdy człowiek przychodzi na świat w wyniku

59 Zdaniem Pawła Milcarka zadanie to udało się w pełni wykonać dopiero Gogaczowi; por. P. Milcarek, *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*..., s. 201.

60 Sama koncepcja możności intelektualnej (duchowej) stanowi oryginalną propozycję Gogacza.

indywidualnego, bezpośredniego aktu stwórczego. Zatem zarówno Krąpiec, jak i Gogacz mogą być określeni jako zwolennicy poglądu znanego jako kreacjonizm bezpośredni[61].

Punktem spornym między oboma autorami jest zagadnienie strukturalnych podstaw dynamiki bytu ludzkiego. Krąpiec stoi na stanowisku, iż ludzka dynamika znajduje swoje wyjaśnienie poprzez zastosowanie kategorii aktu i możności: rozwój człowieka rozumiany jest tutaj jako aktualizacja jego osobowych potencjalności. Co więcej, rozwój ten obejmuje nie tylko przypadłości, ale także głęboko modyfikuje istotowe uposażenie człowieka[62].

Natomiast Gogacz z naciskiem wskazuje, iż człowiek od samego poczęcia jest zupełny i gotowy w swych bytowych pryncypiach[63]. Rozwój dotyczy tylko sfery przypadłościowej. Człowiek zatem rozwija się, nabywając przypadłościowych uzupełnień. W tym sensie ujęcie Gogacza ma dość silny rys statyczny, co widoczne jest przy porównaniu go do koncepcji Krąpca. Owa statyczność staje się jeszcze wyraźniejsza, jeśli punktem odniesienia uczynimy współczesne koncepcje antropologiczne, obejmujące takie tradycje myślowe, jak egzystencjalizm, fenomenologia czy filozofia dialogu[64].

2.3.1. Rozumienie duszy ludzkiej

Krąpiec w swoim rozumieniu duszy nie wychodzi poza klasyczne jej pojmowanie jako formy substancjalnej. Dusza, z jednej strony będąc „formą organizującą materię do bycia ludzkim ciałem", jednocześnie stanowi podmiot intelektualnego poznania i wolnej woli. Dusza,

[61] Przeciwnym, choć rzadziej spotykanym, stanowiskiem jest traducjanizm, zgodnie z którym tylko dusze pierwszych rodziców zostały bezpośrednio stworzone.

[62] Por. np. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*..., s. 131.

[63] Por. M. Gogacz, *Droga myślowa do filozoficznego zidentyfikowania człowieka*..., s. 217-218.

[64] Por. T. Stępień, *Dwie koncepcje osoby Karola Wojtyły i Mieczysława Gogacza*..., s. 178. Warto dodać, że zarzut statyczności formułowano również wobec obrazu bytu ludzkiego, jaki wyłania się z koncepcji Krąpca; por. J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu*..., s. 355-359; S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010, s. 207. Lubelski tomista bronił się przed tym zarzutem, akcentując konieczność analogicznego rozumienia terminu „substancja" w odniesieniu do człowieka; por. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*..., s. 131.

stwarzana bezpośrednio indywidualnym aktem stwórczym, stanowi (wobec faktu nieustającego „przepływu" materii) podstawę tożsamości osobowej człowieka[65]. Jak w metafizyce Krąpiec przykłada dużą wagę do udowodnienia realnej różnicy między istotą a istnieniem, tak w antropologii przytacza bogatą argumentację na rzecz tezy o niematerialnym charakterze ludzkiej duszy i jej niezniszczalności (nieśmiertelności)[66].

Natomiast Gogacz proponuje przekroczenie klasycznego schematu widząc w duszy nie tylko samą formę substancjalną, ale strukturę złożoną z formy jako aktu i sprzężonej z nią możności intelektualnej. Dusza nie jest zatem w obszarze istoty samym tylko aktem, ale strukturą aktualno-możnościową, co bardzo dobrze koresponduje z całokształtem teorii bytu[67]. Zdaniem Gogacza (inaczej, niż u Krąpca) indywidualny akt stwórczy nie dotyczy bezpośrednio duszy, ale aktu istnienia jako pryncypium zapoczątkowującego byt, urealniającego i aktualizującego pozostałe tworzywa, łącznie z duszą.

Niewątpliwie zbieżne są analizy obu autorów w przedmiocie niematerialności ludzkiej duszy. Co prawda Gogacz nie przeprowadza tak rozbudowanej argumentacji, jak Krąpiec, natomiast wskazuje na kluczowe wydarzenia z obszaru „mowy serca". Zdolność naszego intelektu do „odbioru" informacji o pryncypiach spotkanego bytu wskazuje na

[65] Por. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*..., s. 134.

[66] Podstawą tej argumentacji jest wskazanie na niematerialny charakter aktów intelektualnego poznania i wolnej decyzji. Racją „uniesprzeczniającą" takich aktów jest istnienie niematerialnego podmiotu, czyli duszy. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*..., s. 144-156.

[67] Por. A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza*..., s. 51. Wczesne sformułowanie koncepcji możności intelektualnej możemy dostrzec u Gogacza już w pracy *Istnieć i poznawać* (por. M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976, s. 226-228). Prezentację dojrzałej koncepcji znaleźć możemy między innymi w: M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 94; tenże, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*..., s. 192-193; tenże, *Osoba jako byt jednostkowy*..., s. 229. Takie podejście pozwala na uniknięcie licznych problemów związanych z ujęciem klasycznym. Tradycyjnie bowiem widziano w materii czynnik jednostkujący formę. Utrata relacji do materii (śmierć) powodowała tym samym problematyczność jednostkowości duszy po oddzieleniu od ciała (stąd koncepcja tzw. *commensuratio*). Propozycja Gogacza niweluje ten problem: dusza jako forma cały czas pozostaje w relacji do jednostkującej ją możności intelektualnej.

jego niematerialny charakter. Niematerialny intelekt zapodmiotowany być musi w możności niematerialnej (duchowej), stanowiącej wraz z formą duszę ludzką[68].

U obu autorów zauważyć możemy swoistą dwuaspektowość duszy ludzkiej. Z jednej strony spełnia ona swoją funkcję jako forma substancjalna ludzkiego ciała, analogicznie jak w przypadku innych bytów ożywionych (roślin i zwierząt). Z drugiej zaś strony stanowi ona podstawę, rację bytu dla działań intelektu i woli, czyli aktów w swej istocie niematerialnych. Wyjątkowość duszy ludzkiej polega zatem na tym, iż nie „wyczerpuje się" ona w swojej funkcji formy substancjalnej, ale jednocześnie manifestuje swoją obecność jako podmiot aktów intelektualnych i wolitywnych[69].

Analizy dokonane przez obu tomistów prowadzą ich do zarysowania perspektywy życia duszy po śmierci ciała. Zarówno Krąpiec, jak i Gogacz ukazują w swoich rozważaniach aspekt nieśmiertelności ludzkiej duszy, rozumiany jako wynik racjonalnej analizy filozoficznej. Szczegółowa argumentacja w tym zakresie wygląda jednak u każdego z nich nieco inaczej. Krąpiec akcentuje nieśmiertelność jako konsekwencję niematerialności ludzkiej duszy, natomiast Gogacz wykorzystuje swoją koncepcję możności intelektualnej i wskazuje na wyjątkowy sposób „ogarnięcia" duszy przez akt istnienia[70].

2.3.2. Rozumienie ciała ludzkiego

Obaj autorzy, stojąc na stanowisku niematerialności i nieśmiertelności ludzkiej duszy, jednocześnie przykładają dużą wagę do ukazania bytowej jedności człowieka i „zabezpieczenia się" przed platońskim czy kartezjańskim dualizmem. W tej perspektywie ciało, podobnie jak dusza, stanowi jeden z konstytutywnych czynników bytu ludzkiego[71].

W filozoficznych rozważaniach na temat ciała ludzkiego

[68] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 91-92.

[69] Por. np. M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*..., s. 165.

[70] Obecność możności intelektualnej umożliwia dalsze trwanie duszy pomimo braku relacji do możności materialnej; por. M. Gogacz, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*..., s. 193; tenże, *Istnieć i poznawać*..., s. 228-230.

[71] Por. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*..., s. 157-177; M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*..., s. 167-170.

zwraca naszą uwagę fakt, że w historii dostrzegano różne aspekty cielesności, co pozwala wyodrębnić przynajmniej dwa podstawowe rozumienia terminu „ciało". Znajduje to zresztą odzwierciedlenie w sferze językowej[72]. Rozróżnienia dwóch lub więcej aspektów cielesności nie znajdziemy w propozycji Krąpca (a przynajmniej nie formułuje on takowego *explicite*), natomiast odgrywa ono istotną rolę w ujęciu sformułowanym przez Gogacza.

W antropologii filozoficznej Krąpca zwraca naszą uwagę, skorelowane z rozumieniem duszy jako formy organizującej materię, pojmowanie ciała jako „przepływu" materii. Dla ciała zatem „istnieć" znaczy „być organizowanym" przez duszę jako formę substancjalną bytu ludzkiego[73]. W ujęciu lubelskiego tomisty materia asymilowana z otoczenia traci dotychczasowe formy substancjalne, których wszystkie dotychczasowe „funkcje" „przejmuje" dusza jako jedna forma substancjalna. Tak zorganizowana przez duszę-formę substancjalną materia staje się ludzkim ciałem, po czym ponownie (w toku procesów przemiany materii) powraca do stanu poprzedniego[74]. Przyjmowane przez

[72] W języku greckim spotykamy terminy *sarks* i *soma*, natomiast w łacinie terminy *caro* i *corpus*; por. P. Milcarek, *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*..., s. 73. W tym kontekście warto wskazać na powstałą w ramach szkoły lubelskiej propozycję Zbigniewa Pańpucha, dotyczącą wprowadzenia do antropologii filozoficznej rozróżnienia między ciałem a organizmem; por. Z. Pańpuch, *Spór o cielesność. Analiza ujęć wybranych problemów u tomistów egzystencjalnych oraz propozycja wprowadzenia do antropologii filozoficznej rozróżnienia między ciałem a organizmem*, Lublin 2015. Obaj wspomniani autorzy dokonują również przeglądu wybranych tomistycznych koncepcji ciała; por. P. Milcarek, *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*..., s. 11-53; Z. Pańpuch, *Spór o cielesność. Analiza ujęć wybranych problemów u tomistów egzystencjalnych*..., s. 107-190.

[73] Por. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*..., s. 139. Formowanie czy organizowanie materii przez duszę dokonuje się, jak dodaje niekiedy Krąpiec, „za pomocą kodu genetycznego"; por. np. tenże, *Byt materialny żyjący. Niektóre aspekty filozofii przyrody*..., s. 252.

[74] Próbując filozoficznie wyjaśnić procesy wymiany materii między organizmem a otoczeniem, Krąpiec formułuje problematyczną hipotezę „wirtualnej" obecności dotychczasowych form w cząstkach materii tworzących żywe ciało, a więc podlegających jednej formie substancjalnej, czyli duszy. Ponowne „usamodzielnienie się" tych cząstek miałoby w myśl tej koncepcji spowodować ponowne „uaktywnienie się" owych „wirtualnie" obecnych form; por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 388-390.

Krąpca rozumienie ukazuje ścisły związek ludzkiego ciała ze światem przyrody, jednocześnie jednak zdaje się kłócić z zasadą transcendentalnej odrębności bytu: w zarysowanej perspektywie granica między człowiekiem (w jego wymiarze cielesnym) a otaczającą go przyrodą ulega zatarciu.

Powyższe ujęcie pociąga za sobą jeszcze jedną trudność. Z jednej strony Krąpiec podkreśla rolę i znaczenie ciała jako czynnika współkonstytuującego ludzki byt, czyli – mówiąc językiem Gogacza – jedno z pryncypiów bytowych człowieka. Z drugiej jednak strony sprowadzenie bytowości ciała do faktu bycia organizowanym przez duszę sugeruje jego pojmowanie procesualne[75]. W sensie „programowym" lubelski tomista niewątpliwie ujmuje cielesność na sposób pryncypium, jednakże przeprowadzane przez niego analizy prowadzą w kierunku rozumienia ciała na sposób procesu (wyzwalanego przez duszę jako formę) organizacji materii. Być może rozwiązaniem tej trudności byłoby, wykraczając poza to, co Krąpiec sformułował *explicite*, wyodrębnienie dwóch aspektów cielesności, czy też dwóch różnych znaczeń terminu „ciało" w jego antropologii[76].

Rozwiązanie zaproponowane przez Gogacza zawiera kilka oryginalnych elementów. Zwraca uwagę odróżnienie przez warszawskiego tomistę ciała w znaczeniu ścisłym (filozoficznym) od ciała w znaczeniu potocznym. W pierwszym przypadku ciało to możność materialna wraz z zapodmiotowanymi w niej przypadłościami fizycznymi – w tym sensie ciało stanowi jedno z pryncypiów bytowych człowieka. Natomiast ciało w sensie potocznym (ujęcie postaciowe ciała, ciało zewnętrzne), a więc to wszystko, co jest przedmiotem naszej obserwacji, badań empirycznych czy zabiegów medycznych, tak naprawdę stanowi zespół zewnętrznych wobec ciała przyczyn celowych[77].

[75] Por. P. Milcarek, *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*..., s. 41, 45, 178-179.

[76] W tym miejscu wręcz nasuwa się wspomniana propozycja jednego ze współczesnych reprezentantów szkoły lubelskiej, dotycząca wprowadzenia odróżnienia między ciałem a organizmem (zespołem przypadłości); por. Z. Pańpuch, *Spór o cielesność. Analiza ujęć wybranych problemów u tomistów egzystencjalnych*… Sam Krąpiec zdaje się oba te terminy („ciało" i „organizm") traktować zamiennie; por. np. M.A. Krąpiec, *Byt materialny żyjący. Niektóre aspekty filozofii przyrody*..., s. 252.

[77] Por. M. Gogacz, *Droga myślowa do filozoficznego zidentyfikowania człowieka*..., s. 217;

Uprawnione jest zatem przypisanie Gogaczowi odróżnienia dwóch, a nawet trzech „poziomów" („warstw") rozumienia ludzkiego ciała. W sensie filozoficznym ciało to: 1) możność materialna jako jedno z pryncypiów bytowych, 2) zespół podmiotowanych przez nią przypadłości fizycznych. Potocznie zaś za ciało uznajemy to, co tak naprawdę jest 3) zespołem zewnętrznych wobec ciała właściwego przyczyn celowych. Zauważmy, że w perspektywie rozwijanej przez Gogacza ujęcie Krąpca zdaje się zatrzymywać na poziomie trzecim, a więc zewnętrznych przyczyn celowych, w rzeczy samej nie dotykając problemu ciała w sensie ścisłym[78].

Koncepcja Gogacza uwidacznia nieprzekazywalność pryncypiów bytowych, włącznie z możnością materialną. Tym samym niewątpliwie czyni ona w pełni zadość zasadom transcendentalnej odrębności i jedności każdego bytu i niweluje skomplikowany problem filozoficznego ujęcia „przepływu" materii dokonującego się między organizmem a otoczeniem (z czym borykał się w swych analizach Krąpiec)[79].

tenże, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995, s. 17.

[78] Można w tym miejscu zaryzykować tezę, iż w perspektywie propozycji warszawskiego tomisty cała dokonywana przez Krąpca (idąca po linii tradycyjnego hylemorfizmu) analiza problemu formy i materii wraz z jej uzasadnieniem zdaje się tracić sens. Jak pamiętamy, podstawowym argumentem za przyjęciem owego złożenia jest, zdaniem lubelskiego myśliciela, „uniesprzecznienie" faktu przemian substancjalnych. Perspektywa zarysowana przez Gogacza, jeśli zastosować ją szeroko, czyli do wszystkich bytów (nie tylko do człowieka), w zasadzie znosi zagadnienie przemian substancjalnych – cały proces „krążenia materii" dzieje się bowiem „na zewnątrz" bytów (na poziomie zewnętrznych przyczyn celowych); por. próbę polemiki z ujęciem Gogacza z perspektywy szkoły lubelskiej – Z. Pańpuch, *Spór o cielesność. Analiza ujęć wybranych problemów u tomistów egzystencjalnych*..., s. 131-132.

[79] W tej perspektywie mówienie o wymianie czy „przepływie" materii między ciałem a przyrodą stanowi pomylenie struktury ciała z oddziaływaniem przyczyn celowych. Ciało jako jedno z pryncypiów bytowych urealnianych i aktualizowanych przez akt istnienia nie stanowi mechanicznego wytworu, a jako ogarnięte przejawiającymi akt istnienia własnościami transcendentalnej odrębności i jedności nie stanowi – wbrew obiegowym sformułowaniom – części przyrody; por. P. Milcarek, *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*..., s. 178-179, 193-195.

Otwiera to pole dla nowych, ciekawych ujęć i perspektyw badawczych[80]. Niemniej jednak propozycja ta generuje nie mniej istotne pytania i trudności.

Przede wszystkim zwrócić należy uwagę na dość paradoksalną konsekwencję ujęcia zaproponowanego przez Gogacza. Pomimo podkreślenia, zgodnego z całym filozoficznym programem tomizmu konsekwentnego, jedności i odrębności człowieka i ludzkiego ciała (psychofizyczna jedność człowieka), pojawia się tu, dość niespodziewanie, ryzyko powrotu na pozycje dualistyczne. Choć ciało w znaczeniu filozoficznym ukazane jest jako pryncypium współkonstytuujące człowieka, to już ciało w sensie potocznym (a zatem to, co w przednaukowym, codziennym doświadczeniu i kontakcie z innymi osobami uznajemy za ciało!) okazuje się zewnętrznym wobec człowieka zespołem przyczyn celowych. W miejsce tradycyjnego dualizmu ciało *versus* dusza pojawia się następujący dualizm: dusza wraz z ciałem właściwym *versus* ciało w sensie potocznym[81].

Warte dokładniejszego zbadania jest też zagadnienie relacji, jaka zachodzi pomiędzy dokonanymi przez Krąpca analizami danych doświadczenia wewnętrznego („ja" obecne w aktach „moich" i zarazem je transcendujące), a zaproponowanym przez Gogacza rozumieniem

[80] Wskazać można m.in. na zagadnienia związane z początkiem ludzkiego życia, kwestie filozoficzne związane z problematyką przeszczepów, czy też, wchodząc już na pole teologii, rozumienie zagadnień eschatologicznych; por. np. K.A. Wojcieszek, *Stworzony i zrodzony. Metafizyczne wyjaśnienia biologicznego konstytuowania się człowieka w poglądach św. Tomasza z Akwinu – próba aktualizacji*, Warszawa 2000.

[81] Można zatem postawić dalsze pytanie: Czy w tej perspektywie międzyludzki kontakt na poziomie wzroku, słuchu i dotyku w ogóle dosięga człowieka jako człowieka, czy też jedynie otaczających go przyczyn celowych? Czy jest tutaj miejsce dla ciała, będącego – zgodnie ze sformułowaniami Krąpca – warunkiem i środkiem osobowej komunikacji?; por. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*..., s. 170-175. Natomiast dość intrygująco brzmią sformułowania Gogacza, który w swojej przełomowej pracy rysuje perspektywę, zgodnie z którą ludzki codzienny kontakt międzyosobowy rozgrywa się zasadniczo na poziomie duszy jako aktu, a nie materii jako możności; zob. M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*..., s. 222-223. Sformułowania te wymagałyby jednak rozwinięcia i dokładniejszego uargumentowania, którego autor nie dokonuje. Trudno również o znalezienie w dojrzałych pracach Gogacza kontynuacji zasygnalizowanego wątku.

ciała. Według Krąpca to samo „ja" obecne jest zarówno w aktach intelektu i woli, jak i w aktach na poziomie fizjologii (w czym miała przejawiać się jedność substancjalna człowieka). W ujęciu Gogacza fizjologia sytuuje się raczej na poziomie przyczyn celowych (otaczających ludzkie ciało, a więc zewnętrznych względem niego), a nie ciała w sensie właściwym. Zatem przyjęcie ustaleń Krąpca w powyższej materii zdaje się podważać teorię Gogacza, przyjęcie zaś propozycji warszawskiego tomisty odnośnie do ludzkiego ciała, jeśli nie odbiera, to przynajmniej znacząco obniża walor poznawczy analiz dokonanych przez Krąpca.

Odnośnie do obu zaprezentowanych koncepcji ludzkiego ciała należy także postawić pytanie: Czy znajdują one zastosowanie także do ciał roślin i zwierząt? Żaden z analizowanych autorów nie udziela jednoznacznej odpowiedzi w tej kwestii, jednak z kontekstu systemowego można wysnuć wniosek, że zarówno w przypadku Krąpca, jak i Gogacza mamy do czynienia z teorią ciała, która nie ogranicza się tylko do człowieka. Nie jest jednak jasne, czy wypracowanie filozoficznej teorii ciała (*resp*. organizmu) zwierzęcego i roślinnego wymagałoby określonej modyfikacji względem teorii ciała ludzkiego[82].

W analizach Krąpca znajdziemy potwierdzenie popularnej tezy, zgodnie z którą człowiek w aspekcie swej cielesności stanowi część świata przyrody[83]. Podkreślenie przez Gogacza transcendentalnej własności odrębności bytu jednostkowego prowadzi twórcę tomizmu konsekwentnego do formułowanego *expressis verbis* zanegowania tezy, iż człowiek (*resp*. ciało człowieka) stanowi część świata przyrody. Stanowi to przykład generalnej tendencji warszawskiego tomisty do redukowania roli wszelkiego rodzaju bytów „ogólnych" (świat, kosmos):

[82] Jak zauważa Stanisław Krajski, zagadnienie ciał roślin i zwierząt nie zostało opracowane przez Gogacza i stanowi badawcze wyzwanie stojące przed tomizmem konsekwentnym. Krajski postuluje zatem potrzebę wypracowania – w ramach tomizmu konsekwentnego – metafizyki ciał, obejmującej także filozoficzną teorię wytworów roślin i zwierząt; por. S. Krajski, *Metafizyka w ujęciu Mieczysława Gogacza – perspektywy badań*, „Studia Philosophiae Christianae" 42 (2006) 2, s. 39-40.

[83] Jak pisze Krąpiec, człowiek ze względu na cielesność podlega prawom przyrody, jednocześnie w osobowych aktach intelektu i woli nieustannie przyrodę transcenduje; por. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*..., s. 65.

w perspektywie metafizyki bytu jednostkowego wszelkie „ogóły" okazują się jedynie bytami myślnymi[84].

2.3.3. Śmierć i nieśmiertelność

Wreszcie – kończąc analizę ujęć ciała ludzkiego u obu autorów – warto zwrócić uwagę na rozumienie śmierci, nieodłącznie związanej z każdym bytem cielesnym. Krąpiec zdaje się podążać za klasycznym ujęciem, zgodnie z którym dezorganizacja materii (następująca pod wpływem zarówno określonych uwarunkowań immanentnych, jak i różnorodnych czynników zewnętrznych), prowadzi – po przekroczeniu pewnego „momentu krytycznego" wyznaczonego zdolnością formy do organizacji materii – do zniszczenia *compositum* ukonstytuowanego z formy i materii. W przypadku roślin i zwierząt oznacza to definitywny koniec istnienia danego bytu (substancji), w odniesieniu zaś do człowieka śmierć (rozpad *compositum*) nie unicestwia formy substancjalnej (duszy), która zachowuje istnienie po śmierci[85].

---

[84] Próbując wyciągnąć wnioski ze stanowiska Gogacza, można sformułować tezę, że w gruncie rzeczy nie tylko człowiek, ale w ogóle żaden byt jednostkowy (cząstka materii, roślina czy zwierzę) nie stanowi – ze względu na transcendentalną odrębność – części przyrody. W tej perspektywie termin „przyroda" w ogóle pozbawiony jest jednak realnego desygnatu, oznaczając istniejącą jedynie w ludzkiej myśli sumę realn[illegible] z wiążącymi je wielorakimi relacjami. Można wysunąć hipotezę, iż na gruncie tomizmu konsekwentnego termin „przyroda" mógłby oznaczać całokształt relacji zachodzących pomiędzy organizmami żywymi oraz między nimi i ich otoczeniem, szczególnie w aspekcie przyczyn celowych.

[85] W przypadku roślin i zwierząt cała „moc" formy substancjalnej (duszy) jako aktu wyczerpuje się w jej funkcji organizowania materii jako możności. Dezorganizacja materii powoduje zatem nieuchronnie „anihilację" formy substancjalnej, której „bytowość" spełnia się całkowicie w tym, iż organizuje ona w określony sposób materię. W odniesieniu do człowieka sprawa wygląda inaczej: „moc" formy substancjalnej (duszy) nie wyczerpuje się w byciu zasadą organizacji materii, gdyż oprócz owej funkcji „organizacyjnej" ma ona własną, ściśle niematerialną aktywność związaną z działaniami intelektu i woli. Z tego powodu dezintegracja materii (skutkująca śmiercią ciała) nie pociąga za sobą zaniku jednostkowej formy substancjalnej (duszy), która trwa dalej (jako podmiot intelektu i woli) pomimo śmierci ciała.

Zagadnienie to staje się nieco bardziej skomplikowane w przypadku koncepcji ciała, jaką sformułował Gogacz. Warszawski tomista podkreśla, iż śmierć dotyczy jedynie ludzkiego ciała (ogarnięta aktem istnienia dusza trwa dalej)[86]. Zasadne jednak staje się postawienie pytania: Czy śmierć dotyczy tylko ciała w sensie potocznym (w takim przypadku byłaby ona utratą czy zerwaniem relacji, jaka łączy ciało właściwe z otaczającymi je przyczynami celowymi), czy też dotyczy ona ciała ludzkiego *sensu stricto*? Jeśli zaś uznamy drugą możliwość, to pojawia się dalsze pytanie: Czy śmierć dotyczy tylko ciała jako zespołu przypadłości fizycznych, czy też samej możności materialnej rozumianej jako jedno z konstytutywnych pryncypiów bytu ludzkiego? Ta ostatnia możliwość wskazywałaby na rozumienie śmierci jako wydarzenia szczególnie dramatycznego: niedotykającego jedynie zewnętrznej „powłoki", ale dosięgającego najgłębszej konstytucji bytu ludzkiego.

Odnośnie do zagadnienia śmierci człowieka na podkreślenie zasługuje zarysowana przez Krąpca (niemająca swojego odpowiednika w myśli Gogacza) perspektywa śmierci jako aktu osobowego[87]. W tym ujęciu śmierć nie jest tylko koniecznym skutkiem praw rządzących materią tworzącą ciało (aspekt „pasywny" śmierci), ale przede wszystkim powinna być ona pojmowana jako *par excellence* akt osobowy: ostateczny ludzki akt decyzji (w którym, jak pamiętamy, splatają się intelekt i wola), podejmowanej w obliczu transcendentnego Ty – Absolutu[88].

[86] Por. M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*..., s. 19-20. Gogacz dopowiada, iż tym samym śmierć oznacza zerwanie wszelkich relacji człowieka z innymi bytami. Jest ona także końcem rozwoju duszy, która jednak trwa dalej, pozostając „w mocy" Boga; tamże.

[87] Por. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*..., s. 442-454.

[88] W tej perspektywie podejmowane przez całe życie osobowe akty poznania i decyzji (dokonywane względem dóbr skończonych) stanowią przygotowanie do podjęcia ostatecznej decyzji względem Absolutu jako pełni prawdy i dobra. Propozycja ta, nie odbierając dramatyzmu ani powagi faktowi śmierci, wydaje się nadawać szczególny sens całemu ludzkiemu życiu: wszystkie niedoskonałe akty osobowe dokonane „w ciele" znajdą swoje ostateczne wypełnienie, kiedy człowiek w momencie śmierci uzyska możliwość pełnego i ostatecznego „wypowiedzenia" się w wolnym akcie afirmacji Absolutu. Zagadnieniem niewątpliwie bardzo interesującym, jednakże wykraczającym poza ramy tematyczne niniejszej książki, byłoby przeanalizowanie powyższej koncepcji z perspektywy teologicznej.

Wskazanie na „aktywny" (czy może raczej „aktowy") aspekt śmierci stanowi niewątpliwie ważny i warty pogłębionej analizy aspekt ujęcia zaproponowanego przez lubelskiego tomistę.

Tematyka śmierci w tradycji tomistycznej łączy się z zagadnieniem nieśmiertelności. W myśli chrześcijańskiej zaobserwować można pewne napięcie pomiędzy dążeniem do ugruntowania prawdy o wiecznym przeznaczeniu człowieka poprzez ukazanie nieśmiertelności duchowego pierwiastka człowieka (liczne filozoficzne „dowody nieśmiertelności ludzkiej duszy") a biblijną prawdą o zmartwychwstaniu ciała. Rozwiązanie zaproponowane przez św. Tomasza z jednej strony ukazuje wagę argumentacji na rzecz tezy o nieśmiertelności duszy, z drugiej jednak otwiera perspektywę ukazującą konieczność zmartwychwstania ciała (*commensuratio animae ad hoc corpus*).

W tym właśnie kontekście analizowani autorzy rozwijają swoje ujęcia, przy czym dostrzec można określone różnice w sposobie argumentacji. Krąpiec podejmuje obecny w tradycji tomistycznej wątek, zgodnie z którym drogą do wykazania nieśmiertelności ludzkiej duszy jest analiza aktów intelektu i woli. Analiza ukazująca niematerialność owych aktów wskazuje – na mocy zasady racji bytu – na niematerialność ich podmiotu, czyli duszy. Niematerialność zaś jest podstawą tezy o nieśmiertelności ludzkiej duszy, która zachowuje istnienie pomimo dezorganizacji materii tworzącej ciało[89].

Zauważmy, że w kontekście powyższej argumentacji cały „dramat" rozgrywa się zasadniczo na płaszczyźnie esencjalnej: kwestia śmiertelności ciała i nieśmiertelności duszy zależna jest od struktury istotowej ludzkiego bytu (materia jako możność i forma-dusza jako akt). Akt istnienia zdaje się niejako „podążać" za tym, co wyznaczone jest poprzez strukturę esencjalną człowieka.

Propozycja sformułowana przez Gogacza stanowi niewątpliwie próbę przeniesienia zagadnienia ontologicznych podstaw nieśmiertelności duszy na płaszczyznę egzystencjalną. Zdaniem warszawskiego

[89] Por. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*..., s. 144-156. Samo zaś istnienie duszy „oddzielonej" od ciała pojmowane musi być jako stan przejściowy, niepełny, swoiście „okaleczony", gdyż ciało należy do czynników konstytutywnych bytu ludzkiego. Stąd też niejako narzuca się tutaj perspektywa zmartwychwstania, która jednak odsyła już do przestrzeni wiary i teologii.

tomisty przesłanek nieśmiertelności duszy należy doszukiwać się nie tyle w fakcie jej niematerialności (co ujawnia analiza aktów intelektu i woli), ile raczej w jej szczególnym związku z aktem istnienia[90]. Jak pamiętamy, dusza w ujęciu twórcy tomizmu konsekwentnego to nie sama tylko forma substancjalna, ale struktura ukonstytuowana z formy jako aktu i z możności intelektualnej. Wyróżnienie przez Gogacza, obok tradycyjnie przyjmowanej możności materialnej, także możności intelektualnej, odgrywa zatem istotną rolę. Nawet zniszczenie ciała jako możności materialnej nie przekreśla bytowości struktury złożonej z formy i możności intelektualnej, stanowiącej możność względem ogarniającego ją aktu istnienia.

2.4. Człowiek w aspekcie przyczyn

Ujmowanie człowieka w aspekcie przyczyn wiąże się ściśle z przeanalizowanym już zagadnieniem rozumienia przyczyn bytu. Jak pamiętamy, Krąpiec pozostaje wierny arystotelesowskiej koncepcji czterech przyczyn bytu: materialnej, formalnej, sprawczej i celowej. Gogacz zaś, modyfikując to klasyczne ujęcie stosownie do wymagań metafizyki zorientowanej egzystencjalnie, wyróżnia istnienie i istotę jako przyczyny wewnętrzne oraz przyczynę sprawczą i przyczyny celowe jako przyczyny zewnętrzne.

Stosownie do tych ogólnych założeń Krąpiec postrzega człowieka jako ukonstytuowanego z materii (nieustannie wymienianej z otoczeniem, niejako „przepływającej" między człowiekiem a otoczeniem) i organizującej ją formy substancjalnej – duszy. Dusza organizuje materię (czerpaną z otoczenia zgodnie z prawami biologii) do bycia ludzkim ciałem, a czyni to – jak pisze lubelski tomista – „według odziedziczonego kodu genetycznego"[91]. Dusza zatem w żaden sposób

[90] Por. M. Gogacz, *Osoba jako byt jednostkowy*..., s. 228.

[91] Por. np. M.A. Krąpiec, *Byt materialny żyjący. Niektóre aspekty filozofii przyrody*..., s. 252. Krąpiec nie precyzuje niestety, jak należy dokładniej rozumieć to stwierdzenie. Nie określa zatem bliżej, jaka relacja miałaby zachodzić między duszą-formą organizującą materię a kodem genetycznym. Otwarta pozostaje kwestia czy forma (wzięta w swej funkcji organizacyjnej) oraz kod genetyczny w pewien sposób

nie wyłania materii z siebie, natomiast formuje i organizuje istniejące w przyrodzie cząstki materii do bycia ludzkim ciałem, które następnie ponownie „wracają" do środowiska otaczającego człowieka.

Ponieważ procesy materialne nie są w stanie wyjaśnić zaistnienia niematerialnej duszy ludzkiej (która, obok funkcji organizacyjnej – wspólnej wszystkim organizmom żywym – ma także swoistą, osobową funkcję podmiotowania działań intelektualnych i wolitywnych), jedynym przeto czynnikiem „uniesprzeczniającym" jest akt stwórczy Absolutu[92]. W tym kontekście Absolut jawi się jako przyczyna sprawcza, formalno-wzorcza (zagadnienie idei stwórczych) oraz ostateczny cel ludzkiego bytu.

Nieco inaczej zagadnienie przyczyn ludzkiego bytu ujmuje Gogacz. Przede wszystkim na czoło wysuwa się akt istnienia (stwarzany bezpośrednio) jako zapoczątkowujące cały byt pryncypium. Wszystkie „dalsze" pryncypia są od niego pochodne. Zatem materia (ściślej: możność materialna), rozumiana jako współczynnik konstytuujący ludzki byt, nie jest w żaden sposób czerpana z otoczenia, tylko wyłaniana przez akt istnienia (za pośrednictwem formy). W tym świetle krążenie i przepływ cząstek materii między organizmem a otoczeniem (na czym skupiał się Krąpiec) dotyczy nie bytu ludzkiego ujętego w swych istotnych, konstytutywnych pryncypiach, ale przyczyn celowych, tworzących ciało „postaciowe"[93]. Przepływ materii między organizmem a środowiskiem dzieje się zatem niejako „na zewnątrz" człowieka,

nie „dublują się" jako czynniki organizujące materię. Interesująco wygląda perspektywa inspirowana współczesną wiedzą informatyczną, sięgająca do analogii ze światem techniki cyfrowej. Zgodnie z nią kod DNA miałby charakter bierny (nośnik informacji, analogicznie jak dysk twardy czy płyta CD), dusza zaś jako forma stanowiłaby element czynny („czytnik" czy też „odtwarzacz"), zdolny wydobyć i „odkodować" zapisaną na nośniku informację i na jej podstawie organizować wielowymiarowe struktury; por. Z. Pańpuch, *Spór o cielesność. Analiza ujęć wybranych problemów u tomistów egzystencjalnych*..., s. 172.

[92] Por. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*..., s. 441.

[93] Por. M. Gogacz, *Droga myślowa do filozoficznego zidentyfikowania człowieka*..., s. 217; tenże, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*..., s. 17. Gogacz obrazowo wyjaśnia, iż cząstki materii „przenikają" i „otaczają" ciało *sensu stricto*, „aktywizując" jego przypadłości. Brakuje jednak rozwinięcia i bliższego dookreślenia, jak należy rozumieć owe sformułowania, będące niewątpliwie nośnikiem określonej filozoficznej intuicji ich autora.

ukonstytuowanego z aktu istnienia oraz wyłonionych przezeń: formy oraz możności intelektualnej i materialnej.

Propozycja Gogacza prowadzić musi zatem do rewizji zagadnienia „połączenia" duszy z ciałem. Dusza (forma wraz z możnością intelektualną), jak wszystkie inne pryncypia, wyzwalana jest przez akt istnienia jako ograniczająca go możność. Nie ma zatem w ścisłym sensie „połączenia" duszy z ciałem: dusza i ciało zostają wyzwolone jako pryncypia istotowe przez akt istnienia jako pryncypium naczelne i zapoczątkowujące byt człowieka oraz gwarantujące jego substancjalną jedność[94].

Fakt, iż akt istnienia człowieka wyłania z siebie ograniczającą go możność, ujawnia jego skończoność. Jako skończony i ograniczony akt ten musi być aktem pochodnym. Jedyną zaś przyczyną sprawczą aktu istnienia może być Akt Istnienia Absolutnego. Istnienie Absolutne jest zatem jedyną przyczyną sprawczą każdego bytu ludzkiego. Rodzice – co trzeba wyraźnie podkreślić – nie stanowią względem swoich dzieci przyczyny sprawczej. Natomiast ich doniosłą rolę umieścić należy w porządku przyczyn celowych[95].

W tym miejscu dochodzimy do niezwykle charakterystycznego dla Gogacza sposobu rozumienia przyczynowania celowego. Krąpiec, podążając za ujęciami tradycyjnymi, wiąże przyczyny celowe z działaniem bytu ludzkiego[96]. Zdaniem twórcy tomizmu konsekwentnego,

[94] Por. M. Gogacz, *Osoba jako byt jednostkowy*..., s. 228. Również Krąpiec podkreśla, że odrzucić należy dualistyczne rozumienie bytu ludzkiego jako „połączenia" duszy i ciała na sposób dwóch osobnych „rzeczy", które wtórnie zostają scalone. Lubelski tomista czyni to jednak w inny sposób, podkreślając, iż dusza (jako forma substancjalna), od samego momentu zaistnienia zaczyna organizować materię do bycia ludzkim ciałem. Ciało zaś istnieje istnieniem duszy-formy substancjalnej. Akt istnienia duszy jest zatem jedynym aktem istnienia człowieka, gwarantującym jego ontyczną jedność; por. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*..., s. 165-166.

[95] Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje (Materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985, s. 38-39; tenże, *Elementarz metafizyki*..., s. 96. Interesującym zagadnieniem byłoby określenie „statusu przyczynowego" rodziców w koncepcji Krąpca.

[96] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 463-468; tenże, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2000, s. 93-98, 190-198. Przyczyna celowa stanowi motyw wyzwolenia działania. W odniesieniu do zagadnień antropologicznych oznacza ona rozpoznane przez człowieka dobro-byt, stanowiące motyw (rację „uniesprzeczniającą") podjęcia przez człowieka działania. Dostrzeżone przez intelekt

zgodnie z jego założeniami metafizycznymi, przyczyny celowe bytu ludzkiego to otaczające człowieka substancje wywierające swoją obecnością wpływ na ukształtowanie się istoty człowieka. Stanowią one swoistą „miarę" struktury uposażenia istotowego człowieka[97]. Wśród przyczyn celowych człowieka wymienić należy rodziców i ich kody genetyczne, substancje materialne otaczające człowieka, wreszcie aniołów jako substancje niematerialne będące przyczynami celowymi ludzkiej niematerialnej duszy[98]. Wreszcie w porządku przyczyn celowych umieścić należy biologiczny organizm i tworzące go tkanki i organy, składające się na ciało fenomenalne.

Gogacz formułuje myśl, iż dusza organizuje substancje otaczające człowieka (przyczyny celowe), tworząc ciało zewnętrzne[99]. W tym kontekście analizy Krąpca (dusza jako forma organizująca materię do bycia ciałem) dotyczyłyby raczej porządku przyczyn celowych, a nie ciała w sensie ścisłym. Potwierdzają się zatem wnioski sformułowane przy zagadnieniu „krążenia materii".

Kończąc ten wątek warto spojrzeć jeszcze na zagadnienie kodu genetycznego i jego roli w porządku przyczyn bytu ludzkiego. Krąpiec rolę tę dostrzega, formułując (nie do końca precyzyjną i wymagającą

dobro staje się celem ludzkiego dążenia, a zatem stanowi czynnik wytrącający wolę z bierności.

[97] Dopuszczenie wpływu takich, a nie innych przyczyn celowych na ukształtowanie się istoty bytu uzależnione jest – jak pamiętamy – od typu aktu istnienia. Akt istnienia człowieka dopuszcza wpływ zarówno substancji materialnych, jak i niematerialnych.

[98] Zdaniem Gogacza jedynie obecność aniołów (stanowiąca filozoficzną konieczność) wyjaśnia (mówiąc językiem Krąpca „uniesprzecznia") wytworzenie się w sferze możnościowej bytu ludzkiego niematerialnej duszy; por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*..., s. 43-46. Można w tym miejscu zapytać: Dlaczego taką przyczyną nie mogą być inni ludzie (zwłaszcza rodzice), mający przecież niematerialną duszę wraz z możnością intelektualną (duchową)? Dlaczego oddziaływanie rodzica (bytu cielesno-duchowego) jako przyczyny celowej miałoby ograniczać się tylko do oddziaływania w aspekcie cielesnym? Sam zresztą Gogacz pisze wyraźnie o istotnym wpływie psychiki rodziców (zwłaszcza matki) na uformowanie się psychiki dziecka, jednocześnie argumentując, że rodzice oddziałują jako ludzie ciałem i duszą naraz, więc nie mogą oddziaływać wprost na ukształtowanie się istoty duszy; por. tamże, s. 41.

[99] Por. M. Gogacz, *Droga myślowa do filozoficznego zidentyfikowania człowieka*..., s. 217; tenże, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*..., s. 192.

rozwinięcia) myśl, iż dusza jako forma substancjalna organizuje materię do bycia ludzkim ciałem „za pomocą kodu genetycznego”[100]. Natomiast Gogacz mówi o kodach genetycznych rodziców jako przykładzie zewnętrznych przyczyn celowych ciała człowieka[101]. Nie jest natomiast jasne, jaka rola przypadać by miała indywidualnemu kodowi genetycznemu każdego człowieka. Innymi słowy, rozwinięcia wymaga zagadnienie, czy unikalne dla każdego człowieka DNA jest integralną częścią jego bytu czy też zewnętrzną przyczyną celową (jak ciało fenomenalne i organy fizyczne)[102].

Omawiając zagadnienie przyczyn bytowych człowieka, nie sposób uciec od kwestii genezy bytu ludzkiego i związanych z nim kontrowersji. Obaj autorzy w sposób jednoznaczny opowiadają się za stanowiskiem, zgodnie z którym życie ludzkie zaczyna się od momentu poczęcia (zapłodnienia, połączenia komórek rozrodczych). Dlatego też istocie ludzkiej w prenatalnej fazie rozwoju, i to na każdym jej etapie, przysługuje niezbywalne prawo do życia[103]. To jednoznaczne stanowisko nie wyklucza rzecz jasna nieco odmiennych akcentów i ujęć, jeśli chodzi o teoretyczne opracowanie zagadnienia ontogenezy człowieka.

Krąpiec, akcentujący możnościowo-aktualny charakter natury ludzkiej, wskazywać będzie na pełne osobowe uposażenie istoty ludzkiej od momentu zapłodnienia. Uposażenie to, mające charakter potencjalności, stopniowo ulega aktualizacji, nie naruszając w żaden sposób tożsamości człowieka od pierwszych momentów życia embrionalnego

[100] Por. uwagi zawarte w przypisie 91 niniejszego rozdziału.

[101] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 96.

[102] Fakt, iż kod genetyczny sytuuje się w biologicznym (fenomenalnym, postaciowym) wymiarze ludzkiego ciała, sugerować może drugie rozwiązanie.

[103] Por. M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*..., s. 18-19; S. Fischer, *Stanowisko tomizmu konsekwentnego w sprawie statusu bytowego ludzkiego embrionu na tle innych współczesnych stanowisk*, w: T. Klimski, I. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka*..., s. 115-123. Warto dodać, iż zaangażowanie Gogacza w tej materii znalazło wyraz w fakcie przygotowania przez niego pisma adresowanego do Sejmu RP – M. Gogacz, *KIM JEST CZŁOWIEK (Tekst przygotowany na posiedzenie Komisji Nadzwyczajnej Sejmu do rozpatrzenia projektu ustawy o ochronie prawnej człowieka poczętego i złożony w Komisji na jej posiedzeniu w dniu 20 lutego 1991r.)*, http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/artykuly/024_kim_jest_czlowiek.pdf [dostęp 23.05.2023 r.].

aż do śmierci[104]. Gogacz zaś podkreśla sam moment kreacji nowego pochodnego aktu istnienia jako właściwy początek bytu każdego człowieka, stanowiący rację połączenia się komórek rozrodczych[105].

[104] Por. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*..., s. 159-162. Jak wskazuje Andrzej Maryniarczyk, na tożsamość człowieka od pierwszej komórki aż do końca życia wskazują fundamentalne i niezbywalne „pierwsze zasady" porządku bytowego i poznawczego (tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji bytu), jak też sama struktura bytu jako złożonego z aktu i możności. Tym samym odrzucić należy zdecydowanie koncepcję „opóźnionej animacji", zgodnie z którą dopiero na określonym etapie rozwoju płód miałby uzyskiwać ludzką duszę; por. A. Maryniarczyk, *Spór o opóźnioną animację. Prawdziwy czy pozorny problem?*, w: P.S. Mazur (red.), *Wokół genezy człowieka. Studia i rozprawy*, Kraków 2013, s. 55-89. Ze stanowiskiem polskich tomistów znakomicie korespondują słowa Roberta Spaemanna. Zdaniem niemieckiego myśliciela „nie ma osób potencjalnych. Osoby mają zdolności, potencje. Ale «coś» nie może stać się osobą. «Coś» nie stanie się «kimś» [...] Jeśli jednak osoba jest kimś, kto znajduje się w różnych stanach, znaczy to, że owe stany zawsze poprzedza". R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*..., s. 302.

[105] Por. M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*..., s. 18; tenże, *Droga myślowa do filozoficznego zidentyfikowania człowieka*..., s. 217. Gogacz używa sformułowania, iż akt istnienia dopuszcza połączenie kodów genetycznych dostarczonych przez ojca i matkę. Koncepcję Gogacza, w kontekście szczegółowych danych biologicznych, rozwija Krzysztof A. Wojcieszek; por. K.A. Wojcieszek, *Stworzony i zrodzony. Metafizyczne wyjaśnienia biologicznego konstytuowania się człowieka w poglądach św. Tomasza z Akwinu*...; tenże, *Ludzkie stawanie się: nowe zastosowanie dla starej tomistycznej teorii*, „Studia Philosophiae Christianae" 40 (2004) 1, s. 249-257.

3. Zagadnienie relacji osobowych

3.1. Mieczysława A. Krąpca analizy bytu społecznego *versus* Mieczysława Gogacza teoria relacji osobowych. Człowiek w społecznościach

Analizy obu autorów ukazują zdecydowany prymat ontyczny osoby względem społeczności (społeczeństwa czy państwa). Osoba jest bytowo „mocniejsza" niż wszelki byt kolektywny. Krąpiec wyraża to poprzez podkreślenie substancjalnego statusu osoby, w przeciwieństwie do relacyjnego charakteru społeczeństwa. Dodatkowo ukazuje własności bytu osobowego ujawniające jego transcendencję względem przyrody (poznanie, miłość, wolność) i społeczeństwa (podmiotowość wobec prawa, zupełność, godność). Natomiast Gogacz akcentuje pierwotność świata osób względem wszelkich wytworów oraz bytów myślnych.

W tym miejscu uwidacznia się różnica między poglądami obu tomistów. Zdaniem Krąpca byt społeczny, będący bytem relacyjnym, jest niewątpliwie bytem realnym. Relacja bowiem stanowi „najsłabszy" sposób istnienia spośród bytów realnych. Natomiast Gogacz zdaje się w ogóle odbierać społeczeństwu i państwu status bytu realnego, sprowadzając je do kategorii bytów myślnych (wytworów ukonstytuowanych przez relacje myślne)[106]. Co więcej, w jednej ze swoich prac określa nawet państwo mianem „swoistej wspólnej świadomości osób"[107].

Niewątpliwą zaletą myśli Krąpca jest sformułowanie przezeń spójnej i inspirującej koncepcji dobra wspólnego rozumianego jako dobro

[106] Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*..., s. 140; tenże, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*..., s. 92, 102-105; por. także A.M. Nowik, *Filozoficzna koncepcja narodu i państwa w ujęciu prof. Mieczysława Gogacza*, w: T. Klimski, I. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka*…, s. 64; W. Kubiak, *Klasyfikacja relacji w tomizmie konsekwentnym*, „Studia Philosophiae Christianae" 33 (1997) 1, s. 31.

[107] M. Gogacz, *Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka. Rozważania filozoficzne i religijne*, Niepokalanów 1993, s. 175; por. również: tenże, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*..., s. 104. Niewątpliwie interesującym zagadnieniem byłoby porównanie teorii bytu społecznego Gogacza z psychologiczną koncepcją państwa i prawa sformułowaną przez Leona Petrażyckiego.

nieantagonistyczne (aktualizacja potencjalności osobowych człowieka). Zastosowanie znajduje tu metafizyczna zasada aktu i możności jako czynników uzasadniających dynamikę bytu. Wprowadzone przez Gogacza modyfikacje (możność i akt jako stałe pryncypia bytu) rzutować muszą na koncepcję dobra wspólnego. W rozważaniach warszawskiego tomisty co prawda pojawia się kategoria dobra wspólnego, jednak wartość merytoryczna czynionych przez niego na tym polu rozważań zdaje się zdecydowanie mniejsza niż w przypadku analiz Krąpca.

Sposób rozumienia aktu i możności rzutuje także na zagadnienie teorii prawa oraz teorii powinności ugruntowanej ontycznie. Jest to widoczne zwłaszcza u Krąpca, gdzie dynamiczne rozumienie aktu i możności pozwala mu rozwiązać słynny problem „przejścia" od zdań opisowych do zdań powinnościowych („gilotyna" Hume'a)[108]. Co więcej, Krąpiec proponuje pełną teorię prawa rozumianego jako realna relacja osobowa, ugruntowanego na podstawach egzystencjalnych[109]. Formułuje także, opierając się na teorii bytu osobowego i godności osoby, próbę filozoficznego uzasadnienia powszechnych i uniwersalnych praw człowieka. W tym względzie analizy Gogacza sprawiają wrażenie zdecydowanie mniej pogłębionych i poznawczo mniej płodnych. Wobec „statycznego" rozumienia aktu i możności przez warszawskiego tomistę problematyczna jest też – na gruncie tomizmu konsekwentnego – kwestia ugruntowania ontycznego zdań powinnościowych[110].

[108] Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek i wartości*, w: tenże, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Lublin 1982, s. 45. Warto odnotować, iż jednym z poprzedników Krąpca w tym aspekcie był polski uczony okresu międzywojennego Czesław Martyniak; por. R. Charzyński, *Neotomistyczne ujęcie prawa naturalnego jako podstawa praw człowieka*, w: R. Moń, A. Kobyliński (red.), *O prawach człowieka nieco inaczej*, Warszawa 2011, s. 104-108.

[109] Zgodnie z pryncypiami teorii bytu Krąpiec wyróżnia dwa aspekty prawa. Prawo jest przez niego rozumiane jako: 1) realna relacja międzyosobowa (*ius*) – egzystencjalny aspekt prawa, wtórnie zaś jako 2) określona norma postępowania (*lex*) – esencjalny (treściowy) aspekt prawa; por. M. Piechowiak, *Mieczysława Alberta Krąpca koncepcja filozofii prawa*, w: *W trosce o godziwe prawo. Wykłady otwarte imienia ojca profesora Mieczysława A. Krąpca OP*, Lublin 2013, s. 36-46; T. Duma, *Egzystencjalne podstawy prawa naturalnego według Mieczysława A. Krąpca*, „Studia Philosophiae Christianae" 48 (2012) 2, s. 6-12.

[110] Jak pamiętamy, Gogacz, ujmując pryncypia bytu w sposób „statyczny", odrzuca równocześnie aksjologię, sprowadzając wartości do ocen. W tym aspekcie Józef

Możność bowiem jest tu rozumiana jako stały w bycie element ograniczający akt, a nie jako potencjalność przyporządkowana aktualizacji.

Natomiast aspektem, w którym Gogacz ujawnia swoją oryginalność, jest sformułowana przezeń unikalna teoria relacji osobowych ufundowanych na własnościach transcendentalnych przejawiających akt istnienia. Ukazując, że dzięki aktowi istnienia człowiek całą swoją strukturą uzdolniony jest do relacji, warszawski tomista wiąże rzeczywistość relacji osobowych z aktem istnienia[111]. Koncepcja ta, ukazująca głębokie zakorzenienie relacji osobowych w bycie, pozwala na powiązanie porządku osobowego z porządkiem bytowania. Ujęcie Gogacza zdaje się znakomicie współgrać i zarazem rzucać nowe światło na analizy Władysława Stróżewskiego na temat roli transcendentaliów, dzięki którym „porządek bytu i świadomości, tak niefortunnie rozdzielany w nowożytności, stapia się ponownie w jedno"[112].

Natomiast paradoksalnie brzmieć może przytoczone już w rozdziale trzecim sformułowanie Gogacza, zgodnie z którym relacje osobowe, jako pierwsze i podstawowe, są w swoim istnieniu niezależne od

Tischner zarzucił Gogaczowi filozoficzny redukcjonizm, zubażający całą refleksję o wartościach poprzez całkowite zapoznanie konstytutywnego dla porządku aksjologicznego momentu „zobowiązania"; por. J. Tischner, *Sporu o inspirację ciąg dalszy (M. Gogaczowi w odpowiedzi)*, w: tenże, *Myślenie według wartości*…, s. 313. Paradoksalnie Tischner (operując całkowicie innymi kategoriami) zdaje się wyrażać podobną intuicję, co Krąpiec: obaj myśliciele wskazują na istotny moment „zobowiązania" przez to, czego jeszcze nie ma (u Tischnera tę rolę odgrywają wartości, których unikalna „bytowość" polega właśnie na tym, iż zobowiązują do ich urzeczywistnienia, natomiast u Krąpca to, czego „jeszcze nie ma", a ma zostać urzeczywistnione, wynika wprost z ontycznej struktury bytu złożonego z możności-potencjalności i urzeczywistnienia-aktu).

[111] Przypomnijmy: „Osoba – pisze Gogacz – to byt jednostkowy, w którego subsystencji akt istnienia spowodował intelektualność, a przez przejaw realności całą osobę uzdolnił do powiazań przez miłość". M. Gogacz, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*..., s. 193. Związek miłości z istnieniem dostrzeżony został wcześniej przez Josefa Piepera; por. A. Andrzejuk, *Własności istnieniowe w interpretacji tomizmu konsekwentnego*, „Rocznik Tomistyczny" 7 (2018), s. 149.

[112] W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2006, s. 201 (por. również tamże, s. 295). W ujęciu Artura Andrzejuka poprzez swoją koncepcję relacji osobowych Gogacz spełnił marzenie wielu filozofów, ukazując głębokie ufundowanie relacji osobowych w bycie; por. A. Andrzejuk, *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*..., s. 507.

poznania i decyzji[113]. Owa paradoksalność wydaje się jednak – przy dokładniejszej analizie – mieć charakter jedynie pozorny. Kluczową rolę w myśli Gogacza odgrywa przecież poznanie niewyraźne („mowa serca"), będące etapem rzeczywistego „doznawania" spotkanego bytu. Zatem źródłem relacji osobowych nie może być wiedza uzyskiwana w poznaniu wyraźnym, będąca jedynie wtórnym uświadomieniem i uporządkowaniem uzyskanych rozumień. Relacje osobowe wyprzedzają więc świadome działania człowieka w tym sensie, że rodzą się one i swoje ugruntowanie znajdują właśnie na etapie „mowy serca". W tej perspektywie znika zasygnalizowany przed chwilą paradoks. Dla zaistnienia relacji osobowych konieczny jest kontakt pomiędzy osobami. Chodzi jednak o kontakt najbardziej pierwotny, jakim jest spotkanie dokonujące się w obszarze „mowy serca"[114].

Teoria relacji osobowych Gogacza zdaje się nie mieć swojego odpowiednika w myśli i twórczości Krąpca[115]. Ze względu na swoją oryginalność i doniosłość koncepcja warszawskiego tomisty z pewnością nie jest „wykończona" i ostateczna. Należy ją raczej traktować jako otwarcie nowej perspektywy i wyznaczenie obszaru dalszych badań, nowych odkryć, a także licznych korekt i doprecyzowań. Owe doprecyzowania dotyczyć powinny zarówno rozumienia samej natury relacji osobowych, jak i ich szczegółowej klasyfikacji[116].

[113] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 64. Ze sformułowania tego wyciągnąć można wniosek, i [illegible] wzajemnie powiązani relacjami osobowymi, nie zdając sobie z tego sprawy; por. A. Andrzejuk, *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*…, s. 479.

[114] Por. A. Andrzejuk, *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*…, s. 482; T. Stępień, *Dwie koncepcje osoby Karola Wojtyły i Mieczysława Gogacza*…, s. 177.

[115] Krąpiec dostrzega w bycie osobowym „nasycenie od wewnątrz" relacjami z innymi osobami, dzięki którym w ogóle możliwe jest aktualizowanie potencjalności osobowych. Lubelski tomista odwołuje się jednak do Arystotelesowskiej koncepcji złożenia akt-możność, nie wiążąc zagadnienia relacji osobowych z aktem istnienia (mimo iż samą teorię bytu osobowego stara się zbudować na podstawach egzystencjalnych). Możemy zatem powiedzieć, że Krąpiec, tworząc teorię osoby, korzysta z teorii aktu istnienia (choć w ograniczonym zakresie), natomiast rozwijając teorię relacji osobowych, pozostaje na gruncie tradycyjnych kategorii arystotelesowsko-tomistycznych (akt i możność, relacje kategorialne jako przypadłości); por. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*..., s. 330-334.

[116] Por. W. Kubiak, *Klasyfikacja relacji w tomizmie konsekwentnym*..., s. 38-39.

Na uwagę zasługuje również zarysowana przez Gogacza propozycja etyki jako autonomicznej dyscypliny filozoficznej, mającej za swój przedmiot identyfikowanie pryncypiów wyboru działań chroniących osoby[117].

3.2. Życie religijne człowieka

Zagadnienie życia religijnego odgrywa niewątpliwie istotną rolę w życiu i twórczości obu autorów, z których jeden był zakonnikiem, a drugi głęboko zaangażowanym w życie Kościoła człowiekiem świeckim. Zdecydowanie więcej publikacji z tego zakresu odnajdziemy w dorobku Gogacza – dla warszawskiego tomisty teoria życia religijne-

W tradycyjnej teorii relacji relacje kategorialne stanowią („najsłabszą") odmianę przypadłości. Jeśli uznać relacje osobowe za odmianę przypadłości, to zasadne byłoby postawienie pytania o osobny akt istnienia relacji osobowych. Trzeba jednak pamiętać, że relacje osobowe podmiotowane są (w przeciwieństwie do „klasycznych" relacji kategorialnych) nie przez własności istotowe (przypadłości), ale przez własności istnieniowe bytu (transcendentalia). Zdaniem Władysława Kubiaka relacje osobowe ze względu na swój wyjątkowy charakter nie stanowią przypadłości bytu. Uczony ten formułuje pogląd, zgodnie z którym o specyfice relacji istnieniowych świadczy przede wszystkim to, iż podmiotowane są bezpośrednio przez byt, bez pośrednictwa przypadłości; por. W. Kubiak, *Charakterystyka relacji osobowych w ujęciu Gogacza*, „Studia Philosophiae Christianae" 32 (1996) 2, s. 63; W. Kubiak, *Klasyfikacja relacji w tomizmie konsekwentnym*..., s. 36.

Jak wiemy, dotychczas na terenie tomizmu konsekwentnego wyróżniono trzy relacje osobowe (miłości, wiary i nadziei), wiążąc je z konkretnymi własnościami transcendentalnymi (odpowiednio: realności, prawdy i dobra). Natomiast otwarte pozostaje pytanie o istnienie innych niż zidentyfikowane przez Gogacza relacji osobowych, bazujących na pozostałych, „niezagospodarowanych" własnościach transcendentalnych (jedności, odrębności i piękna); por. W. Kubiak, *Charakterystyka relacji osobowych w ujęciu Gogacza*..., s. 65-70.

[117] Por. D. Lipski, *Profesora Mieczysława Gogacza ujęcie etyki*, w: T. Klimski, I. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka*…, s. 127-135. Ujęcie przedmiotu etyki przez Gogacza wydaje się w pełni spójne z programowym dla jego myśli rozumieniem filozofii jako identyfikacji pryncypiów. Specyfiką zaś etyki byłoby to, iż rozpoznawałaby ona pryncypia wyboru działań (w przeciwieństwie do metafizyki, identyfikującej pryncypia bytu).

go stanowiła drugi istotny (obok filozofii) nurt działalności pisarskiej[118]. U obu tomistów znajdziemy podkreślenie natury wiary religijnej jako relacji osobowej (osoba ludzka i transcendentne „Ty" Absolutu u Krąpca, osoba ludzka i Osoby Boskie u Gogacza). Chrześcijaństwo jest zatem pojmowane nie tyle jako określona doktryna religijna, ile realna relacja osobowa[119].

Istotnym wkładem, jaki obaj autorzy mogą wnieść na polu teologicznym, jest przeorientowanie wielu fundamentalnych zagadnień w kierunku egzystencjalnym. Można postawić tezę, że tomizm egzystencjalny, wypracowany przez tomistów-filozofów, wciąż nie doczekał się teologicznej recepcji. Zaakcentowanie roli aktu istnienia stanowić może istotny element zabezpieczający refleksję nad treścią wiary chrześcijańskiej przed odziedziczonym po neoplatonizmie schematem kosmicznej „drabiny bytów", w której multiplikuje się ciąg ogniw pośrednich między Bogiem a człowiekiem[120].

Natomiast dość zaskakująco wygląda kwestia zaangażowania światopoglądowego obu filozofów, którzy przeszli w tym zakresie określoną ewolucję. Choć w przypadku każdego z autorów droga ta wyglądała nieco inaczej, to jednak nietrudno dostrzec wyraźną analogię. Obaj autorzy jako czołowi polscy propagatorzy „nowego odczytania"

[118] Wśród książek Gogacza związanych z tematyką religijną znajdziemy zarówno publikacje „poważne" (np. praca *Filozoficzne aspekty mistyki*), jak też liczne pozycje o „lżejszym" charakterze, kierowane do szerokiego kręgu odbiorców. Wśród nich wskazać możemy takie tytuły, jak np. *Idę śpiewając Ciebie*, *On ma wzrastać*, *Kościół moim domem*, *Dziesiątek różańca refleksji* czy *Okruszyny*. W przypadku Krąpca wymienić należy przywoływaną wcześniej monografię *Filozofia w teologii*.

[119] Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*…, s. 141; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*…, s. 103-104; tenże, *Bóg i mowa serca*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*…, s. 262.

[120] Podobnie istotną rolę odegrać może charakterystyczne dla tomizmu podkreślenie jedności psychofizycznej człowieka, zabezpieczające przed częstą na gruncie chrześcijaństwa pokusą dualistycznego spirytualizmu. Natomiast przykładem sytuacji, kiedy Gogacz „aplikuje" szczegółową teorię filozoficzną (wypracowaną w tomizmie konsekwentnym) do wyjaśnienia konkretnego zagadnienia teologicznego. może być propozycja Gogacza rozumienia katolickiego kultu Serca Jezusa w perspektywie filozoficznej teorii serca („mowa serca" i „słowo serca"); por. M. Gogacz, *Elementy tomistycznej teorii serca*, „Roczniki Filozoficzne" t. XXXV (1987) 1, s. 229-235.

myśli św. Tomasza z Akwinu rozwijali swoją twórczość w okresie okołosoborowej odnowy Kościoła. Entuzjazm wobec przemian podjętych w wyniku Vaticanum II widoczny jest u wielu działających w XX wieku neotomistów polskich i zagranicznych[121]. Entuzjazm ten daje się łatwo zauważyć w twórczości Gogacza sprzed 1989 roku, zwłaszcza w tej jej części, która poświęcona jest życiu religijnemu człowieka. Krąpiec zdecydowanie więcej pracy wkłada w specjalistyczne publikacje filozoficzne niż w rozważania skierowane do szerokiego kręgu odbiorców, niemniej jednak w jego twórczości również można znaleźć echa zachodzących w tym czasie przemian ideowych[122].

Sytuacja zaczyna się jednak w sposób widoczny zmieniać po upadku systemu komunistycznego. Transformacja polityczna, ekonomiczna i kulturowa dotknęła wielu aspektów życia Polaków, otworzyła zarazem Polskę na płynące z krajów zachodnich tendencje sekularyzacyjne, co budzić mogło niepokój. Symptomatyczny jest fakt, iż zarówno Krąpiec, jak i Gogacz nawiązują w tym czasie więzi ze środowiskami silnie konserwatywnymi, nastawionymi krytycznie wobec liberalnej demokracji w wydaniu zachodnim, choć o zupełnie innym „profilu". Krąpiec angażuje się w środowisko skupione wokół Radia Maryja, którego przekaz adresowany jest do milionów słuchaczy, natomiast Gogacz zostaje członkiem „elitarystycznie" nastawionego Klubu Zachowawczo-Monarchistycznego[123].

[121] Pionierzy tomizmu egzystencjalnego w Polsce chętnie publikują w tym czasie w czasopismach identyfikowanych z „katolicyzmem otwartym", jak „Tygodnik Powszechny", „Znak" czy „Więź". Wśród autorów polskich entuzjazm ten widoczny jest szczególnie w twórczości pisarskiej Stefana Swieżawskiego.

[122] Por. np. M.A. Krąpiec, Z.J. Zdybicka, *Świętość spełnieniem osoby*, w: M.A. Krąpiec, *Człowiek, kultura, uniwersytet*…, s. 59-74.

[123] Zob. https://pl.wikipedia.org/wiki/Mieczys%C5%82aw_Gogacz [dostęp: 28.05.2023].
Jak pisze A. Andrzejuk: „Gogacz żywo interesował się pracami Soboru, reagował na różne jego postanowienia, upowszechniał je w prasie katolickiej. Jego entuzjazm wobec *aggiornamento* Kościoła z czasem nieco przygasł, gdy okazało się, że w ramach tzw. ducha Soboru silnie zanegowano w Kościele filozofię i teologię tomistyczną na korzyść różnych nurtów myśli współczesnej". A. Andrzejuk, *Informacje biograficzne i bibliograficzne*, w: tenże (et al.), *Mieczysław Gogacz*, Kraków 2019, s. 14. Mimo wszystko pewnym paradoksem jest tutaj fakt angażu Gogacza w środowisko podkreślające hierarchiczność (wraz z podporządkowaniem jednostki

większej całości) jako fundamentalną zasadę rzeczywistości (zarówno w sensie ontologicznym i „kosmicznym", jak też społeczno-politycznym i eklezjalnym). Przypomnijmy, że zdaniem twórcy tomizmu konsekwentnego postrzeganie rzeczywistości na sposób zhierarchizowanej całości stanowi jeden z wyznaczników neoplatonizmu, niedającego się pogodzić z tomizmem jako pluralistyczną filozofią bytów jednostkowych. Paradoksalność zaangażowania Gogacza w ruchu monarchistycznym staje się jeszcze wyraźniejsza, gdy weźmiemy pod uwagę predylekcję tego środowiska do tomizmu tradycyjnego, przy jednoczesnej daleko posuniętej nieufności w stosunku do tomizmu egzystencjalnego. Jej wyrazem może być chociażby powracający w twórczości monarchistów motyw w postaci oskarżenia Jacquesa Maritaina o „modernizm"; por. np. P. Bała, A. Wielomski, *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowożytnych*, Warszawa 2008, s. 182. Warto także odnotować fakt dokonanej ostatnio przez środowiska monarchistyczne polskiej reedycji dzieł Édouarda Hugona, jednego z najważniejszych reprezentantów tomizmu tradycyjnego.

Rozdział 6

Osiągnięcia, aporie i perspektywy dalszych badań

1. Wkład w rozwój filozofii

Propozycje filozoficzne Mieczysława A. Krąpca i Mieczysława Gogacza określić można jako doniosłe próby obrony źródłowego doświadczenia świata. W obu przypadkach chodzi o wskazanie teoretycznej podbudowy ukazującej prawomocność ludzkiego poznania, w którym dana jest nam rzeczywistość, nade wszystko zaś rzeczywistość osobowa. W świecie dynamicznie rozwijających się nauk szczegółowych perspektywa osobowa zdaje się rozmijać z naukowym obrazem świata, w którego świetle zarówno najgłębsze ludzkie doświadczenia, jak i najwznioślejsze nawet ludzkie aktywności sprowadzone zostają ostatecznie do roli epifenomenów „głębszych" struktur biologicznych, chemicznych i fizycznych. Tomizm egzystencjalny w ujęciu Krąpca i Gogacza stanowi wyraz opozycji względem współczesnych postaci redukcjonizmu. Widzimy wyraźnie maksymalistyczny rys filozofii obu autorów: rola poznania filozoficznego wykracza tutaj daleko poza rolę metanauki czy analizy językowej, ale jej zadaniem jest prawomocne (racjonalne, krytyczne, intersubiektywnie sprawdzalne) uchwycenie tych sfer rzeczywistości, które wymykają się poznaniu naukowemu.

W tym sensie program filozoficzny, jaki proponują obaj autorzy, jest zgodny z dążeniami tych kierunków, które podkreślają swoistość i nieredukowalność poznania filozoficznego (fenomenologia, filozofia dialogu, hermeneutyka). Natomiast istotna różnica tkwi w konkretnym sposobie realizacji owego programu. Droga do uchwycenia tego, co dane w bazowym ludzkim poznaniu, wiedzie tutaj nie poprzez analizę danych świadomości (jak chcą kierunki współczesne), ale poprzez zaakcentowanie przedmiotu, który dany jest nam w poznaniu[1].

Dla wszystkich przedstawicieli egzystencjalnego nurtu tomizmu centralną kategorią jest akt istnienia (*esse*). To właśnie dzięki istnieniu byt jest czymś obiektywnym i niezależnym od naszego poznania, ale zarazem jest czymś poznawczo nam dostępnym. Podkreślenie roli istnienia (choć może lepiej byłoby mówić o realności) jako faktu danego

[1] Jednym z motywów przewodnich twórczości Krąpca jest stwierdzenie, że rozpoczęcie filozofii od danych świadomości determinuje już dalsze losy całego systemu, powodując, że nigdy nie „osiągniemy" rzeczywistości pozapodmiotowej.

nam w sposób niezapośredniczony, absolutnie pierwotny i niepodważalny, stanowi wyróżnik stanowiska Krąpca. Zdaniem lubelskiego filozofa tylko oparcie się na tak „zradykalizowanej" koncepcji pierwotnego doświadczenia pozwala przezwyciężyć „zaklęty krąg" nowożytnego subiektywizmu. Teoretyczny opis owego pierwotnego doświadczenia znajduje u Krąpca wyraz w koncepcji sądu egzystencjalnego.

W przypadku Gogacza (odrzucającego teorię sądu egzystencjalnego) analogiczny cel (ukazanie realności i pierwotności świata osobowego) realizowany jest poprzez oryginalną koncepcję poznania niewyraźnego („mowy serca"). Co warte podkreślenia, koncepcja ta pozwala „spiąć" całość ludzkiej aktywności, dając teoretyczną podwalinę filozofii, relacji osobowych oraz religii.

Obaj autorzy, wyznaczając maksymalistyczne cele filozofii rozumianej jako autonomiczna dziedzina poznawcza, wpisują się w nurt określany mianem filozofii klasycznej. „Klasyczność" propozycji Krąpca i Gogacza uwyraźnia się dodatkowo przez fakt zaakcentowania perspektywy przedmiotowej, a więc zorientowania filozofii ku obiektywnej, realnie istniejącej rzeczywistości zewnętrznej (pozapodmiotowej)[2]. Podejmowanie klasycznej problematyki filozoficznej (filozofia bytu) nie przekreśla przy tym faktu, że u obu tomistów znajdziemy szereg oryginalnych i twórczych rozwiązań.

1.1. Oryginalne osiągnięcia w myśli Mieczysława A. Krąpca

W przypadku Krąpca rzeczą łatwo dostrzegalną i wartą podkreślenia jest swoista odwaga i rozmach w podejmowaniu refleksji nad najważniejszymi zagadnieniami filozoficznymi. W trudnych czasach komunistycznego zniewolenia lubelski tomista podjął się opracowania, opierając się na egzystencjalnym rozumieniu bytu, kluczowych dyscyplin filozoficznych, począwszy od metafizyki i teorii poznania,

[2] Nawiązując do terminologii zaproponowanej przez Herberta Schnädelbacha, można powiedzieć, iż obaj filozofowie rozwijają swoją myśl w obiektywistycznym paradygmacie filozofii; por. H. Schnädelbach, *Filozofia*, w: H. Schnädelbach, E. Martens (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 57-97.

przez antropologię filozoficzną, aż po filozofię kultury, prawa i filozofię społeczną. Ta wymagająca ogromnego nakładu sił praca zaowocowała dużą liczbą obszernych monografii. Pozycje te nie tylko stanowią syntezę wiedzy z zakresu poszczególnych działów filozofii, ale także są świadectwem intelektualnych poszukiwań autora. Dlatego też w publikacjach Krąpca, mimo iż dotyczą one „klasycznej" problematyki, znaleźć można liczne oryginalne, twórcze i inspirujące rozwiązania[3].

W metafizyce możemy wskazać zarówno na oryginalne rozwiązania metodologiczne, jak i na twórcze propozycje przedmiotowe. To właśnie Krąpiec, wraz ze Stanisławem Kamińskim, podjął się opracowania zrębów metodologii metafizyki, co zaowocowało nie tylko licznymi artykułami, ale także ważną, w pewnym stopniu pionierską monografią. Wśród oryginalnych rozwiązań metodologicznych wskazać należy opracowanie metody separacji metafizycznej, wyeksponowanie metody wyjaśniania (rozumianego jako „uniesprzecznianie") oraz sformułowanie koncepcji poznania transcendentalizującego.

Klasycznym zagadnieniem metafizycznym w tomizmie jest problematyka analogii bytu i poznania. Krąpiec chętnie podejmuje to zagadnienie i wnosi w nie istotny wkład, wskazując na egzystencjalne podstawy analogii bytu. Mamy zatem próbę przeniesienia tego klasycznego zagadnienia na płaszczyznę egzystencjalną.

W kwestiach przedmiotowych na czoło wysuwa się zaproponowana przez Krąpca teoria sądu egzystencjalnego. Choć koncepcja sądu egzystencjalnego została już wcześniej zarysowana przez Gilsona, jednakże Krąpiec znacząco rozbudował ją teoretycznie, wnosząc wiele własnych ujęć (m.in. poprzez wskazanie na władzę konkretnego osądu – *vis cogitativa* jako na miejsce poznawczego „uchwycenia" istnienia). Warte odnotowania jest także sformułowane przez Krąpca oryginalne i dyskutowane w literaturze rozumienie transcendentaliów jako swoistych

[3] Por. m.in. Z.J. Zdybicka, *Filozof wierny prawdzie o rzeczywistości*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Lublin 2001, s. 11-12; M. Markowski, *Miejsce i rola Mieczysława Krąpca w filozofii*, w: *Polski Arystoteles XX wieku. Wykłady otwarte imienia ojca profesora Mieczysława A. Krąpca OP*, Lublin 2010, s. 36; W. Chudy, *Dziedziny badań i wykaz publikacji M. A. Krąpca*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa…*, s. 27.

„skrótów" pierwszych sądów.

Na polu antropologii filozoficznej oryginalnym rozwiązaniem, zaproponowanym przez lubelskiego tomistę, jest wprowadzenie na początku refleksji momentu swoiście „fenomenologicznego", mianowicie nawiązanie do danych doświadczenia wewnętrznego. Doświadczenie to odsłania immanencję i zarazem transcendencję „ja" względem aktów „moich". Teoretyczne opracowanie danych owego doświadczenia prowadzi Krąpca ku egzystencjalnemu ugruntowaniu teorii osoby (bycie osobą jako szczególny sposób istnienia).

W filozofii społecznej ujęcie Krąpca charakteryzuje podkreślenie podmiotowości i transcendencji osoby ludzkiej, dookreślenie statusu ontycznego społeczności jako bytu relacyjnego (w przeciwieństwie do substancjalnego charakteru bytu osobowego) oraz sformułowanie oryginalnej personalistycznej koncepcji dobra wspólnego, rozumianego jako aktualizacja potencjalności osobowych. Natomiast w filozofii prawa zwraca uwagę powiązanie porządku normatywnego z porządkiem ontycznym: możnościowo-aktualna struktura bytu umożliwić ma „przejście" od zdań typu „jest" do zdań typu „powinien", tym samym likwidując problem znany w filozofii pod nazwą „gilotyny Hume'a"[4].

1.2. Oryginalne osiągnięcia w myśli Mieczysława Gogacza

Pomimo, iż dorobek Gogacza, jeśli chodzi o monograficzne opracowania z zakresu podstawowych dyscyplin filozoficznych, prezentuje się – w sensie ilościowym – wyraźnie skromniej niż dorobek Krąpca, wskazać możemy bardzo duże bogactwo treści, zawierających cały szereg twórczych propozycji i oryginalnych rozwiązań. Mamy nie tylko do czynienia z twórczym opracowaniem klasycznych zagadnień, ale także z otwarciem zupełnie nowych pól badawczych.

W warstwie metodologicznej zwraca uwagę sformułowanie koncepcji filozofii jako identyfikacji pryncypiów bytu jednostkowego. Tym samym identyfikacja, czyli rozpoznawanie wewnętrznej zawartości

[4] Warto wskazać, że w okresie międzywojennym podobną perspektywę uzasadnienia porządku normatywnego rozwijał polski uczony Czesław Martyniak.

bytu jednostkowego, staje się podstawową metodą badawczą w metafizyce i całej filozofii. Charakterystyczne jest podkreślenie, że to właśnie byt jednostkowy stanowi właściwy przedmiot metafizyki. Tym samym, dzięki szczególnemu podkreśleniu pluralizmu bytowego, uwyraźnia się przeciwstawienie metafizyki tomizmu konsekwentnego platonizmowi jako filozofii całości (kosmosu)[5].

Niejako „sercem" dojrzałej filozofii Gogacza jest zaproponowana przez niego oryginalna i nowatorska teoria poznania niewyraźnego („mowy serca"). Oryginalne jest też samo odróżnienie dwóch etapów czy też poziomów ludzkiego poznania: „mowy serca" i poznania wyraźnego. W ujęciu Gogacza to właśnie „mowa serca" obejmuje i integruje całość ludzkiej aktywności, stojąc u podstaw zarówno porządku poznania, jak i u podstaw porządku postępowania oraz u źródeł filozofii i religii.

Autorskim osiągnięciem Gogacza jest także sformułowana przez niego koncepcja relacji istnieniowych, stanowiących specyficzny typ relacji, niesprowadzalny do tego, co tradycyjnie identyfikowano z relacjami kategorialnymi[6]. Mówiąc o relacjach istnieniowych, nie sposób pominąć nieodłącznie związanego z myślą Gogacza zagadnienia relacji osobowych. Istnieniowe relacje osobowe (miłość, wiara i nadzieja), ufundowane na transcendentalnych własnościach realności, prawdy i dobra, stanowią inspirującą próbę powiązania porządku osobowego z egzystencjalnie zinterpretowaną teorią bytu.

Także wiele klasycznych zagadnień filozoficznych (metafizycznych czy antropologicznych), obecnych u innych reprezentantów tomizmu, Gogacz podejmuje w sposób oryginalny, zawierający nowe ujęcia i doprecyzowania. Na polu metafizyki zwraca uwagę rozumienie transcendentaliów jako przejawów aktu istnienia. Już zarówno sama kolejność własności transcendentalnych, jak i przyporządkowanie ich

[5] Tym samym Gogacz dystansuje popularne rozumienie tomizmu jako filozofii interpretującej świat na sposób jednej, hierarchicznie uporządkowanej całości.

[6] Warto wspomnieć o ważnym doprecyzowaniu Gogacza w kwestii filozoficznej teorii relacji: zdaniem twórcy tomizmu konsekwentnego podmiotem relacji są zawsze konkretne własności bytu: w przypadku relacji istotowych podmiotem są własności istotowe (przypadłości), a w przypadku relacji istnieniowych własności transcendentalne (przejawiające akt istnienia).

do „pierwszych zasad" są u Gogacza nieco odmienne niż u jego poprzedników. Nade wszystko jednak na wyróżnienie zasługuje samo rozumienie natury własności transcendentalnych jako przejawów aktu istnienia. Na uwagę zasługuje także, związane z tematyką własności transcendentalnych, wprowadzone przez Gogacza odróżnienie realności (jako przejawu istnienia) od samego aktu istnienia. Oryginalne jest tym samym samo rozumienie aktu istnienia jako pryncypium, które „wewnątrz" bytu urealnia i aktualizuje (wiąże z sobą) inne pryncypia, a „na zewnątrz" manifestuje się poprzez własności transcendentalne.

Reinterpretacja tematyki własności transcendentalnych (wśród których znajdujemy jedność) pozwala Gogaczowi dokonać istotnego odróżnienia jedności addycyjnej od jedności substancjalnej. Dzięki-temu warszawski tomista identyfikuje sięgającą samego ontycznego „rdzenia" różnicę między bytem a wytworem.

W dalszej kolejności wskazać trzeba wypracowaną w tomizmie konsekwentnym identyfikację w bycie osobowym możności intelektualnej, będącej odmienną od materii kategorią możności. Zagadnienie to odgrywa istotną rolę na polu antropologii filozoficznej i teorii osoby.

Wreszcie wśród rozwiązań oryginalnych zwraca naszą uwagę doprecyzowanie zagadnienia przyczynowości (odróżnienie istotowego i liniowego układu przyczyn i skutków), koncepcja stwarzania wykluczająca emanację i podtrzymywanie w istnieniu, wreszcie zaś zupełnie oryginalna propozycja rozumienia przyczyn celowych. Kwestia zaś pojmowania natury przyczyn celowych pociąga za sobą kolejne nowatorskie, ale zarazem dyskusyjne, propozycje Gogacza, jakimi są rozumienie ciała „fenomenalnego" jako zewnętrznego wobec człowieka układu przyczyn celowych oraz postulat filozoficznej konieczności istnienia aniołów jako przyczyn celowych niematerialnej duszy ludzkiej.

2. Rozbieżności, aporie i trudności w ujęciach Mieczysława A. Krąpca i Mieczysława Gogacza

Analizując rozbieżności między oboma filozofami, warto mieć na uwadze wpływ intelektualny między nimi. Gogacz, początkowo będący pod silnym wpływem Krąpca, swoje dojrzałe koncepcje formułuje w odniesieniu do propozycji szkoły lubelskiej, postrzegając je jako korektę i doprecyzowanie ujęć dotychczasowych. Tomizm egzystencjalny w wydaniu myślicieli ośrodka lubelskiego, znajdujący swój najpełniejszy wyraz w myśli Krąpca, stanowi zatem dla Gogacza punkt wyjścia własnych poszukiwań, będących z jednej strony twórczą kontynuacją, a z drugiej polemiką względem ujęć zastanych.

Natomiast trudno mówić o wpływie intelektualnym zachodzącym „w drugą stronę". W twórczości Krąpca odniesienia do dorobku Gogacza spotyka się rzadko, natomiast nawiązania (aprobującego lub polemicznego) do najbardziej charakterystycznych elementów tomizmu konsekwentnego w jego dojrzałej postaci nie znajdziemy u Krąpca w zasadzie wcale[7].

2.1. Główne rozbieżności między poglądami obu autorów

Już analiza punktu wyjścia poznania filozoficznego ukazuje nam istotną rozbieżność między Krąpcem a Gogaczem. Krąpiec sytuuje punkt wyjścia w akcie afirmacji istnienia (czego wyrazem jest sąd egzystencjalny), Gogacz zaś zarysowuje oryginalną propozycję poznania niewyraźnego („mowa serca"), zarzucając teorii sądu egzystencjalnego

[7] Podobnie rzecz ma się w przypadku prac „pierwszego pokolenia" uczniów Krąpca (Andrzej Maryniarczyk, Piotr Jaroszyński). Jeśli już zdarza się tam odniesienie do dorobku warszawskiego tomisty, to najczęściej dotyczy to zagadnień z zakresu historii filozofii. Natomiast Gogacz nie pojawia się tam jako twórca oryginalnej propozycji uprawiania filozofii tomistycznej. Jak już wspomniano wcześniej, pewną pozytywną zmianę w tym względzie przynoszą prace młodszych reprezentantów szkoły lubelskiej, w których pojawiają się próby omówienia niektórych propozycji Gogacza, jak też dyskusji z jego ujęciami.

uleganie wpływom neopozytywistycznej teorii zdań protokolarnych.

Wśród zasadniczych rozbieżności między autorami wyróżnić trzeba również stosunek do zagadnienia analogii bytu i poznania. Dla Krąpca analogia, zgodnie z plastycznym sformułowaniem autora, stanowi „klucz do filozoficznego rozumienia świata". Byt sam w sobie analogiczny (poszukiwanie egzystencjalnych podstaw analogii bytowej stanowiło jeden z istotnych tematów działalności naukowej Krąpca) w sposób analogiczny może też być poznany. Analogia poznania w ujęciu Krąpca pozwala zabezpieczyć i „pogodzić" dwie przeciwstawne na pozór cechy poznania: powszechny zasięg i zarazem odniesienie do konkretu. Natomiast Gogacz, wskazując na identyfikację jako właściwą metodę poznania filozoficznego, wyznacza analogii skromną rolę metody pomocniczej, przydatnej do porządkowania wiedzy. Natomiast analogia jako taka nie jest narzędziem rozpoznawania struktury bytu, czyli nie może służyć zasadniczemu celowi badań filozoficznych.

Co ciekawe i warte odnotowania, u Gogacza problematyka analogii pojawia się wyraźnie w kontekście epistemologicznym i metodologicznym. Natomiast warszawski tomista unika wypowiedzi na temat analogii samego bytu (co jest charakterystyczne dla Krąpca i szkoły lubelskiej). O stosunku Gogacza do analogii bytowej (a nie do analogii jako metody poznania) trudno zatem dowiedzieć się wprost z jego pism. Z kontekstu jego filozofii (rozumianej *expressis verbis* nie jako teoria całości rzeczywistości, ale jako identyfikacja pryncypiów bytu jednostkowego) wnioskować możemy co najmniej o głębokiej rezerwie Gogacza względem zagadnienia analogiczności samego bytu.

Również związane z teorią analogii bytu zagadnienie partycypacji ujawnia różnicę między stanowiskami obu autorów. Krąpiec, jego uczniowie i współpracownicy (m.in. Zofia J. Zdybicka) stoją na stanowisku, że byty stworzone partycypują w Bycie Absolutnym (poprzez jego przyczynowanie sprawcze, wzorcze i celowe). Natomiast Gogacz podkreśla, że kategorią właściwą do wyrażenia relacji między Absolutem a bytami stworzonymi jest relacja przyczynowości sprawczej. Partycypacja zaś nie dotyczy związków między bytami jednostkowymi a Absolutem, stanowiąc wewnątrzbytową relację między istnieniem a istotą. W tym miejscu uwyraźnia się również różnica w pojmowaniu

przyczynowości. Krąpiec operuje koncepcją przyczyny wzorczej (którą odrzuca Gogacz). Gogacz zaś w sposób unikalny rozumie kategorię przyczyny celowej, co zdecydowanie odróżnia jego ujęcie od mieszczącego się w ramach tradycji ujęcia Krąpca.

Wyraźna różnica między oboma filozofami uwidacznia się w odniesieniu do problematyki stwarzania. Zdaniem Krąpca jedynie ludzka dusza wymaga osobnego aktu stwórczego, Gogacz zaś w sposób wręcz „uparty" broni tezy, iż każdy byt jednostkowy (a nawet każda przypadłość) wymaga osobnego, indywidualnego aktu stwórczego[8].

Także centralna dla tomizmu egzystencjalnego kwestia identyfikacji aktu istnienia ujawnia istotne różnice. Krąpiec wskazuje, iż to w akcie sądu egzystencjalnego następuje fundamentalna afirmacja istnienia. Natomiast Gogacz identyfikację aktu istnienia przeprowadza poprzez analizę informacji udostępnionych nam przez byt na etapie „mowy serca". Jeśli jednak uznamy, że sąd egzystencjalny dotyczy nie tyle aktu istnienia jako wewnętrznego aktu bytu, ile faktu istnienia (czyli mówiąc językiem Gogacza „realności"), to opozycja między oboma stanowiskami wydaje się znacząco tracić na znaczeniu.

Inaczej obaj autorzy rozumieją naturę własności transcendentalnych. Dla Krąpca stanowią one „skróty" pierwszych sądów, natomiast Gogacz widzi w transcendentaliach przejawy aktu istnienia.

Na polu rozważań z zakresu struktury bytu zwraca uwagę rozbieżność w sposobie rozumienia możności. Tym co możemy dostrzec *prima facie*, jest wprowadzona przez Gogacza, nieobecna u Krąpca, kategoria możności intelektualnej. Jednak nieco dokładniejsza analiza ukazuje istotną różnicę w samym sposobie rozumienia możności jako takiej. Krąpiec rozumie możność jako ukierunkowany na aktualizację potencjał tkwiący w bycie. Kategoria możności (koniecznie odniesionej do aktu) służy tutaj wyjaśnieniu dynamizmu bytu, a zatem w sposób szczególny odniesiona zostaje do bytów ożywionych. W tym ujęciu, możność stopniowo, w miarę rozwoju danego bytu (np. zwierzęcia czy człowieka), „przechodzi" w akt. Natomiast Gogacz widzi

[8] Z zagadnieniem tym wiąże się również problem stosunku obu filozofów do tradycyjnej doktryny o „podtrzymywaniu w istnieniu" bytów przez Boga. Gogacz jednoznacznie odrzuca tę doktrynę, w przypadku Krąpca zagadnienie to wymaga dalszych badań; por. Rozdział 5 punkt 1.3.

w możności stałe wewnątrzbytowe pryncypium podmiotujące przypadłości. Rozwój bytu dotyczy zatem wyłącznie sfery przypadłościowej, gdyż w swych pryncypiach każdy byt jest „gotowy" i niezmienny.

W tym miejscu uwyraźnia się rozbieżność w sposobie rozumienia materii. W teorii bytu Krąpca kategoria materii (przyporządkowanej do formy jako aktu) służyć ma przede wszystkim wyjaśnieniu zjawiska przemian substancjalnych. W tej perspektywie materia jest pojmowana jako czynnik „krążący" w przyrodzie. Natomiast dla Gogacza, przestrzegającego ściśle zasady transcendentalnej odrębności każdego bytu, materia (ściślej: możność materialna) stanowi pochodne względem aktu istnienia (wyłonione przezeń) pryncypium wewnątrzbytowe. W tym ujęciu każdy byt jednostkowy ma swoją unikalną możność materialną, która w żaden sposób nie może „przechodzić" między bytami[9].

Obok różnic w rozumieniu elementów strukturalnych bytu wskazać możemy także na odmienność w sposobie postrzegania problematyki przyczyn bytu. Różnicy tej nie znosi fakt, iż obaj nawiązują do Arystotelesowskiej teorii czterech przyczyn. Krąpiec idzie drogą tradycyjną, wskazując na przyczynę materialną i formalną jako przyczyny wewnętrzne oraz na dwie przyczyny zewnętrzne: przyczynę wzorczą (zewnętrzną przyczynę formalną) oraz przyczynę sprawczą. Natomiast Gogacz, uwzględniając perspektywę egzystencjalną, identyfikuje istnienie i istotę jako przyczyny wewnętrzne oraz przyczynę sprawczą oraz przyczyny celowe jako przyczyny zewnętrzne[10]. Rozbieżność między ujęciami obu filozofów uwidacznia się zwłaszcza w sposobie rozumienia przyczyny celowej (idące tradycyjną drogą ujęcie Krąpca *versus* Gogacza oryginalna propozycja rozumienia przyczyn celowych jako substancji wpływających na ukonstytuowanie się istoty bytu).

Wreszcie wskazać możemy na różnice w rozumieniu relacji. Obaj autorzy zgadzają się co do podstawowego podziału relacji na transcendentalne (konstytuujące bytowość każdego bytu) i kategorialne („do-

[9] W tej perspektywie zjawisko „krążenia" materii w przyrodzie dotyczyłoby jedynie poziomu zewnętrznych przyczyn celowych.

[10] Dodajmy, że Gogacz przyczynowość sprawczą zawęża konsekwentnie wyłącznie do działania stwórczego samoistnego aktu istnienia. Zatem przyczynowość sprawcza w ścisłym sensie dotyczy wyłącznie stwarzania.

chodzące do bytów już istniejących)[11]. O ile jednak Krąpiec utożsamia relacje kategorialne z „przypadłością przypadłości", o tyle Gogacz ten rodzaj relacji sytuuje w zbiorze relacji istotowych, wyróżniając jednocześnie (co nie ma odpowiednika w myśli Krąpca) osobną kategorię relacji istnieniowych (na czele z relacjami osobowymi)[12].

2.2. Aporie w ujęciach obu autorów

Aporetyczność jest wręcz wpisana w rozwój refleksji filozoficznej. Już sama etymologia wskazuje na filozofię jako „bycie w drodze", proces nieustannego poszukiwania, wyrażającego się w dążeniu do mądrości, bez pretensji do jej posiadania[13]. Zdaniem Krąpca rozwój myśli, polegający na nieustannym problematyzowaniu zagadnień, stanowi jeden z wyróżników filozofii klasycznej[14]. Nie może zatem dziwić, że propozycje wysuwane przez Krąpca i Gogacza zawierają w sobie określone trudności i niekonsekwencje. Pozostając w duchu filozofii klasycznej, należy zatem dostrzeżone aporie traktować jako dowód żywotności problematyki filozoficznej oraz jako punkt wyjścia nowych analiz i dalszych badań[15].

[11] Przy czym pamiętać musimy, że Gogacz utożsamia relacje transcendentalne z relacjami wewnątrzbytowymi (łączącymi elementy strukturalne bytu), natomiast Krąpiec wśród relacji transcendentalnych wyróżnia także relacje łączące byty stworzone z Absolutem.

[12] Podział relacji kategorialnych na istnieniowe i istotowe wiąże się z istotnym doprecyzowaniem Gogacza, iż właściwym podmiotem relacji są własności bytu: własności istnieniowe (transcendentalia) dla relacji istnieniowych i własności istotowe (przypadłości) dla relacji kategorialnych).

[13] Por. Platon, *Uczta*, 203 e–204 c, w: Platon, *Dialogi*, t. II, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005. Warte przytoczenia są również słowa reprezentanta marburskiej szkoły neokantyzmu, Paula Natorpa: „Zgodnie ze swym klasycznym znaczeniem filozofia jest wiecznym dążeniem do fundamentalnej prawdy, a nie pretensją do jej posiadania". P. Natorp, *Kant a szkoła marburska*, tłum A.J. Noras, w: A.J. Noras, T. Kubalica (red.), *Neokantyzm badeński i marburski: antologia tekstów*, Katowice 2011, s. 242.

[14] Por. M.A. Krąpiec, *Czym jest filozofia klasyczna?* w: B. Dembiński (red.), *W kręgu filozofii klasycznej*, Katowice 2000, s. 21-23.

[15] Por. propozycję aporetycznej filozofii klasycznej, jaką rozwija w ostatnich latach Piotr Duchliński: tenże, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja*

2.2.1. Główne aporie i trudności w ujęciach Mieczysława A. Krąpca

Już zagadnienie postulowanego przez Krąpca punktu wyjścia poznania filozoficznego nasuwa określone pytania i wątpliwości. Jest to tym istotniejsze, że sam Krąpiec starał się w swoich pismach uwrażliwić odbiorcę na fakt, iż od tego, w jaki sposób określimy punkt wyjścia filozofii, zależą dalsze losy całego systemu. Jak pamiętamy, w punkcie wyjścia Krąpiec umieszcza afirmację istnienia dokonującą się poprzez sąd egzystencjalny, stanowiący bezznakowy, „ponadprawdziwy" punkt wyjścia realistycznej filozofii[16]. Natomiast na bazie sądów egzystencjalnych dokonuje się zabiegu separacji metafizycznej, pozwalającej wyodrębnić przedmiot formalny metafizyki: byt jako istniejący („każda zdeterminowana w sobie treść, o ile proporcjonalnie istnieje").

Odnośnie do sądu egzystencjalnego nasuwa się pytanie, na ile prawomocne są twierdzenia Krąpca o sądzie egzystencjalnym jako neutralnym, pozbawionym obciążenia teoretycznego akcie poznawczym[17]. Możemy także zapytać, dlaczego istnienie, które w punkcie wyjścia ujmujemy spontanicznie, tak rzadko było w historii filozofii dostrzegane (a jeśli już zostało dostrzeżone, to natychmiast o nim na powrót zapomniano)[18]. Zwraca tutaj naszą uwagę – wskazywany już w książce[19] – pewien brak jednoznaczności i precyzji terminologicznej: Krąpiec w analizie punktu wyjścia ludzkiego poznania dość swobodnie („zdroworozsądkowo") posługuje się terminem „istnienie" – tym samym, który później służyć będzie zaawansowanym analizom z zakresu struktury

tomizmu egzystencjalnego z wybranymi kierunkami filozofii współczesnej., Kraków 2014; por. również tegoż: *Odsłony doświadczenia istnienia świata realnego. Rozważania wstępne*, Kraków 2016.

[16] M.A. Krąpiec, *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia" przekład i komentarz*, Lublin 2001, s. 73.

[17] Jak zauważa Duchliński, koncepcja sądu egzystencjalnego powstała na gruncie określonej tradycji badawczej, trudno zatem traktować ją jako całkowicie neutralną teoretycznie; por. P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*..., s. 467.; Tenże, *Tomistyczna dekonstrukcja ontologii*, w: K. Śnieżyński, P. Duchliński (red.), *Metafizyka i dekonstrukcja. W poszukiwaniu doświadczenia metafizycznego w kontekście wyzwań dekonstrukcjonizmu*, Kraków 2016, s. 81.

[18] Por. P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*..., s. 470.

[19] Por. Rozdział 4, pkt 3.4.

bytu. Wyróżnić zatem możemy – zgodnie z naszymi wcześniejszymi ustaleniami – co najmniej dwa podstawowe znaczenia, jakie w analizach Krąpca przysługują terminowi „istnienie": 1) w analizach związanych z sądem egzystencjalnym i separacją oznaczałby on faktyczność i realność bytu (to, że w najbardziej pospolitym sensie rzeczywistość po prostu jest), natomiast 2) w późniejszych (w sensie logicznym) analizach termin ten dotyczyłby istnienia jako współkonstytuującego byt realny elementu strukturalnego (istnienie jako akt).

W tym miejscu niejako w sukurs przychodzi nam koncepcja sformułowana przez Gogacza, zawierająca istotne doprecyzowanie, zgodnie z którym czym innym jest realność (jako jedna z własności transcendentalnych przejawiających istnienie), a czym innym akt istnienia w ścisłym znaczeniu (który faktycznie „pojawia" się dopiero na dalszym etapie metafizycznej identyfikacji). W takiej poszerzonej perspektywie trudność zawarta w ujęciu Krąpca niewątpliwie traci znacząco na sile[20].

Z zagadnieniem sądu egzystencjalnego i separacji metafizycznej wiążą się kolejne pytania i trudności. Z pewnością dookreślenia wymaga to, czy sąd egzystencjalny dotyczy: a) istnienia (*resp.* faktyczności, realności) bytu konkretnego (Jana, Barbary, tego oto drzewa etc.), czy też może b) istnienia (faktyczności) bliżej nieokreślonej „rzeczywistości", czyli tego wszystkiego, co nas otacza[21]. Szczególnie

[20] Pozorna sprzeczność zawarta w ujęciu Krąpca brałaby się zatem z niedostatecznej precyzji języka, jakim posługuje się lubelski tomista: termin „istnienie" raz pojawiałby się na oznaczenie realności (którą uchwytujemy spontanicznie i wyrażamy w sądzie egzystencjalnym), kiedy indziej zaś oznaczałby wewnątrzbytowe pryncypium – akt istnienia (które wyrozumowujemy na drodze metafizykalnych analiz); por. P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008, s. 46-47. W analogiczny sposób można by też wyjaśnić trudność, jaka wyłania się, gdy sformułowanie Krąpca (por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 319), zgodnie z którym substancję poznajemy nie wprost, tylko poprzez przypadłości, odniesiemy do jego fundamentalnych twierdzeń, że istnienie (które przecież nie jest czymś przypadłościowym) afirmujemy bezpośrednio w sądzie egzystencjalnym.

[21] Wśród sformułowań używanych przez Krąpca można (nierzadko obok siebie) znaleźć przykłady, które potwierdzają zarówno pierwszą (por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 107: „Stwierdzenie poznawcze istnienia jakiegoś bytu dokonuje się formalnie właśnie w «sądzie egzystencjalnym», który wyrażamy

zaś interesująco wygląda zagadnienie separacji metafizycznej w odniesieniu do tradycyjnej abstrakcji metafizycznej. Zdaniem Stanisława Ziemiańskiego postulowana przez Krąpca separacja metafizyczna[22], mająca stanowić przezwyciężenie abstrakcji (jako poznania „oderwanego" od konkretu), umożliwiając połączenie powszechności poznania z odniesieniem do bytu konkretnego, przy bliższej analizie okazuje się zawierać w sobie „ukrytą" abstrakcję. Tym samym Krąpiec nieświadomie (i to w newralgicznym momencie) „przemycałby" do swojej filozofii abstrakcję, od której przecież wręcz programowo się odcina[23]. Ponadto, zdaniem krakowskiego uczonego propozycja Krąpca, wbrew jego deklaracjom, wcale nie rozwiązuje problemu podstaw konieczności i powszechności ludzkiego poznania. Tym samym problem „przejścia" od konkretu do intelektualnego ujęcia powszechnych i koniecznych wymiarów rzeczywistości pozostawałby na gruncie myśli Krąpca nierozwiązany[24].

w zdaniu «A istnieje»; przez A rozumiejąc jakikolwiek konkret: jednostkowy byt, na który możemy niekiedy nawet wskazać palcem, jako na «to oto» obecne przed nami"), jak i drugą możliwość (por. tamże, s. 107: „Poprzez sąd egzystencjalny afirmujemy, stwierdzamy rzeczywistość jako rzeczywistą"; tamże, s. 108: „Niemniej jednak w pierwotnym akcie poznawczym mamy do czynienia ze stwierdzeniem (afirmacją) istnienia świata"). Jeśli opowiemy się za pierwszą interpretacją, to *de facto* przyznamy rację Gogaczowi, który wskazuje, że stwierdzenie odrębności bytu stanowi pierwsze zdanie metafizyki, wyprzedzające zdanie na temat realności bytu. Wszakże nie sposób afirmować istnienia Jana (sąd egzystencjalny „Jan istnieje") bez uprzedniego poznawczego „uchwycenia" odrębności Jana względem pozostałych bytów (por. Rozdział 4, pkt 3.4.1.). Natomiast jeśli opowiemy się za drugą możliwością interpretacyjną (sąd egzystencjalny jako dotyczący afirmacji istnienia bliżej nieokreślonej „rzeczywistości"), to napotkamy kolejną trudność: Jak tak rozumiany fundamentalny akt poznawczy miałby się do radykalnie wręcz pluralistycznej natury świata, składającego się wyłącznie z bytów konkretnych?

[22] Zdaniem Ziemiańskiego proponowana przez Krąpca koncepcja separacji jest błędna zarówno w sensie historycznofilozoficznym (kiedy próbujemy przypisać jej autorstwo św. Tomaszowi z Akwinu oraz przy jej pomocy interpretować jego poglądy), jak i na płaszczyźnie filozofii systematycznej; por. S. Ziemiański, *Czy Mieczysław Albert Krąpiec OP jest nominalistą?*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie" 10 (2002), s. 128.

[23] Por. zwłaszcza tamże, s. 128.

[24] Zdaniem Ziemiańskiego możliwe jest to jedynie przy przyjęciu istnienia „ogólnych" natur, rozumianych jako idealne, optymalne struktury bytów; por. tamże, s. 120.

Istotną trudność dostrzec możemy przy bliższym spojrzeniu na kategorię substancji i jej rolę w metafizyce Krąpca. Jak pamiętamy, Krąpiec podkreśla, że przedmiotem badań filozofii jest realnie istniejąca rzeczywistość rozumiana pluralistycznie, a więc jako zespół powiązanych relacjami bytów jednostkowych (substancji). Realnie istnieją tylko byty jednostkowe, wszelkie zaś ogóły stanowią wytwór ludzkiego abstrakcyjnego poznania[25]. Co więcej, zdaniem Krąpca powyższa pluralistyczna interpretacja świata stanowi w najgłębszym sensie tego słowa „odczytanie" natury rzeczywistości. Zatem twierdzenie, że świat składa się z substancji (bytów jednostkowych podmiotujących przypadłości i relacje), nie jest, zdaniem Krąpca, czymś arbitralnym. Przeciwnie, twierdzenie to jest efektem zinterioryzowania treści poznawczej, jaką dostarcza nam sama rzeczywistość. W tej perspektywie zdziwienie wywoływać mogą stwierdzenia Krąpca, iż kategoria substancji dotyczy zasadniczo przyrody ożywionej, status zaś substancjalny przyrody nieożywionej pozostaje niejasny[26]. Otrzymujemy zatem paradoksalny wniosek: twierdzenie o pluralizmie substancjalnym stanowi wyraz „odczytania" natury świata (a zatem sama rzeczywistość informuje nas, że stanowi ona zbiór bytów jednostkowych), jednocześnie jednak nie wiemy, gdzie i na jakim poziomie identyfikować owe substancje (na poziomie cząstek elementarnych, atomów, cząsteczek czy może świata jako całości)[27].

Kolejnym polem, na którym możemy doszukać się trudności i apo-

Jak pamiętamy, takie rozwiązanie Krąpiec programowo odrzuca.

[25] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 449; M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994, s. 185; P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*..., s. 367-376; por. pkt 3.2. niniejszego Rozdziału.

[26] M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 352-354. Zdaniem lubelskiego tomisty możemy przyjąć następujące hipotezy: 1) każda cząstka materii zdolna do samodzielnego istnienia jest odrębną substancją, 2) przyroda nieożywiona wzięta jako całość stanowi jedną substancję. Trudno jednak uciec przed konkluzją, iż zarysowane przez Krąpca możliwości stanowią rodzaj hipotez sformułowanych *ad hoc*.

[27] Wspomniany paradoks może zatem prowadzić do zakwestionowania tezy (przyjmowanej przez Krąpca w warstwie deklaratywnej), że kategoria substancji (bytu jednostkowego) stanowi wyraz „odczytania" natury samej rzeczywistości. W konsekwencji pojawić się musi podejrzenie, że w odniesieniu do przyrody nieożywionej kategoria substancji jest raczej „narzucana" przez nasz intelekt niż „odczytywana".

rii, jest kwestia „zharmonizowania" Arystotelesowskiej koncepcji złożeń bytowych z perspektywą egzystencjalną. Z jednej strony Krąpiec operuje tradycyjnym rozumieniem aktu i możności, formy i materii oraz substancji i przypadłości. Z drugiej zaś wprowadza kategorię istnienia (jako naczelnego aktu bytu) i istoty. Trudno jednak uciec od wniosku, że w systemie Krąpca teoria aktu istnienia „nie przegryzła się" z teorią tradycyjnych złożeń bytowych. Obie perspektywy funkcjonują niejako równolegle względem siebie.

Przykładu takiej sytuacji dostarczają nam rozważania Krąpca na temat materii. Z jednej strony materia (ujęcie tradycyjnie arystotelesowskie) jest rozumiana jako czynnik mający „uniesprzecznić" fakt przemian substancjalnych, a więc jako element „przechodzący" między bytami podległymi owym przemianom („łączący" te byty)[28]. Z drugiej jednak strony (perspektywa egzystencjalna) lubelski tomista wskazuje, że nie istnieje żadna „wspólna" bytom materia, a istnienie jako naczelny akt jest zawsze wcześniejsze od materii jako możności[29].

Zagadnienie przemian substancjalnych oraz „krążenia" materii w przyrodzie stawia przed nami kolejną trudność, związaną z próbą wyjaśnienia, w jaki sposób dokonuje się proces asymilacji materii przez organizmy żywe. Krąpiec, nie wykraczając poza kategorie perypatetyckie, formułuje tezę o „wirtualnej" obecności form materii nieożywionej w cząstkach materii stanowiącej budulec żywego organizmu[30]. Trudno uciec w tym miejscu od konstatacji, że teoria ta sprawia wrażenie

[28] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 358; M.A. Krąpiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 2000, s. 227.

[29] Por. M.A. Krąpiec, *Byt materialny żyjący. Niektóre aspekty filozofii przyrody*, w: tenże (et al.) *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2003, s. 262. W tym aspekcie bardziej spójne wydaje się ujęcie Gogacza, który wyraźnie i jednoznacznie zarysowuje teorię aktu istnienia jako pierwszego i dominującego w bycie jednostkowym pryncypium, od którego pochodne są wszystkie pozostałe pryncypia.

[30] Zdaniem Krąpca formy substancjalne asymilowanych cząstek materii ulegają niejako „zawieszeniu" czy też „uśpieniu" (stąd mowa o ich „wirtualnej" obecności w żywym organizmie), a ich funkcje w całości przejmuje forma substancjalna danego organizmu (rośliny, zwierzęcia czy człowieka). W momencie zaś „wydalenia" danej cząstki materii z organizmu obecne dotychczas „wirtualnie" formy cząsteczek materii ulegają ponownej „aktywacji"; por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 388-390.

wyjaśnienia o charakterze *ad hoc*, skonstruowanego „na siłę" i dalece niesatysfakcjonującego. Dodajmy też, że w swoim toku rozumowania Krąpiec, trzymając się kategorii arystotelesowskiego hylemorfizmu, nie korzysta z teorii aktu istnienia jako naczelnego aktu bytu.

Określone trudności rodzą się także w kontekście problematyki stwarzania. Według Krąpca spośród otaczających nas bytów jedynie dusza ludzka wymaga bezpośredniego indywidualnego działania stwórczego. Pozostałe zaś byty powstają drogą naturalnych przemian i procesów (w przypadku bytów ożywionych drogą rozmnażania)[31]. Jak jednak rozumieć tego typu przemiany w kontekście teorii aktu istnienia, skoro każdy byt ukonstytuowany jest przez właściwy mu akt *esse*? Czy uprawnione jest postawienie tezy, iż Krąpiec przypisuje procesom zachodzącym w świecie przyrody „moc" wyłaniania nowych aktów istnienia[32]? Można zatem postawić następne pytanie: Czy takie ujęcie nie oznacza konieczności przyjęcia istnienia wspólnego różnym bytom tworzywa, a więc czy nie prowadzi myśli na pozycje „monizujące", gdzie poszczególne byty stanowiłyby kompozycję (efekt przemian) uprzednio istniejących tworzyw[33]?

[31] Por. Rozdział 5, pkt 1.3. Dodajmy, że zdaniem Krąpca naturalne procesy przyrodnicze nie są w stanie wytłumaczyć samego faktu powstania życia, jak też pojawienia się bytów zdolnych do poznania zmysłowego. Samo jednak przekazywanie życia w jego formie wegetatywnej (rośliny) i sensytywnej (zwierzęta) dokonuje się mocą czynników naturalnych, bez „interwencji" stwórczej Absolutu; por. M.A. Krąpiec, *Byt materialny żyjący*..., s. 263-265.

[32] Krąpiec (tamże, s. 264) wskazuje wprawdzie, że w każdym bytowym przypadku Bóg pozostaje pierwszą przyczyną udzielającą istnienia rzeczom (stanowi to – jak podkreśla autor – „normalny warunek nieodzowny istnienia rzeczy w ogóle"), nie doprecyzowuje jednak sposobu, w jaki Bóg przyczynuje istnienie poszczególnych bytów tworzących świat przyrody. Jak już wspomniano (por. Rozdział 5, pkt 1.3.), wydaje się, iż jedynym możliwym na gruncie metafizyki Krąpca sposobem stwórczej obecności Boga w świecie przyrody byłby jakiś wariant „podtrzymywania w istnieniu" bytów rodzących się w toku procesów naturalnych.

[33] Warto w tym miejscu przypomnieć fundamentalną tezę Gogacza (por. M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976, s. 90), zgodnie z którą żaden byt przygodny nie może otrzymanego istnienia „przekazać" innemu bytowi. Ponadto, zdaniem Gogacza (por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, s. 89), przyjęcie istnienia wspólnego, wyprzedzającego byty jednostkowe tworzywa jest jednym z wyróżników monizmu. Rozwiązanie takie prowadzić musi do zatarcia różnic między bytem a wytworem.

Obok wątków przedmiotowych warto wskazać również na aporie i trudności, jakie dostrzec można w ujęciach Krąpca w ich warstwie metodologicznej czy metafilozoficznej.

Zauważmy, że Krąpiec rozwija w swoich pracach pogląd, zgodnie z którym aspektowość i ograniczoność ludzkiego poznania wymusza istnienie różnych szkół i systemów filozoficznych, umożliwiających badanie rzeczywistości z odmiennych, ale w istocie komplementarnych perspektyw. W każdym systemie filozoficznym znajdują się zatem cząstki prawdy, które mogą zostać wykorzystane przez filozofię klasyczną[34]. Co więcej, zdaniem lubelskiego tomisty to właśnie filozofia klasyczna (i w rzeczy samej tylko ona) pozwala owe prawdy cząstkowe, odkrywane przez przedstawicieli innych tradycji filozoficznych, właściwie odczytać, zrozumieć i osadzić w szerszym kontekście systemowym[35]. Z drugiej jednak strony Krąpiec formułuje (w sposób jednoznaczny i zdecydowany) pogląd, zgodnie z którym tezy filozoficzne są „zawieszone" na całości systemu filozoficznego, tylko w jego kontekście są zrozumiałe i tylko w jego ramach zyskują sens[36]. Zdanie to zdaje się całkowicie przekreślać możliwość „wyrywania" tez filozoficznych z ich macierzystego kontekstu systemowego i „zaszczepiania" ich na gruncie innych tradycji myślowych. Problematyczne zatem staje się w tym momencie mówienie o otwartości filozofii klasycznej na inne tradycje badawcze oraz o jej zdolności do twórczego czerpania z ich osiągnięć („absorbowania" wszystkiego, co jest w nich cenne). Przy tak ostrym postawieniu sprawy wszelki dialog międzysystemowy wydaje

[34] Por. Rozdział 4, pkt 1.7.; por. M.A. Krąpiec, *Sens uprawiania filozofii*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982, s. 234-235; M.A. Krąpiec, *Filozoficzna szkoła lubelska*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*..., s. 286, 294; M.A. Krąpiec, *Filozofia i filozofie*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*…, s. 319; P. Duchliński, *Tomistyczna krytyka ontologii fenomenologicznej*, „Studia Philosophiae Christianae" 53 (2017) 2, s. 56-57 oraz 67. Dlatego też Krąpiec postuluje „otwarty" charakter filozofii klasycznej, zdolnej przyjąć każde wartościowe twierdzenie zrodzone na gruncie innych tradycji myślowych.

[35] Por. P. Duchliński, *Tomistyczna krytyka ontologii fenomenologicznej*..., s. 67; M.A. Krąpiec, *Filozoficzna szkoła lubelska*..., s. 286.

[36] Por. M.A. Krąpiec, *Nauka i religia*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*…, s. 200; por. tenże, *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993, s. 214.

się być na gruncie filozofii po prostu niemożliwy[37].

Takie izolacjonistyczne rozumienie filozofii zdaje się także wyraźnie sprzeczne z wielokrotnie postulowanym przez Krąpca i innych reprezentantów szkoły lubelskiej maksymalizmem poznawczym połączonym z silnym akcentem na światopoglądowe (fundacyjne względem kultury i światopoglądu w wymiarze jednostkowym i społecznym) wartości filozofii[38]. W pełni zasadne jest tutaj postawienie pytania: Jak przy tak silnej demarkacji poszczególnych dziedzin i płaszczyzn poznawczych miałoby być możliwe fundowanie przez filozofię odrębnych od niej obszarów ludzkiego poznania i działania?

Wreszcie wskazać należy na paradoks dotyczący tzw. trójczłonowego modelu nauk teoretycznych[39]. Choć Krąpiec (tak jak inni tomiści egzystencjalni) jednoznacznie i zdecydowanie dąży do przekroczenia esencjalnej ontologii Arystotelesa w kierunku egzystencjalnym, to na gruncie metodologii wciąż odwołuje się do przezwyciężonego teoretycznie podziału nauk wyznaczonego przez Arystotelesowską teorię trzech stopni abstrakcji. Zatem proces abstrakcji w jej rozumieniu perypatetyckim (który skądinąd Krąpiec stara się przekroczyć, postulując metodę separacji metafizycznej) wyznaczać miałby podstawowe płaszczyzny ludzkiego poznania, tym samym determinując bazowy podział dyscyplin naukowych oraz ich status poznawczy[40].

2.2.2. Główne aporie i trudności w ujęciach Mieczysława Gogacza

Ze względu na wielość twórczych rozwiązań, filozofia Gogacza z jednej strony otwiera perspektywy niezwykle interesujących badań (można wskazać choćby na koncepcję poznania niewyraźnego – „mowy serca" czy na zagadnienie relacji osobowych), ale równocześnie budzi w wielu punktach liczne pytania i wątpliwości.

Analogicznie, jak w przypadku Krąpca, również sformułowana

[37] Por. A. Bronk, *Filozofia i nauka: problem demarkacji*, „Roczniki Filozoficzne" t. XLIII (1995) 1, s. 230.

[38] Por. M.A. Krąpiec, *Filozofia i filozofie…*, s. 320; A. Bronk, *Fundamentalizm i antyfundamentalizm*, w: tenże (red.), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin 1995, s. 45-46.

[39] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 49-52.

[40] Por. P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*..., s. 314 i 363.

przez twórcę tomizmu konsekwentnego teoria źródłowego poznania prowokuje do stawiania pytań. Jak pamiętamy, jednym z podstawowych twierdzeń Gogacza jest teza, iż budowana na poziomie poznania wyraźnego wiedza stanowić ma dokładny zapis tego, co nasz intelekt bierny uzyskał na etapie poznania niewyraźnego. Co jednak uczynić, żeby w filozoficznej pracy faktycznie zachować wierność informacjom przekazanym przez spotkany byt, ujmując to, co byt przekazał, i nic od siebie nie dodając? W jaki sposób można „porównać" tworzoną przez nas wiedzę z tym, co stanowić ma jej miarę i kryterium prawdziwości, a więc z danymi uzyskanymi na (przedświadomym!) etapie „mowy serca"[41]? Na czoło wysuwa się zatem pytanie o sposób „dotarcia" do danych, jakie na poziomie „mowy serca" (a więc na etapie wyprzedzającym wszelką świadomość) przekazał nam spotkany byt. Niewątpliwie, na co Gogacz zwracał po wielokroć uwagę, konieczne jest swoiste „oczyszczenie" intelektu oraz „krytyczny stosunek" do wpływu kultury, światopoglądu i teorii naukowych[42]. Niemniej jednak wciąż otwarte pozostaje zagadnienie prawomocnego „przejścia" między poziomem „mowy serca" a poziomem poznania wyraźnego.

Trudno nie uciec tutaj od porównania ze sformułowaną przez

[41] Por. T. Ćwiertniak, *W poszukiwaniu źródłowego doświadczenia filozoficznego. Paralele pomiędzy fenomenologią i filozofią dialogu a współczesnym tomizmem egzystencjalnym*, „Rocznik Tomistyczny" 9 (2020) 2, s. 124-125. Można powiedzieć, że zagadnienie to w nieco zmienionym kontekście przywołuje znane argumenty podnoszone wobec tzw. klasycznej definicji prawdy; por. np. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii: teoria poznania, metafizyka*, Warszawa 1949, s. 20-21. O ile krytycy tzw. klasycznej definicji prawdy wskazują na niemożność obiektywnego „porównania" naszego poznania z rzeczywistością (gdyż rzeczywistość zawsze dana nam jest w poznaniu, poza obręb którego nie możemy wyjść), to w przypadku koncepcji Gogacza analogiczny argument wskazywałby, że niemożliwe jest obiektywne sprawdzenie, czy tworzona przez nas wiedza prawidłowo odzwierciedla uzyskane pierwotnie rozumienia: to wymagałoby ponownego „wejścia" w obszar „mowy serca", co jest sprzeczne (gdyż „mowa serca" z definicji poprzedza wszelkie świadome czynności).

[42] Chodzi, zgodnie z przywoływanym już sformułowaniem Gogacza, o „dosłownie bierne oczyszczenie intelektu, doznawanie rzeczywistości, która kontemplujący ją intelekt uwalnia od nawyku dopowiadania o niej tego, czym nie jest, i skłania do wyrażania tylko wywołanych rozumień". M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*, Warszawa 1996, s. 89.

Edmunda Husserla „zasadą wszystkich zasad", stanowiącą jedną z programowych tez fenomenologii[43]. Można by zatem zaryzykować tezę, że drogą dotarcia do tego, co źródłowo dane (na poziomie „mowy serca"), byłaby więc jakąś postacią „quasi-fenomenologicznej" redukcji. Niewątpliwie taka interpretacja wydaje się dość paradoksalna, zwłaszcza biorąc pod uwagę wielokrotnie podnoszoną przez Gogacza (zwłaszcza w jego późnych pracach) krytykę fenomenologii i całej filozofii współczesnej[44].

Sformułowana w tomizmie konsekwentnym teoria bytu ujawnia kilka zespołów zagadnień, w których dostrzec można trudności, aporie i paradoksy. Już jedno z pierwszych i węzłowych zagadnień metafizycznych, jakim jest problematyka transcendentalnych własności bytu, prowokuje do stawiania pytań. Jak pamiętamy, Gogacz krytykuje tradycyjne podejście, zgodnie z którym transcendentalia dzielimy na własności bytu „w sobie" oraz własności wyodrębniane ze względu na relację bytu do intelektu (prawda) oraz woli (dobro). Zdaniem Gogacza wszystkie transcendentalia, będące niczym innym, jak przejawami aktu istnienia, stanowią własności bytu samego w sobie. Jednakże trudno uciec w tym momencie od postawienia pytania o rozumienie terminu „przejaw". Czy samo pojęcie przejawu nie implikuje odniesienia do podmiotu poznającego[45]? Jeśli odpowiedź będzie pozytywna, to okazałoby się, iż – paradoksalnie – wszystkie transcendentalia mają charakter relacyjny (tzn. o transcendentaliach możemy mówić

[43] Por. Rozdział 4, pkt 1.7. oraz pkt. 3.1. niniejszego rozdziału. Przypomnijmy, iż zasada ta oznacza, zgodnie ze słowami samego Husserla, iż „wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje". E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1974, ks. I, s. 73 (cyt. za: W. Stróżewski, *O metodzie fenomenologii*, w: J. Perzanowski (red.), *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, Warszawa 1989, s. 84).

[44] Por. np. M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997 [Edycja internetowa wyd. pierwszego], s. 46.

[45] Innymi słowy: Czy może istnieć przejaw bez podmiotu poznającego, względem którego dana rzecz „się przejawia"?; por. A. Andrzejuk, *Własności istnieniowe w interpretacji tomizmu konsekwentnego*, „Rocznik Tomistyczny" 7 (2018), s. 135.

tylko w ramach relacji poznawczej między bytem a poznającym ten byt podmiotem).

Na terenie teorii bytu istotne pytania rodzą się również odnośnie do zaproponowanego przez Gogacza ujęcia problematyki stwarzania. Stanowisko Gogacza, zgodnie z którym każdy byt jednostkowy (a nie tylko dusza ludzka, jak chciał Krąpiec) wymaga osobnego aktu stwórczego[46], silniej podkreśla bytowy pluralizm (zgodnie z którym nie istnieje żadne wspólne bytowe „podłoże") i bardzo dobrze koresponduje z transcendentalnymi własnościami jedności i odrębności bytu.

Zauważmy, że propozycja Gogacza idzie wyjątkowo daleko, wykraczając poza znany w literaturze tomistycznej problem aktu istnienia przypadłości[47]. Twórca tomizmu konsekwentnego nie tylko przyznaje przypadłościom osobny akt istnienia, ale ponadto wskazuje, iż każdy przypadłościowy akt istnienia wymaga osobnego aktu stwórczego. Ujęcie to, mimo wskazanych wyżej zalet, rodzi jednak problematyczne konsekwencje i prowokuje do stawiania pytań. Jeśli bowiem każdy byt jednostkowy (jak też każda przypadłość) jest odrębnym bytem ukonstytuowanym przez jemu tylko właściwy akt istnienia, stwarzany bezpośrednio przez Boga, to w konsekwencji należałoby uznać, że każda

[46] Por. Rozdział 4, pkt 3.3.3. W tym miejscu warto jeszcze raz przytoczyć fragment, gdzie Gogacz *expressis verbis* wskazuje, iż także przypadłości bytu, ponieważ mają własny, odrębny akt istnienia, wymagają osobnego aktu stwórczego: „Ponieważ przypadłości realnie różnią są od istnienia i istoty, jako wewnętrznych przyczyn bytu, lecz zakotwiczają się w istocie, a dokładniej mówiąc w jej możności duchowej lub materialnej, muszą być osobnymi bytami niesamodzielnymi. Są niesamodzielnymi *entia quod*. Są więc bytami, których istota jest proporcjonalna do odmiany możności w tej istocie, a ich akt istnienia, osobno dla nich stworzony, jest w swym trwaniu zależny od istnienia substancji, której są przypadłościami". M. Gogacz, *Elementarz metafizyki…*, s. 72; por. również M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse)* według *tomizmu konsekwentnego*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 209.

[47] We współczesnym tomizmie – o czy już wspomniano – możemy dostrzec dyskusję na temat tego, czy przypadłości mają własny akt istnienia (Krąpiec, Gogacz), czy też istnieją istnieniem podmiotujących je substancji (Gilson); por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 72; M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*..., s. 100-105; M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 409-411; É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 2003, s. 44.

zmiana obserwowana w świecie wymaga osobnego aktu stwórczego ze strony Boga. Oznaczałoby to – choć Gogacz nigdzie wprost takiego poglądu nie sformułował – że dla wytłumaczenia jakiejkolwiek zmiany (zarówno substancjalnej, jak i przypadłościowej) należałoby odwoływać się do stwórczej „interwencji" Absolutu[48].

Określone niekonsekwencje i niejasności dostrzec można przy dokładniejszej analizie zaproponowanego przez Gogacza ujęcia problematyki relacji[49]. Na czoło wysuwają się trudności w rozumieniu natury relacji sprawczej i relacji istnieniowych oraz miejsca, jakie zajmować one powinny w systematyce relacji[50]. Problematyczne jest ujęcie relacji sprawczej jako kategorialnej („przypadłość przypadłości"). Trudno bowiem w tym przypadku mówić o relacji niekoniecznej, „dochodzącej" do bytu. Podobnie jest z relacjami istnieniowymi: ich podmiotem są bowiem własności transcendentalne (przejawiające akt istnienia), a nie zmienne przypadłości bytu. Na mocy samego zaproponowanego przez Gogacza doprecyzowania (zgodnie z którym relacje podmiotowane są przez własności bytu) nie sposób utrzymać poglądu, iż relacje istnieniowe stanowią odmianę relacji kategorialnych[51].

Zaproponowana przez Gogacza koncepcja przyczyn celowych ma niewątpliwie charakter oryginalny, nowatorski i intelektualnie inspirujący. Wśród cech charakterystycznych tej koncepcji wymienić należy dwa aspekty: po pierwsze samo rozumienie przyczyn celowych jako substancji wywierających swą obecnością wpływ na uformowanie się możności bytu, po drugie zaś zanegowanie tradycyjnego powiązania tematyki przyczyn celowych z porządkiem działania (tradycyjna

[48] Por. T. Ćwiertniak, *Tomizm egzystencjalny Mieczysława A. Krąpca a tomizm konsekwentny Mieczysława Gogacza. Ku analizie porównawczej*, „Rocznik Tomistyczny" 8 (2019), s. 187. W tym miejscu trudno uciec od porównań do nowożytnego okazjonalizmu.

[49] Por. W. Kubiak, *Klasyfikacja relacji w tomizmie konsekwentnym*, „Studia Philosophiae Christianae" 33 (1997) 1, s. 30-38.

[50] Por. Rozdział 4, pkt 3.5. (Tabela nr 6. „Podział relacji w ujęciu Mieczysława Gogacza").

[51] Z relacjami kategorialnymi (w tradycyjnym rozumieniu) łączyłby wprawdzie relacje istnieniowe fakt „dochodzenia" do bytu już istniejącego, jednocześnie w sposób fundamentalny różnicowałby je właśnie fakt ich podmiotowania przez własności transcendentalne przejawiające istnienie (a nie przez przypadłości).

arystotelesowska kategoria celu). Nasuwa się jednak postulat bardziej szczegółowego określenia sposobu, w jaki substancje stanowiące przyczyny celowe wywierają swą obecnością wpływ na ustrukturyzowanie się możności bytu. Gogacz nie określa bliżej natury owego wpływu[52].

Zaproponowane przez Gogacza rozumienie przyczyn celowych (zgodnie z którym substancje otaczające stanowiłyby swoistą „miarę" istoty bytu) niesie ze sobą istotną konsekwencję, jaką jest eliminacja zagadnienia Boga jako przyczyny wzorczej. Ujęcie to z jednej strony w unikalny sposób podkreśla rolę Boga jako przyczyny sprawczej, z drugiej jednak rodzi wątpliwości, które można streścić w pytaniu: Skoro Bóg w ujęciu Gogacza nie jest przyczyną wzorczą, to skąd wie, co zamierza stworzyć[53]?

Można również zaryzykować postawienie zagadnienia, na ile powyższe ujęcie przyczyn celowych (dotyczy to zarówno człowieka, jak i innych bytów osobowych i nieosobowych), wbrew intencjom Gogacza i całemu programowi jego filozofii, nie oznacza w pewnym sensie cofnięcia filozofii na pozycje platońskie. Mamy tutaj bowiem do czynienia w jakimś stopniu z zanegowaniem wewnętrznej integracji bytu (transcendentalna odrębność i jedność bytu) oraz paradoksalnym powrotem platonizmu i koncepcji przyczynowości formalno-wzorczej. Otóż w ujęciu tym miara istoty rzeczy „znowu" okazuje się znajdować poza samą rzeczą. Z tą jednak różnicą, że teraz już nie racjonalna idea lub myśl Boża jest miarą istoty bytu, ale (przypadkowy? zaplanowany?) układ zewnętrznych względem danego bytu przyczyn celowych[54].

---

[52] Nie jest jasne, jaki miałby być zasięg i granice owego wpływu. Czy chodzi o styczność czasoprzestrzenną, czy też może w grę wchodzą inne czynniki.

[53] Trudno bowiem wyobrazić sobie proces stwórczy całkowicie „wydestylowany" z tych elementów, które tradycyjnie wiązały się z Bożym planem stworzenia (co znajdowało swój szczególny wyraz w koncepcji stwórczych idei w umyśle Boga, rozumianych jako odwieczne wzory rzeczy); por. T. Stępień, *Problem przyczynowania sprawczego w ujęciu Mieczysława Gogacza w kontekście „drugiej drogi" św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae" 42 (2006) 2, s. 105-106; tenże, *Nowe ujęcia w rozumieniu człowieka w Warszawskiej Szkole Tomizmu Konsekwentnego*, „Studia Philosophiae Christianae" 40 (2004) 1, s. 247.

[54] Propozycja Stępnia (por. cytowane w powyższym przypisie artykuły), zgodnie z którą Bóg sytuowałby stworzony akt istnienia w określonym środowisku przyczyn celowych, sugeruje jednak istnienie w umyśle Boga określonego planu, czyli jakiejś

Co więcej, wydaje się, że propozycja Gogacza prowadzić może w pewnych przypadkach (choćby w kwestii aniołów jako przyczyn celowych duszy ludzkiej) do swoistego regresu w nieskończoność (*regressus ad infinitum*). Trudno bowiem uciec od pytania, jakie były przyczyny celowe pierwszego stworzonego bytu, a także, co stanowi przyczynę celową dla istoty aniołów (złożonej z formy i możności intelektualnej), która zdaniem Gogacza stanowi konieczną przyczynę celową dla ludzkiej niematerialnej duszy[55]. Wreszcie dokładniejszego wyartykułowania i uargumentowania wymagałaby teza Gogacza, iż jedynie anioł (a nie np. drugi człowiek jako byt osobowy dysponujący możnością intelektualną) stanowić może przyczynę celową powstania ludzkiej duszy.

Dookreślenia wymagałoby również zagadnienie, czy przyczynowanie celowe dotyczy samego powstania bytu w jego zasadniczych pryncypiach (które, jak podkreśla Gogacz, są przez cały okres trwania danego bytu stałe i niezmienne), czy też realizuje się zasadniczo w porządku przypadłości[56]. Od rozstrzygnięcia tego zagadnienia zależy,

formy przyczynowości wzorczej.

[55] Jeśli bowiem obecność możności intelektualnej w człowieku może być wyjaśniona jedynie wpływem aniołów jako przyczyn celowych, to czym wytłumaczyć obecność tejże możności u samych aniołów. Wydaje się, że istnieją dwie możliwości. Możemy przyjąć albo 1) że to sam Bóg jako Intelekt wpływa na sposób przyczyny celowej na ukonstytuowanie się możności intelektualnej w istocie każdego anioła (taką możliwość proponuje T. Stępień w odniesieniu do stworzenia „pierwszego człowieka"; por. tenże, *Problem przyczynowania sprawczego w ujęciu Mieczysława Gogacza*..., s. 106), albo 2) że adekwatną przyczyną celową stanowią inni aniołowie obdarzeni możnością intelektualną (taką możliwość sugeruje sam Gogacz; por. tenże, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*..., s. 205, 208). Oba rozwiązania są jednak problematyczne.

W przypadku pierwszym wątpliwe i niezgodne z całością teorii bytu tomizmu konsekwentnego jest ujmowanie Boga jako przyczyny celowej. Ponadto wręcz spontanicznie rodzi się tutaj pytanie, dlaczego takiego rozwiązania (Intelekt Boski jako adekwatna przyczyna celowa możności intelektualnej w bycie osobowym) nie zastosować bezpośrednio do człowieka, bez konieczności „angażowania" w ten proces aniołów.

W przypadku drugim staje przed nami zasygnalizowany już problem regresu w nieskończoność.

[56] Teoria aniołów jako przyczyn celowych duszy ludzkiej sugeruje pierwszą możliwość – przyczyny celowe warunkują wyłonienie się możności intelektualnej jako jednego

jaką faktyczną „moc" i zakres działania przyznamy substancjom stanowiącym przyczyny celowe. Czy ich wpływ dotyka aż samego „rdzenia" bytu (pryncypia bytowe), czy ograniczony jest jedynie do komponowania się układu przypadłości bogacących istotę bytu? Jeśli zaś przyczynowanie celowe dotyczyłoby obu tych porządków, to postulować by można wyraźne rozgraniczenie dwóch zasadniczych „sposobów" realizowania się przyczynowości celowej.

Kolejny zespół trudności i aporii przynosi zaproponowana przez Gogacza teoria ludzkiego ciała. Podobnie jak w przypadku teorii przyczyn celowych, mamy do czynienia z ujęciem śmiałym i oryginalnym, intelektualnie inspirującym. Zauważmy ponadto, że Gogacz nie określa, czy koncepcja ta, rozwijana w kontekście filozofii człowieka, ma mieć również zastosowanie do ciał roślin i zwierząt[57].

Zgodnie z teorią Gogacza ciało w sensie ścisłym (ciało jako pryncypium bytowe człowieka) to możność materialna podmiotująca przypadłości fizyczne. Natomiast ciało dostrzegalne zmysłami (organizm asymilujący materię z otoczenia) nie jest ciałem w znaczeniu właściwym, a raczej zespołem zewnętrznych przyczyn celowych[58]. Pro-

z pryncypiów bytowych człowieka. Ale już np. Gogacza koncepcja rodzicielstwa zdaje się wskazywać na drugą możliwość – wszakże oddziaływanie rodziców (zwłaszcza matki) na dziecko, obejmujące zarówno sferę fizyczną, jak i sferę psychiki, dotyczy rozwoju dziecka, a więc nabywania przez nie określonych przypadłości; por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje (Materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985, s. 41; K.A. Wojcieszek, *Ludzkie stawanie się: nowe zastosowanie dla starej tomistycznej teorii*, „Studia Philosophiae Christianae" 40 (2004) 1, s. 255-256.

[57] Można założyć, że w założeniu autora teoria ta stosuje się odpowiednio do całej przyrody ożywionej. Na temat potrzeby uzupełnienia koncepcji Gogacza o filozoficzną teorię ciał roślin i zwierząt (oraz ich wytworów); por. S. Krajski, *Metafizyka w ujęciu Mieczysława Gogacza – perspektywy badań*, „Studia Philosophiae Christianae" 42 (2006) 2, s. 39-40.

[58] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 94-96; M. Gogacz, *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*..., s. 192. Ujęcie to bardzo dobrze koresponduje z transcendentalną zasadą odrębności bytu. Ponadto znosi ono problem (z jakim borykał się m.in. Krąpiec; por. tenże, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 388-390) związany ze statusem ontycznym cząsteczek asymilowanych przez człowieka (czy inne organizmy żywe) z otoczenia zewnętrznego w celu budowy własnego ciała. W ujęciu Gogacza po prostu nie zachodzi zjawisko „wchodzenia" cząstek materii ze świata zewnętrznego w obręb

pozycja ta, przy wszystkich swoich zaletach, generuje jednak istotną trudność. Mianowicie zgodnie z powyższym ujęciem ciało w jego potocznym rozumieniu w ogóle nie wchodzi w obszar bytowy człowieka. Oznaczałoby to niechciany powrót skrajnego dualizmu w rozumieniu człowieka[59]. Jeśli bowiem ciało w sensie właściwym (jako element strukturalny człowieka) jest niedostrzegalne zmysłowo, to w konsekwencji oznaczałoby, że w naszym codziennym życiu, gdzie opieramy się na danych zmysłowych, w ogóle nie dostrzegamy człowieka w jego istotnych właściwościach, a jedynie otaczające go przyczyny celowe (powszechnie uważane mylnie za ciało)[60].

Pozostając jeszcze na obszarze teorii bytu, wskazać można na trudność związaną z zaproponowanym przez Gogacza rozumieniem możności bytu. Warszawski tomista konsekwentnie określa możność jako „uniedoskonalenie" aktu, który wzięty sam w sobie jest wyłącznie doskonałością. Jest ona zatem w bycie stałym elementem strukturalnym ograniczającym akt[61]. W konsekwencji należałoby uznać, że im „więcej" w bycie możności, tym większa danego bytu niedoskonałość. Natomiast im „mniej" możności w bycie, tym większa jego doskonałość.

właściwego obszaru bytowego człowieka; por. T. Ćwiertniak, *Tomizm egzystencjalny Mieczysława A. Krąpca a tomizm konsekwentny Mieczysława Gogacza. Ku analizie porównawczej*..., s. 186.

[59] Dualizm ten zachodziłby już nie na linii dusza – ciało, ale wzdłuż granicy dusza wraz z ciałem właściwym – ciało fenomenalne (układ przyczyn celowych tworzących organa cielesne człowieka); por. Rozdział 5, pkt 2.3.2.

[60] W takim ujęciu problematyczna stawałaby się cała fundamentalna (zwłaszcza na gruncie filozofii Gogacza) sfera relacji osobowych. Wszelkie międzyludzkie relacje zapośredniczone są przecież o ciało (wzięte w sensie fizyczno-biologicznym). Jeśli bowiem wyciągnąć wnioski z omawianego stanowiska, to należałoby przyjąć, iż w zasadzie wszystkie formy kontaktu międzyludzkiego (kontakt wzrokowy, rozmowa, dotyk) rozgrywają się na poziomie zewnętrznych względem człowieka przyczyn celowych. Intuicja zawarta w sformułowaniach Gogacza (tenże, *Istnieć i poznawać*..., s. 222-223), zgodnie z którymi kontakt międzyosobowy rozgrywa się zasadniczo na poziomie duszy, wymagałaby (o czym była już wcześniej mowa; por. Rozdział 5, pkt 2.3.2.) zdecydowanego rozwinięcia.

[61] Innymi słowy możność w bycie jest „sumą niezrealizowań"; por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 40, tenże, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*..., s. 204-205; tenże, *Istnieć i poznawać*..., s. 89-90 oraz s. 148.

Problem pojawia się jednak, gdy powyższe ustalenia odniesiemy chociażby do zaproponowanej przez Gogacza teorii bytu osobowego. Jak pamiętamy, jednym z wyróżników osoby, stanowiącym o jej szczególnej pozycji względem pozostałych bytów, jest obecność w niej szczególnego rodzaju możności, mianowicie możności intelektualnej. W bycie osobowym, jakim jest człowiek, spotykamy zatem dwa rodzaje możności: materialną oraz intelektualną. Obecność możności intelektualnej stanowi o szczególnej pozycji człowieka jako bytu osobowego. W tym sensie jednak możność jawi się nie tyle jako ograniczenie czy „uniedoskonalenie", ile jako źródło szczególnego bytowego bogactwa. Człowiek wyprzedza inne bytu świata przyrody między innymi dlatego, że obok możności materialnej (obecnej także w strukturze bytowej roślin i zwierząt) ma także przynależną tylko jemu i aniołom możność intelektualną (duchową)[62].

Powstaje zatem pytanie: w jaki sposób „dodatkowe" ograniczenie aktu (wyznaczone obecnością w człowieku możności intelektualnej obok znanej ze świata roślin i zwierząt możności materialnej) może być przyczyną większej, bo osobowej doskonałości? Powraca zatem problem odróżnienia dwóch znaczeń możności: 1) jako potencjału ukierunkowanego ku realizacji (co, pozostając w zgodzie z tradycją perypatetycką, akcentował szczególnie Krąpiec), 2) jako stałego w bycie elementu strukturalnego (co podkreśla w swych analizach Gogacz).

Powyższe analizy dotykają problematyki statusu ontycznego osoby i jej pozycji względem innych bytów. Gogacz czyni to zagadnienie podstawą filozoficznego ugruntowania doniosłej kwestii, jaką jest godność osoby[63]. W literaturze zwraca się uwagę, iż pogląd Gogacza, zgodnie z którym o godności osoby decyduje jej szczególna pozycja względem innych bytów, jest dalece niesatysfakcjonujący[64]. W tym miejscu nale-

[62] Przyjęcie tezy wyjściowej, zgodnie z którą możność stanowi „uniedoskonalenie" i ograniczenie aktu, powinno prowadzić do wniosku, że obecność „dodatkowej" możności w bycie skutkować musi jego większą niedoskonałością. W przypadku człowieka dzieje się jednak wręcz odwrotnie: to „dodatkowa" możność stanowi o jego wyższej doskonałości.

[63] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 98-99; tenże, *Filozoficzna identyfikacja godności osoby*, w: J. Czerkawski (red.), *Zagadnienie godności człowieka*, Lublin 1994, s. 126-133.

[64] Por. krytyczne uwagi Franciszka J. Mazurka na temat zaproponowanego przez

ży dodać, że pogląd ten jawi się jako tym bardziej niezadowalający wobec programowych założeń tomizmu konsekwentnego. Jak pamiętamy, jednym z „kamieni węgielnych" filozofii rozwijanej przez Gogacza jest nacisk kładziony na identyfikację bytu w jego fundamentalnych pryncypiach (rozpoznawanie wewnętrznej struktury bytu), przy jednoczesnej daleko idącej rezerwie wobec stosowania w filozofii metod polegających na porównywaniu bytów ze sobą. Można by zatem oczekiwać, iż w tak zasadniczym temacie, jakim jest filozoficzne ugruntowanie godności osoby, twórca tomizmu konsekwentnego zaproponuje rozwiązanie bazujące na filozoficznej identyfikacji (rozpoznaniu pryncypiów bytu osobowego). Tymczasem Gogacz, wbrew własnym wytycznym, sprowadza kwestię godności osoby do zagadnienia jej pozycji względem innych bytów[65].

Oprócz zagadnień metafizycznych wskazać należy także na trudności, jakie pojawiają się w analizach, jakie twórca tomizmu konsekwentnego przeprowadza na polu szeroko rozumianej filozofii kultury oraz filozofii społeczno-politycznej. Wydaje się, że w pewnych kwestiach szczegółowych twórcy tomizmu konsekwentnego nie zawsze udaje się utrzymać ową tytułową „konsekwencję". Zwrócić możemy uwagę na zaproponowane przez Gogacza ujęcie rodziny. Co znamienne i dość zaskakujące, Gogacz niejednokrotnie określa tak podstawową na gruncie filozofii człowieka kategorię, jaką jest płeć (kobieta, mężczyzna), przez pryzmat ról i funkcji[66]. Stoi to w wyraźnej sprzeczności z pod-

Gogacza rozumienia godności osoby. F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 46-47.

[65] Zatem w tym miejscu Gogacz posługuje się nie identyfikacją, ale tak bardzo krytykowaną przez siebie aksjologią. Jak wiemy, zdaniem Gogacza prymat aksjologii (porównywania bytów ze sobą) nad identyfikacją stanowi jeden z wyróżników tradycji platońskiej i neoplatońskiej. W perspektywie założeń tomizmu konsekwentnego o wiele bardziej obiecującym kierunkiem poszukiwań wydaje się próba uchwycenia godności osoby rozumianej jako wewnętrzna („inherentna") własność bytu osobowego, w perspektywie teorii aktu istnienia; por. Rozdział 5, pkt 2.2. (oraz przywołaną tamże literaturę).

[66] Por. choćby M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*..., s. 142; M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków, Warszawa/Struga 1985, s. 122-124. Znajdziemy również w spuściźnie Gogacza fragmenty, gdzie dokonuje on swoistej identyfikacji płci (bycia kobietą lub mężczyzną), zatrzymując się jednakże wyłącznie na poziomie różnic w przypadłościach fizycznych, przede wszystkim w aspekcie

stawowymi dyrektywami metodologicznymi tomizmu konsekwentnego: wszakże jedną z naczelnych zasad jest tutaj rozpoznawanie bytów w ich wewnętrznej strukturze (identyfikacja), przy jednoczesnym wystrzeganiu się „wtłaczania" bytów w ramy narzucanych przez nasze myślenie pomysłów, celów i funkcji[67].

Podobną sytuację obserwujemy w rozważaniach Gogacza odnośnie do kwestii prawa naturalnego i absolutnego. Określenie prawa absolutnego (stojącego u podstaw praw naturalnego) jako „pomysłu Boga" zdaje się całkowicie ignorować fundamentalne twierdzenia metafizyki tomizmu konsekwentnego[68]. Mamy przecież ewidentnie do czynienia z tym, co Gogacz programowo wyklucza: prymat myśli nad bytem, myślenie pomysłami oraz celami i narzucanie ich bytom realnym, wreszcie wyraźnie pojawia się tutaj odrzucona wcześniej przez Gogacza idea przyczynowości formalno-wzorczej.

We wcześniejszym rozdziale wskazano również na – jak się wydaje – daleko sięgającą niespójność, jaka zachodzi pomiędzy faktem zaangażowania się Gogacza (w późnej fazie jego twórczości) w działalność środowisk integrystyczno-monarchistycznych (członkostwo w Klubie Zachowawczo-Monarchistycznym) a głęboko pluralistycznym, personalistycznym rysem tomizmu konsekwentnego[69].

---

fizyczno-prokreacyjnym; por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*..., s. 158.

[67] Co więcej, Gogacz podkreśla nieraz, że próba ujęcia bytów przez pryzmat ról i funkcji (będąca typowym wyrazem tradycji platońskiej) stanowi przykład pomylenia bytu z wytworem (który istotnie wyróżniany jest przez nas poznawczo przez pryzmat pełnionej funkcji).

[68] Zdaniem Gogacza (nawiązującego niewątpliwie do klasycznej Tomaszowej koncepcji prawa) „Prawo naturalne jest naszym przestrzeganiem prawa absolutnego. Jest naszym uczestniczeniem w tym prawie. Jest rozpoznaniem i zalecaniem celów, które manifestują się w samej strukturze lub naturze człowieka". M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995, s. 24. Samo zaś prawo absolutne warszawski tomista pojmuje następująco: „W samej strukturze człowieka Bóg wyraził swój niezmienny, absolutny i wieczny pomysł ważnych dla nas celów. Ten zespół celów stanowi prawo absolutne"; tamże, s. 23. Trzeba jednak w tym miejscu dodać, że zagadnienie to, będące jednym z klasycznych tematów filozoficznych (por. np. rozbudowaną teorią prawa naturalnego, jaką sformułował Krąpiec), jest przez Gogacza potraktowane w sposób dość marginalny.

[69] Por. Rozdział 5, pkt 3.2. O ile program filozoficzny tomizmu konsekwentnego ogniskuje się wokół takich zagadnień, jak byt jednostkowy, indywidualny akt

2.3. Najważniejsze zarzuty stawiane obu autorom

Wśród zarzutów, jakie spotkać możemy w literaturze, znaleźć możemy z jednej strony takie, które mają charakter bardziej generalny, dotyczący tomizmu jako całościowej orientacji myślowej i tym samym odnoszą się zarówno do Krąpca, jak i do Gogacza. Jednocześnie wskazać można na określone głosy polemiczne o charakterze bardziej szczegółowym, adresowane wyraźnie w kierunku jednego z analizowanych autorów.

Wśród uwag i zarzutów generalnych na czoło wysuwa się krytyka całej tradycji tomistycznej, rozumianej jako filozofia systemowa, abstrakcyjna, ahistoryczna, operująca nieadekwatnym dla wielu zagadnień filozoficznych językiem, „nieczuła" na egzystencję jednostki, pełną nieraz dramatu i cierpienia[70]. Niewątpliwie próba egzystencjal-

istnienia, świat osób i relacji osobowych (zachodzących pomiędzy ludźmi oraz pomiędzy osobami ludzkimi i Osobami Boskimi), to w przypadku środowisk monarchistycznych obserwujemy dominację takich tematów, jak hierarchiczność społeczeństwa, państwa i Kościoła, odzwierciedlająca sakralnie uzasadnianą wertykalną strukturę kosmosu („drabina" bytów), czy dominacja celów oraz funkcji (koncepcja stanów społecznych). Wszystkie te elementy światopoglądowe, silnie akcentowane przez monarchistów, zdradzają pokrewieństwo z wizją świata, jaką Gogacz przypisuje platonizmowi. Trudno zatem dopatrzyć się punktów stycznych z perspektywą, jaką otwiera pluralistyczna metafizyka tomizmu egzystencjalnego, zwłaszcza w jego konsekwentnej odmianie.

[70] Wątki te znajdziemy przede wszystkim w tekstach polemicznych autorstwa Józefa Tischnera. Swoje argumenty Tischner kierował zarówno w stronę tomizmu w ogólności (por. J. Tischner, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 223-248), jak i konkretnie w kierunku Krąpca (por. J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu*, w: tenże, *Myślenie według wartości*…, s. 341-369) i Gogacza (por. opisywana wcześniej wieloletnia polemika Tischnera z Gogaczem). Obok zarzutów ściśle filozoficznych Tischner krytycznie ocenia także rolę tomizmu jako filozoficznej podstawy doktryny katolickiej. Radykalizację zarzutów sformułowanych przez Tischnera znajdziemy w publikowanych współcześnie pracach Krzysztofa Śnieżyńskiego. Uczony ten widzi w metafizyce tomistycznej (rozumianej jako abstrakcyjna teoria zasad bytu) „pasożyta" żerującego na religii chrześcijańskiej; por. K. Śnieżyński, *Metafizyka w roli pasożyta w Winnicy Pańskiej? Dekonstrukcyjne uwagi na temat prób ratowania metafizyki (filozofii bytu) kosztem chrześcijaństwa w pometafizycznej kulturze*, w: K. Śnieżyński, P. Duchliński (red.), *Metafizyka i dekonstrukcja. W poszukiwaniu doświadczenia metafizycznego w kontekście wyzwań dekonstrukcjonizmu*, Kraków 2016, s. 105-198.; K. Śnieżyński,

nej reinterpretacji tomizmu stanowi, przynajmniej częściowo, próbę wyjścia naprzeciw powyższym zarzutom. Nieprzypadkowo przecież umieszczenie w centrum zainteresowań aktu istnienia bytu prowadzić musi do rewizji tradycyjnej, bazującej na abstrakcji, teorii bytu na rzecz dowartościowania tego, co jednostkowe i konkretne. Wydaje się jednak, że (propozycja odnowienia metafizyki tomistycznej w oparciu o kategorię *esse* nawet jeśli jest w ogóle zauważana przez krytyków, to nie zmienia ona ich zasadniczej, krytycznej oceny tomizmu[71].

Pokrewny, choć jeszcze dalej posunięty, zarzut stawiają ci autorzy, którzy zarzucają współczesnym tomistom egzystencjalnym ideologizację tomizmu (tak czyni m.in. Tadeusz Bartoś)[72]. Wydaje się, że zarzut taki jest chybiony, przynajmniej, co do zasadniczej części dorobku zarówno Krąpca, jak i Gogacza. Prawdą jest (na co zwracał uwagę m.in. Stefan Swieżawski), że myśl św. Tomasza wielokrotnie w ciągu wieków zaprzęgana była do celów ideologicznych (zwłaszcza w ramach tzw. tomizmu tradycyjnego). Nie można jednak, jeśli chce się zachować intelektualną uczciwość, nie dostrzec wielkiego wysiłku, jaki tomiści egzystencjalni podjęli w celu „odideologizowania" tomizmu. Zarówno Krąpiec, jak i Gogacz twórczo wpisali się w to dzieło uwalniania myśli tomistycznej z gotowych podręcznikowych schematów na

O niektórych negatywnych konsekwencjach klasycznej metafizyki w filozofii i teologii, „Collectanea Theologica" 74 (2004) 1, s. 83-108.

[71] Jeśli uznać (a są niewątpliwie ku temu solidne podstawy), że egzystencjalna „korekta" przyniosła istotną zmianę charakteru tomistycznej filozofii, to w tej perspektywie właściwym adresatem wspomnianych zarzutów powinien być nie tyle współczesny tomizm egzystencjalny, ile raczej tomizm tradycyjny. Tomizm egzystencjalny zaś płaciłby w tym przypadku cenę za nadużycia i błędy swojego „poprzednika", z którym jest wciąż mylony bądź utożsamiany.

[72] Por. T. Bartoś, *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowożytności*, Warszawa 2010, s. 31 [przyp. 24]. Dodajmy, że wspomniany autor wśród myślicieli, którym zarzuca ideologizację tomizmu, wymienia również Jacquesa Maritaina (sic!). Taka ocena budzić musi zdumienie czytelnika, zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę, jak wielką pracę wykonał francuski tomista, aby oczyścić filozofię św. Tomasza z naleciałości ideologicznych. Warto też pamiętać o cenie, jaką Maritain musiał zapłacić za swoją postawę – nieraz oskarżany był, zwłaszcza ze strony środowisk integrystycznych, o głoszenie tez heterodoksyjnych; por. np. P. Bała, A. Wielomski, *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowożytnych*, Warszawa 2008, s. 182.

rzecz uczynienia z niej inspirującej drogi rozpoznawania rzeczywistości[73].

Wyraźny kontrast dostrzeżemy, gdy zarzuty (Tischner, Śnieżyński) odnośnie do systemowości i abstrakcyjności tomizmu oraz lekceważenia przezeń jednostkowości na rzecz supremacji tego, co ogólne i tworzące zhierarchizowaną całość, odniesiemy do programowych sformułowań polskich neotomistów. Zwłaszcza w przypadku Gogacza, który czyni to często *expressis verbis*, wyraźnie podkreślane jest pierwszeństwo bytu jednostkowego, pociągające za sobą postulat rozwijania filozofii jako identyfikacji bytów jednostkowych, przy jednoczesnej konieczności zdystansowania platonizmu i neoplatonizmu jako filozofii „całości" (kosmosu), postrzeganej jako hierarchicznie uporządkowana struktura[74].

[73] Nawet jeśli zarzut ideologizacji mógłby w sposób zasadny dotyczyć późnej fazy działalności pisarskiej Krąpca i Gogacza (kiedy obaj autorzy przybrali pozycje bardziej defensywne i „apologetyczne"), to jednak odnoszenie go do całego ich dorobku niewątpliwie ma charakter niesprawiedliwy i krzywdzący.

[74] Zauważmy zatem, że przedstawione zastrzeżenia formułowane względem tomizmu w dużej mierze pokrywają się z zarzutami, jakie Gogacz stawia formacji platońskiej i neoplatońskiej, od której stara się on wyraźnie odżegnywać, rozwijając swój projekt filozoficzny niejako w opozycji do niej. Tymczasem z perspektywy zwolenników współczesnej filozofii zorientowanej dialogicznie i hermeneutycznie współczesny tomizm egzystencjalny okazuje się tylko jedną z odmian „filozofii kosmosu", pojmowanego jako całość poddająca się intelektualnej schematyzacji. I nie zmienia tej oceny wręcz „natarczywie" podnoszone przez tomistów egzystencjalnych pierwszeństwo bytów jednostkowych (istniejących konkretnie) przed wszelkim całościowym systemem. Sytuację dodatkowo komplikuje to, że sam Tischner, zarzucając tomizmowi systemowość, w swoim myśleniu filozoficznym opowiada się za pierwotnością porządku idealnego przed czysto faktycznościowym, realnym („[…] to tylko może zaistnieć, co jest dopuszczone przez warunki konstytutywne jego istoty"). J. Tischner, *Sporu o inspirację ciąg dalszy (M. Gogaczowi w odpowiedzi)*, w: tenże, *Myślenie według wartości*…, s. 305. A przecież – z punktu widzenia tomistów egzystencjalnych (zwłaszcza zaś Krąpca) – to właśnie teza o pierwszeństwie porządku idealnego przed realnym stanowi podglebie wszelkiej filozofii „wyradzającej się" w system i stającej się tym samym podstawą różnych ideologii (heglizm, marksizm etc.).
Widzimy tutaj zatem intersujący przykład wzajemnego niezrozumienia między tomistami egzystencjalnymi (Krąpiec, Gogacz) a uczonymi inspirującymi się filozofią spotkania i hermeneutyką (Tischner, Śnieżyński). Niezrozumienie to utrzymuje się mimo, że obie filozoficzne tradycje wskazują na konieczność odejścia

Drugim obszernym polem krytyki i polemik z całym nurtem tomizmu egzystencjalnego jest zagadnienie stosunku filozofii do nauk szczegółowych. Jak pamiętamy, zarówno Krąpiec (wraz z innymi przedstawicielami szkoły lubelskiej, na czele ze Stanisławem Kamińskim), jak i Gogacz opowiadają się za rygorystycznym przestrzeganiem autonomii filozofii względem nauk szczegółowych, zarówno w zakresie przedmiotu badań, jak i w warstwie metodologicznej. Przeciwne stanowisko zajmują uczeni (m.in. Michał Heller czy Józef Życiński, wcześniej Kazimierz Kłósak) postulujący rozwijanie refleksji filozoficznej w kontekście nauki. Spór ten znany jest jako opozycja pomiędzy izolacjonizmem lub demarkacjonizmem epistemologicznym (lub metodologicznym) a zwolennikami „epistemologii bez izolatek" (filozofia w kontekście nauki)[75].

Autonomia filozofii w zakresie przedmiotu i metody badań podkreślana jest tak przez Krąpca, jak i przez Gogacza. Autonomia filozofii dotyczy zarówno jej relacji do nauk szczegółowych, jak i do innych dziedzin wiedzy (w tym do teologii). W przypadku relacji filozofii do nauk szczegółowych można zauważyć pewną gradację stanowisk. O ile Krąpiec w niektórych kwestiach (zwłaszcza w przedmiocie analizy materii i formy oraz niektórych zagadnień z zakresu filozofii przyrody) stara się nawiązy [illegible] gii, o tyle w przypadku Gogacza mamy do czynienia z wyraźnie sformułowanym *désintéressement*[76].

Wśród zarzutów, które dotyczą obu autorów, wymienić można również kwestię języka czy też terminologii, za pomocą której rozwijają oni swoją myśl. Generalnym problemem filozofii bytu – o którym *explicite* pisał wielokrotnie Krąpiec – jest fakt, iż jako ludzie próbujemy

od filozofii kosmosu na rzecz filozofii przyjmującej prymat tego, co konkretne i jednostkowe, w szczególności zaś prymat perspektywy osobowej.

[75] Por. P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*..., s. 281-441; A. Bronk, *Demarkacjonizm Lubelskiej Szkoły Filozoficznej*, „Roczniki Filozoficzne", t. XXXV (1987) 1, s. 345-364.

[76] Przypomnijmy cytowane już wcześniej słowa Gogacza: „Nauki szczegółowe są interesujące i fascynujące jedynie dla tych, którzy nigdy nie posłużyli się rozpoznawaniem przyczyn i skutków, a wobec tego nigdy nie doznali rozumień". M. Gogacz, *Metafizyka św. Tomasza (Specyfika głównych zagadnień)*, w: tenże, *w kierunku tomizmu konsekwentnego*..., s. 137.

nazwać rozpoznawane przez nasz intelekt elementy strukturalne bytu, posługując się językiem, który ze swej „natury" przystosowany jest do opisywania bytu (rzeczy), a nie bytowej substruktury. Prowadzić to musi nieuchronnie do ryzyka „reizacji" elementów składowych bytu[77]. Owo zaś „reizowanie" elementów strukturalnych bytu skutkować może zjawiskiem, przed którym często przestrzegał Gogacz, mianowicie myleniem bytu z wytworem.

Warto w tym miejscu zastanowić się, czy terminologia stosowana przez Gogacza w jakimś stopniu nie sprzyja – paradoksalnie – postrzeganiu bytu na sposób wytworu. Sam twórca tomizmu konsekwentnego chętnie mówi o bycie jako kompozycji tworzyw, bądź o pryncypiach bytowych jako „tworzywach" bytu[78].

Osobnym zagadnieniem związanym ze sferą językową jest stosowanie przez obu tomistów technicznej terminologii ontologicznej (kategorie aktu, możności, istnienia, istoty, substancji, przypadłości etc.) wprost do zagadnień antropologicznych. Nawet przy świadomości analogicznego charakteru tychże pojęć trudno nie uciec od pytania o ich adekwatność względem rzeczywistości osobowej oraz o ich użyteczność do opisu specyficznie ludzkich fenomenów[79].

Często spotykanym zarzutem względem reprezentantów tomizmu egzystencjalnego jest przyjmowanie przez nich zbyt wąskiego rozumienia kategorii istnienia. Mówi się tutaj o swego rodzaju „monizmie egzystencjalnym", polegającym na przyjmowaniu tylko jednego *modusu* istnienia: mianowicie istnienia realnego[80]. W zarzucie tym można dopatrzyć się zarówno określonego, wymagającego wyeksplikowania nieporozumienia, jak i uzasadnionego wskazania na ograniczenia teoretyczne tomizmu egzystencjalnego.

Niewątpliwie samo sformułowanie „monizm egzystencjalny" zdaje się nie brać zupełnie pod uwagę kardynalnego dla tomistów

[77] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 238-239.

[78] Na ryzyko reizacji elementów składowych bytu u Gogacza zwracał uwagę Antoni B. Stępień; por. A.B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, t. II, Lublin 2001, s. 396-397.

[79] Por. J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu*..., s. 355-359; S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010, s. 207.

[80] Por. P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*..., s. 469.

egzystencjalnych zagadnienia, jakim jest radykalnie pojmowany pluralizm bytowy, wyrażający się w fakcie, że każdy byt jednostkowy ukonstytuowany jest przez indywidualny, niepowtarzalny akt istnienia. „Wspólność" istnienia ma – co wielokrotnie podkreśla Krąpiec – charakter jedynie analogiczny, ze względu na analogicznie wspólną wszystkim bytom „funkcję", jaką spełnia w nich akt istnienia[81]. W przypadku Gogacza pluralistyczne pojmowanie aktu istnienia idzie tak daleko, że każe autorowi przyjąć tezę o przyporządkowaniu każdego jednostkowego aktu istnienia do indywidualnego aktu stwórczego.

Z drugiej jednak strony zarzut ten wskazuje na rzeczywistą słabość teorii bytu tomistów egzystencjalnych, polegającą na niezdolności do adekwatnego pojęciowego ujęcia wielu aspektów rzeczywistości. Zarówno u Krąpca, jak i u Gogacza dostrzeżemy wyraźne marginalizowanie takich obszarów, jak byty matematyczne, prawa przyrody i ich status czy wreszcie zagadnienie bytów intencjonalnych.

Mimo iż program filozoficzny tomizmu egzystencjalnego zakłada przekroczenie ontologii Arystotelesowskiej, to jednak w zakresie analizy statusu ontycznego bytów matematycznych widać zatrzymanie się na poziomie rozważań Stagiryty[82]. Byt matematyczny jest tutaj rozumiany jako produkt abstrakcji drugiego stopnia. Takie rozwiązanie zdaje się zupełnie ignorować rozwój współczesnej nauki, zwłaszcza matematycznie zorientowanej fizyki, jak też prowadzone po dziś dzień dyskusje z zakresu filozofii matematyki. Przede wszystkim jednak rozwiązanie przyjęte przez tomistów w ogóle nie wyjaśnia fenomenu niezwykłej skuteczności matematycznego opisu różnych obszarów świata, jak też samego faktu, że modele matematyczne i ich przewidywania tak znakomicie „pasują" do rzeczywistości[83].

[81] M.A. Krąpiec, *Analogia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. I, Lublin 2000, s. 211-212.

[82] Jest to wyraźnie wyartykułowane w analizach przeprowadzanych przez Krąpca; por. tegoż, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 51, 92-93, 345-347. Gogacz natomiast zdaje się całkowicie ignorować to zagadnienie.

[83] Można zatem – nawiązując do rozróżnienia zaproponowanego przez Michała Hellera – pokusić się o stwierdzenie, iż tomistyczne rozumienie bytu matematycznego dotyczy raczej „matematyki przez małe m", natomiast nie sięga poziomu „Matematyki przez duże M"; zob. M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat i filozofia. Szkice z filozofii i historii nauki*, Kraków 1980, s. 127-128; por. również

Na nieadekwatność i niewystarczalność przyjmowanego przez tomistów egzystencjalnych (m.in. przez Krąpca) rozumienia bytów matematycznych wskazuje w swych polemicznych tekstach Antoni B. Stępień[84]. Uczony ten, przyjmując intencjonalny charakter bytu matematycznego, wskazuje tym samym na nieadekwatność, jeśli chodzi o ujmowanie przez tomistów natury bytu intencjonalnego. Stąd też postulat Stępnia poszerzenia rozumienia bytu przyjmowanego w tomizmie egzystencjalnym, aby umożliwić adekwatne rozumienie bytów matematycznych i intencjonalnych, w całej ich odrębności i specyfice[85]. Wreszcie nie sposób pominąć krytyki, jaką Stępień podnosi wobec przyjmowanej w tomizmie egzystencjalnym teorii poznania rozumianej jako metafizyka szczegółowa. Zdaniem Stępnia – o czym była już mowa wcześniej – rozumienie poznania jako bytu prowadzi do zapoznania jego specyfiki jako informatora[86].

Istotne i warte odnotowania są zarzuty, jakie wobec opracowanych przez Krąpca i Gogacza koncepcji godności osoby sformułował Franciszek J. Mazurek – czołowy polski teoretyk w zakresie filozoficznej podstawy praw człowieka[87]. Zdaniem Mazurka zarówno w przypadku Krąpca, jak i w przypadku Gogacza mamy do czynienia z relacyjnym ugruntowaniem godności osobowej: Krąpiec poszukuje istoty godności w relacji religijnej wiążącej człowieka z Bogiem, Gogacz zaś pojmuje godność (dodajmy: wyraźnie wbrew własnemu programowi

B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Katowice 1997, s. 194-196; tenże, *The theory of ideas and Plato's philosophy of mathematics*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce" 66 (2019), s. 95-108.

[84] Por. A.B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, t. III, Lublin 2015, s. 131.

[85] Por. Rozdział 4, pkt 3.4.3. Postulat ten motywowany jest z jednej strony koniecznością respektowania pluralizmu bytowego, z drugiej zaś wiernością doświadczeniu; por. A.B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, Lublin 1999, s. 103-104; tenże, *Studia i szkice filozoficzne*..., t. II, s. 88-89.

[86] Por. Rozdział 4, pkt 1.10.; por. również A.B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*..., t. I, s. 81, 95-104, 118-119. Co ciekawe, Stępień zdaje się deprecjonować wagę sformułowanej przez Gogacza koncepcji poznania niewyraźnego („mowy serca"). Jego zdaniem faktycznie da się wyodrębnić w ludzkim poznaniu etap poprzedzający język i świadomość, ale nie odgrywa on tak ważnej roli, jaką chciałby mu przyznać Gogacz; por. A.B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*..., t. III, s. 135.

[87] Por. F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*..., s. 43-47; por. również Rozdział 5, pkt 2.2. oraz pkt 2.2.2. niniejszego Rozdziału.

filozofii jako identyfikacji) jako określoną pozycję osoby względem innych bytów. Oba te ujęcia okazują się niewystarczające, brakuje w nich bowiem wskazania na wewnętrzny (inherentny) charakter godności osobowej[88].

Natomiast dokładniejszego zbadania wymagają zarzuty i argumenty krytyczne, jakie względem istotnych momentów w metafizyce Krąpca formułuje Stanisław Ziemiański. Uczony ten przeprowadza – o czym już wspominaliśmy w niniejszym Rozdziale (pkt 2.2.1) – interesującą krytyczną analizę jednego z kluczowych zagadnień opracowanych przez Krąpca, jakim jest metoda separacji metafizycznej[89]. Jak pamiętamy, w założeniu autora metoda ta stanowić ma alternatywę dla tradycyjnie przyjmowanej abstrakcji, umożliwiając uzyskanie realistycznie pojmowanego przedmiotu metafizyki – bytu jako bytu. Wobec metody separacji Ziemiański formułuje dwie kategorie zarzutów.

W warstwie historycznej Ziemiański uważa, że metoda separacji (jak pojmowana jest ona przez Krąpca i innych czołowych przedstawicieli Lubelskiej Szkoły Filozoficznej) mylnie i bezpodstawnie przypisywana jest przez Krąpca św. Tomaszowi z Akwinu[90]. Zdaniem Ziemiańskiego w tekstach Akwinaty nie znajdziemy nigdzie opisu tak

[88] Taką koncepcję godności rozumianej jako inherentna własność osoby formułuje w swoich pracach m.in. wspominany już Marek Piechowiak; por. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999 oraz liczne artykuły tegoż przywoływane w Rozdziale 5, pkt 2.2.

[89] Por. S. Ziemiański, *Czy Mieczysław Albert Krąpiec OP jest nominalistą?*..., s. 116-129. Proces separacji – jak pamiętamy – służyć ma wyodrębnieniu („formowaniu") przedmiotu właściwego metafizyki, czyli bytu jako bytu. Ten punkt rozważań Krąpca budzi również określone zastrzeżenia. Zdaniem Piotra Cyciury nieporozumieniem jest mówienie o konieczności „formowania" pojęcia bytu u początku badań i analiz metafizykalnych: „Zdaniem Krąpca […] przedmiot metafizyki (*ens ut ens*) trzeba dopiero formować na drodze separacji, to jest szeregu sądów negatywnych. Jest to sprzeczne z podstawową zasadą metodologii Arystotelesowskiej, głoszącą, że *genos hypokeimenon* musi być dany. Przedmiot w metafizyce jest czymś realnym i w żaden sposób «formowany» być nie może". P. Cyciura, *Święty Tomasz z Akwinu a Platonizm. Metafizyka i teoria poznania*, Bydgoszcz 2008, s. 252.

[90] W ujęciu przedstawicieli ośrodka lubelskiego (Krąpiec, Maryniarczyk) zalążki teorii separacji znajdziemy w komentarzu Akwinaty do *De Trinitate* Boecjusza (q. 5, a. 3).

rozumianej separacji, sam zaś termin *separatio* występuje u Akwinaty w zupełnie innym znaczeniu. Ten podstawowy błąd popełniony przez Krąpca w warstwie historyczno-filozoficznej, skutkować musi następnie mylnymi rozwiązaniami w warstwie rozważań systematycznych[91].

W warstwie systematycznej Ziemiański wysuwa względem metody separacji kilka powiązanych ze sobą zarzutów. Przede wszystkim zwraca naszą uwagę błyskotliwe spostrzeżenie krakowskiego jezuity na temat związków separacji z abstrakcją. Zdaniem Ziemiańskiego Krąpcowi nie udaje się uzyskać deklarowanego przezeń celu: przezwyciężenia abstrakcji na rzecz metody, która pozwoli w punkcie wyjścia połączyć ze sobą powszechność i odniesienie do konkretu. Jak zauważa Ziemiański, Krąpiec nieświadomie cały czas posługuje się abstrakcją, która w rzeczy samej obecna jest, choć w sposób zamaskowany, w procedurze separacji[92].

Ponadto uczony z Krakowa krytykuje samą podstawową „orientację" metafizyki Krąpca („metafizyka konkretu"), postulując powrót do metafizyki ogólnych „natur" realizujących się w bytach jednostkowych. Silny nacisk kładziony przez Krąpca na realność bytów konkretnych i jedynie myślny charakter wszelkich ogółów i abstraktów prowadzić musi, zdaniem Ziemiańskiego, do postawienia pytania, jakie jest zasadnicze stanowisko Krąpca w sporze o uniwersalia: mianowicie, czy nie jest on nominalistą[93].

---

[91] „Czytelnik śledzący wywody Krąpca na temat separacji jako metody tworzenia pojęcia bytu odnosi wrażenie, że ten Filozof raz źle zinterpretowawszy tekst komentarza Tomasza *In Boethium De Trinitate* oraz kwestii 85, art. 4 *Sumy Teologicznej*, tak się przyzwyczaił do tej swojej interpretacji, że już nie mógł od niej odstąpić". S. Ziemiański, *Czy Mieczysław Albert Krąpiec OP jest nominalistą?...*, s. 128.

[92] Por. tamże, s. 126-128.

[93] Zarzut „metafizyki konkretu" nie wydaje się zasadny, jeśli faktycznie ma być rozumiany jako zarzut. Co więcej, to właśnie odwrót od czysto abstrakcyjnej metafizyki na rzecz przyznania pierwszeństwo temu, co konkretne, wydaje się istotnym osiągnięciem Krąpca (podobnie rzecz się ma w przypadku Gogacza). Niewątpliwie Krąpiec zgodziłby się z określeniem charakterystyki swojej propozycji filozoficznej mianem „metafizyki konkretu", traktując jednak to określenie jako komplement, a nie jako zarzut.
Nie zmienia to faktu, iż rzeczywiście dokładniejszego zbadania wymagałoby określenie propozycji Krąpca (oraz Gogacza) pod kątem odniesień do klasycznego

Zagadnienie abstrakcji stoi też u podstaw zarzutów, jakie względem tomistów egzystencjalnych formułują zwolennicy filozofii w kontekście nauki. Mianowicie wskazują oni, że Krąpiec i inni autorzy tomistyczni, mimo iż formalnie deklarują konieczność przekroczenia abstrakcji na polu metafizyki, to jednak w zakresie metodologii nauk wciąż opierają się na – przezwyciężonym teoretycznie – arystotelesowskim schemacie trójstopniowej abstrakcji jako podstawie wyodrębnienia nauk i dziedzin poznania[94].

sporu o uniwersalia. O ile zwykle przyjmuje się, iż arystotelizm i tomizm stanowią klasyczne, wręcz podręcznikowe przykłady realizmu umiarkowanego, o tyle w przypadku tomistów egzystencjalnych sprawa się komplikuje. Tradycyjnie, omawiając arystotelizm jako modelowy przykład realizmu umiarkowanego, wskazywano, że to forma w bycie konkretnym stanowi nośnik tego, co ogólne. To, co ogólne, istnieje zatem realnie, choć niesamodzielnie, jako forma bytu jednostkowego. Liczne wypowiedzi Krąpca sugerują jednak, że ogólność jest tworem ludzkiego umysłu. Forma stanowi nośnik określonej koniecznej treści, którą nasz niedoskonały, schematyzujący intelekt ujmuje w sposób ogólny. Ogólność nie stanowi zatem własności formy, tylko ludzkiego poznania intelektualnego koniecznej treści, jakiej nośnikiem jest forma, a jedynie jest właściwością ludzkiego poznania intelektualnego, mianowicie konieczną treścią, jakiej nośnikiem jest forma. Rozwiązanie takie zdaje się wykraczać poza podręcznikową postać realizmu umiarkowanego (w kierunku konceptualizmu), choć niewątpliwie daleko jeszcze tutaj do nominalizmu. Podobnie zagadnienie to wygląda u Gogacza, choć warszawski tomista znacznie mniej miejsca i uwagi poświęca statusowi ontycznemu tego, co ogólne.

[94] Podział ten służy następnie jako podstawa tezy o niedopuszczalności przekraczania granic przedmiotowych i metodologicznych między poszczególnymi dziedzinami poznania (izolacjonizm metodologiczny); por. P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*..., s. 363; por. również pkt. 2.2.1. niniejszego Rozdziału.

3. Perspektywy dalszych badań

Jeśli sięgniemy pamięcią do przywołanej w poprzednich rozdziałach Gilsonowskiej koncepcji historii filozofii jako historii problemów filozoficznych, uwyraźni się nam perspektywa dalszych badań, nawiązujących do osiągnięć Krąpca i Gogacza. Jak pamiętamy, zdaniem Gilsona dzieje filozofii ukazują historię wyciągania logicznych wniosków z tez podstawowych, przyjmowanych przez inicjatorów danego kierunku czy szkoły filozoficznej. W tym duchu na zadania współczesnego tomizmu spogląda Gogacz: podstawowym zadaniem stojącym przed uczniami św. Tomasza jest wyciąganie wniosków z Tomaszowego przełomu egzystencjalnego (stanowiącego „przewrót kopernikański" w filozofii)[95]. W tym miejscu wypada przyjąć postulat, że obecnie zadaniem otwierającym perspektywę dalszych badań jest dalsze wyciąganie wniosków z ujęć zaproponowanych przez Krąpca i Gogacza. Dotyczy to zarówno sfery filozoficznej, jak i religijnej i teologicznej[96]. Badania te uwzględnić muszą zarazem cały kompleks zarzutów, trudności i aporii, o których była już mowa w książce. Uwzględniać też powinny dorobek innych szkół i kierunków filozoficznych. Nie mogą także ignorować obrazu świata, jaki wyłania się dzięki rozwojowi współczesnej nauki.

[95] Próbę takiego postępowania (choć nie zawsze konsekwentną) zauważyć możemy w postępowaniu badawczym Krąpca, który opracowując zręby metafizyki bytu istniejącego, następnie „aplikuje" ją do poszczególnych zagadnień filozoficznych.

[96] Tomizm egzystencjalny, opracowany przez tomistów-filozofów, wciąż nie doczekał się recepcji teologicznej. Dawniej dominował (w całej myśli katolickiej – filozofii i teologii) tomizm tradycyjny, dziś teologowie chętnie odwołują się do nowszych kierunków filozoficznych, raczej ignorując perspektywy, jakie zarysowuje egzystencjalna interpretacja tomizmu.

3.1. Problem punktu wyjścia w filozofii

Bogaty treściowo kompleks zagadnień wymagających dalszych badań ujawnia się już przy analizie problemu punktu wyjścia w filozofii. Jeżeli chcielibyśmy wypracować ujęcie, które pozwoliłoby zachować najważniejsze ustalenia Krąpca (koncepcja sądu egzystencjalnego) i Gogacza (teoria mowy serca) w tej materii, to konieczne jest doprecyzowanie kategorii istnienia i realności oraz dokładna analiza pierwotnych aktów poznawczych. Nie można uciec od szeroko dyskutowanego (w różnych kontekstach filozoficznych) zagadnienia faktów w filozofii (problem istnienia „nagich", tzn. wolnych od interpretacji faktów) oraz ideału bezzałożeniowości w filozofii. Zasadne też wydaje się postawienie tezy o tomizmie egzystencjalnym (zwłaszcza w wersji Krąpca) jako reprezentatywnym przykładzie (obok filozofii Kartezjusza i fenomenologii Husserla) filozofii radykalnego punktu wyjścia[97].

Problematyka punktu wyjścia w filozofii, teorii źródłowego poznania, jak też kwestia bezzałożeniowości filozofii nasuwają – o czym wspomniano już wcześniej – skojarzenia z dyskusjami prowadzonymi na polu fenomenologii[98]. Analogie z kierunkiem filozofii zapoczątkowanym przez Husserla dostrzec można zwłaszcza w przypadku sformułowanej przez Gogacza teorii ludzkiego źródłowego poznania oraz płynących z niej wytycznych odnośnie do formalnych warunków, jakie spełniać powinno ludzkie poznanie. Jak w przypadku fenomenologii postuluje się, zgodnie z treścią „zasady wszystkich zasad" sformułowanej

[97] Określenie „filozof radykalnego punktu wyjścia" znajdziemy w *Medytacjach kartezjańskich* Edmunda Husserla; por. W. Stróżewski, *O metodzie fenomenologii*…, s. 79. W takiej interpretacji afirmacja istnienia rzeczywistości, dokonująca się w sądzie egzystencjalnym, stanowiłaby specyficzny rodzaj „Archimedesowego" punktu oparcia, jakiego poszukiwał w swej filozofii Kartezjusz. Natomiast istotna różnica tkwiłaby w tym, że Kartezjusz, znalazłszy ów punkt oparcia, stara się wyprowadzać dalsze twierdzenia poprzez logiczną analizę idei tkwiących w umyśle podmiotu (tego, co poznajemy „jasno i wyraźnie"), tymczasem Krąpiec podkreśla konieczność nieustannego kontaktu („styku poznawczego") z rzeczywistością. Dlatego też Kartezjusz chętnie odwołuje się do metody matematycznej (podział na aksjomaty i twierdzenia pochodne), natomiast Krąpiec (wraz z Kamińskim) podkreśla z całą mocą niemożność aksjomatyzacji metafizyki.

[98] Por. Rozdział 4, pkt 1.7.

przez Husserla, iż przyjmować należy tylko to, co źródłowo prezentuje się w naoczności i – co szczególnie istotne – jedynie w takich granicach, w jakich się prezentuje, tak u Gogacza znajdziemy jasny postulat wyrażania jedynie wywołanych przez byt rozumień, a więc rozpoznawania zawartości bytu na podstawie i w granicach informacji przez ten byt przekazanych[99]. Postulat ten pociąga za sobą kolejną dyrektywę: konieczność „wzięcia w nawias" (Husserl) bądź też „zdystansowania" (Gogacz) całego teoretycznego i kulturowego bagażu, z jakim podchodzimy do rzeczywistości.

Dokładniejszego zbadania i teoretycznego rozwinięcia wymagałoby zwłaszcza zagadnienie „przejścia" między poziomem „mowy serca" a poziomem poznania wyraźnego. W jaki sposób (być może pokrewny „redukcji fenomenologicznej") możliwe jest poznawcze dotarcie do „czystych" informacji, jakie udostępnia nam spotkany byt na poziomie poznania niewyraźnego[100]? Pogłębione badania nad źródłowym etapem poznania jawią się jako niezbędne w perspektywie – postawionego już wcześniej w punkcie 2.2.2. niniejszego Rozdziału – pytania, w jaki sposób „porównać" tworzoną przez nas wiedzę z informacjami uzyskanymi na (wyprzedzającym świadomość) etapie „mowy serca". „Stawką" jest tutaj sama możliwość prawomocnego ocenienia, czy formułowane przez nas ujęcia faktycznie odzwierciedlają uzyskane pierwotnie rozumienia – a więc możliwość spełnienia podstawowego postulatu sformułowanego przez Gogacza: zgodności naszych ujęć z bytem udostępniającym się nam na poziomie „mowy serca".

Wreszcie dokładniejsza analiza wymagana jest w kwestii usytuowania propozycji Krąpca i Gogacza w perspektywie sporu o „fundacjonizm" w filozofii[101]. Zasadnie można pytać zarówno o to, czy

[99] Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*..., ks. I, s. 73; W. Stróżewski, *O metodzie fenomenologii*..., s. 84; M. Gogacz, *Metody metafizyki. Ujęcie z pozycji przedmiotu metafizyki, jej struktury oraz poznania bytu*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*…, s. 184; tenże, *Platonizm i arystotelizm*..., s. 89. W obu przypadkach mamy zatem do czynienia z rygorystycznie sformułowanym postulatem formułowania twierdzeń wyłącznie w granicach tych informacji, których dostarcza nam źródłowe poznanie.

[100] Innymi słowy, czy możliwa jest „czysta" filozoficzna identyfikacja, bez jakiegokolwiek „narzucania" na byt naszych schematów interpretacyjnych.

[101] Przez fundacjonizm (fundacjonalizm, fundamentalizm) rozumiemy stanowisko,

propozycje filozoficzne Krąpca i Gogacza są fundacjonistyczne, jak i – w przypadku odpowiedzi pozytywnej – w jakim sensie. Odpowiedź nie jest jednoznaczna: z jednej strony (co znajdziemy zarówno u Gogacza, jak i u Krąpca i Kamińskiego) omawiani autorzy wskazują na fakt, iż w metafizyce nie da się przeprowadzić podziału na zdania bazowe i zdania pochodne, gdyż wszystkie zdania metafizyki są twierdzeniami o pryncypiach[102]. Z drugiej jednak strony Krąpiec i inni przedstawiciele Lubelskiej Szkoły Filozoficznej dobitnie wyróżniają sąd egzystencjalny (mówiąc ściślej: afirmację istnienia wyrażającą się w sądzie egzystencjalnym) jako pierwotny, bazowy, „nadprawdziwościowy" akt poznawczy[103]. Ponadto znaleźć można u Krąpca jeszcze jeden akcent fundacjonistyczny, mianowicie w jego ujęciu filozofia (nakierowana na bezinteresowne poszukiwanie prawdy) dostarczać ma (niejako „przy okazji") racjonalnych fundamentów dla życia jednostek i całych społeczeństw[104].

przyjmujące, iż celem poznawczym filozofii jest odkrycie „pierwszych zasad" bytu i myślenia, w świetle których uzasadnić może ona (i w gruncie rzeczy tylko ona) całość ludzkiej wiedzy. W ujęciu tym filozofia powinna również kłaść „podwaliny" pod całość aktywności człowieka (włączając sferę etyczną, religijną czy światopoglądową); por. A. Bronk, *Fundamentalizm i antyfundamentalizm*…, s. 39-73; P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*…, s. 67-72, 216-220, 705-714.

[102] Por. A. Bronk, *Fundamentalizm i antyfundamentalizm*..., s. 61.

[103] Por. tamże. Dodajmy, że Gogacz unika tego problemu, wskazując, iż pierwszeństwo zdania o odrębności bytu jednostkowego (będące pierwszym zdaniem w metafizyce tomizmu konsekwentnego) ma jedynie charakter „techniczny": w istocie bowiem wszystkie zdania metafizyki są „pierwsze".

[104] Por. M.A. Krąpiec, *Filozofia i filozofie*…, s. 320; A. Bronk, *Fundamentalizm i antyfundamentalizm*..., s. 45-46. Natomiast Gogacz fundacyjną rolę filozofii widzi przede wszystkim jako „sytuowanie nas" wśród bytów realnych (względnie „kontaktowanie nas z bytami realnymi"). Kontakt ten stanowić by miał warunek *sine qua non* wszelkiej ludzkiej aktywności (poznawczej, naukowej, kulturalnej, społecznej i religijnej).

3.2. Problem substancjalności

Dalszych analiz wymagają kategorie substancji i bytu jednostkowego. Dla obu autorów jest jasne, że właściwym przedmiotem metafizyki jest byt jednostkowy – bo też tylko byty jednostkowe (substancje) istnieją realnie, wszelkie zaś ogóły stanowią jedynie wytwór ludzkiego poznania intelektualnego (które nie może się obyć bez pojęć ogólnych).

Tak proste i jasne postawienie zagadnienia generuje jednak, jeśli przyjrzymy się bliżej, istotne trudności i pytania[105]. Ponadto otwiera się tutaj cały kompleks zagadnień związanych z tymi sferami rzeczywistości, które nie dają się „wtłoczyć" w schemat wyznaczony przez kategorie bytów jednostkowych, substancji i przypadłości.

Jak już była mowa wcześniej, kategoria substancji „sprawdza się" zasadniczo w obszarze przyrody ożywionej. W perspektywie *esse* sytuacja wygląda podobnie: to byt jednostkowy obdarzony jest istnieniem (ma bowiem własny akt istnienia). Niezwykle złożony zestaw zagadnień i badań otwiera się w perspektywie pytania o inne niż w przypadku bytu jednostkowego (substancji) *modi* istnienia. Dotychczasowe analizy tomistów egzystencjalnych zdają się stosować swoisty „redukcjonizm" w stosunku do tych sposobów istnienia, które nie dają się sprowadzić do bytowania substancjalnego[106]. Doprawdy trudno w dzisiejszej dobie zbywać dyskusje, jakie prowadzone są na pograniczu filozofii, matematyki i fizyki, odwołując się do Arystotelesowskiej koncepcji trójstopniowej abstrakcji. Nie bez powodu uczeni i filozofowie, podejmujący

[105] Krąpiec przyznaje zresztą, iż kategoria substancji zasadniczo odnosi się do świata bytów ożywionych. W przypadku obiektów nieożywionych trudno jednoznacznie ocenić, na jakim „poziomie" mielibyśmy do czynienia z substancjami: czy na poziomie mikro- (atomy, cząsteczki), makro- (gwiazdy, planety) czy może cały materialny wszechświat stanowi jedną substancję?; por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*…, s. 352-354; por. również P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*..., s. 394-395.

[106] Ów „redukcjonizm" przejawia się zwykle sprowadzaniem danej bytowości (np. bytu intencjonalnego czy matematycznego) do kategorii bytu myślnego. Zdaniem Antoniego B. Stępnia (por. pkt 2.3. niniejszego Rozdziału) właśnie w imię głoszonego realizmu i pluralizmu tomizm egzystencjalny powinien wypracować adekwatne pojęcie bytu intencjonalnego. A.B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*…, t. I, s. 103-104; tenże, *Studia i szkice filozoficzne*…, t. II, s. 88-89.

refleksję nad zagadnieniami współczesnego matematycznego przyrodoznawstwa (zwłaszcza fizyki i kosmologii), wskazują na odrębny (zupełnie inny niż w przypadku obiektów czasoprzestrzennych), ale nie mniej realny sposób istnienia fundamentalnych praw rządzących rzeczywistością fizyczną w jej wymiarze mikro- i makro[107].

Niewątpliwie takie postawienie sprawy wymagałoby od tomistów egzystencjalnych pewnego „przełamania się", ze względu na przyjmowaną przez nich fundamentalną tezę, iż jakiekolwiek „ustępstwo" w kierunku uznania innych sposobów istnienia niż istnienie realne (przysługujące bytom jednostkowym, ich przypadłościom i relacjom), prowadzić musi na manowce ontologii rozumianej jako analiza abstrakcyjnych istot (esencji). Oznaczałoby to niebezpieczeństwo powrotu tego, co tomizm egzystencjalny miał w założeniach swych twórców przezwyciężyć, czyli do prymatu tego, co możliwe (dopuszczone przez warunki konstytutywne istoty), względem tego, co realne[108].

Kluczowe pytanie w tym kontekście dotyczy zatem możliwości poszerzenia schematu interpretacyjnego w ramach tomizmu egzystencjalnego, które pozwoliłoby zachować prymat realnego istnienia bytów jednostkowych przy jednoczesnym uwzględnieniu wielowymiarowości i „wielopoziomowości" rzeczywistości.

3.3. Stosunek do innych kierunków filozoficznych

Odniesienie propozycji wysuwanych przez tomistów egzystencjalnych do innych kierunków filozoficznych wyznaczone jest przez dwa „bieguny". Z jednej strony autorzy tomistyczni (a wśród nich Krąpiec i Gogacz) wskazują na absolutną wyjątkowość Tomaszowej metafizyki *esse*, usytuowanej niejako w kontrze względem dominującej w filozofii europejskiej tendencji esencjalizujacej. Jednocześnie jednak, na co

[107] Nieprzypadkowo we współczesnej fizyce bardzo silny jest nurt skłaniający się ku platonizmowi (m.in. Józefa Życińskiego koncepcja „pola racjonalności"); por. B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*..., s. 194-196.

[108] Zagadnienie sporu tomizmu egzystencjalnego z tradycją esencjalistyczną zostało omówione szerzej w rozdziale 1; por. też przywoływaną już analizę Duchlińskiego: tenże, *Tomistyczna dekonstrukcja ontologii*..., s. 41-104.

również znajdziemy potwierdzenie w twórczości Krąpca i Gogacza, w tomizmie egzystencjalnym silnie podkreśla się „otwarty" charakter systemu filozoficznego, a zatem jego zdolność do asymilacji każdej wartościowej poznawczo treści i to niezależnie od tego, na gruncie jakiego systemu czy szkoły filozoficznej została ona uzyskana. Napięcie między oboma „biegunami" widoczne jest w myśli obu autorów, u obu tomistów można też dostrzec stopniową ewolucję od otwartości (przynajmniej w warstwie deklaratywnej) do coraz większego krytycyzmu względem innych tradycji i szkół filozoficznych, a zwłaszcza względem dominującego nurtu filozofii nowożytnej i współczesnej. Pomimo tego wskazać można przynajmniej kilka płaszczyzn spotkania między tomizmem egzystencjalnym i ważniejszymi kierunkami filozofii współczesnej.

Jednym z kierunków krytyki ze strony tomistów egzystencjalnych jest filozofia transcendentalna Immanuela Kanta[109]. Kantowski „przewrót kopernikański", zgodnie z którym przedmiotem badań filozoficznych powinna być nie natura samej rzeczywistości, ale podmiotowe (aprioryczne) warunki możliwości jej poznania, z całą pewnością stanowi jedno z tych wydarzeń w historii filozofii, wobec których reprezentanci tomizmu egzystencjalnego zachowują szczególnie negatywne stanowisko. Niemniej jednak także tutaj można dopatrzeć się, w określonych aspektach, istotnych punktów stycznych[110].

Interesującym, ale zarazem niezbyt często podejmowanym zagadnieniem jest możliwość odniesienia głoszonej przez tomistów egzystencjalnych tezy o notorycznym marginalizowaniu istnienia

[109] To właśnie Kant, obok Kartezjusza – „ojca" filozofii nowożytnej, należy do autorów, którzy w największym stopniu wytyczyli tory, wzdłuż których rozwija się filozofia nowożytna i współczesna.

[110] Por. G. Besler, *Spór o koncepcję metafizyki. Tomizm egzystencjalny M.A. Krąpca a filozofia analityczna P.F. Strawsona*, Katowice 2002, s. 49-55, 120-129. Podczas gdy filozofia krytyczna, zaproponowana przez Kanta, stawia sobie za cel badanie apriorycznych warunków możliwości poznania, w metafizyce tomistycznej poszukuje się ostatecznych uwarunkowań bytu jako bytu. Warte podkreślenia jest także podobieństwo w zakresie charakterystyki twierdzeń filozoficznych: dla Kanta kwestią fundamentalną jest zagadnienie możliwości sądów syntetycznych *a priori*, Krąpiec i Kamiński w swych pismach z metodologii metafizyki wiele miejsca poświęcają zagadnieniu możliwości ogólnych i koniecznych twierdzeń rzeczowych.

w filozofii europejskiej do sformułowanej przez Martina Heideggera diagnozy, zgodnie z którą filozofia europejska zapomniała o Byciu (*Sein*). Dokładniejszego zbadania wymaga, na ile Heideggerowska intuicja, zgodnie z którą czymś bardziej fundamentalnym niż byt (rzecz) jest samo Bycie, pokrywa się z podkreślaną przez tomistów egzystencjalnych transcendencją istnienia (niepojęciowalnego, wymykającego się konceptualizacji) względem istoty[111].

Cały szereg interesujących zagadnień ujawnia się przy próbie odniesienia dorobku tomistów egzystencjalnych do głównych postulatów formułowanych na gruncie fenomenologii. Na komplementarność tomizmu egzystencjalnego (teoria bytu) i fenomenologii (rozumianej jako teoria źródłowego poznania) wskazuje między innymi Antoni B. Stępień[112]. Obok tych znanych i opisanych w literaturze zbieżności wskazać można jednak również na liczne i dość zaskakujące paralele pomiędzy refleksją fenomenologiczną a propozycjami wysuwanymi przez tomistów egzystencjalnych[113].

Jak już wspomniano wcześniej, niespodziewana i intrygująca zbieżność ujawnia się, gdy zestawimy ze sobą teorię „mowy serca" Gogacza oraz treść sformułowanej przez Husserla „zasady wszystkich zasad". W obu przypadkach dane źródłowego poznania wyznaczają nieprzekraczalne granice, w ramach których powinna operować tworzona przez nas wiedza. O ile zdaniem Husserla powinniśmy przyjmować tylko to, co dane (co się źródłowo prezentuje), o tyle w przypadku

[111] Por. P. Duchliński, *Tomistyczna dekonstrukcja ontologii*…, s. 58; É. Gilson, *Byt i istota*, tłum. D. Eska i J. Nowak, Warszawa 2006, s. 274-284.

[112] Zdaniem Stępnia zarówno tomizm, jak i fenomenologia stanowią przykłady realizacji klasycznej koncepcji filozofii; por. A.B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*..., t. I., s. 431; tenże, *Studia i szkice filozoficzne*..., t. II., s. 269; tenże, *Studia i szkice filozoficzne*…, t. III, s. 11 i s. 46. Uczony ten zwraca również uwagę na podzielany przez obie szkoły filozoficzne motyw „wierności" (por. tamże, s. 12-13). Postulat „wierności rzeczywistości" charakteryzuje w sposób szczególny tomizm, postulat zaś wierności temu, co źródłowo dane, stanowi jeden z motywów przewodnich fenomenologii. Przykłady owocnego łączenia obu tych wielkich tradycji myślowych znajdziemy choćby w twórczości wspomnianego Antoniego B. Stępnia, Karola Wojtyły czy Władysława Stróżewskiego.

[113] Por. T. Ćwiertniak, *W poszukiwaniu źródłowego doświadczenia filozoficznego*..., s. 124-127.

Gogacza tworzone przez nas na etapie poznania wyraźnego sformułowania powinny dokładnie odzwierciedlać uzyskane pierwotnie (na poziomie „mowy serca") rozumienia. Tym samym obaj autorzy wskazują na konieczność wyeliminowania „zakłóceń" mogących zanieczyścić pierwotne doświadczenie, co uzyskać możemy przez 1) zabieg redukcji fenomenologicznej, czyli „wzięcia w nawias" całej wiedzy o świecie (Husserl), albo przez 2) „zdystansowanie" kultury i konsekwentne stosowanie identyfikacji filozoficznej, która zabezpiecza nas przed nawykiem „dopowiadania" treści wychodzących poza granice przekazanych nam pierwotnie przez byt informacji.

Dokładniejszej analizy porównawczej, uwzględniającej pogłębioną znajomość obu tradycji filozoficznych, wymaga zatem zagadnienie „przejścia" między źródłowym poznaniem a etapem tworzenia wiedzy. Powstaje między innymi pytanie, na ile Husserlowska koncepcja „redukcji", przy świadomości wszystkich fundamentalnych różnic, może rzucić dodatkowe światło na koncepcje sformułowane przez Gogacza: zarówno w warstwie opisu przebiegu ludzkiego poznania, jak i w perspektywie określonych wymagań i wytycznych, jakie warszawski tomista stawia tworzonej przez nas wiedzy.

Drugim interesującym miejscem spotkania tomizmu i fenomenologii jest zagadnienie realizmu poznawczego i jego ugruntowania. Do ciekawych poznawczo wniosków prowadzi zestawienie sposobu ugruntowania realizmu przez Krąpca oraz przez przedstawicieli realistycznego nurtu fenomenologii[114]. Dla obu tradycji wspólne jest fundamentalne przekonanie o realistycznym charakterze ludzkiego poznania, które w swej istocie nie jest konstruowaniem, ale „odczytywaniem" natury rzeczywistości obiektywnie istniejącej. Co szczególnie interesujące, ten sam cel (ugruntowanie realizmu ludzkiego poznania) obie tradycje myślowe realizują na przeciwstawnych drogach. Zdaniem Krąpca, którego stanowisko jest wręcz modelowe dla tomizmu egzystencjalnego, to afirmacja realnego istnienia (dokonywana w ramach sądu egzystencjalnego) stanowi „stan nadprawdziwościowy", a tym samym tylko i jedynie ona może fundować wszelki realizm poznawczy. Natomiast

[114] Dietrich von Hildebrand, Adolf Reinach, Edyta Stein, a na terenie Polski Roman Ingarden czy Andrzej Półtawski.

zdaniem Dietricha von Hildebranda, a więc jednego z najważniejszych przedstawicieli realistycznie zorientowanej fenomenologii, realizmu w żaden sposób nie można ugruntować na bazie istnienia, gdyż sądy stwierdzające aktualne istnienie podległe są pomyłkom. Jedyną drogą, która zapewnia dotarcie do danych absolutnie pewnych, jest tutaj analiza istot rzeczy w oderwaniu od aktualnego istnienia[115].

Rzeczą otwartą pozostaje, na ile opisane wyżej przeciwstawne drogi ugruntowania realizmu mogą być względem siebie komplementarne (a jeśli tak, to w jakich aspektach), na ile zaś mają one charakter wzajemnie się wykluczający. Pamiętać należy, iż dotykamy tutaj fundamentalnego sporu metafizyki tomizmu egzystencjalnego (prymat istnienia realnego bytów jednostkowych) z tradycją ontologiczną przyjmującą obiektywne istnienie abstrakcyjnych, „czystych" istot.

Bogate perspektywy dalszych filozoficznych poszukiwań otwierają się również, kiedy zestawimy ze sobą rozwijane przez tomistów egzystencjalnych (a zwłaszcza przez Gogacza) teorie relacji osobowych z propozycjami wysuwanymi w nurcie filozofii dialogu (spotkania). Choć dobrze znana jest ostra krytyka[116], jaką przedstawiciele nurtów dialogicznych (jak choćby Józef Tischner czy współcześnie Krzysztof Śnieżyński) formułowali i formułują względem tomizmu (rozumianego szeroko), to jednak bliższa, dokonana bez uprzedzeń analiza ukazuje cały szereg punktów stycznych między obiema tradycjami. Widać to nie tylko w zakresie postrzegania filozofii jako autonomicznej, nieredukowalnej do innych obszarów (zwłaszcza do nauk szczegółowych) dziedziny ludzkiego poznania, ale przede wszystkim w konsekwentnym podkreślaniu faktu, iż to właśnie filozofia (nie zaś nauki szczegółowe) jest władna w sposób prawomocny ująć najbardziej pierwotne i źródłowe dane ludzkiego doświadczenia.

[115] Por. D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, tłum. P. Mazanka i J. Sidorek, Kraków 2012, s. 87.

[116] Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 223-393; K. Śnieżyński, *Metafizyka w roli pasożyta w Winnicy Pańskiej?*..., s. 105-198; tenże, *O niektórych negatywnych konsekwencjach klasycznej metafizyki*..., s. 83-108. Dodajmy, że Gogacz „nie pozostawał dłużny" wobec zarzutów Tischnera, co zaowocowało głośną i wieloletnią polemiką między oboma autorami.

Te najpierwotniejsze dane, choć w obu tradycjach opisywane są za pomocą innej aparatury pojęciowej, ukazują wyjątkowość człowieka jako osoby oraz pierwotną ludzką sytuację jako bytu relacyjnego (od wewnątrz „nasyconego" relacjami do innych osób)[117]. Ukazując, podobnie jak ma to miejsce w filozofii dialogu, pierwotność spotkania osób, tomizm wnieść może własny wkład, poszerzając pole widzenia o perspektywę metafizyki aktu istnienia[118].

3.4. Problem „demarkacjonizmu"

Istotnym i dyskutowanym w literaturze przedmiotu zagadnieniem jest problematyka demarkacji między twierdzeniami filozoficznymi a naukowymi. Przedstawiciele tomizmu egzystencjalnego bardzo silnie podkreślają konieczność wyznaczenia i rygorystycznego przestrzegania „linii demarkacyjnej" pomiędzy obszarem filozofii a domeną nauk szczegółowych. Stanowisko takie, określane mianem „demarkacjonizmu", oznacza, że obie płaszczyzny poznania (filozofia i nauki szczegółowe) zachowują poznawczą prawomocność, ale tylko i wyłącznie w ściśle określonych granicach, wyznaczonych przez przedmiot formalny właściwy dla danej dziedziny i proporcjonalną do niego metodę badań. Tym samym, co podkreślają zgodnie Krąpiec i Gogacz, filozofia nie powinna, jeśli ma zachować poznawczą autonomię, przyjmować tez uwikłanych w teorie naukowe. Przeciwnie, bazować powinna na poznaniu (i języku) zdroworozsądkowym, w minimalnym stopniu uwikłanym teoretycznie.

W tym miejscu pojawia się jednak istotny problem, na który zwraca uwagę m.in. Stanisław Judycki. Mianowicie, do kiedy mamy do czynienia z twierdzeniami zdroworozsądkowymi, a od jakiego momentu możemy mówić o twierdzeniach teoretycznie uwikłanych. Przeprowadzenie jednoznacznej linii demarkacyjnej wydaje się

[117] Por. M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, Lublin 1998, s. 43–44; M.A. Krąpiec, *Jaczłowiek*, Lublin 2005, s. 330-334; A. Jarnuszkiewicz, *Od systemu do etyki. Krytyka rozumu dialogicznego*, Kraków 2012, s. 38.

[118] Por. W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2006, s. 201 i s. 295; A. Andrzejuk, *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012, s. 507.

niemożliwe wobec historycznego rozwoju wiedzy: wszakże wiele informacji dziś uznawanych za oczywiste i zdroworozsądkowe (jak choćby ruch obrotowy ziemi) narodziło się jako nieoczywista teoria[119].

Powstaje zatem pytanie: Od którego momentu (od jakiego stopnia teoretycznego uwikłania) dane pozyskane z innych dziedzin przestają być dla filozofii danymi do wyjaśnienia, a stają się – zgodnie ze słowami Krąpca – zrozumiałe jedynie w kontekście teorii naukowej? Jaki stopień teoretycznego uwikłania jest dopuszczalny, aby filozofia mogła daną tezę (twierdzenie) „wziąć na warsztat"?

Na równie istotny problem, a zarazem poważne niebezpieczeństwo związane z demarkacjonizmem tomistów egzystencjalnych, wskazuje m.in. Andrzej Bronk. Jeśli bowiem przyjmiemy tezę Krąpca, iż twierdzenia filozoficzne i naukowe zachowują ważność jedynie w kontekście systemu, z którego pochodzą[120], to automatycznie staje przed nami problem „przekładalności" systemów filozoficznych. Jak pisze Bronk, nawiązując do ustaleń późnego Ludwika Wittgensteina (koncepcja „gier językowych") oraz Imre Lakatosa („strategie obronne" teorii naukowych): „Radykalne separowanie pewnej dziedziny wiedzy (metafizyki) czyni z niej zamkniętą grę językową o własnych regułach, niewrażliwą dzięki wbudowanym strategiom obronnym na zarzuty z zewnątrz"[121]. Prowadzić to może do sytuacji, w której każda „niewygodna" dla tomizmu teza postawiona albo w obrębie innych kierunków filozoficznych, albo na gruncie nauk szczegółowych, może zostać zignorowana i zneutralizowana argumentem o istnieniu odrębnych, ostro od siebie odgraniczonych przedmiotowo i metodologicznie płaszczyzn poznawczych.

[119] Por. S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne*, w: A. Bronk (red.), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin 1995, s. 258-259.

[120] Por. M.A. Krąpiec, *Nauka i religia*..., s. 200; M.A. Krąpiec, *Odzyskać świat realny*..., s. 214. Analogiczne sformułowania znajdziemy u Gogacza: M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974 [edycja internetowa], s. 53-54.

[121] A. Bronk, *Filozofia i nauka: problem demarkacji*…, s. 230. W tym samym miejscu cytowany autor zauważa również: „„Dyskusje nad pojęciem gry językowej (L. Wittgenstein) i paradygmatu (T.S. Kuhn) pokazały, jak pluralizm racjonalizmów zamienia się w konwencjonalizm (umownych obrazów świata) i immanentyzm (zamkniętych, nieprzekładalnych dziedzin wiedzy)"; tamże; por. także J. Tischner, *Tomizm bez mitologii*, w: tenże, *Myślenie według wartości*…, s. 323-324.

Tak radykalne postawienie zagadnienia przez tomistów egzystencjalnych pociąga za sobą cały szereg trudności oraz zaskakujących i paradoksalnych konsekwencji.

Zauważyć można przede wszystkim, choć może to zabrzmieć prowokacyjnie, określone analogie z szeroko rozumianym postmodernizmem. W obu przypadkach postuluje się bowiem wielość równoległych względem siebie prawd i racjonalności. Każda dyscyplina naukowa i każdy kierunek filozoficzny ma bowiem własne reguły racjonalności, niepoddające się ocenie z zewnątrz. Brak jest zatem możliwości dyskusji międzysystemowej oraz interdyscyplinarnej. Wielość izolowanych względem siebie „gier językowych" prowadzić musi do relatywizmu, co może nas zaskakiwać wobec programowej dla tomizmu obrony racjonalności i uniwersalności ludzkiego poznania, ufundowanego ostatecznie w fakcie inteligibilności samego bytu.

Pluralizm racjonalności, połączony z radykalnie postawioną kwestią autonomii poszczególnych dziedzin poznania w aspekcie przedmiotu i metody badań, musi prowadzić również do zakwestionowania możliwości prowadzenia badań interdyscyplinarnych[122]. Niewątpliwie sama idea interdyscyplinarności stanowi jedną z dróg przezwyciężenia coraz szybciej postępującej specjalizacji w nauce. O ile postulat badania danego zagadnienia z różnych punktów widzenia (uwidaczniających jego różne aspekty) jak najbardziej wpisuje się w epistemologię tomizmu egzystencjalnego, o tyle jednak brak jest tutaj – jak się wydaje – teoretycznych narzędzi pozwalających na określenie, w jaki sposób możliwe jest scalenie wielu cząstkowych obrazów (dostarczanych przez poszczególne dyscypliny) w jedną spójną wizję. Uwidacznia się zatem pilna potrzeba w [illegible] metodologicznych podstaw prowadzenia badań interdyscyplinarnych.

Wreszcie warto zwrócić uwagę na możliwą konsekwencję tomistycznej (obecnej u Krąpca i w jeszcze większym stopniu u Gogacza) tezy o braku istotnego związku między filozofią a naukami szczegółowymi. Jak w przypadku metafizyki stanowisko antymetafizyczne

[122]Wspomnieć należy spór pomiędzy reprezentantami tomizmu egzystencjalnego a zwolennikami „filozofii w kontekście nauki", skupionymi wokół krakowskiego Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych (OBI); por. P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*..., s. 187-441.

skutkować musi nieświadomym przyjmowaniem tez metafizycznych, tak też programowe odcinanie się metafizyków od wyników nauk szczegółowych prowadzić może do nieświadomego czerpania z owoców tychże nauk[123].

Wątpliwości dotyczą też tego, w jaki sposób, przy tak silnie podkreślonej odrębności płaszczyzn poznawczych i przy jasno sformułowanej dyrektywie metodologicznej dotyczącej ścisłego respektowania granic poszczególnych dyscyplin naukowych, utrzymać fundacyjny charakter filozofii. Przedstawiciele Lubelskiej Szkoły Filozoficznej z Krąpcem na czele chętnie podkreślają przecież fundamentalne znaczenie filozofii dla życia ludzkiego w jego wszystkich najważniejszych wymiarach: poznania i rozumienia świata, moralnego postępowania, tworzenia i rozwijania kultury czy wreszcie w wymiarze religijnym[124]. Teza ta wydaje się trudna do pogodzenia ze stanowiskiem w tak ostry sposób odgraniczającym od siebie poszczególne dziedziny ludzkiego poznania. Utrzymanie poglądu o fundacyjnym względem różnych obszarów ludzkiego poznania i działania charakterze filozofii wymagałoby zatem pewnej rewizji (złagodzenia) stanowiska „demarkacjonistycznego".

Podobnie niejasne pozostaje, w jaki sposób możliwe jest, podkreślane przecież przez Krąpca, czerpanie przez filozofię klasyczną i asymilowanie przez nią wszystkich wartościowych twierdzeń wypracowanych w obszarze innych tradycji, kierunków i szkół filozoficznych[125]. Tutaj również napotykamy kolizję między podkreślonym w powyższym zdaniu „otwartym" charakterem filozofii klasycznej a wspomnianą wcześniej tezą Krąpca, iż tezy filozoficzne mogą być rozpatrywane

[123]Skoro, by sięgnąć do porównania autorstwa Stanisława Kamińskiego, „wyrzucenie metafizyki drzwiami frontowymi" skutkować musi „wpuszczeniem jej od kuchni" (por. S. Kamiński, *Z metafilozofii człowieka*, w: M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*…, s. 20), to *mutatis mutandis* być może lepszym rozwiązaniem byłoby świadome czerpanie (z zachowaniem określonych rygorów metodologicznych) z wyników nauk szczegółowych niż nieświadome zapożyczanie twierdzeń przez nie dostarczanych.

[124]M.A. Krąpiec, *Filozofia i filozofie*..., s. 311, 320. Podobnie rolę filozofii postrzega w swoich pracach Gogacz.

[125]Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 6; tenże, *Filozofia i filozofie*..., s. 319.

w kategoriach prawdy i fałszu jedynie w kontekście ich „macierzystego" systemu filozoficznego (w kontekście określonej teorii).

Powyższe trudności wskazują zatem na konieczność dalszych poszukiwań w obszarze metodologicznym, które pozwoliłyby: a) z jednej strony zachować dorobek tomistów egzystencjalnych słusznie podkreślających pluralizm i wzajemną nieredukowalność różnych płaszczyzn poznawczych, b) z drugiej zaś przekroczyć charakterystyczny dla tomistów egzystencjalnych „ciasny" demarkacjonizm, izolujący poszczególne kierunki filozoficzne i dyscypliny naukowe, w skrajnej zaś sytuacji mogący stanowić wręcz wygodną „wymówkę", a nawet swoiste, mające pozory uczoności, usprawiedliwienie zwyczajnej ignorancji[126].

3.4.1. Stosunek do współczesnego ewolucjonizmu

Temat relacji między metafizyką *esse* a teorią ewolucji stanowi zagadnienie, mimo swej istotności, dość słabo zbadane. Istotność tej materii wynika z absolutnie fundamentalnej roli, jaką kategoria ewolucji odgrywa we współczesnej nauce: przede wszystkim w biologii, ale także w fizyce i kosmologii (ewolucja wszechświata). Kategoria ewolucji, by sięgnąć do sformułowania Kuhna, wyznacza wręcz obowiązujący paradygmat rozwoju współczesnych nauk przyrodniczych. Wszechstronne „przebadanie" zagadnienia ewolucji i jej fundamentalnej roli do wyjaśnienia wielu obszarów świata, jakie dokonało się i wciąż dokonuje w ramach globalnej społeczności naukowców reprezentujących bardzo różne obszary badań, wskazuje, że problematyki tej nie da się zignorować. Nawiązując do poprzedniego punktu naszych rozważań, nie do utrzymania wydaje się koncepcja, w myśl której filozofia tomizmu egzystencjalnego (metafizyka aktu istnienia) z jednej, a współczesne nauki przyrodnicze (bazujące na kategorii ewolucji) z drugiej strony, stanowią równoległe i nieprzecinające się płaszczyzny poznawcze. Pogląd, zgodnie z którym można rozwijać teorię bytu

[126]W tym przypadku brak znajomości, a nawet zainteresowania stanem badań, które wykraczałyby poza własne naukowe „poletko", mógłby być z łatwością wytłumaczony metodologiczną koniecznością rygorystycznego przestrzegania granic poszczególnych dziedzin poznania.

całkowicie ignorując obraz świata wyłaniający się z nauk przyrodniczych, wydaj się być ślepą uliczką.

W przypadku Krąpca, co godne jest podkreślenia, możemy dostrzec próbę intelektualnego zmierzenia się z zagadnieniem ewolucji i jej relacji względem pryncypiów teorii bytu[127]. Wynika to z ogólnego założenia autora, iż obraz świata, jaki wyłania się dzięki metafizyce zorientowanej egzystencjalnie, otwiera przed nami niemal nieskończoną szerokość „pola bytu", w którym jest miejsce na daleko idącą ewolucję, zmianę i rozwój[128]. Jednocześnie jednak lubelski tomista, uznając fundamentalną rolę „pierwszych zasad" tożsamości, niesprzeczności i racji bytu (stanowiących wyraz „odczytania" inteligibilnej natury samego bytu), wskazuje na istnienie określonych „linii granicznych" procesu ewolucyjnego[129].

Bardziej radykalne stanowisko znajdziemy w poglądach wyrażonych przez Gogacza. Twórca tomizmu konsekwentnego, w sposób dość pryncypialny sytuuje, mimo programowego[130] odcinania się od nauk szczegółowych, zagadnienie ewolucji w polu zagadnień filozoficznych. W takim ujęciu ewolucja stanowi coś więcej niż teorię wypracowaną w naukach szczegółowych: jest ona raczej tezą filozoficzną, charakterystyczną dla filozoficznej tradycji platońskiej i neoplatońskiej. Odrzucenie przez Gogacza platonizmu jako niedokładnej i nieprecyzyjnej filozofii całości i procesów (której przeciwstawia tomizm jako identyfikację bytów jednostkowych i stanowiących je pryncypiów)

[127]Por. M.A. Krąpiec, *Byt materialny żyjący*..., s. 229-267.

[128]Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 371-372.

[129]Zdaniem Krąpca owe punkty graniczne to: 1) fakt powstania życia z materii nieożywionej, 2) przejście od poziomu życia wegetatywnego (rośliny) do poziomu życia sensytywnego (zwierzęta), wreszcie 3) powstanie człowieka jako bytu obdarzonego duszą podmiotującą niematerialne w swej istocie akty intelektu i woli. Przekroczenie któregokolwiek z tych progów drogą naturalnych procesów jest zdaniem Krąpca, niemożliwe (na mocy „pierwszych zasad") – a zatem jest wymagane przyjęcie, na określonych etapach procesu ewolucyjnego, szczególnej „stwórczej interwencji" Absolutu; por. M.A. Krąpiec, *Byt materialny żyjący*..., s. 263-265.

[130]Motywowanego zarówno metodologicznie (konieczność rygorystycznego przestrzegania odrębności obszarów i metod badawczych), jak i ze względu na niepomiernie większą doniosłość treści dostarczanych przez filozofię; por. M. Gogacz, *Metafizyka św. Tomasza (Specyfika głównych zagadnień)*..., s. 137.

prowadzi go do wniosku, iż popularność kategorii ewolucji stanowi jeden z przykładów wciąż obecnej (często nieuświadomionej) dominacji platonizmu w kulturze umysłowej[131].

W konsekwencji twórca tomizmu konsekwentnego zachowuje dużą rezerwę wobec ewolucyjnego obrazu świata, nie przeprowadza też (w odróżnieniu od Krąpca) próby filozoficznej analizy procesu ewolucji i jego ewentualnych granic[132].

Różnorodne próby „pogodzenia" teorii ewolucji i chrześcijańskiego teizmu, jakie wielokrotnie podejmowane są przez współczesnych uczonych, teologów i filozofów, najczęściej formułowane są z perspektywy „filozofii w kontekście nauki" oraz różnych form filozofii procesu[133]. Godny odnotowania jest fakt, iż w ostatnich latach zaczynają się pojawiać próby pogłębionej analizy zagadnienia ewolucji z punktu widzenia filozofii św. Tomasza z Akwinu. Pewnym rozczarowaniem może być jednak to, iż są one, jak dotychczas, formułowane raczej z perspektywy „arystotelesowskiej" (tomizmu utożsamianego z arystotelizmem), bez istotnego uwzględnienia „przewrotu kopernikańskiego", jakim jest Tomaszowa koncepcja *esse* jako aktu bytu[134]. Ukazuje się zatem w tym

[131] Por. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*..., s. 75.

[132] Charakterystyczne, że istotne podobieństwa między organizmami żywymi (w tym podobieństwa między budową ciała ludzi i zwierząt) wyjaśnia Gogacz nie poprzez odwołanie do ewolucji, lecz poprzez filozoficzną teorię przyczyn celowych (oddziaływanie tych samych przyczyn celowych wyjaśnia fizyczne podobieństwo w budowie organizmów różnych gatunków); por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje (Materiały do filozofii człowieka)*..., s. 37-38.

[133] Por. M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Kraków 2020.

[134] Perspektywę tomistyczną, rozwijaną w środowisku uczonych dominikańskich prezentuje następująca monografia zbiorowa: N.P.G. Austriaco OP (et al.), *Ewolucja w świetle wiary. Perspektywa tomistyczna*, tłum. G. Gomola i A. Gomola, Poznań 2019. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że zarówno w tej pozycji, jak i w najnowszych analizach polskich dominikanów poruszających to zagadnienie, dominuje zdecydowanie perspektywa Arystotelesowskiego hylemorfizmu, a nie Tomaszowego egzystencjalizmu. Zdecydowany „prym" wiodą zagadnienia materii i formy (wyłaniania się nowych form) przy zupełnej marginalizacji zagadnienia aktu istnienia jako pierwszego aktu (wewnętrznego pryncypium) bytu jednostkowego; por. zwłaszcza *Posłowie* do niniejszej książki, autorstwa Mariusza Tabaczka OP (tamże, s. 225-241). Również w opracowaniu innego polskiego dominikanina, w którym poddaje on zdecydowanej krytyce możliwość „pogodzenia" metafizyki tomistycznej z teorią ewolucji, perspektywa aktu istnienia wydaje się całkowicie zmarginalizowana;

miejscu pilna potrzeba badań filozoficznych nad zagadnieniem ewolucji, które w pełni uwzględniłyby wiodącą rolę aktu istnienia.

W tym świetle konkretnym wyzwaniem jest ukazanie ontycznych podstaw ewolucji w świetle teorii aktu istnienia oraz zagadnienie relacji między ewolucją a stwórczym działaniem Absolutu. Niewątpliwie zastosowanie znajdą tu zarówno rozważania na temat znaczenia i roli „pierwszych zasad" bytu i myślenia, jak i na temat sposobu rozumienia klasycznego zagadnienia *creatio continua* (*vide* wielokrotnie przywoływana przez Gogacza kwestia właściwego rozumienia stwarzania i „podtrzymywania w istnieniu").

3.5. Rozumienie bytu, jego struktury i przyczyn

Podstawowym, już wspominanym powyżej zagadnieniem otwierającym szerokie pole do dalszych badań, jest zagadnienie innych sposobów (*modi*) istnienia niż istnienie realne. Wchodzi w grę ogólny problem bytu intencjonalnego i jego statusu ontycznego oraz bardziej szczegółowe zagadnienie sposobu bytowania dzieła sztuki[135]. Można w tym miejscu postawić hipotezę, że sformułowana przez Gogacza teoria wytworu (niezwykle cenna ze względu na precyzyjne odróżnienie bytu od wytworu) domaga się tutaj istotnego uzupełnienia[136]. Niewątpliwie istotną pomocą służyć będą mogły analizy fenomenologiczne (m.in. Romana Ingardena) czy „fenomenologizujące" (m.in. Antoniego B. Stępnia). Sięgnięcie po metody wykraczające poza

por. M. Chaberek OP, *Święty Tomasz z Akwinu a ewolucja*, Kęty 2019.

[135] Klasyczne opracowanie tego zagadnienia z perspektywy fenomenologicznej przeprowadził Roman Ingarden. Do jego analiz chętnie odwołują się autorzy łączący w swej pracy metafizyką klasyczną z fenomenologią (A.B. Stępień czy W. Stróżewski).

[136] Ciekawym problemem badawczym, związanym ze sformułowaną przez Gogacza teorią wytworu, jest kwestia filozoficznej analizy wytworów przyrody (wytworów roślin i zwierząt). Kwestia ta, podobnie jak zagadnienie filozoficznej analizy ciała roślin i zwierząt, stanowi jedno z niezagospodarowanych jeszcze pól badawczych w tomizmie konsekwentnym; por. S. Krajski, *Metafizyka w ujęciu Mieczysława Gogacza – perspektywy badań*..., s. 39-40.

typową metodologię tomistyczną wydaje się tutaj w pełni usprawiedliwione wobec dość ubogiego instrumentarium tomizmu w intersującym nas zakresie.

Oprócz statusu bytu intencjonalnego pogłębionej analizy wymaga również kwestia statusu ontycznego obiektów przyrodniczych (zwłaszcza problem sposobu istnienia fundamentalnych praw fizyki czy obiektów matematycznych). Dalece niewystarczające wydaje się ujmowanie tego zagadnienia z perspektywy Arystotelesowskiej koncepcji trójstopniowej abstrakcji[137]. Ponownie zatem staje przed nami potrzeba przekroczenia metodologii tomistycznej ku próbie ujęcia tego zagadnienia z uwzględnieniem współczesnych dyskusji prowadzonych na polu „filozofii w kontekście nauki". Niewątpliwie wyzwaniem jest tutaj takie ujęcie tej problematyki, które jednocześnie pozwoli, zachowując doniosłość metafizyki *esse*, uniknąć swoistego redukcjonizmu przejawiającego się w sprowadzaniu fundamentalnych obszarów rzeczywistości do poziomu tworów ludzkiego poznania abstrakcyjnego.

W powiązaniu z tematyką sposobów istnienia pozostaje bogata problematyka typów aktu istnienia. Analiza wyróżnionych przez Krąpca „sposobów bytowania", przede wszystkim zaś wyodrębnionych przez Gogacza typów aktu istnienia, ukazuje potrzebę dalszych poszukiwań. Typologie te zdają się być zbyt ubogie, pomijając bądź też umieszczając w jednej kategorii bardzo różniące się od siebie sposoby istnienia. Nade wszystko rzuca się w oczy brak wyodrębnienia życia jako osobnego sposobu bytowania, a tym samym brak wyróżnienia aktu istnienia bytów ożywionych nieosobowych jako osobnego typu aktu istnienia[138].

Wprowadzenie aktu istnienia bytów ożywionych nieosobowych pozwalałoby zatem uniknąć dość paradoksalnej sytuacji, kiedy bytom całkowicie względem siebie różnym i diametralnie różniącym się swoim bytowym „bogactwem" (jak np. cząstka materii nieżywionej, bakteria, pies czy szympans) przypisujemy podobny sposób istnienia[139].

---

[137] Por. P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*..., s. 363.

[138] Por. A. Rosłan, *Rozumienie istnienia w Summa contra gentiles Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 110, 41, 42, 147; M. Głowala, *Istnienie i życie. Uwagi na marginesie zasady vivere viventibus est esse*, „Rocznik Tomistyczny" 5 (2016), s. 149-164.

[139] Co więcej, rozważyć wypadałoby rozróżnienie aktu istnienia bytów cechujących się wyłącznie życiem wegetatywnym (rośliny) oraz aktu istnienia zwierząt (życie

W tym miejscu w pełni zasadny wydaje się postulat, aby nie tylko uznać akt istnienia bytów ożywionych (nieosobowych) za odrębny typ aktu istnienia, ale także dookreślić jego „charakterystykę" w perspektywie teorii Gogacza. Jak pamiętamy, zdaniem warszawskiego tomisty konkretny typ aktu istnienia możemy zidentyfikować na podstawie dopuszczanego przez niego wpływu przyczyn celowych[140]. Wiemy też, że w przypadku organizmów żywych mamy do czynienia z oddziaływaniem szczególnej przyczyny celowej, jaką jest kod genetyczny. W tym świetle możemy przyjąć, iż wyróżnikiem aktu istnienia bytów ożywionych (nieosobowych) byłoby dopuszczanie przezeń specyficznych dla istot żywych przyczyn celowych w postaci informacji genetycznej.

Ponownego przemyślenia i opracowania wymaga również klasyczne dla tradycji arystotelesowskiej i tomistycznej zagadnienie jednostkowienia[141]. Już na gruncie Arystotelesowskiego hylemorfizmu pojawiają się zasadne wątpliwości co do tego, na ile „podręcznikowe" ujęcie tego tematu (zgodnie z którym materia stanowi zasadę jednostkowości) odpowiada intuicjom Stagiryty. Poważne wątpliwości budzi bowiem interpretacja, w myśl której „ogólna" forma zostaje zwielokrotniona („ujednostkowiona") poprzez materię. Potrzeba o wiele dalej idącej reinterpretacji tego zagadnienia (znanego też jako problem jednostkowienia bytów materialnych) ujawnia się z całą mocą, jeśli przekroczymy poziom Arystotelesowskiego esencjalizmu i uwzględnimy perspektywę egzystencjalną[142].

zmysłowe). Takie rozróżnienie wydaje się zasadne – zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę (akcentowane m.in. przez Krąpca) ostre rozgraniczenie poziomów życia wegetatywnego i zmysłowego. Można domniemywać, że tak istotna granica przebiegać musi nie tylko na poziomie esencjalnym, ale dotykać musi samego rdzenia bytowości, a więc poziomu aktu istnienia.

[140] Por. M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*..., s. 205; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 71-73.

[141] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 390-391.

[142] Por. W. Stróżewski, *Bóg i świat w myśli św. Tomasza z Akwinu*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Kraków 2005, s. 132; Z. Pańpuch, *Spór o cielesność. Analiza ujęć wybranych problemów u tomistów egzystencjalnych oraz propozycja wprowadzenia do antropologii filozoficznej rozróżnienia między ciałem a organizmem*, Lublin 2015, s. 310; A. Andrzejuk, *Własności istnieniowe w interpretacji tomizmu konsekwentnego*, „Rocznik Tomistyczny" 7 (2018), s. 139; A. Lisowski, *Transcendentalia jako przejawy aktu istnienia bytu w metafizyce św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2015, s. 79-80.

Kwestię tą rozważa wielokrotnie Krąpiec, akcentujący, iż realnie istnieją wyłącznie byty jednostkowe, wszelkie zaś ogóły są wynikiem ludzkiego (niedoskonałego i schematyzującego rzeczywistość) poznania abstrakcyjnego (pojęciowego)[143]. Rozważania na temat jednostkowości i ogólności znajdziemy również w twórczości Gogacza, szczególnie we fragmentach na temat formy i materii[144].

Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę prymat aktu istnienia jako dominującego i zapoczątkowującego każdy byt pryncypium, to w konsekwencji pod znakiem zapytania stanie w gruncie rzeczy sens całego zagadnienia znanego pod nazwą „problemu jednostkowienia". Skoro bowiem akt istnienia jest pryncypium naczelnym (jako – jak ujmuje to Gogacz – źródło jedności, odrębności i realności bytu), to czy w ogóle postawienie zagadnienia jednostkowienia ma jakikolwiek sens, czy też raczej stanowi ono po prostu relikt esencjalistyczny: wyjaśnianie bytu jednostkowego drogą „uszczegóławiania" ogółu, mającego stanowić rzeczywistość pierwotną[145]. W perspektywie metafizyki zorientowanej egzystencjalnie w pełni zasadna wydaje się zatem teza, zgodnie z którą to sam akt istnienia jawi się jako zasada (pryncypium) jednostkowości bytu[146].

[143] Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*..., s. 390-391; M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*..., s. 186-187; M.A. Krąpiec, *Byt i istota*..., s. 85; M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 540-545. Zgodnie z myślą lubelskiego tomisty forma sama w sobie nie byłaby zatem ogólna, lecz jako nośnik koniecznej treści danego bytu stanowiłaby podstawę utworzenia w ludzkim umyśle pojęcia ogólnego. Ogólność powstaje zatem w ludzkim umyśle, choć ma ona swoją podstawę w rzeczy (konieczna treść podmiotowana przez formę). Ten pogląd, zdający się wykraczać poza klasyczny realizm umiarkowany, stał się podstawą zarzutu nominalizmu, jaki Krąpcowi przedstawił Stanisław Ziemiański (por. S. Ziemiański, *Czy Mieczysław Albert Krąpiec OP jest nominalistą?*..., s. 116-129).

[144] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 27-29.

[145] Warto w tym miejscu przypomnieć zdecydowane słowa Krąpca, że całkowicie mylna jest droga od porządku treściowego do porządku realnego poprzez „doczepianie" istnienia. M.A. Krąpiec, *Struktura bytu*…, s. 298.

[146] Por. Z. Pańpuch, *Spór o cielesność. Analiza ujęć wybranych problemów*..., s. 310; por. również T. Stępień, *Dwie koncepcje osoby Karola Wojtyły i Mieczysława Gogacza – analiza porównawcza*, w: M. Grabowski (red.), *O antropologii Jana Pawła II*, Toruń 2004, s. 168-172.

W perspektywie obecnego stanu wiedzy (w szczególności z zakresu biologii i genetyki) szczególnie istotną i wymagającą wieloaspektowych analiz kwestią jest zagadnienie relacji między formą substancjalną (duszą) a informacją genetyczną. Jeśli bowiem (za Krąpcem) określimy duszę jako formę organizującą materię do bycia ludzkim ciałem, to pojawić musi się pytanie: w jaki sposób rozumieć owo organizowanie materii ze strony duszy (formy)? Innymi słowy, zapytać można, czy odkrycie DNA (w myśl „brzytwy Ockhama") nie czyni zbędnym samej kategorii formy substancjalnej, a jeśli nie, to jaka miałaby być różnica między informacją genetyczną a formą substancjalną[147]. Czy DNA stanowi ekwiwalent formy, czy obie te sfery pozostają w relacji wzajemnej względem siebie komplementarności? Odpowiedzi na te pytania wymagałyby interdyscyplinarnej analizy, obejmującej, obok ujęcia filozoficznego, także elementy genetyki oraz informatyki czy cybernetyki[148].

Pewne światło na to zagadnienie rzucić mogłaby intuicja Gogacza, zgodnie z którą kody genetyczne należy umieścić w porządku przyczyn celowych. Jednakże wobec faktu, iż koncepcja ta sformułowana jest bardzo zdawkowo, konieczne byłoby jej zdecydowane rozwinięcie. Nie jest też jasne, czy chodzi tylko o kody genetyczne rodziców, czy również o „osobniczy" kod genetyczny danego człowieka. W tym drugim przypadku oznaczałoby to, że indywidualny kod genetyczny

[147] Określenie użyte przez Krąpca, iż dusza organizuje materię „według odziedziczonego kodu genetycznego", zdaje się nie wyjaśniać zbyt wiele. Nie wiemy bowiem, czy forma jest również nośnikiem informacji (niejako równolegle do kodu genetycznego), czy też jedynie w jakiś sposób „odczytuje" (niczym program komputerowy odczytujący i dekodujący informacje zawarte na dysku) informację zawartą w DNA i zgodnie z nią organizuje materię w żywe ciało; por. Z. Pańpuch, *Spór o cielesność. Analiza ujęć wybranych problemów*..., s. 172.

[148] Warto zwrócić uwagę na sformułowaną na gruncie dwudziestowiecznej cybernetyki myśl, zgodnie z którą informację należy traktować, obok materii i energii, jako trzecią, niesprowadzalną do dwóch poprzednich sferę rzeczywistości. W tej perspektywie można postawić pytanie, na ile forma substancjalna mogłaby być rozumiana i wyjaśniana właśnie w kategorii informacji; por. J. Pociej, *Konsekwencje metafizyczne ujęć materii i ruchu we współczesnej fizyce*, „Rocznik Tomistyczny" 7 (2018), s. 299.

pozostawałby „poza" obszarem bytowym człowieka (*resp*. innego organizmu żywego).

Wreszcie, kończąc rysowanie perspektyw badań w zakresie bytu (jego struktury i przyczyn), wskazać można na interesujące zagadnienie, jakim byłoby odniesienie propozycji obu filozofów (przede wszystkim zaś Gogacza) do tradycyjnie przyjmowanej w szkole tomistycznej argumentacji na rzecz istnienia Boga. Zarówno u Krąpca, jak i u Gogacza, mimo różnic w stosowanej terminologii i w sposobie prowadzenia wywodu, podstawą jest filozoficzna analiza bytu jednostkowego jako bytu przygodnego, która ujawnia: nietożsamość istnienia i istoty w bycie przygodnym (Krąpiec), jak też ograniczenie i pochodność aktu istnienia (Gogacz). Jedynym i bezpośrednim wyjaśnieniem (jak powiedziałby Krąpiec: „uniesprzecznieniem") istnienia przygodnych bytów jednostkowych jest Byt Absolutny rozumiany jako czysty akt istnienia. Co szczególnie akcentuje Gogacz, stwórcze działanie Absolutu (Boga) ma zawsze charakter bezpośredni (stąd konieczność stosowania istotowego, a nie liniowego układu przyczyn i skutków).

Argumentacja tradycyjna, nawiązująca do słynnych Tomaszowych „pięciu dróg" (*quinque viae*), zdaje się jednak sugerować odwołanie do ciągu przyczyn i skutków. W tym miejscu pojawia się kwestia, na ile metodologia tomizmu egzystencjalnego (a zwłaszcza Gogacza postulat postępowania zgodnie z istotowym układem przyczyn i skutków) domaga się reinterpretacji klasycznej argumentacji stosowanej na gruncie teologii naturalnej.

3.6. Filozoficzne rozumienie człowieka, jego duszy i ciała

Jeśli chodzi o perspektywy rozwoju i dalszych badań na gruncie filozofii (metafizyki) człowieka, to wśród zagadnień wysuwających się na czoło umieścić z pewnością należy zaproponowaną przez Piotra S. Mazura możliwość zastosowania separacji metafizycznej do analiz z zakresu antropologii filozoficznej. Możliwość ta ukazuje wciąż

niewykorzystany potencjał tkwiący w sformułowanej przez Krąpca metodzie badawczej[149].

Równie duży potencjał tkwi w intuicjach antropologicznych Gogacza, w szczególności w charakterystycznym dla tomizmu konsekwentnego powiązaniu problematyki osoby ze sferą własności transcendentalnych bytu.

Związek filozofii człowieka z filozofią osoby ujawnia szerokie pole do dalszych analiz związanych z kwestią godności osoby i sposobem jej uzasadnienia. Pomimo wskazanych wcześniej niedostatków uzasadnień godności osoby sformułowanych przez Krąpca i Gogacza, ich ujęcia bytu osobowego w powiązaniu z aktem istnienia otwierają pole do zbudowania pełnej filozoficznej teorii godności osoby. Podstawowy sposób argumentacji ukazywałby szczególny sposób istnienia bytu osobowego[150]. Zręby takiego ujęcia znaleźć możemy w twórczości Tomasza Stępnia (ucznia prof. Gogacza), który, nawiązując twórczo do koncepcji swojego mistrza, wskazuje na fakt, iż właśnie osoba w najpełniejszy sposób przejawia własności transcendentalne (poprzez które manifestuje się akt istnienia). Zatem to właśnie byt osobowy istnieje w najpełniejszy sposób. Ten właściwy osobie, najpełniejszy sposób istnienia wyraża się zatem w wewnętrznej integracji bytu, a więc jego jedności i zarazem odrębności od innych bytów. Tym samym uwyraźnia się prymat jednostkowości względem ogólności[151].

W aspekcie strukturalnym na szczególną uwagę zasługuje zagadnienie relacji między ciałem (rozumianym jako jedno z pryncypiów bytowych człowieka) a biologicznym organizmem. Krąpiec zdaje się utożsamiać ze sobą oba te obszary. Jak pamiętamy, u Gogacza znaleźć można rozróżnienie między ciałem w sensie ścisłym (filozoficznym: ciało jako możność materialna wraz z zapodmiotowanymi w niej przypadłościami) a ciałem w sensie potocznym (narządy i tkanki).

[149] Zob. szerzej: P.S. Mazur, *Zarys podstaw filozofii człowieka. Antropologiczne zastosowanie metody separacji*, Kraków 2016.

[150] W tym kierunku, wychodząc z nieco innych przesłanek, budował swoją teorię bytu osobowego Robert Spaemann; por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001.

[151] T. Stępień, *Dwie koncepcje osoby*…, s. 168-172; M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*..., s. 274-280.

Dokładniejszych analiz wymaga kwestia odniesienia ujęcia Gogacza do zaproponowanej w ostatnim czasie na gruncie Lubelskiej Szkoły Filozoficznej (Zbigniew Pańpuch) propozycji odróżnienia ciała od organizmu. Propozycja ta wprowadza kategorię organizmu jako swoisty „pomost" między filozofią a biologią[152]. Pozwala spojrzeć także z nowej perspektywy na trudności i aporie „na styku" filozofii człowieka i nauk szczegółowych.

Wśród tych trudności wymienić należy choćby kwestie związane z genezą bytu ludzkiego (problem tzw. animacji, relacje między stworzeniem a zapłodnieniem etc.)[153]. Trudności piętrzą się także wraz z rozwojem medycyny (kwestia przeszczepów organów): daleko bowiem do satysfakcjonującego rozwiązania takich zagadnień, jak choćby status przeszczepionego narządu w perspektywie w perspektywie kategorii, którymi operuje filozofia klasyczna. Nie wiemy jeszcze bowiem, w jaki sposób do tej sfery analiz stosować takie kategorie, jak akt istnienia, własności transcendentalne (zwłaszcza jedności i odrębności bytu) i złożenia bytowe: akt i możność, forma i materia, substancja i przypadłości[154]. Zagadnienia te są nie tylko bardzo doniosłe w sensie

[152] Por. Z. Pańpuch, *Spór o cielesność. Analiza ujęć wybranych problemów*..., s. 65-66.

[153] Próbę naświetlenia z perspektywy tomizmu egzystencjalnego niektórych kontrowersji związanych z genezą bytu ludzkiego przeprowadził m.in. Andrzej Maryniarczyk; por. tenże, *Spór o opóźnioną animację. Prawdziwy czy pozorny problem?* w: P.S. Mazur (red.), *Wokół genezy człowieka. Studia i rozprawy*, Kraków 2013, s. 55-89.

[154] Można w tym miejscu pytać: Czy przeszczepiony organ żyje w nowym organizmie aktem istnienia dawcy, czy biorcy, czy staje się integralnym elementem ciała biorcy, czy pozostaje „ciałem obcym", jaka jest jego relacja do formy substancjalnej dawcy i biorcy? Dalej: Jak możliwe jest, przy próbie zachowania fundamentalnego dla tomizmu twierdzenia o jedności formy substancjalnej w człowieku, funkcjonowanie organizmu po śmierci mózgowej dawcy, utożsamianej ze śmiercią człowieka? *Nota bene* pytania te prowadzą Jacka M. Norkowskiego OP do przyjęcia kontrowersyjnej tezy o niemoralnym charakterze kryteriów śmierci mózgowej: jeśli bowiem część organów człowieka wciąż pracuje, to znaczy, że w ciele nadal obecna jest forma substancjalna, czyli dusza, odpowiedzialna (jako jedyna forma substancjalna człowieka) za całość działań intelektualnych, zmysłowych i wegetatywnych. A zatem wciąż mielibyśmy do czynienia z żywym pacjentem; por. J.M. Norkowski, *Czy to naprawdę nieważne, jak definiujemy śmierć?*, „Człowiek i Społeczeństwo" t. LIV (2022), s. 76-77. Wydaje się jednak, że możliwe jest uniknięcie wspomnianych trudności, jeśli uwzględni się zaproponowane przez Mieczysława Gogacza

teoretycznym i niezwykle interesujące poznawczo, ale jednocześnie mają istotny walor praktyczny. Od ich przemyślenia i pogłębionej analizy zależy w dużej mierze rozstrzygnięcie szeregu dylematów bioetycznych związanych z rozwojem współczesnej medycyny[155].

Istotny krok ku pogłębionej analizie tych zagadnień, uwzględniającej zarówno dane filozoficzne, jak i rozwój współczesnej biologii, odnajdziemy w pracach Krzysztofa A. Wojcieszka[156]. Niewątpliwie potrzebne są dalsze analizy pozwalające na skonfrontowanie twierdzeń filozoficznych z danymi nauk szczegółowych. W tym miejscu powracają również omówione wyżej tematy związane ze statusem kodu genetycznego i informacji genetycznej, a także relacji między nimi a duszą jako „formą organizującą materię do bycia ciałem".

Pilnego rozważenia wymaga kwestia zależności między identyfikowanym na polu filozofii (metafizyki) aktem kreacji bytu ludzkiego przez Absolut (indywidualny akt stwórczy stojący u genezy każdej ludzkiej osoby) a biologicznym faktem zapłodnienia[157]. Nie jest jasne, czy rzeczywistości te dzieją się niejako równolegle do siebie, czy też występują między nimi zależności przyczynowe[158].

i Zbigniewa Pańpucha rozróżnienia. Wszakże, by trzymać się terminologii zaproponowanej przez Gogacza, operacje na tkankach i narządach (włącznie z ich przeszczepianiem) dotykają zasadniczo jedynie sfery przyczyn celowych („ciała fenomenalnego"), nie naruszając w żaden sposób integralności człowieka ujętego w jego bytowych pryncypiach. Podobnie rzecz się ma, jeśli posłużymy się rozróżnieniem (autorstwa Pańpucha) pomiędzy ciałem a organizmem.

[155] Przykładem mogą być wspomniane wyżej kontrowersje związane z kryteriami „śmierci mózgowej" i moralną oceną przeszczepów narządów od zmarłych dawców; por. J.M. Norkowski, *Czy to naprawdę nieważne, jak definiujemy śmierć?*..., s. 65-81.

[156] Por. K.A. Wojcieszek, *Stworzony i zrodzony. Metafizyczne wyjaśnienia biologicznego konstytuowania się człowieka w poglądach św. Tomasza z Akwinu – próba aktualizacji*, Warszawa 2000; K.A. Wojcieszek, *Ludzkie stawanie się: nowe zastosowanie dla starej tomistycznej teorii*…, s. 249-257.

[157] Krąpiec mówi o indywidualnym stwarzaniu ludzkiej duszy (formy substancjalnej), która od momentu swojego zaistnienia zaczyna organizować materię do bycia ludzkim ciałem. Natomiast Gogacz wiąże stworzenie bezpośrednio z aktem istnienia, który (jako pochodny i ograniczony) wyłania z siebie sferę możności (intelektualnej i materialnej).

[158] W pierwszym przypadku nasuwać się mogą skojarzenia z Leibniziańską koncepcją „harmonii wprzódy ustanowionej", kiedy to dwa niezależne od siebie procesy zostają ze sobą doskonale zsynchronizowane przez Opatrzność Bożą. Natomiast w drugim

Wreszcie, zwłaszcza wobec współczesnych dyskusji na temat płci i płciowości, zasadne wydaje się rozwinięcie filozoficznej teorii płci. Podstawowym pytaniem, jakie można postawić, jest kwestia, jaką kategorię stanowi płeć w odniesieniu do człowieka. Czy jest ona przypadłością, czy też należy umieścić ją w kategorii cech istotnych? Czy jest ona związana jedynie ze sferą materii (ciała, organizmu, przypadłości fizycznych), czy też ugruntowana jest w obszarze formy substancjalnej[159]?

3.7. Relacje osobowe i życie społeczne

Z racji tego, iż Gogacz poświęcił szczególnie dużo miejsca budowie oryginalnej teorii relacji osobowych, to właśnie jego propozycje otwierają szczególnie bogate perspektywy dalszych badań i analiz. Już na samym początku otwiera się swoiste „puste" pole badawcze. Otóż Gogacz umieszcza relacje osobowe (ujmowane jako swoisty „podzbiór") w obszarze relacji istnieniowych, rozumianych jako zbiór nadrzędny. Następnie jednak traktuje relacje osobowe jako jedyną egzemplifikację relacji istnieniowych. Przyznaje jednak, iż obok relacji istnieniowych osobowych istnieć muszą także relacje istnieniowe nieosobowe, poprzestając na zdawkowym stwierdzeniu, iż relacje istnieniowe nieosobowe „są jeszcze słabo zbadane" i nie poświęca im w zasadzie żadnej uwagi[160]. Biorąc jednak pod uwagę centralną rolę aktu istnienia, wydaje się, iż znaczenie relacji podmiotowanych przez akt istnienia by-

przypadku można zapytać o kierunek zależności przyczynowej: czy stwórcza działalność Absolutu niejako „podąża" za tokiem naturalnych oddziaływań w przyrodzie, czy też może stwórcze działanie Absolutu determinuje w jakiś sposób tok procesów łączenia się męskich i żeńskich komórek rozrodczych. To ostatnie rozwiązanie zdaje się sugerować Gogacz, jednak jego wypowiedzi, iż akt istnienia „dopuszcza" do połączenia się kodów genetycznych, dalekie są od jasności; por. M. Gogacz, *Droga myślowa do filozoficznego zidentyfikowania człowieka*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego…*, s. 217.

[159] Innymi słowy, czy dla konkretnego człowieka bycie mężczyzną/kobietą jest pewną przypadłością (Gogacz mówi o płci jako przypadłości nieoddzielalnej), czy też jest dla niego cechą konstytutywną, sięgającą samego ontycznego „rdzenia"?; por. P. Milcarek, *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1994, s. 44, 46; M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje…*, s. 158.

[160] Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 65.

tów nieosobowych powinno być doniosłe. Aktualnie jednak sfera ta to swoista *terra incognita* na gruncie tomizmu konsekwentnego.

Również sposób rozumienia natury relacji istnieniowych i odpowiedniej ich klasyfikacji w systematyce relacji realnych wymaga dalszych badań[161]. Fakt, iż relacje te podmiotowane są bezpośrednio przez własności transcendentalne przejawiające istnienie (a zatem z pominięciem przypadłości), wskazuje na konieczność reinterpretacji zasadniczej systematyki relacji. Konieczne jest także uściślenie samej natury relacji istnieniowej i wyeksponowanie jej wyjątkowości: poprzez związek z aktem istnienia sięgają one bowiem samego „rdzenia" bytu, a nie (jak jest w przypadku klasycznie pojętych relacji kategorialnych) jedynie poziomu przypadłości.

Zidentyfikowanie przez Gogacza trzech istnieniowych relacji osobowych: miłości, wiary i nadziei, nasunąć musi kilka pytań. Już sam sposób ich nazwania nasuwa skojarzenie z trzema cnotami teologicznymi: wiarą, nadzieją i miłością. Gogacz nie wyjaśnia jednak, czy zbieżność ta jest przypadkowa, czy też może między tymi dwiema sferami istnieje jakiś istotny związek. Co więcej, warszawski tomista często używa sformułowania, iż to sam św. Tomasz zidentyfikował owe trzy relacje osobowe, nie podaje jednak źródeł mogących jednoznacznie potwierdzić to stwierdzenie[162].

Zidentyfikowane dotychczas relacje osobowe podmiotowane są przez konkretne własności transcendentalne (własność realności

[161] Por. W. Kubiak, *Klasyfikacja relacji w tomizmie konsekwentnym*…, s. 35-36.

[162] Por. W. Kubiak, *Charakterystyka relacji osobowych w ujęciu Gogacza*, „Studia Philosophiae Christianae" 32 (1996) 2, s. 65-70. Zauważyć można dwojaką wątpliwość. Po pierwsze, czy twierdzenia Gogacza są uzasadnione na gruncie *stricte* historyczno-filozoficznym (na ile Gogacz prawidłowo rekonstruuje poglądy Akwinaty zawarte w jego tekstach). Po drugie, na ile twierdzenia Gogacza są uzasadnione na gruncie ściśle metafizycznym (kiedy nie pytamy, co myślał św. Tomasz, ale interesuje nas jedynie, „jak się rzeczy mają"). Dodajmy, że oba aspekty zdają się od siebie niezależne: możliwa jest trafna egzegeza treści zawartych w *Corpus Thomisticum*, której wynik nie wytrzymuje jednak krytyki na polu badań systematycznych (jeśli np. Akwinata po prostu mylił się w jakiejś kwestii). Możliwa jest też sytuacja odwrotna: określona interpretacja tekstów Akwinaty może okazać się płodna i inspirująca na polu badań z zakresu metafizyki, nawet jeśli nie jest ona dopuszczalna na gruncie ściśle historyczno-filozoficznym (np. jeśli wykracza poza sformułowania zawarte w tekstach św. Tomasza).

podmiotuje relację miłości, własność prawdy – relację wiary, własność dobra – relację nadziei). W tym miejscu pojawić się musi kwestia, czy pozostałe własności transcendentalne (jedność, odrębność, piękno) również podmiotują jakieś, dotychczas niezidentyfikowane, relacje osobowe. Pojawia się zatem pytanie o istnienie innych niż miłość, wiara i nadzieja relacji osobowych, a w przypadku odpowiedzi pozytywnej, pytanie, przez jakie własności transcendentalne są one podmiotowane[163].

Interesująco przedstawia się również kwestia zestawienia koncepcji Gogacza (relacje osobowe ufundowane przez własności transcendentalne) z koncepcją zarysowaną przez Marka Piechowiaka. Według Gogacza relacja osobowa miłości ufundowana jest na własności realności, przejawiającej w sposób szczególny „moc" aktu istnienia. Natomiast Piechowiak proponuje ujęcie miłości jako jednej z własności transcendentalnych[164].

Wychodząc poza tradycję tomistyczną, warto zwrócić szczególną uwagę na istotne momenty paralelne między teorią relacji osobowych, sformułowaną przez Gogacza, a propozycjami wysuwanymi przez przedstawicieli filozofii dialogu (Martin Buber, Emmanuel Levinas, Franz Rosenzweig)[165]. Gogacza koncepcja spotkania, jakie ma miejsce na poziomie poznania niewyraźnego, zdaje się być bliska dialogicznej kategorii doświadczenia. Dla obu ujęć charakterystyczne jest ujmowanie spotkania osobowego jako wydarzenia pierwotnego, wyprzedzającego wszystkie późniejsze (filozoficzne bądź naukowe) interpretacje[166].

[163] Por. tamże. Pokrewnym zagadnieniem jest kwestia samego przyporządkowania konkretnych relacji osobowych do poszczególnych własności transcendentalnych. Warto odnotować propozycję nieco innego, niż uczynił to Gogacz, ujęcia tej problematyki, zgodnie z którą to własność transcendentalna dobra stanowiłaby podstawę relacji miłości, a własność realności byłaby podmiotem relacji najbardziej podstawowego uobecnienia; por. tamże, s. 68-69.

[164] Por. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*..., s. 334-336.

[165] Na określone inspiracje Gogacza w tym zakresie (zwłaszcza myślą Martina Bubera) wskazuje Artur Andrzejuk; por. A. Andrzejuk, *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*..., s. 342.

[166] Stąd też Antoni Jarnuszkiewicz mówi o „doświadczeniu nuklearnym" („absolutnym doświadczeniu"), w którym zakorzenić się musi metafizyka; por. A. Jarnuszkiewicz, *Od systemu do etyki*..., s. 38. Natomiast Gogacz, jak pamiętamy, wskazuje na

Podkreślenie pierwotności doświadczenia nieobciążonego teoretycznie (wolnego od bagażu wiedzy dostarczanej przez nauki szczegółowe), traktowanego jako właściwy punkt wyjścia refleksji filozoficznej, zdaje się być wspólnym stanowiskiem tomizmu egzystencjalnego, filozofii dialogu oraz realistycznie zorientowanej fenomenologii[167]. Tym samym uwyraźnia się zasadniczo wspólne dla wymienionych wyżej kierunków stanowisko zdecydowanego sprzeciwu wobec wszelkich form scjentyzmu (faworyzującego obraz świata dostarczany przez nauki szczegółowe) i redukcjonizmu (sprowadzającego specyficznie ludzkie fenomeny do kategorii epifenomenów procesów biologicznych, chemicznych i fizycznych).

Istotnym zadaniem badawczym jest rozwinięcie i pogłębienie, oparte na egzystencjalnym rozumieniu bytu, teoretycznych podstaw kategorii godności osoby. Wobec omówionych wcześniej słabości dostrzegalnych w ujęciach Krąpca i Gogacza, których propozycje zdają się w tym aspekcie niewystarczające (zakładają bowiem relacyjne rozumienie godności osobowej), konieczne jest ukazywanie podstaw godności osoby na poziomie identyfikacji[168]. Takie ujęcie, polegające na rozpoznaniu godności jako wewnętrznej („inherentnej") własności osoby z pewnością o wiele lepiej odpowiada programowym założeniom tomizmu egzystencjalnego.

Dodajmy, iż współczesny, niezwykle dynamiczny i dotykający niemal wszystkich sfer życia rozwój rzeczywistości wirtualnej (media społecznościowe, zjawisko pracy zdalnej i nauki zdalnej, a nawet zdalnego uczestnictwa w wydarzeniach o charakterze religijnym) stawia nowe wyzwanie dla filozofii badającej świat relacji osobowych. Zbadania wymaga, na ile zaproponowane przez Gogacza rozumienie spotkania i relacji osobowych znajduje zastosowanie do (faktycznie mających

pierwszeństwo relacji osobowych względem poznania i decyzji; por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*..., s. 64.

[167] Por. T. Ćwiertniak, *W poszukiwaniu źródłowego doświadczenia filozoficznego*..., s. 126; por. też D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*..., s. 27-30; S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne*..., s. 252.

[168] Jak już wspomniano, propozycję filozoficznego ugruntowania godności osoby jako wewnętrznej („inherentnej") własności osoby rozwija w swoich pracach Marek Piechowiak.

miejsce) relacji zachodzących w rzeczywistości wirtualnej, a więc zapośredniczonych przez określone media elektroniczne[169].

W sferze filozofii społecznej dokładniejszej analizy wymaga sformułowana przez Gogacza koncepcja społeczeństwa i państwa jako bytów myślnych[170]. Szczególnie interesująco przedstawia się kwestia odniesienia koncepcji Gogacza do sformułowanej przez Leona Petrażyckiego psychologicznej koncepcji państwa i prawa.

W warstwie zaś etycznej istotnym i pilnym wyzwaniem, biorąc pod uwagę dynamikę negatywnych zjawisk spowodowanych działalnością człowieka, jest opracowanie tomistycznej etyki uwzględniającej stosunek człowieka do przyrody. Jak pamiętamy, swoją propozycję etyki Gogacz tytułuje wprost „etyką chronienia osób", rozumiejąc przez to filozoficzną identyfikację pryncypiów działań chroniących osoby. Etyka dotyczy więc w tym ujęciu świata osób i ich relacji. Przyroda zaś (rozumiana jako zespół bytów nieosobowych) zdaje się być tutaj postawiona niejako poza nawiasem, wchodząc w zakres rozważań etycznych jedynie warunkowo i w sposób pośredni (o ile potraktujemy ją jako istotne środowisko życia i rozwoju osób). Brakuje tu, jak się zdaje, teoretycznego uzasadnienia wartości świata przyrody wziętego *in se*, a nie tylko w odniesieniu do człowieka jako bytu osobowego[171].

[169] Można w tym miejscu zasadnie postawić pytanie, czy poszczególne, opisane przez Gogacza, „wydarzenia" składające się na etap poznania niewyraźnego (odbiór informacji o pryncypiach bytu i własnościach transcendentalnych), skutkujące nawiązaniem realnych relacji osobowych, faktycznie zachodzą także w przypadku kontaktów zapośredniczonych przez rzeczywistość wirtualną.

[170] Jak pamiętamy, Gogacz idzie w tym miejscu dalej niż Krąpiec, uznający właściwy społeczeństwu i państwu relacyjny sposób bytowania za „najsłabszą" formę bytowania, niemniej jednak sytuujący je tym samym wśród bytów realnych, a nie jedynie myślnych.

[171] Podobne uwagi uczynić możemy również w stosunku do ujęć zaproponowanych przez Krąpca. W twórczości lubelskiego tomisty znajdziemy rozważania na temat potrzeby szeroko rozumianej ochrony środowiska (M.A. Krąpiec, *Suwerenność-czyja?*, Lublin 1996, s. 13-31), nie mają one jednak charakteru systematycznych analiz zmierzających do budowy teoretycznych podstaw etycznego stosunku człowieka do świata przyrody.

3.8. Religia, teologia

Bogactwo rozważań filozoficznych obu autorów powoduje, iż niezwykle interesująco przedstawia się kwestia teologicznych implikacji ich poglądów. Tym bardziej że – jak już wspominaliśmy – tomizm egzystencjalny, będący w gruncie rzeczy dziełem tomistów-filozofów, wciąż nie doczekał się pogłębionej recepcji teologicznej.

Niewątpliwie ciągłego rozwijania wymaga, obecna u obu myślicieli, wizja religii jako przede wszystkim relacji osobowej, wtórnie zaś doktryny. W przypadku Gogacza kwestia ta dodatkowo idzie w parze z krytyką myślenia w kategoriach całości i hierarchii, a nie osób i wiążących je relacji. Ten neoplatoński rys, ontologizujący i absolutyzujący hierarchiczność, wciąż mocno obecny jest w myśleniu religijnym wielu chrześcijan, podobnie jak wciąż nieprzezwyciężony w pełni dualizm w rozumieniu struktury bytowej człowieka. Upowszechnienie owoców refleksji polskich tomistów z pewnością ułatwić by mogło przekroczenie owych, bardzo silnie zakorzenionych w mentalności ludzi wierzących, nawyków myślowych.

Obok tych dość ogólnych zagadnień wskazać można również na cały szereg kwestii bardziej szczegółowych, ale niezwykle doniosłych. Wśród nich możemy wskazać na zagadnienia bioetyczne (zwłaszcza dotyczące początku życia ludzkiego) i związane z nimi dyskusje, w których splatają się argumenty etyczne (filozoficzne) i religijne. Wbrew często spotykanym w publicystycznych polemikach argumentom (związanym z obecnym w tekstach Akwinaty zagadnieniem „opóźnionej animacji" płodu), najgłębsze intuicje, tkwiące w Tomaszowej metafizyce zorientowanej egzystencjalnie, ukazują tożsamość bytu ludzkiego od momentu poczęcia[172]. W tym zakresie przemyślenia Krąpca i Gogacza, z których wyłania się spójna wizja bytu ludzkiego mającego swoją indywidualną tożsamość od momentu poczęcia, odegrać mogą istotną rolę przy teoretycznym opracowywaniu zagadnień związanych z ochroną życia ludzkiego (również w jego fazie prenatalnej). Człowiek

[172] Wskazać można na rolę transcendentalnych własności bytu oraz powiązanych z nimi „pierwszych zasad" (tożsamości, niesprzeczności czy racji bytu); por. A. Maryniarczyk, *Spór o opóźnioną animację. Prawdziwy czy pozorny problem?...*, s. 55-89.

(osoba ludzka) jawi się tutaj jako byt zapoczątkowany i ukonstytuowany przez indywidualny i niepowtarzalny akt istnienia, warunkujący nabywanie (wraz upływem czasu) kolejnych przypadłości związanych z rozwojem fizycznym i psychicznym[173]. Co szczególnie ważne, argumentacja tomistów egzystencjalnych ma charakter niekonfesyjny, oparty na racjach filozoficznych, a zatem ma swój walor niezależnie od wiary religijnej.

Ponadto – co wykracza już daleko poza obszar rozważań filozoficznych – wiele „klasycznych" zagadnień teologicznych (zwłaszcza tych, w których wykorzystuje się terminologię filozoficzną, jak zagadnienie transsubstancjacji, nieśmiertelności duszy i zmartwychwstania ciała) można by postawić w nowym świetle, przekraczając tradycyjny Arystotelesowski hylemorfizm i „aplikując" do nich kluczowe ustalenia Krąpca i Gogacza w zakresie egzystencjalnie zorientowanej metafizyki[174]. Poniżej ograniczymy się jedynie do zasygnalizowania niektórych interesująco przedstawiających się pytań i problemów.

[173] W tym kontekście fakt nabycia przez rozwijający się organizm określonych własności (takich jak posiadanie mózgu i układu nerwowego, wykształcenie głównych organów wewnętrznych czy zdolność do odczuwania bólu) stanowi wyraz uprzedniej obecności osobowego aktu istnienia, warunkującego nabywanie kolejnych przypadłości (czy mówiąc językiem Krąpca, stopniową aktualizację bytowych potencjalności). Dlatego też wykształcenie przez rozwijający się organizm określonej własności (od wyodrębnienia poszczególnych organów, a skończywszy na rozwoju samoświadomości) uznane musi być za skutek bycia człowiekiem, a nie za warunek uznania za człowieka. Jak celnie argumentuje Robert Spaemann: „nie ma osób potencjalnych. Osoby mają zdolności, potencje. Ale «coś» nie może stać się osobą. «Coś» nie stanie się «kimś» […] Jeśli jednak osoba jest kimś, kto znajduje się w różnych stanach, znaczy to, że owe stany zawsze poprzedza". R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*..., s. 302.

[174] Zabieg owej „aplikacji" wydaje się w pełni uzasadniony wobec faktu, iż teologia (jako racjonalna refleksja nad treścią wiary) zawsze opiera się na jakiejś filozofii, przyjmując (w sposób świadomy lub milczący) określone rozstrzygnięcia metafizyczne (ontologiczne), epistemologiczne i antropologiczne; por. M.A. Krąpiec, *Filozofia w teologii*, Lublin 1999, s. 127; J. Salij, *Wiara i teologia*, Poznań 2017, s. 96-101; Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio. Tekst i komentarze*, Lublin 2003, nr 77. Przykładem „aplikacji" teorii filozoficznej do zagadnień teologicznych jest przeprowadzona przez Gogacza próba analizy kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa oparta na sformułowanej przez siebie teorii poznania niewyraźnego („mowy serca" – *sermo cordis*) oraz kategorii „słowa serca" (*verbum cordis*); por. M. Gogacz,

Jednym z centralnych i najbardziej klasycznych zagadnień teologicznych, w których wykorzystywana jest filozoficzna (Arystotelesowska) aparatura, jest niewątpliwie zagadnienie transsubstancjacji. Warto jednak zauważyć, że dotychczas prawda wiary o przemianie chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa naświetlana była za pomocą kategorii esencjalistycznych (gdzie na czoło wysuwa się kategoria istoty). Zasadne zatem wydaje się postawienie pytania o możliwe implikacje uwzględnienia perspektywy egzystencjalnej (przyznającej bezwzględne pierwszeństwo w bycie aktowi istnienia) przy próbie rozumowej analizy tej fundamentalnej prawdy wiary.

Sytuacja wydaje się też nieco komplikować, jeśli uwzględnimy doniosłe rozważania Gogacza na temat różnicy między bytem a wytworem. Chleb i wino bowiem, jako *par excellence* wytwory działalności człowieka (jak określa to liturgia katolicka: „owoce ziemi i pracy rąk ludzkich"), w myśl ustaleń Gogacza powinny stanowić jedynie agregaty, pozbawione własnych bytowych pryncypiów (aktu istnienia, istoty oraz formy substancjalnej). Jak pamiętamy, w przypadku wytworu mówić możemy jedynie o pozornej istocie, którą stanowi funkcja, jaką dany wytwór pełni. W tej perspektywie dość problematyczne staje się opisanie w filozoficznym języku zachodzącej przemiany istotowej: Jak w ogóle mówić o przemianie istotowej, jeśli podmiot podlegający owej przemianie w rzeczy samej jest (jako wytwór) pozbawiony istoty *sensu stricto*[175]?

Niezwykle ciekawe i szerokie perspektywy poznawcze otwierają się także w odniesieniu do kwestii eschatologicznych. Rozważania Krąpca i Gogacza na temat ludzkiego ciała mają niewątpliwie istotne implikacje teologiczne. Rzucić mogą nowe światło na chrześcijańską perspektywę zmartwychwstania ciał[176]. Niewątpliwie jednym z istot-

Elementy tomistycznej teorii serca, „Roczniki Filozoficzne" t. XXXV (1987) 1, s. 229-235.

[175] Analogiczne pytania można by postawić odnośnie do próby filozoficznej eksplikacji kategorii Ciała i Krwi, zwłaszcza w perspektywie zaproponowanego przez Gogacza wielopoziomowego rozumienia ciała ludzkiego.

[176] Sama perspektywa zmartwychwstania ciała, choć stanowi zagadnienie teologiczne, do pewnego stopnia zarysowuje się na gruncie analizy filozoficznej. Ukazanie jedności psychofizycznej bytu ludzkiego powoduje bowiem, iż głęboko niewystarczająca okazuje się wizja trwałego życia i funkcjonowania niematerialnej

niejszych aspektów jest tutaj kwestia podstawy tożsamości ciała wobec faktu nieustannego „przepływu" materii. Co zatem miałoby stanowić gwarancję „ciągłości" między ciałem podległym stopniowej degradacji, śmierci i rozpadowi (w wyniku którego cała tworząca je materia trafia z powrotem do „obiegu" w przyrodzie) a ciałem zmartwychwstałym? Koncepcja Krąpca, zgodnie z którą o tożsamości ciała decyduje wyłącznie fakt organizacji materii (pochodzącej z dowolnego źródła) przez indywidualną duszę jako formę substancjalną, ukazuje, iż rozpad materii i jej krążenie w przyrodzie w żaden sposób nie stanowią przeszkody dla możliwości zmartwychwstania ciała zachowującego swoją indywidualną tożsamość[177]. Podobnie rzecz ma się z koncepcją Gogacza: krążenie cząstek materii dotyczy bowiem jedynie poziomu zewnętrznych przyczyn celowych, nie zaś ciała w sensie ścisłym. Tożsamość ciała zagwarantowana jest tutaj tożsamością i niezmiennością samych pryncypiów bytowych człowieka.

duszy ludzkiej „oddzielonej" od ciała. Skoro analiza filozoficzna wskazuje ową jedność psychofizyczną, jednocześnie ukazując niematerialny (i tym samym niezniszczalny) charakter ludzkiej duszy, to perspektywa zmartwychwstania wydaje się swoistą koniecznością.

[177] Otwarta pozostaje kwestia, czy możliwe jest, iż forma substancjalna może organizować ciało z jakiejś zupełnie innej, nieznanej nam formy materii, co pozwalałoby, iż zmartwychwstałe ciało, zachowując w pełni tożsamość indywidualną, miałoby jednocześnie cechy zupełnie inne od tych, które znamy z naszego doczesnego doświadczenia.

Zakończenie

Przeprowadzona w niniejszej książce analiza porównawcza, stanowi owoc skonfrontowania ze sobą propozycji filozoficznych Mieczysława A. Krąpca i Mieczysława Gogacza. Należy mieć na uwadze, że zdecydowana większość tematów poruszanych przez obu tomistów dotyczy najbardziej podstawowych, „odwiecznych" problemów filozoficznych. Zatem wobec bogactwa zagadnień, z jakimi mierzyli się obaj autorzy, niezbędne było zachowanie określonej dyscypliny, oznaczającej konieczność skupienia się na najistotniejszych, węzłowych dla każdego z filozofów wątkach. Tym samym niniejsza książka stanowić może niewątpliwie istotny krok ku kolejnym badaniom, w których by podjęto zarysowane w toku przeprowadzonych rozważań rozbieżności i aporie, jak też zasygnalizowane kierunki dalszych poszukiwań. Jednocześnie zaprezentowana praca stanowić może impuls do podjęcia analogicznych rozważań, w których poddano by krytycznej analizie i konfrontacji ustalenia różnych reprezentantów czołowych polskich szkół tomizmu.

W świetle przeprowadzonych analiz otrzymujemy obraz dwóch sposobów ujmowania klasycznych zagadnień filozoficznych w oparciu na egzystencjalnym rozumieniu bytu. W przypadku Krąpca mamy do czynienia z odważną i cechującą się autentycznym „rozmachem" próbą całościowego opracowania – w oparciu o metafizykę bytu jako istniejącego – w zasadzie wszystkich dyscyplin filozoficznych. To wyróżniające się (nie tylko w skali Polski) dzieło znalazło swój wyraz w licznych, obszernych monografiach. Natomiast Gogacz, który swoje autorskie ujęcia wypracowywał stopniowo, swoje dojrzałe ujęcia zawarł w skromniejszych (w aspekcie objętościowym) opracowaniach. Nie zmienia to jednak faktu, że pod kątem wkładu w rozwój myśli filozoficznej nie ustępuje on filozofowi z Lublina, a nawet, w pewien sposób – pod względem ilości zaproponowanych oryginalnych rozwiązań – zdaje się go przewyższać.

Obaj filozofowie starali się stworzyć filozofię autentycznie realistyczną (to jest ufundowaną na najpierwotniejszym ludzkim kontakcie z rzeczywistością zewnętrzną), której „sercem" jest metafizyka bytu

ujętego w aspekcie egzystencjalnym. Rys egzystencjalny charakteryzuje obie propozycje, choć w nieco inny sposób. Krąpiec akcentuje przede wszystkim fakt, że to właśnie istnienie (afirmowane w sądzie egzystencjalnym) funduje realizm ludzkiego poznania, jednocześnie zabezpieczając myśl filozoficzną przed ryzykiem wpadnięcia w subiektywizm. Natomiast dookreślenie „natury" i roli aktu istnienia, jak też wielorakich sposobów jego przejawiania się, stanowi wyróżnik ujęcia Gogacza. W przypadku warszawskiego tomisty na szczególne podkreślenie zasługuje programowa „konsekwencja" w ujmowaniu w zasadzie wszystkich zagadnień filozoficznych w perspektywie teorii aktu istnienia. Praca obu uczonych ukazuje zatem niewyczerpany wciąż potencjał tkwiący w egzystencjalnej reinterpretacji myśli Akwinaty, pozwalający w nowym świetle analizować klasyczne zagadnienia i problemy.

Jak wskazywaliśmy wcześniej (zwłaszcza w rozdziale pierwszym), tomizm – zwłaszcza w swej postaci szkolnej – w ciągu wieków faktycznie podlegał różnorakim formom ideologizacji i banalizacji. Ich przezwyciężenie, a tym samym uczynienie z tomizmu na powrót żywej myśli filozoficznej, jest w znacznej mierze zasługą reprezentantów tomizmu egzystencjalnego, w tym właśnie Krąpca i Gogacza. Rzecz jasna nie oznacza to, że analogiczna degradacja współczesnemu tomizmowi nie zagraża. Niewątpliwie jednak taka sytuacja stanowiłaby zaprzeczenie intencji zarówno Krąpca, jak i Gogacza, którzy często, zwłaszcza w najpłodniejszych okresach swojej twórczości, podkreślali konieczność otwartości w uprawianiu filozofii, co wyrażać się musi w nieustannym podejmowaniu nowych problemów badawczych i poszukiwaniu ujęć coraz bardziej zgodnych z rzeczywistością. Proces taki nigdy nie dzieje się „w izolacji", ale musi następować w dialogu (dyskusji, polemice). Tym samym wracamy do sygnalizowanej już potrzeby dalszego konfrontowania ze sobą wyników badań i dociekań czołowych współczesnych tomistów, przy jednoczesnym zachowaniu otwartości na dorobek innych szkół i nurtów filozoficznych.

Spis tabel

Tabela nr 1. Zależność między własnościami transcendentalnymi a „pierwszymi zasadami" według Mieczysława A. Krąpca. Rozdział 2, pkt 1.3, s. 95.

Tabela nr 2. Zależność pomiędzy własnościami transcendentalnymi a „pierwszymi zasadami" według Mieczysława Gogacza. Rozdział 3, pkt 4.2, s. 159.

Tabela nr 3. Zależności między własnościami transcendentalnymi a relacjami osobowymi według Mieczysława Gogacza. Rozdział 3, pkt 6.4.3, s. 192.

Tabela 4. Transcendentalne własności bytu oraz zależności pomiędzy poszczególnymi transcendentaliami a „pierwszymi zasadami" według Mieczysława A. Krąpca i Mieczysława Gogacza. Rozdział 4, pkt. 3.2.2, s. 248.

Tabela nr 5. Podział relacji w ujęciu Mieczysława A. Krąpca. Rozdział 4, pkt 3.5, s. 271.

Tabela nr 6. Podział relacji w ujęciu Mieczysława Gogacza. Rozdział 4, pkt 3.5, s. 271.

Tabela nr 7. Klasyfikacja przyczyn w ujęciu Mieczysława A. Krąpca. Rozdział 4, pkt. 3.6.4, s. 279.

Tabela nr 8. Klasyfikacja przyczyn w ujęciu Mieczysława Gogacza. Rozdział 4, pkt. 3.6.4, s. 279.

Bibliografia:

Teksty źródłowe:

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007.
Arystoteles, *Metafizyka, tekst polski opracowali M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika*, Lublin 2000.
Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001.
Diels H., Kranz W., *Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch Und Deutsch.* Zürich 1985 (cytowane jako: DK).
Jan Paweł II, *Encyklika Fides et Ratio. Tekst i komentarze*, (red.) T. Styczeń, W. Chudy, Lublin 2003.
Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.
Leon XIII, Encyklika *Aeterni Patris (O potrzebie odnowienia filozofii tomistycznej)*, Komorów 2000.
Pismo Święte Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia, Opole 1984.
Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia, Poznań 2003.
Platon, *Dialogi*, t. I–II, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005.
Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 2001.
Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles: prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, tłum. Zofia Włodek i Włodzimierz Zega, t. I–II, Poznań 2003.
Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku* [*Summa teologii* 1, 75-89], przełożył i opracował S. Swieżawski, Kęty 2000.

Źródła internetowe:

www.corpusthomisticum.org
Powszechna Encyklopedia Filozofii: http://www.ptta.pl/pef/

https://katedra.uksw.edu.pl/katedra.htm

Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*:
https://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_indeks.htm

https://pl.wikipedia.org/wiki/Mieczys%C5%82aw_Gogacz

Prace Mieczysława Gogacza:

Gogacz M., *„Przewrót kopernikański" św. Tomasza*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 123-132.
Gogacz M., *Współczesne interpretacje tomizmu*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 154-167.
Gogacz M., *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012.
Gogacz M., *Filozofia jako wyrażone rozumienie realności*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 115-122.
Gogacz M., *Metody metafizyki. Ujęcie z pozycji przedmiotu metafizyki, jej struktury oraz poznania bytu*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 168-184.
Gogacz M., *Osoba jako byt jednostkowy*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 220-234.
Gogacz M., *Metafizyka św. Tomasza (Specyfika głównych zagadnień)*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 133-146.
Gogacz M., *Tomizm otwarty na dialog*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 147-153.
Gogacz M., *Doprecyzowanie problemu species*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 235-240.
Gogacz M., *Bóg i mowa serca*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 257-264.
Gogacz M., *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 198-210.
Gogacz M., *Podstawy odmian koncepcji Boga*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 247-256.
Gogacz M., *Charakterystyka tomizmu konsekwentnego*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 187-197.
Gogacz M., *Droga myślowa do filozoficznego zidentyfikowania człowieka*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 211-219.
Gogacz M., *Filozofia człowieka wobec teologii*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 265-279.
Gogacz M., *Problem relacji w filozofii średniowiecznej*, w: tenże,

W kierunku tomizmu konsekwentnego, Warszawa 2012, s. 52-62.
Gogacz M., *Sumienie, kontemplacja, mądrość (Z problematyki podstaw etyki)*, w: tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 241-246.
Gogacz M., *Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu*, Warszawa 2011.
Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008.
Gogacz M., *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997 [edycja internetowa].
Gogacz M., *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*, Warszawa 1996.
Gogacz M., *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995.
Gogacz M., *Filozoficzna identyfikacja godności osoby*, w: J. Czerkawski (red.), *Zagadnienie godności człowieka*, Lublin 1994, s. 113-140.
Gogacz M., *Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka. Rozważania filozoficzne i religijne*, Niepokalanów 1993.
Gogacz, *KIM JEST CZŁOWIEK (Tekst przygotowany na posiedzenie Komisji Nadzwyczajnej Sejmu do rozpatrzenia projektu ustawy o ochronie prawnej człowieka poczętego i złożony w Komisji na jej posiedzeniu w dniu 20 lutego 1991r.)*, http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/artykuly/024_kim_jest_czlowiek.pdf [dostęp 23.05.2023 r.].
Gogacz M., *Elementy tomistycznej teorii serca*, „Roczniki Filozoficzne" t. XXXV (1987) 1, s. 229-235
Gogacz M., *Szkice o kulturze*, Kraków, Warszawa–Struga 1985.
Gogacz M., *Człowiek i jego relacje (Materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985.
Gogacz M., *Filozoficzne aspekty mistyki (Materiały do filozofii mistyki)*, Warszawa 1985.
Gogacz M., *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: B. Bejze (red.), *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 59-82.
Gogacz M., *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976.
Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974 [edycja internetowa].
Gogacz M., *Nie można dłużej milczeć*, na: http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/artykuly/029_nie_mozna_dluzej.pdf [dostęp 12.09.2022 r.].

Prace Mieczysława A. Krąpca:

Krąpiec M.A., *Suwerenność – czyja?*, Lublin 1996.
Krąpiec M.A., *Język i świat realny*, Lublin 2015.
Krąpiec M.A., *O filozofii*, Lublin 2008.
Krąpiec M.A., *Ja-człowiek*, Lublin 2005.
Krąpiec M.A., *Koncepcje nauki i filozofia*, w: tenże (et al.), *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2003, s. 17-32.
Krąpiec M.A., *Metafizyka. Ogólna teoria rzeczywistości*, w: tenże (et al.), *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2003, s. 89-228.
Krąpiec M.A., *Byt materialny żyjący. Niektóre aspekty filozofii przyrody*, w: tenże (et al.), *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2003, s. 229-267.
Krąpiec M.A., *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia" przekład i komentarz*, Lublin 2001.
Krąpiec M.A., *Transcendentalia i uniwersalia. Próba ustalenia ich znaczeń*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie*, Lublin 2001, s. 141-165.
Krąpiec M.A., *Czym jest filozofia klasyczna?*, w: B. Dembiński (red.), *W kręgu filozofii klasycznej*, Katowice 2000, s. 9-23.
Krąpiec M.A., *Wprowadzenie do Metafizyki Arystotelesa*, w: Arystoteles, *Metafizyka, tekst polski opracowali M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika*, Lublin 2000, s. V-CIII.
Krąpiec M.A., *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 2000.
Krąpiec M.A., *Analogia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. I, Lublin 2000, s. 210-220.
Krąpiec M.A., *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2000.
Krąpiec M.A., *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999.
Krąpiec M.A., *Filozofia w teologii*, Lublin 1999.
Krąpiec M.A., *O ludzką politykę*, Lublin 1998.
Krąpiec M.A., *Suwerenność-czyja?*, Lublin 1996.
Krąpiec M.A., *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995.
Krąpiec M.A., *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994.
Krąpiec M.A., *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993.
Krąpiec M.A., *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993.
Krąpiec M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993.

Krąpiec M.A., *Egzystencjalizm tomistyczny*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982, s. 245-261.
Krąpiec M.A., *Nauka i głupota*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982, s. 219-223.
Krąpiec M.A., *Nauka i religia*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982, s. 175-204.
Krąpiec M.A., *Neotomizm*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982, s. 263-274.
Krąpiec M.A., *Sens uprawiania filozofii*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982, s. 231-236.
Krąpiec M.A., *Filozofia i filozofie*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982, s. 311-320.
Krąpiec M.A., *Filozoficzna szkoła lubelska*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982, s. 275-309.
Krąpiec M.A., *Wiara a nauka*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982, s. 205-218.
Krąpiec M.A., *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982.
Krąpiec M.A., *Człowiek i wartości*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982, s. 43-57.
Krąpiec M.A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978.
Krąpiec M.A., *O realizm metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL" XII (1969) 4 (48), s. 9-20.
Krąpiec M.A., (et al.), *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2003.
Krąpiec M.A., Zdybicka Z.J., *Świętość spełnieniem osoby*, w: M.A. Krąpiec, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982, s. 59-74.

Prace pozostałych autorów:

Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii: teoria poznania, metafizyka*, Warszawa 1949.
Andrzejuk A. (red.), *Tomizm konsekwentny*, Warszawa 2022.
Andrzejuk A., *Informacje biograficzne i bibliograficzne*, w: tenże (et al.) *Mieczysław Gogacz*, Kraków 2019, s. 11-29.
Andrzejuk A., *Własności istnieniowe w interpretacji tomizmu konsekwentnego*, „Rocznik Tomistyczny" 7 (2018), s. 131-157.

Andrzejuk A., *Struktura bytu w Summa contra Gentiles Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny" 6 (2017), s. 99-119.
Andrzejuk A., *Problem źródeł Tomaszowej koncepcji esse jako aktu bytu*, „Rocznik Tomistyczny" 5 (2016), s. 173-187.
Andrzejuk A., *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza. Przyczynek do dziejów formowania się tomizmu konsekwentnego*, „Rocznik Tomistyczny" 5 (2016), s. 45-72.
Andrzejuk A., *Problem istnienia w „Komentarzu" Tomasza z Akwinu do „Liber de causis"*, „Rocznik Tomistyczny" 4 (2015), s. 39-61.
Andrzejuk A., *Tadeusza Klimskiego realistyczna interpretacja problemu jedności*, „Rocznik Tomistyczny" 2 (2013), s. 19-27.
Andrzejuk A., *Czym jest tomizm?*, „Rocznik Tomistyczny" 1 (2012), s. 11-18.
Andrzejuk A., *Mieczysław Gogacz jako twórca tomizmu konsekwentnego*, w: M. Gogacz, *W kierunku tomizmu konsekwentnego,* Warszawa 2012, s. 13-24.
Andrzejuk A., *Mieczysław Gogacz i średniowieczna filozofia arabska*, w: T. Klimski, I. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, Warszawa 2012, s. 71-89.
Andrzejuk A., *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012.
Andrzejuk A., *Tomistyczna teoria relacji osobowych*,„Studia Philosophiae Christianae" 40 (2004) 1.
Andrzejuk A., *Istnienie i istota. Wstęp do filozofii bytu Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2003.
Andrzejuk A., *Mieczysław Gogacz* [biogram], w: W. Mackiewicz (red.), *Polska Filozofia Powojenna*, t. I, Warszawa 2001, s. 298-315.
Andrzejuk A., Lipski D., Płotka M., Zembrzuski M., *Mieczysław Gogacz*, Kraków 2019.
Andrzejuk A., *Filozoficzna koncepcja historii filozofii*, w: M. Zembrzuski (et al.) (red.), *Z metodologii historii filozofii*, Warszawa 2015, s. 13-45.
Andrzejuk A.: *Koncepcja „filozofii chrześcijańskiej" w ujęciu Étienne'a Gilsona*, na: https://teologiapolityczna.pl/artur-andrzejuk-koncepcja-filozofii-chrzescijanskiej-w-ujeciu-etienne-gilsona, [dostęp: 24.02.2023 r.].

Aster E. von, *Jak studiuje się filozofię?*, tłum. A.J. Noras, „Idea" t. 20 (2008), s. 127-133.
Aster E. von, *Historia filozofii*, tłum. J. Szewczyk, Warszawa 1969.
Austriaco OP N.P.G., Brent OP J., Davenport OP T., Ku OP J.B., *Ewolucja w świetle wiary. Perspektywa tomistyczna*, tłum. G. Gomola i A. Gomola, Poznań 2019.
Bała P., Wielomski A., *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowożytnych*, Warszawa 2008.
Bańka A.R., *Między krytyką a metafizyką. Studium filozofii Josepha Maréchala*, Katowice 2013.
Bańkowski K., *Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu*, „Studia Philosophiae Christianae" 32 (1996) 2, s. 211-219.
Bartnik C.S., *Personalizm*, Lublin 1995.
Bartoś T., *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowożytności*, Warszawa 2010.
Besler G., *Spór o koncepcję metafizyki. Tomizm egzystencjalny M.A. Krąpca a filozofia analityczna P.F. Strawsona*, Katowice 2002.
Bocheński J., *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1994.
Bogdańska B., *Kategoria godności jako filozoficzne uzasadnienie współczesnej koncepcji praw człowieka*, w: R. Moń, A. Kobyliński (red.), *O prawach człowieka nieco inaczej*, Warszawa 2011, s. 109-126.
Bromski P., *„Doniosłość osoby i relacji osobowych". Ujęcie osoby i relacji osobowych w rozumieniu Mieczysława Gogacza*, w: T. Klimski, I. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, Warszawa 2012, s. 39-51.
Bronk A., *Filozofia i nauka: problem demarkacji*, „Roczniki Filozoficzne" t. XLIII (1995) 1, s. 181-236.
Bronk A., *Fundamentalizm i antyfundamentalizm*, w: A. Bronk (red.), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin 1995, s. 39-73.
Bronk A., *Demarkacjonizm Lubelskiej Szkoły Filozoficznej*, „Roczniki Filozoficzne" t. XXXV (1987) 1, s. 345-364.
Bronk A., Majdański S., *Klasyczność filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne" t. XXXIX–XL (1991) 1, s. 367-391.
Chaberek OP M., *Święty Tomasz z Akwinu a ewolucja*, Kęty 2019.

Charzyński R., *Neotomistyczne ujęcie prawa naturalnego jako podstawa praw człowieka*, w: R. Moń, A. Kobyliński (red.), *O prawach człowieka nieco inaczej*, Warszawa 2011, s. 99-108.
Chenu M.-D., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa i W. Seńko, Kęty 2001.
Chudy W., *Krąpiec Mieczysław Albert*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. VI, Lublin 2005, s. 43-48.
Chudy W., *Dziedziny badań i wykaz publikacji M. A. Krąpca*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Lublin 2001, s. 17-38.
Chudy W., *Poznanie istnienia (bytu) w ujęciu tomistów egzystencjalnych (Dokończenie)*, „Studia Philosophiae Christianae" 18 (1982) 2, s. 41-70.
Chudy W., *Zagadnienie tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych (artykuł polemiczno-wyjaśniający)*, „Studia Philosophiae Christianae" 17 (1981) 1, s. 185-200.
Coreth E., Schöndorf H., *Filozofia XVII i XVIII wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Kęty 2006.
Cyciura P., *Święty Tomasz z Akwinu a Platonizm. Metafizyka i teoria poznania*, Bydgoszcz 2008.
Ćwiertniak T., *W poszukiwaniu źródłowego doświadczenia filozoficznego. Paralele pomiędzy fenomenologią i filozofią dialogu a współczesnym tomizmem egzystencjalnym*, „Rocznik Tomistyczny" 9 (2020) 2 s. 115-132.
Ćwiertniak T., *Tomizm egzystencjalny Mieczysława A. Krąpca a tomizm konsekwentny Mieczysława Gogacza. Ku analizie porównawczej*, „Rocznik Tomistyczny" 8 (2019) s. 173-195.
Daszkiewicz W., *Poznanie zdroworozsądkowe i jego funkcja w filozofii realistycznej w ujęciu Mieczysława A. Krąpca OP*, „Człowiek w Kulturze" t. 19 (2007), s. 243-263.
Dec I., *Charakterystyczne rysy personalizmu Mieczysława A. Krąpca OP*, „Człowiek w Kulturze" t. 19 (2007), s. 99-110.
Dembiński B., *The theory of ideas and Plato's philosophy of mathematics*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce" 66 (2019) s. 95-108.
Dembiński B. (red.), *w kręgu filozofii klasycznej*, Katowice 2000.
Dembiński B., *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Katowice 1997.

Duchliński P., *Tomistyczna krytyka ontologii fenomenologicznej*, „Studia Philosophiae Christianae" 53 (2017) 2, s. 29-75.
Duchliński P., *Odsłony doświadczenia istnienia świata realnego. Rozważania wstępne*, Kraków 2016.
Duchliński P., *Tomistyczna dekonstrukcja ontologii*, w: K. Śnieżyński, P. Duchliński (red.), *Metafizyka i dekonstrukcja. W poszukiwaniu doświadczenia metafizycznego w kontekście wyzwań dekonstrukcjonizmu*, Kraków 2016, s. 41-104.
Duchliński P., *Neutralność punktu wyjścia w metafizyce tomistycznej a założeniowość wiedzy*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum" t. 21 (2015) 2, s. 7-63.
Duchliński P., *w stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi kierunkami filozofii współczesnej*, Kraków 2014.
Duma T., *Egzystencjalne podstawy prawa naturalnego według Mieczysława A. Krąpca*, „Studia Philosophiae Christianae" 48 (2012) 2 s. 5-25.
Fischer S., *Stanowisko tomizmu konsekwentnego w sprawie statusu bytowego ludzkiego embrionu na tle innych współczesnych stanowisk*, w: T. Klimski, I. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, Warszawa 2012, s. 115-123.
Gajda J., *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wrocław 1986.
Gilson É., *Byt i istota*, tłum. D. Eska i J. Nowak, Warszawa 2006.
Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 2003.
Gilson É., *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 2001.
Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.
Gilson É., *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka*, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa 1975.
Gilson É., *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968.
Gilson É., *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958.

Głombik C., *Osoba i kultura w filozoficznej wizji Jacques'a Maritaina*, w: Z. Kuderowicz (red.), *Filozofia XX wieku*, t. I, Warszawa 2002, s. 238-266.
Głowala M., *Istnienie i życie. Uwagi na marginesie zasady vivere viventibus est esse*, „Rocznik Tomistyczny" 5 (2016), s. 149-164.
Gondek P., *Projekt autonomicznej filozofii realistycznej. Mieczysława A. Krąpca i Stanisława Kamińskiego teoria bytu*, Lublin 2015.
Heinzmann R., *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Kęty 1999.
Heller M., Życiński J., *Dylematy ewolucji*, Kraków 2020.
Heller M., Życiński J., *Wszechświat i filozofia. Szkice z filozofii i historii nauki*, Kraków 1980.
Hildebrand D. von, *Czym jest filozofia?*, tłum. P. Mazanka i J. Sidorek, Kraków 2012.
Hugon E., *Zasady filozofii – dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*, tłum. A. Żychliński, Poznań – Warszawa – Wilno – Lublin 1925.
Husserl É., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1974.
Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio. Tekst i komentarze*, Lublin 2003.
Janeczek S., *Filozofia na KUL-u. Nurty – osoby – idee*, Lublin 1998.
Jarnuszkiewicz A., *Od systemu do etyki. Krytyka rozumu dialogicznego*, Kraków 2012.
Jaroszyński P., *Metafizyka czy ontologia?*, Lublin 2011.
Jaroszyński P., *Człowiek i nauka. Studium z filozofii kultury*, Lublin 2008.
Jaroszyński P., *Przezwyciężyć ontologię*, „Człowiek w kulturze" t. 19 (2007), s. 125-139.
Judycki S., *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne*, w: A. Bronk (red.), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin 1995, s. 245-261.
Kahn Ch.H., *Język i ontologia*, tłum. B. Żukowski, Kęty 2008.
Kahn Ch.H., *The Verb „Be" In Ancient Greek*, Dordrecht 1973.
Kalinowski J., Swieżawski S., *Filozofia w dobie Soboru*, Warszawa 1995.
Kamiński S., *Z metafilozofii człowieka* w: M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1995, s. 11-25.
Kamiński S., *O zastosowaniach logiki współczesnej do metafizyki*

klasycznej, w: M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994, s. 281-302.
Kamiński S., *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, Lublin 1993.
Kamiński S., *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989.
Kamiński S., *Aksjomatyzowalność klasycznej metafizyki ogólnej*, w: tenże *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 135-149.
Kamiński S., *Możliwość prawd koniecznych*, w: tenże, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 103-124.
Kamiński S., *O naturze filozofii*, w: tenże, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 45-53.
Kamiński S., *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, w: tenże, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 71-87.
Kamiński S., *Wyjaśnianie w metafizyce*, w: tenże, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 151-176.
Kazimierczak-Kucharska A., *Platonizm i neoplatonizm podstawową warstwą współczesnej kultury filozoficznej w ujęciu prof. Mieczysława Gogacza*, w: T. Klimski, I. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, Warszawa 2012, s. 71-78.
Klimski T., *Jedno i byt. Analiza koncepcji realistycznych (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, współcześni tomiści)*, Warszawa 1992.
Klimski T., Andrzejuk I. (red.), *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, Warszawa 2012.
Kowalczyk S., *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010.
Krajski S., *Metafizyka w ujęciu Mieczysława Gogacza – perspektywy badań*, „Studia Philosophiae Christianae" 42 (2006) 2, s. 35-43.
Kubiak W., *Klasyfikacja relacji w tomizmie konsekwentnym*, „Studia Philosophiae Christianae" 33 (1997) 1, s. 21-40.
Kubiak W., *Charakterystyka relacji osobowych w ujęciu Gogacza*, „Studia Philosophiae Christianae" 32 (1996) 2, s. 61-75.
Kubok D., *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004.

Kubok D., *Problem apeiron i peras w filozofii przedsokratejskiej*, Katowice 1998.
Kuderowicz Z. (red.), *Filozofia XX w.*, tom I, Warszawa 2002.
Lipski D., *Etyka chronienia osób*, w: A. Andrzejuk (et al.), *Mieczysław Gogacz*, Kraków 2019, s. 64-80.
Lipski D., *Profesora Mieczysława Gogacza ujęcie etyki*, w: T. Klimski, I. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, Warszawa 2012, s. 127-135.
Lisowski A., *Transcendentalia jako przejawy aktu istnienia bytu w metafizyce św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2015.
Listkowska B., *Gogacz – Judycki. Dwie koncepcje indywidualności osoby ludzkiej*, „Logos i Ethos" 37 (2014) 2, s. 47-75.
Listkowska B., *Antropologia filozoficzna prof. Mieczysława Gogacza jako metafizyka człowieka i metafizyka osoby*, w: T. Klimski, I. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, Warszawa 2012, s. 21-31.
Majdański S., *O naturze logicznej transcendentaliów w aspekcie pryncypiów ogólnej teorii bytu*, „Roczniki Filozoficzne" t. X (1962) 1, s. 41-85.
Majkrzak H., *Antropologia integralna w Sumie Teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, Kraków [bdw].
Maritain J., *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988.
Markowski M., *Miejsce i rola Mieczysława Krąpca w filozofii*, w: *Polski Arystoteles XX wieku. Wykłady otwarte imienia ojca profesora Mieczysława A. Krąpca OP*, Lublin 2010, s. 23-50.
Maryniarczyk A., *Byt*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, http://www.ptta.pl/pef/pdf/b/byt.pdf [dostęp: 18.02.2018].
Maryniarczyk A., *Pierwszy polski metafizyk. Mieczysława A. Krąpca koncepcja współczesnej metafizyki realistycznej*, w: *Pierwszy polski metafizyk. Wykłady otwarte imienia ojca profesora Mieczysława A. Krąpca OP*, Lublin 2016, s. 27-69.
Maryniarczyk A., *Metafizyka a ontologie. Próby przezwyciężenia metafizyki i ich paradoksy*, „Zeszyty z metafizyki" nr 7 (2015), s. 105-120.
Maryniarczyk A., *Spór o opóźnioną animację. Prawdziwy czy pozorny problem?*, w: P.S. Mazur (red.), *Wokół genezy człowieka. Studia i rozprawy*, Kraków 2013, s. 55-89.

Maryniarczyk A., *U źródeł narodzin nowożytnych ontologii*, „Studia Philosophiae Christianae" 47 (2011) 1, s. 37-50.
Maryniarczyk A., *Przełom w dziejach polskiej filozofii. Koncepcja filozofii metafizycznej Mieczysława A. Krąpca OP*, „Człowiek w Kulturze" t. 19 (2007), s. 73-97.
Maryniarczyk A., *Metoda metafizyki realistycznej*, Lublin 2005.
Maryniarczyk A., *Logika formalna a metafizyka*, w: M.A. Krąpiec (et al.), *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2003, s. 643-671.
Maryniarczyk A., *Tomizm. Dla-czego?*, Lublin 2001.
Maryniarczyk A., *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*, w: w. Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 2001, s. 167-183.
Maryniarczyk A., *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lublin 2000.
Mascall E.L., *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*, tłum. H. Bednarek i S. Zalewski, Warszawa 1986.
Mazur P.S., *Zarys podstaw filozofii człowieka. Antropologiczne zastosowanie metody separacji*, Kraków 2016.
Mazurek F.J., *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001.
Milcarek P., *Od istoty do istnienia: Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008.
Milcarek P., *Metafizyka tomizmu konsekwentnego (próba charakterystyki)*, „Studia Philosophiae Christianae" 32 (1996) 2, s. 51-59.
Milcarek P., *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1994.
Morawiec E., *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej: studium historyczno-analityczne*, Warszawa 2004.
Morawiec E., Mazanka P., *Metafizyka klasyczna wersji egzystencjalnej. Podstawowe zagadnienia z metafizyki*, Warszawa 2006.
Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
Natorp P.G., *Kant a szkoła marburska*, tłum. A. J. Noras w: A. J. Noras, T. Kubalica (red.), A. J. Noras (tłum.), *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, Katowice 2011.
Noras A.J., *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*, Katowice 2007.

Norkowski J.M., *Czy to naprawdę nieważne, jak definiujemy śmierć?*, „Człowiek i Społeczeństwo" t. LIV (2022) s. 65-81.
Nowik A.M., *Filozoficzna koncepcja narodu i państwa w ujęciu prof. Mieczysława Gogacza*, w: T. Klimski, I. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, Warszawa 2012, s. 63-67.
Pańpuch Z., *Spór o cielesność. Analiza ujęć wybranych problemów u tomistów egzystencjalnych oraz propozycja wprowadzenia do antropologii filozoficznej rozróżnienia między ciałem a organizmem*, Lublin 2015.
Oko D., *Tomizm transcendentalizujący*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. IX, Lublin 2008.
Pawlak Z., *Tomizm lowański*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. IX, Lublin 2008.
Pichola E.A., *Ne ite ad Thomam, sed ad von Hildebrand*, „Rocznik Tomistyczny" 7 (2018), s. 271-286.
Pichola E.A., *Niekonsekwentne serce fenomenologa wobec serca konsekwentnego tomisty. Porównanie koncepcji serca Dietricha von Hildebranda z mową i słowem serca Mieczysława Gogacza*, „Rocznik Tomistyczny" 5 (2016), s. 113-130.
Piechowiak M., *Mieczysława Alberta Krąpca koncepcja filozofii prawa*, w: *W trosce o godziwe prawo. Wykłady otwarte imienia ojca profesora Mieczysława A. Krąpca OP*, Lublin 2013, s. 23-72.
Piechowiak M., *Tomasza z Akwinu egzystencjalna koncepcja osoby i jej godności. Komentarz do Summy teologii, część I, kwestia 29, artykuł 1*, w: . Piechowiak, T. Turowski (red.), *Szkice o godności człowieka*, Zielona Góra 2012, s. 35-47.
Piechowiak M., *Klasyczna koncepcja osoby jako podstawa pojmowania praw człowieka. Wokół św. Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta propozycji ugruntowania godności człowieka*, w: P. Dardziński, F. Longchamps de Bérier, K. Szczucki (red.), *Prawo naturalne – natura prawa*, Warszawa 2011, s. 3-19.
Piechowiak M., *Tomasza z Akwinu koncepcja godności osoby ludzkiej jako podstawy prawa. Komentarz do rozdziałów 111-113 księgi III Tomasza z Akwinu Summa contra gentiles*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 14 (2003), s. 219-242.
Piechowiak M., *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999.

Pieper J., *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, tłum. T. Brzozowski, Warszawa 2000.
Pieper J., *Tomasz z Akwinu*, tłum. Z. Włodek, Kraków 1966.
Płotka M., *Filozofia człowieka*, w: A. Andrzejuk (et al.), *Mieczysław Gogacz*, Kraków 2019, s. 51-64.
Płotka M., *Teoria kultury*, w: A. Andrzejuk (et al.), *Mieczysław Gogacz*, Kraków 2019, s. 91-97.
Pociej J., *Konsekwencje metafizyczne ujęć materii i ruchu we współczesnej fizyce*, „Rocznik Tomistyczny" 7 (2018), s. 287-312.
Possenti V., *Trzecie żeglowanie. Filozofia bytu a przyszłość metafizyki*, tłum. A. Fligel-Piotrowska i J. Merecki, Lublin 2006.
Pyszczek G., *Między duchowością a literaturą. Wokół powieści Jak traci się miłość Mieczysława Gogacza*, w: T. Klimski, I. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, Warszawa 2012, s. 245-255.
Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodek, Kraków 1970.
Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. I: *Od początków do Sokratesa*, Lublin 2005.
Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. II: *Platon i Arystoteles*, Lublin 2005.
Rosłan A., *Rozumienie istnienia w Summa contra gentiles Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999.
Russell B., *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, i M. Szczubiałka, Warszawa 2000.
Salij J., *Wiara i teologia*, Poznań 2017.
Schnädelbach H., *Filozofia*, w: H. Schnädelbach, E. Martens (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 57-97.
Seńko W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001.
Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001.
Steenberghen F. Van, *Filozofia w wieku XIII*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2005.

Stępień A.B., *Studia i szkice filozoficzne*, t. III, Lublin 2015.
Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 2007.
Stępień A.B., *Studia i szkice filozoficzne*, t. II, Lublin 2001.
Stępień A.B., *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, Lublin 1999.
Stępień T., *Problem przyczynowania sprawczego w ujęciu Mieczysława Gogacza w kontekście „drugiej drogi" św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae" 42 (2006) 2, s. 95-108.
Stępień T., *Dwie koncepcje osoby Karola Wojtyły i Mieczysława Gogacza – analiza porównawcza*, w: M. Grabowski (red.), *O antropologii Jana Pawła II*, Toruń 2004, s. 163-188.
Stępień T., *Nowe ujęcia w rozumieniu człowieka w Warszawskiej Szkole Tomizmu Konsekwentnego*, „Studia Philosophiae Christianae" 40 (2004) 1, s. 237-249.
Stróżewski W., *Ontologia*, Kraków 2006.
Stróżewski W., *Trzy koncepcje istnienia*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Kraków 2005, s. 55-80.
Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 2005.
Stróżewski W., *Bóg i świat w myśli św. Tomasza z Akwinu*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Kraków 2005, s. 81-132.
Stróżewski W., *O metodzie fenomenologii*, w: J. Perzanowski (red.), *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, Warszawa 1989, s. 78-95.
Surzyn J., *Realna różnica między istotą a istnieniem według Tomasza z Akwinu*, w: B. Dembiński (red.), *W kręgu filozofii klasycznej*, Katowice 2000, s. 194-223.
Swieżawski S., *Prawda i tajemnica. Pisma filozoficzne*, Warszawa 2007.
Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 2002.
Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000.
Swieżawski S., *Lampa wiary. Rozważania na przełomie wieków*, Kraków 2000.
Swieżawski S., *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999.
Szczepkowska W., *Miejsce przyczyn celowych w metafizyce. Propozycja tomizmu konsekwentnego*, w: T. Klimski, I. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, Warszawa 2012, s. 91-97.
Szyndler L., *„Mowa serca" jako centralny punkt realistycznej teorii*

poznania w ujęciu Mieczysława Gogacza, „Edukacja Filozoficzna" 22 (1996), s. 225-237.
Szyndler L., *„Mowa serca" w ujęciu Mieczysława Gogacza*, „Studia Philosophiae Christianae" 32 (1996) 2, s. 105-112.
Śnieżyński K., *Metafizyka w roli pasożyta w Winnicy Pańskiej? Dekonstrukcyjne uwagi na temat prób ratowania metafizyki (filozofii bytu) kosztem chrześcijaństwa w pometafizycznej kulturze*, w: K. Śnieżyński, P. Duchliński (red.), *Metafizyka i dekonstrukcja. W poszukiwaniu doświadczenia metafizycznego w kontekście wyzwań dekonstrukcjonizmu*, Kraków 2016, s. 105-198.
Śnieżyński K., *O niektórych negatywnych konsekwencjach klasycznej metafizyki w filozofii i teologii*, „Collectanea Theologica" 74 (2004) 1, s. 83-108.
Śnieżyński K., Duchliński P. (red.), *Metafizyka i dekonstrukcja. W poszukiwaniu doświadczenia metafizycznego w kontekście wyzwań dekonstrukcjonizmu*, Kraków 2016.
Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 2011.
Tischner J., *Człowiek przez okna systemu*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 341-369.
Tischner J., *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego* w: *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 223-248.
Tischner J., *Sporu o inspirację ciąg dalszy (M. Gogaczowi w odpowiedzi)*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 300-315.
Tischner J., *Tomizm bez mitologii*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 319-328.
Torrell J.-P., *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2008.
Twardowski K., *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć*, Lwów 1910.
W kręgu filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Z dyskusji o dorobku Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej z okazji 60-lecia uczelni, „Summarium: sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL" 26-27 (46-47) 1997–1998, s. 151-205.
Wojcieszek K.A., *Ludzkie stawanie się: nowe zastosowanie dla starej tomistycznej teorii*, „Studia Philosophiae Christianae" 40 (2004) 1, s. 249-257.
Wojcieszek K.A., *Stworzony i zrodzony. Metafizyczne wyjaśnienia*

biologicznego konstytuowania się człowieka w poglądach św. Tomasza z Akwinu – próba aktualizacji, Warszawa 2000.
Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.
Woroniecki J., *Katolickość tomizmu*, Lublin 1999.
Zdybicka Z.J., *Drogi afirmacji Boga*, w: M.A. Krąpiec (et al.), *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2003, s. 397-467.
Zdybicka Z.J. (red.), *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL O. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Lublin 2001.
Zdybicka Z.J., *Filozof wierny prawdzie o rzeczywistości*, w: taż (red.), *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Lublin 2001, s. 5-16.
Zdybicka Z.J., *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972.
Zembrzuski M., *Dyskusje i polemiki Mieczysława Gogacza*, w: A Andrzejuk (et al.), *Mieczysław Gogacz*, Kraków 2019, s. 109-122.
Zembrzuski M., *Rozumienie filozofii*, w: A. Andrzejuk (et al.), *Mieczysław Gogacz*, Kraków 2019, s. 31-42.
Zembrzuski M., *Teoria osoby i relacji osobowych*, w: A. Andrzejuk (et al.), *Mieczysław Gogacz*, Kraków 2019, s. 43-51.
Zembrzuski M., *„Cienie bez jaskini" – spór M. Gogacza i J. Tischnera o charakter filozofii*, w: T. Klimski, A. Andrzejuk (red.), *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, Warszawa 2012, s. 99-114.
Zembrzuski M., Andrzejuk A., *Mieczysław Gogacz jako historyk filozofii*, w: M. Gogacz, *Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu*, Warszawa 2011, s. 13-24.
Ziemiański S., *Czy Mieczysław Albert Krąpiec OP jest nominalistą?*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie" 10 (2002), s. 116-129.
Żychliński A., *Przedmowa*, w: M. Grabmann, *Wstęp do Sumy Teologicznej świętego Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Żychlinski, Lwów 1935.
Żychliński A., *Przedmowa tłumacza*, w: É. Hugon, *Zasady filozofii. Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*, Poznań–Warszawa–Wilno–Lublin 1925, s. V-XXXIV.