

MIECZYŚLAW GOGACZ

ISTNIEĆ I POZNAWAĆ

NOTATNIK BŁĘDÓW FILOZOFICZNYCH I TRUDNOŚCI
Z KRĘGU KLASYCZNIE POJĘTEJ FILOZOFII

Akademia Teologii Katolickiej

Warszawa 1969

© Mieczysław Gogacz

SPIS TREŚCI

| | |
|---|-----|
| WSTĘP | 3 |
| Część pierwsza. PROBLEMATYKA BYTU | 9 |
| 1. Błąd w punkcie wyjścia filozofii | 9 |
| 2. Błąd w rozumieniu aktu | 13 |
| 3. Trzy główne teorie rzeczywistości | 19 |
| 4. Dlaczego nie można odrzucić istnienia Boga | 23 |
| 5. Błąd w rozumieniu przyczynowania sprawczego | 28 |
| 6. O przyczynowaniu materii | 33 |
| 7. Błąd w rozumieniu materii | 36 |
| 8. Błąd idealizmu i błąd esencjalizmu | 39 |
| 9. Błąd gnozeologiczny | 42 |
| 10. Odróżnienie poszczególnych aktów istnienia realnego | 50 |
| 11. Błędy w rozumieniu istnienia realnego | 64 |
| 12. Problem struktury istnienia realnego | 76 |
| 13. Naczelne prawa istnienia | 83 |
| 14. Istnienie w ujęciu A. B. Stępnia | 88 |
| 15. Uwagi do koncepcji istnienia w ujęciu A. B. Stępnia | 92 |
| 16. Błędy w rozumieniu bytu | 95 |
| 17. Błąd łączenia arystotelizmu z tomizmem | 100 |
| 18. Typowy błąd podziału filozofii | 103 |
| 19. Błąd w rozumieniu zła i cierpienia | 111 |
| 20. Granice filozofii i religii | 118 |
| 21. Natura poznawania | 129 |
| Część druga. PROBLEMATYKA DUSZY | 138 |
| 1. Dusza ludzka aktem ciała | 138 |
| 2. Błąd dualizmu w rozumieniu duszy ludzkiej | 148 |
| 3. Niebezpieczeństwo dualistycznej wizji duszy ludzkiej w ujęciu A. B. Stępnia | 152 |
| 4. Błąd monizmu w koncepcji duszy | 155 |
| 5. Problematyka i trudności pluralistycznej teorii struktury duszy ludzkiej | 157 |
| 6. Trudności w rozumieniu intelektu i próba ponownego określenia jego natury (Kontynuacja problemów „Obrony intelektu”) | 184 |
| 7. Próba pluralistycznej teorii człowieka (ujęcie streszczające i problem nieśmiertelności duszy ludzkiej) | 201 |
| ZAKOŃCZENIE | 214 |

WSTĘP

Człowiek - jak to już stwierdził Arystoteles w pierwszym zdaniu swojej „Metafizyki”¹ - z natury pragnie wiedzy. Pragnie więc poznać istniejący świat i chciałby w tym poznaniu uzyskać wiedzę pewną, a więc prawdziwą, czyli taką, która - dodajmy - adekwatnie ujmuje rzeczywistość. Człowiek więc przede wszystkim pragnie wiedzy filozoficznej, która w klasycznym sensie polega na ujęciu tego, co istnieje, od strony racji uniesprzeczniających.

Nie łatwo jednak odczytać rzeczywistość zgodnie z tym, czym ona jest i jak istnieje. Niełatwo bowiem poznać ją niezależnie, między innymi, od teorii obecnych i funkcjonujących w naszym myśleniu. Teorie te, jeżeli uzyskały naszą akceptację, jeżeli stały się w nas sposobem naszego rozumienia świata, powodują, że nasze poznanie nie jest obiektywnym odbiorem rzeczywistości, lecz interpretującym ją odczytywaniem. Jeżeli jednak uzyskamy intelektualny dystans wobec tych teorii, jeżeli potraktujemy je jako narzędzia poznawczego widzenia rzeczywistości, mamy więcej szans prawdziwego poznania, ujmującego coś zgodnie z tym, czym jest i jak istnieje.

Prezentując tę książkę i usiłując uzasadnić jej tytuł już opisuję błąd, który dość często popełniamy nie zawsze to sobie uświadamiając. Błąd ten polega na pomyleniu lub utożsamieniu światopoglądowego i naukowego punktu widzenia, osobistego więc wyboru jakichś rozwiązań i niezależnego od naszej decyzji faktycznego stanu niesprzecznie odczytanej rzeczywistości.

Najczęstsze w naszym poznaniu błędy o charakterze filozoficznym stanowią właśnie główny temat i zasadniczą treść tej książki. Bliższy więc opis błędu i utożsamienia światopoglądowego i naukowego punktu widzenia w naszym poznaniu znajdzie się poza tym Wstępem. Zostaną tam w miarę sił scharakteryzowane inne błędy, które popełniamy poznając rzeczywistość, te oczywiście błędy, a więc zapewne nie wszystkie, w których uświadomienie sobie i odkrycie jest wynikiem poszukiwania odpowiedzi na dociekliwe pytania studentów przede wszystkim Akademii Teologii

¹ Aristoteles graece ex recensione J. Bekkeri edidit Academia Regis Borussica, Berolini 1830, t. II, 980 a 22.

Katolickiej w Warszawie (nie pomijam podobnych pytań ze strony studentów KUL), gdy w przerwach między wykładami i seminariami gawędząc na korytarzach usiłowaliśmy uniezależnić się od teorii i w warunkach jak gdyby pozaoficjalnych, a więc psychologicznie biorąc z większym stopniem szczerości i przejęcia, sprawdzać nasze wizje bytu z rzeczywistością taką, jaką ona naprawdę jest. Jak to naprawdę jest niezależnie od szkół, tłumaczących rzeczywistość, niezależnie od języków filozoficznych, czyichś poglądów? Okazało się, że aby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba właśnie odróżnić języki filozoficzne, wyrażane w tych językach poglądy, wyznaczające je założenia, także kierunki filozoficzne, różne koncepcje filozofii i koncepcje nauki, nasze teoretyczne i praktyczne nastawienia, problem zaangażowanych i tak zwanych niezaangażowanych pytań, stopień naszego ulegania właśnie obecnym i funkcjonującym w nas teoriom, konieczność pozostawania w metodologicznie jednolitym porządku pytań i narzędzi proporcjonalnych do przedmiotu badań. I okazało się, że często właśnie te porządki mylimy, że stawiamy pytania i stosujemy metody analizy właściwe dziedzinie, do której niepokojący nas problem nie należy. W takim jednak wypadku sprawa nie była zbyt trudna. Nie łatwo jednak dać sobie radę z problemami pogranicza, pamiętać że w danym miejscu kończy się na przykład teren teorii poznania i zaczyna się metafizyka, że tu granica metafizyki i rozciąga się teren psychologii lub teologii, że mówimy już nie o istnieniu i nie o istniejących bytach, lecz o sposobach lub wynikach poznania. Wydaje się, że prezentowane w tej książce błędy filozoficzne zdarzają się na odcinku tych właśnie granicznych terenów, że ich źródłem jest przekraczanie granicy metodologicznych obszarów, niedozwolone metodologicznie przenoszenie metod i pytań właściwych danej nauce czy dyscyplinie w obrębie danej nauki na teren dziedziny już innej, w której o co innego i inaczej musimy pytać.

Samo pojęcie błędu filozoficznego jest tu nieostre. Należy od razu dodać, aby uniknąć nieporozumień i właśnie błędów, że tropi się w tej książce to wszystko, co jest w jakiś sposób owszem metodologicznie niepoprawne, lecz to, co przede wszystkim niepokoi metafizyka, przyjmującego klasyczną, w tomistycznej głównie wersji, koncepcję metafizyki, jako nauki, która bada to, co istnieje, poszukując właśnie uniesprzeczniających je relacji. Uniesprzeczniające, a więc ostateczne racje są te, których negacja uniemożliwia racjonalne zrozumienie bytu lub przyznaje niebytowi rolę

czegoś istniejącego. W tym sensie byt i niebyt byłby tym samym, utożsamiloby się poznanie z niepoznawaniem, poznanie z istnieniem, istnienie z nieistnieniem. Przed tym absurdalnymi konsekwencjami broni właśnie rzeczywistość, jej istnienie i nasze jej poznanie według klasycznej koncepcji metafizyki i filozofii.

Istnienie i poznawanie są więc czymś odrębnym, są dwoma osobnymi porządkami. A św. Tomasz powie, w „De veritate”², że „poznanie jest późniejsze od istnienia”. Jest ujęciem istniejącej rzeczywistości. To ujęcie jest narażone na tyle niebezpieczeństw i tyle błędów, że jeżeli potrafimy przynajmniej niektórych uniknąć uświadamiając je sobie przy pomocy także tej książki, to uczynimy krok naprzód w kierunku prawdy, która stanowi dla człowieka najbardziej właściwą jego naturze tęsknotę.

Zagadnienie błędu spełnia więc w tej książce przynajmniej kilka funkcji, np.: 1. jest sposobem wyakcentowania właściwych ujęć filozoficznych i okazją do precyzyjniejszego formułowania problemów, 2. służy dydaktycznie celowemu zadaniu zwrócenia uwagi na właściwy w klasycznym filozofowaniu nurt rozważań filozoficznych, 3. stanowi zasadę konstrukcji książki.

Najważniejsza jednak w tej książce funkcja zagadnienia błędu polega na mobilizowaniu do wysiłku, aby najtrafniej i najczytelniej ujmować problem filozoficzny i w ten sposób unikać właśnie błędów filozoficznych.

Jest to jednak także wykład niektórych podstawowych problemów filozofii bytu, lecz od strony pokazywania, jak należy filozofować i jak nie należy rozwiązywać danego zagadnienia. Książka wobec tego jest poszukiwaniem właściwego kształtu metafizyki na drodze pośredniej, przez pokazywanie błędów. Nie jest to droga okrężna i bezcelowa. Gdy się bowiem te błędy oddzieli, gdy się więc minie te niebezpieczne drogi, powstanie jaśniejszy obraz prawidłowych ujęć filozoficznych. Pracę nad uzyskaniem obrazu prawidłowych rozwiązań pozostawiam właśnie Czytelnikowi. Wydaje się, że unikam w ten sposób błędu zwerbalizowania metafizyki, zamknięcia jej w pozytywny lecz jednak w jakiś schemat, unikam nadania jej utrwalonego kształtu,

² “Cognitio autem est posterior quam esse”, De veritate 21, 3 o. S.Thomae Aquinatis Quaestionem disputatae, t. III, Taurini-Romae 1931.

wersji przecież niedoskonałego odczytania rzeczywistości. Pokazując którądy nie należy iść ku rozwiązaniom filozoficznym i kierując przez to - tak się wydaje - na właściwe drogi, pozostawiając więc Czytelnikowi tworzenie prawidłowych ujęć, wyznaczam metafizyce rolę żywej refleksji filozoficznej, nieustannego, wciąż przez unikanie błędów poprawianego odczytywania rzeczywistości. Metafizyka w tym ujęciu staje się szansą i perspektywą ludzkiego intelektu, kierowaniem go ku nieskończonej głębi bytu, ku nieskończonym granicom prawdy o rzeczywistości zgodnie z tym wspomnianym przez Arystotelesa naturalnym w człowieku pragnieniem pełnej wiedzy, która nie wyczerpie rzeczywistości.

Książka „Istnieć i poznawać” jest więc pozornie sumą luźnych uwag i analiz. Owszem, ma w pewnym sensie strukturę notatek czy dziennika filozoficznego. Jest jednak próbą w jakimś stopniu pełnego zarysowania dróg poszukiwania filozoficznych odpowiedzi na pytania, które można postawić w ramach tematu, rozwiązywanego według klasycznie pojętej filozofii. Jest próbą ukazania drogi rozwiązań, co może tu oznaczać także budzenie refleksji filozoficznej, podjęcie pytań, które dziś niepokoją moich Rozmówców, usiłujących odpowiedzialnie uprawiać metafizykę. Jest więc wykładem problemów metafizyki od strony tego, co najpierw interesuje, zaciekawia, budzi sprzeciw, niepokój, wolę rozumienia spraw dość trudnych, lecz przecież tych, o które pyta poszukujący prawdy intelekt. I tym rodzajem wykładu książka różni się od podręcznika metafizyki, od uporządkowanej propozycji śledzenia kolejnych etapów refleksji filozoficznej. Jest swoistą sondą, zapuszczaną w głąb ważniejszych zagadnień metafizyki klasycznej. Jest próbą wejścia w sam środek zagadnień, w ich pulsujące życiem prezentowanie rzeczywistości. Ma tę próbę ułatwić przyjęta forma eseju, wysiłek zrozumiałego mówienia, które jednak nie chce równać się uproszczeniu zagadnień, lecz wyrażeniu ich w całym bogactwie skomplikowań i tylko w jakiejś prostszej wersji, czerpiącej z literatury przedmiotu, i z własnych, a raczej wspólnych przemyśleń z uczestnikami nieoficjalnych, kularowych rozmów.

Dwa więc wątki tworzą tę książkę: główny i zasadniczy, którym są referowane błędy filozoficzne, tropione dociekliwymi pytaniami studentów, oraz mniej zasadniczy, strukturalnie dodatkowy, lecz wbudowany w ciąg głównych analiz, nurt ujęć przygotowujących do wykrycia i zrozumienia niebezpiecznego błędu oraz do

sformułowania odpowiedzi na ściśle filozoficzne pytania. Są to w książce głównie te fragmenty, których tytuł nie zawiera słowa „błąd”.

Należy i to wyznać, że poszczególne eseje są często bezpośrednim zapisem wniosków rozmowy, że powstały w różnym czasie na przestrzeni prawie dwu lat, że później dopiero zostały w jakimś sensie uporządkowane i względnie kolejno ułożone według tak zwanych pierwszych i dalszych błędów towarzyszących naszemu filozoficznemu myśleniu, że obecny kształt książki wyznaczyły ważne dla tej publikacji cele dydaktyczne, sprowadzające się do ułatwienia filozofującym intelektom ich samodzielnego, pełnego prób i właśnie błędów poszukiwania odpowiedzi na wieczyste pytanie o prawdę, spełniającą tę wbudowaną w naturę człowieka potrzebę wiedzy o podstawowych czynnikach i racjach uniesprzeczniających rzeczywistość.

Początkowo zamierzałem zebrane w książce ujęcia podzielić w ramach wyróżnionych dwu rozdziałów na tematyczne grupy. Spis treści byłby wtedy bardziej przejrzysty i książka, tak by się wydawało, stanowiłaby materiał formalnie uporządkowany. Faktycznie jednak byłoby inaczej. Wtedy właśnie byłyby luki w jakimś ciągu filozoficznej refleksji nad poznawaną rzeczywistością. Zwyciężyło pragnienie, może nawet dydaktycznie wartościowe, odtworzenia ciągu refleksji nad bytem i podejmowania zaraz przy danym problemie kojarzących się rozróżnień oraz formułowania błędów, zagrażających dobremu rozwiązaniu zagadnienia. Zapewne intencja nie w pełni została zrealizowana i mimo wszystko także w tej książce prawdopodobnie popełniono błędy, których uniknięcie jest trudne, i które stanowią w pewnym sensie nasz los bytów z konieczności niedoskonałych.

W jakimś też stopniu chciałem tę książkę budować tak, jak G. Marcel zbudował swoje „Być i mieć”. Mimo uporządkowanego pisania chciałem jej nadać strukturę właśnie notatek czy dziennika filozoficznego kierując się może trochę przypuszczeniem, że teraz chętniej czyta się ujęcia mijające szkolną zasadę tak zwanego przejrzystego planu. Czym zresztą jest ten przejrzysty plan? Plan nie przesądza o przejrzystości i trafności analiz. I nawet jeżeli to wyjaśnienie jest zabawne, niech mnie usprawiedliwi pragnienie, aby książka była czytana. O to zresztą nawet nie można prosić. To książka rozstrzygnie, czy „Istnieć i poznawać” zacieka i czy stanie się

może początkiem czyjejs filozoficznej refleksji, uwolnionej przynajmniej od kilku błędów.

Wszystkie w tej książce rozważania ostatecznie mają na celu wykrycie tego, jak się istnieje, i jak to istniejące właśnie się poznaje. Jak istnieje byt złożony, czym jest akt i czym jest możność i jak one bytują, czym jest i jak istnieje byt samoistny, jaką strukturą ontyczną jest człowiek, jak istnieje i czym jest dusza, jak istnieje ciało? Jak to wszystko bezwzględnie poznać, gdzie grozi nam błąd i jak go uniknąć, gdzie i jak znaleźć właściwą odpowiedź? Wszystkie te pytania z kręgu problematyki bytu i z kręgu problematyki człowieka sprowadzają się w sumie do pełnych niepokoju starań, o możliwie bezbłędne poznanie właściwego każdemu bytowi urealnającego go istnienia. Troska o nieprzekroczenie granicy między istnieniem i poznaniem, a właściwie podkreślenie, że zasadniczo czym innym jest istnieć i poznawać, stanowią podstawowy nurt podejmowanych tu pytań. Dla tych racji „Istnieć i poznawać” stało się tytułem książki, jej akcentem i główną linią tematu.

Pragnąłbym, aby książka poza tym była zaproszeniem do dyskusji i do myślenia o rzeczywistości przy pomocy także tomistycznej teorii bytu, formułowanej w ramach klasycznie pojmowanej filozofii.

Wydaje się, że książka ma ostatecznie kształt „czytanek filozoficznych”, które powstały w wyniku poddania uważniejszej refleksji niektórych problemów metafizyki klasycznej, budowanej tu w wersji głównie tomizmu egzystencjalnego. Są to jednak „czytanki” - mam nadzieję - o kształcie nie tylko sprawozdania, referowania gotowych rozwiązań wcześniej i osobno przemyślanych, ile raczej właśnie w danym tekście dokonywana analiza, zapis myślenia, zmagania się z trudnościami, wątpliwościami, poszukiwanie tu oto odpowiedzi na niepokojące pytanie filozoficzne, sygnalizowanie zagrożeń i błędów, próba konstruowania niesprzecznych teorii, by uzyskać najwierniejszy opis rzeczywistości. Jeżeli tak jest, to niech te właśnie „czytanki filozoficzne” staną się wspomnianym już zaproszeniem do dyskusji, do filozoficznego myślenia, do poszukiwania prawdy, do zrealizowania naturalnego w człowieku pragnienia wiedzy o tym, co istnieje i jest poznawane.

28. I. 1968 - 28. X. 1969.

CZEŚĆ PIERWSZA.

PROBLEMATYKA BYTU

1. Błąd w punkcie wyjścia filozofii

Według klasycznej koncepcji przez filozofię można rozumieć takie poznanie, w którym wyjaśnienie rzeczywistości polega na znalezieniu czynników powodujących, że ta rzeczywistość nie jest sprzeczna, że jest rzeczywistością.

Rzeczywistość byłaby sprzeczna, wykluczałaby się, unicestwiała, gdyby jednocześnie nie była rzeczywistością, gdyby istniejąc jednocześnie nie istniała. Pierwsze wobec tego twierdzenie, ujmujące pierwotny, czy może początkowy lub graniczny stan rzeczywistości, jest następujące: nie można jednocześnie być rzeczywistością i nią nie być, nie można więc jednocześnie istnieć i nie istnieć. Znaczy to, że nie można jednocześnie np. pisać i nie pisać, poznawać i nie poznawać, żyć i nie żyć, właśnie istnieć i jednocześnie nie istnieć. Byt, a więc to, co jest, nie może być identyczne z tym, czego nie ma, z niebytem. Byt więc i niebyt wykluczają się.

Opierając się choćby na przednaukowym doświadczeniu, na tym, że coś widzimy, słyszymy, odczuwamy, odróżniamy od czegoś innego, a więc poznajemy, dochodzimy do słusznego wniosku, że to, co nas otacza, nie jest niebytem, czyli wykluczeniem bytu, lecz że raczej jest, że istnieje. Pierwsze więc twierdzenie filozoficzne, wynikające z pytania, czy można jednocześnie istnieć i nie istnieć, twierdzenie oparte na doświadczeniu i uświadomieniu sobie istnienia, czyli tego, że rzeczywistość istniejąca nie może jednocześnie nie być rzeczywistością, prowadzi do podstawowego, uwikłanego w tym twierdzeniu i z kolei drugiego pytania filozoficznego o czynnik, który powoduje, że byt nie jest sprzeczny, czyli że nie zachodzi identyczność istnienia i nieistnienia. Chodzi o czynnik, dzięki któremu coś jest rzeczywiste, czyli że znajduje się po stronie tego, co realne, że nie osuwa się w nicość, rozumianą jako negacja, wykluczenie bytu, pustka. Ten czynnik, jeżeli urealnia, musi być realny, i musi znajdować się w każdym bycie, jako ten właśnie graniczny moment, od którego zaczyna

się coś rzeczywistego i bez którego jest się niebytem. Odpowiedź na to drugie pytanie, a więc drugie twierdzenie filozoficzne, może być następująca: jeżeli coś jest rzeczywiste, to zawiera w sobie realny czynnik powodujący istnienie. Nazywamy ten czynnik wprost istnieniem. Możemy dodać, że pierwszym warunkiem i swoiście prawem istnienia, pod groźbą absurdu gdyby było inaczej, jest to, że aby istnieć, trzeba zawierać w sobie istnienie i nie można go jednocześnie nie posiadać.

Trzecie logicznie narzucające się pytanie można sformułować w taki sposób: czy cokolwiek samo udziela sobie istnienia, czy raczej to istnienie otrzymuje. Mówiąc inaczej pytamy, czy jakikolwiek byt, a więc to, co istnieje, jest źródłem, czyli przyczyną swego istnienia, czy też ta przyczyna jest dla tego bytu zewnętrzna. Rozważając pierwszą możliwość, że byt sam powoduje się do istnienia, wykrywamy taką sprzeczność, że coś nie istniejąc jednocześnie istnieje, skoro powoduje swoje istnienie. Nie istniejąc więc działa, co jest absurdalne. Sensowna i niesprzeczna wydaje się druga ewentualność, że byt może istnieć, czyli nie być nicością, tylko dzięki bytowi. (Terminów „niebyt” i „nicość” używam zamiennie). Trzecim więc twierdzeniem filozoficznym jest zdanie, że żaden byt nie może być przyczyną swego istnienia, że może być np. samodzielny albo, gdy nie jest sam z siebie, musi swe istnienie otrzymać od samoistnego bytu pierwszego. I wobec tego, skoro rzeczywistość jest, to początkiem czegokolwiek nie jest nicość, lecz byt, który oczywiście nie jest przyczyną siebie, lecz po prostu jest jako pierwsze źródło istnienia, czyli tego w każdym bycie znajdującego się czynnika, który urealnia.

I czwarte kolejne pytanie dotyczy już natury tego bytu. Właśnie pytamy, który to jest ten pierwszy byt, jaką ma strukturę, dlaczego i dzięki czemu istnieje bez przyczyny? Odpowiedź na to pytanie, a więc twierdzenie określające naturę tego bytu dopiero tu zaczyna różnić filozofów i filozofie.

Hegel na przykład nie zastanawiając się i nie rozstrzygając, czy cokolwiek istnieje, stwierdził, że początkowym i pierwszym bytem jest myśl, która ewentualnie wyłania swe przeciwieństwo, aby w trichotomicznym rozwoju dialektycznym syntetyzować się w coraz doskonalsze etapy jednej nieustannie stającej się rzeczywistości. Rozpoczął więc filozofowanie od wyróżnionego tu czwartego pytania o naturę pierwszego bytu. Ten byt pierwszy niewątpliwie nie posiada przyczyny, lecz nic

o nim nie wiemy bez wcześniejszych pytań i rozumowań, dotyczących tego, co poznajemy w bezpośrednim kontakcie poznawczym z otaczającymi nas bytami. Nie można więc rozpoczynać filozofowania od stwierdzenia natury bytu pierwszego i nie od tego bytu zaczyna się nasza filozoficzna refleksja.

Błąd w punkcie wyjścia filozofii najczęściej więc polega na tym, że rozpoczyna się filozofowanie od pytania o byt pierwszy, który wobec tego, jak u Hegla, jest nieuprzączynowanym początkiem ewolucyjnie doskonalącej się rzeczywistości, albo jak u Plotyna jest najdoskonalszą nieuprzączynowaną jednią, która emanuje z siebie coraz mniej doskonałe hipostazy, albo jak u Spinozy jest wciąż tą samą, jedną, najdoskonalszą substancją, jawiącą się od strony różnych swoich atrybutów. Nie łatwo przy tak rozpoczętym filozofowaniu uniknąć ewolucjonizmu przyczyn, monizmu i panteizmu, czyli ujęcia rzeczywistości jako jednego bytu, który staje się coraz doskonalszy, albo który będąc czymś najdoskonalszym ujawnia się i przedłuża w swych emanatach, albo który wreszcie nie rozwijając się już lub nie emanując mniej doskonałych hipostaz jest wciąż tą samą całością wszystkich składających się na rzeczywistość pozornie różnych czynników.

Źródłem błędu w punkcie wyjścia filozofii jest także utożsamienie bytu pierwszego, istniejącego bez przyczyny, z tym, co stanowi w każdym innym bycie, od tego pierwszego przyczynowo zależny, początkowy i graniczny czynnik urealnający. Jest to więc utożsamienie przyczyny z początkiem, samoistnego istnienia jako przyczyny z istnieniem uprzączynowanym w danych bytach i te byty zapoczątkowującym jako w nich czynnik przecież urealnający, a nie samoistnie przyczynujący.

Uniknięcie błędu jest możliwe, gdy przed określeniem natury bytu pierwszego rozstrzygniemy najpierw, czy w ogóle cokolwiek istnieje, i jeżeli istnieje, to jakie jest źródło tego istnienia. Chodzi więc nie tyle o byt pierwszy, ile o początek rzeczywistości w sensie jej granicznego punktu, o to „miejsce”, w którym rzeczywistość staje się czymś i nie jest niebytem, o „miejsce” od którego właśnie się zaczyna. Coś więc istnieje, gdy już nie jest niebytem. Dzięki czemu nie jest tą nicością? Oczywiście dzięki temu czemuś, co urealnia byt. Czy tego czynnika urealnającego sam sobie dany byt udziela? Gdy odpowiedź będzie negatywna, to znaczy gdy wskażemy, że żaden byt nie

jest przyczyną siebie, pojawi się zagadnienie bytu pierwszego, jako czegoś stojącego przed wszystkimi innymi bytami. Ten byt pierwszy nie jest pierwszym elementem rozwijającej się rzeczywistości, lecz osobnym, różnym od innych bytów czymś, co uwalnia nas od sprzeczności, polegającej na utożsamieniu istnienia z nieistnieniem.

Błąd, który w punkcie wyjścia filozofii polega na utożsamieniu początku danego bytu z bytem pierwszym i w związku z tym na początku filozofowania od bytu pierwszego, czyli w wyróżnionych tu pytaniach od czwartego etapu analizy, popełniają nie tyle tomiści, ile właśnie na przykład Hegel, Plotyn, Spinoza. Dodajmy wobec tego, że filozofia klasyczna w wersji tomistycznej nie rozpoczyna od pytania o Boga, nie jest „maszynką” do dowodzenia jego istnienia. Jest rozpoznawaniem i tłumaczeniem rzeczywistych bytów przez pokazywanie właśnie tego, co je uniesprzecznia, co powoduje że nie są jednocześnie czymś i swoim zaprzeczeniem.

Błędem jest także pojmowanie filozofowania jako uogólnienia wyników nauk szczegółowych w sensie syntezy, scalającej wszystko, co dzięki tym naukom wiemy. Filozofia nie jest bowiem dowolną sumą odpowiedzi, jakąś czysto myślną lub formalną strukturą twierdzeń, właściwych innym naukom, lecz jest rozpoznawaniem realnych stanów bytu od tej strony, co tam jest ostateczne, pierwotne, początkowe, takie, bez czego byt staje się niebytem. Nie można przecież poza tym odpowiedzialnie tworzyć syntezy z twierdzeń o czymś, o czym nie wiemy, czy istnieje. A nawet jeżeli to uogólnienie nie jest scaleniem twierdzeń, lecz odczytywaniem w samych bytach znajdujących się tam treści, zawsze będzie to ujęcie już zastanych, istniejących bytów, a nie warunków wyznaczających to istnienie.

Błędem też jest rozumienie filozofii jako zespołu twierdzeń z pogranicza nauki, sztuki, religii. Wtedy bowiem filozofia nie jest teorią rzeczywistości, lecz analizą pewnych pytań człowieka i poszukiwaniem tylko desygnatów tych pytań, a więc ujęciem jakichś fragmentów bytu, czy zachodzących między bytami relacji. Nie jest ujęciem tego, co pierwotne i konieczne, nie jest po prostu pierwszym pytaniem, lecz podobnie jak w naukach szczegółowych jakimś wtórnym twierdzeniem o tym, czego istnienia wcześniej nie ujęliśmy w uniesprzeczniających relacjach.

Błędem wobec tego byłoby filozofowanie, sprowadzone do analizy języka jako wypowiedzi o tym, co inne nauki odkryły i zbadały. Błąd ten polega bowiem na

pominięciu rozstrzygnięć w porządku pierwotnych czy w ogóle pierwotnych ujęć stanów bytowych rzeczywistości. Jest także wtórnym zespołem pytań i odpowiedzi.

Błąd więc w punkcie wyjścia filozofii polega na zrezygnowaniu z pytań, ujmujących granicę rzeczywistości, ten moment, w którym coś nie jest już niebytem.

2. Błąd w rozumieniu aktu

W poprzednich wyjaśnieniach, czyli w problemie punktu wyjścia filozofii, można popaść w błąd, wynikający z niedokładnego, a raczej ze zbyt skrótowego ujęcia różnicy między początkiem rzeczywistości i bytem pierwszym. Czym innym jest ten graniczny moment, w którym cokolwiek już nie jest niebytem, czyli istnieje, i czym innym jest byt, powodujący, że coś zaistniało. Niedokładność może prowadzić tu do posłużenia się zbitką dwu różnych spraw: czynnika uniesprzeczniającego w sensie przyczyny lub źródła każdego istnienia i czynnika będącego w danym bycie racją realności, a więc wykluczenia niebytu. Inaczej mówiąc możemy zapytać, co w bycie powoduje jego realność lub co jest aktem, który sprawia, że coś nie jest niebytem oraz jakie jest źródło aktu wykluczającego niebyt, czyli który byt uniesprzecznia cokolwiek, to znaczy nie pozwala na zatarcie granicy między istnieniem i nieistnieniem?

Jeżeli się powie, że czynnikiem uniesprzeczniającym byt, a więc nie pozwalającym na jednoczesne nieistnienie i istnienie, jest byt pierwszy, powodujący, że coś nie jest niebytem, to stwierdza się prawdziwą sytuację w porządku zależności bytu od zewnętrznej przyczyny pierwszej. To stwierdzenie nie mówi jednak nic o znajdującej się wewnątrz bytu racji urealnającej, sprawiającej przez tę przyczynę. Owszem, może prowadzić do błędu, że

- 1) akt istnienia jest jedyny, poza wszelkimi bytami i przed nicością i że te byty nie uczestniczą w jego istnieniu, a także nie mają własnego istnienia, skoro nie mogą być przyczyną siebie, lub że
- 2) ten pierwszy i pełny akt urealnając cokolwiek wchodzi w strukturę każdego bytu.

W pierwszym wypadku popełniamy błąd esencjalizmu, przypisując realność czemuś, co nie posiada w sobie aktu istnienia, w drugim wypadku decydujemy się na panteizm wprowadzający część Boga w naturalną strukturę rzeczy.

W związku więc z pytaniem, który byt sprawia, że coś nie jest nicością, możemy dać dwie odpowiedzi:

- 1) cała rzeczywistość jest bytem, który istnieje sam z siebie, bez przyczyny i bez początku,
- 2) wśród wielu uprzyczynowanych bytów jest jeden byt samodzielny, wyprzedzający nicość i wszystkie inne byty, które nie mogąc stanowić przyczyny siebie otrzymują od tego pierwszego bytu urealnianie je i osobne dla każdego bytu istnienie.

Pierwsza odpowiedź jest rozwiązaniem monistycznym w wersji panteistycznej (esencjalistyczną perspektywę narazie pomijamy), druga wyznacza pluralizm.

Jeżeli cała rzeczywistość stanowi jeden byt nie posiadający przyczyny, to jest jednocześnie jedynym bytem. Wszystko więc w tym jedynym bycie musi się zawierać. Nic też nowego nie może się w nim pojawić, ponieważ nie ma poza tym bytem źródła tego czegoś nowego. Jeżeli więc wszystko w tym bycie od początku się znajduje, to nie mogą dokonywać się w nim zmiany, które są przecież nabywaniem czegoś, czego dany byt nie posiada. Przy monistycznym więc rozumieniu rzeczywistości nie powinno być zmian, których jednak doświadczamy. Moniści niekiedy zgadzają się, że w tym całościowym bycie nie pojawia się nic nowego. Tak zwana zmiana jest tylko ujawnieniem się w czasie tego, co w tym bycie jest od początku. Zapytajmy więc o strukturę tego, co się ujawnia. Otóż doświadczamy bardzo różnych „części” tego bytu, które są właśnie strukturalnie różne. Inny przecież jest kamień i inny jest człowiek, czym innym jest oko i pojęcie oka. I nie są to oczywiście różnice tylko ilościowe, lecz właśnie strukturalne. Kamień jest przestrzennoczasowy, mierzalny, posiadający jakości, takie jak np. kształt, barwa, ciężar. Pojęcie natomiast jest odwrotnością tej struktury. Nie jest mierzalne, nie jest przestrzennoczasowe i nie posiada jakości, takich jak kształt, barwa czy zapach. Rzeczywistość stanowiąca jeden byt, złożona z tak różnych strukturalnie „części”, jest więc jednocześnie żywa i martwa, świadoma i nieświadoma, jakościowa i niejakościowa, rozumna i nierozumna, zmienna i niezmienna, szczegółowa i ogólna. Złożona z tak różnych, wykluczających się czynników, jest sprzeczna. Może wszystkie te czynniki zawierać, lecz właśnie na zasadzie złożenia z wielu strukturalnie różnych bytów. Wtedy jednak jesteśmy w pluralizmie i musimy szukać uzasadnienia

działań w proporcjonalnej strukturze danych bytów, a także uzasadnienia ich realności, czyli istnienia.

Pluralistyczna wielość bytów jest możliwa dzięki wewnętrznemu złożeniu danego bytu z jakichś różnych czynników. Te czynniki stanowią właśnie także racje uniesprzeczniające ten byt. Znaczy to, że one sprawiają realność bytu i uwalniają go od tożsamości z niebytem. I oczywiście zaraz jawi się pytanie, czy one urealniają się same przez się. Tę ewentualność musimy wykluczyć. Gdyby bowiem cokolwiek było dla siebie źródłem istnienia, musiałoby nie istniejąc istnieć, co jest jawną sprzecznością. Swoje istnienie musi zawdzięczać innemu, samemu z siebie istnieniu nie posiadającemu przyczyny i wyprzedzającemu niebyt. To samoistne istnienie z racji swego działania, czyli udzielania istnienia, musi się więc charakteryzować właśnie nie posiadaniem przyczyny, a więc samoistością i pełnią bytowości, pozwalającą realnie i samodzielnie istnieć. Wszystkie inne byty otrzymujące istnienie muszą się więc różnić od tego pierwszego bytu przede wszystkim brakiem bytowej pełni aktu istnienia.

Mamy więc przeciwstawienie pełni bytu w samoistnym istnieniu i braku tej pełni w bytach uprzyczynowanych. Aby być pełnią bytu, trzeba stanowić absolutną aktualność i egzystencjalną doskonałość. Na pytanie, pod jakimi warunkami nie jest się pełnią bytu, można odpowiedzieć, że byt mniej doskonały niż pierwszy byt musi zawierać w urealniającym go akcie istnienia jakieś momenty niedoskonałości. Odpowiedź jest pozornie prosta, lecz może stanowić podstawową trudność, która właśnie prowadzi do błędu w rozumieniu aktu.

Aby być bytem pierwszym, trzeba stanowić strukturę, w której nie zawierają się zróżnicowania i niedoskonałości. Trzeba być samym istnieniem. Ten postulat stawiamy na podstawie działania bytu pierwszego, który właśnie udziela innym bytom różnego od siebie istnienia, osobno dla każdego bytu stwarzanego. I ponieważ to stworzone istnienie urealnia byt, doświadczany przez nas poznawczo, realne jest także jego źródło, czyli byt pierwszy. Jego niezłożoność jest gwarancją samoistości, lub raczej jego samoistość informuje nas o strukturalnej niezłożoności. Tę samoistość przyjęliśmy na zasadzie alternatywy: byt albo niebyt stanowi źródło bytu. Ponieważ rzeczywistość jest, a niebyt nie mógł być jej źródłem, bo wtedy tym samym byłoby istnienie i nieistnienie,

jest wobec tego u początków świata byt samoistny, ukonstytuowany tylko z istnienia, czegoś więc absolutnie prostego, wykluczającego złożoność, czyli niedoskonałość.

Aby być bytem niej doskonałym niż pierwszy byt, trzeba posiadać taką strukturę, która tę niedoskonałość warunkuje uzasadnia i spełnia. Nie można więc być samym istnieniem, czyli nie można być bytem niezłożonym. I właśnie to pojęcie złożoności stanowi niebezpieczeństwo. Mówi się bowiem, że jeżeli samo istnienie nazwiemy aktem, to oprócz aktu w danym bycie musi się znaleźć czynnik, będący odwrotnością aktu. Dla oznaczenia tego czegoś w bycie, co nie jest aktem, przyjęto termin „możliwość”. Dany byt więc dlatego nie jest bytem pierwszym, że konstytuuje go oprócz aktu także możliwość. Akt i możliwość jawią się więc nam jako dwa dodane do siebie czynniki. Oczywiście wiemy, że w bycie uprzyczynowanym, nie stanowią one czegoś samodzielnego, że giną po rozłączeniu, że mogą tylko współbytować. Te ujęcia narzucają nam jednak taki obraz, że akt, jako pewne X, łączy się z pewnym Y jako z możliwością. I właśnie to addytywne ujęcie aktu i możliwości jest błędem.

Przez akt rozumiemy jakąś po prostu aktualność, zrealizowanie, doskonałość. Przez możliwość rozumiemy nieaktualność, niezrealizowanie, niedoskonałość. Jakikolwiek akt, np, urealnijający byt akt istnienia zawarty w danym bycie, jest takim aktem, który nie jest samoistną pełnią, który więc jest swoiście przeniknięty niedoskonałością, momentami niezrealizowań. Jest to więc akt od początku niepełny, w swym każdym jak gdyby punkcie zawierający brak pełni dokonania. I jego sposobem bytowania, jego wprost naturą jest pozostawanie czymś niedoskonałym, czymś ontycznie mniejszym od bytu pierwszego, czymś zmieszonym z możliwością. Te momenty niezrealizowań nie są jednak pustką, momentami nicości w „organizmie” aktu. Są czymś swoiście realnym, ponieważ wraz z bytem są poza nicością. Słusznie nazwano je możliwością, czyli inaczej niż nicość, oznaczająca wykluczenie bytu. Aby więc nie być bytem pierwszym, trzeba stanowić strukturę, która charakteryzuje się swoiście mniejszą klasą aktu. To umniejszenie ma swe ontyczne uzasadnienie w tym, co brakuje temu aktowi do становienia pełni. Można więc wyobrazić sobie byt jako akt przeniknięty niezrealizowaniami, jakiś taki akt ułomny, pełny niedokonań. I tak właśnie musi być. Pod tym warunkiem nie jest bytem samoistnym, którym nigdy nie może się stać. Nigdy dokonania i zrealizowania nie osiągną pełni, ponieważ nie mogą jej

osiągnąć. Byt uprzyczynowany nie może przestać być sobą, tym oto właśnie bytem zależnym w istnieniu od bytu pierwszego. Zrealizowania nie mogą przekroczyć granic natury tego, czym jest dany byt, a jest właśnie i musi być mniej doskonały od bytu samoistnego. Nazywa się taki byt bytem przygodnym. Byt samoistny nazywamy bytem koniecznym.

Możność więc jako suma niezrealizowań i niedoskonałości wewnątrz danego bytu swoiście ogranicza i umniejsza akt, czyniąc z niego i razem z nim byt przygodny. Pierwszy w tym bycie urealniający akt, wynoszący ten byt poza nicłość, czyli przygodny akt istnienia tym różni się od koniecznego aktu istnienia konstytuującego byt pierwszy, że jest ze swej natury przeniknięty możliwością. I z tej racji nie może stanowić części bytu pierwszego, czegoś wniesionego do bytu przygodnego z terenu samoistnego istnienia, które jest absolutnie doskonałe, podczas gdy istnienie w bycie przygodnym od początku zmieszane z możliwością jest niedoskonałe, strukturalnie więc inne.

Byt pierwszy wobec tego nie dzieli siebie na części. Stanowiąc istnienie nie rozdziela się w kawałkach bytom przygodnym. Nie jest tak dlatego, że byty przygodnie nie mają istnienia podobnego do istnienia bytu pierwszego. Istnienie samoistne, nawet gdyby jako część bytu pierwszego znajdowało się w bytach przygodnych, musiałoby być samoistne, zawsze w pełni doskonałe, nieuprzyczynowane, zawsze oddzielone od możliwości, nigdy z nią nie zmieszane. Nie mogłoby wtedy być na serio istnieniem bytu przygodnego, który ma istnienie uprzyczynowane, ponieważ przeniknięte możliwością.

Ujęcie, według którego akt istnienia łączy się z możliwością, jako dwa dodane do siebie współczynniki strukturalne bytów przygodnych, sugeruje też błąd, że otrzymane istnienie można przekazywać, że po prostu jest ono w stanie urealniać inne byty, gdy raz zostało czemukolwiek udzielone. Mogłoby tak być, gdyby istnienie w każdym bycie było właśnie, jak w swym źródle, samoistne, absolutnie doskonałe, oddzielone od możliwości. Stanowiąc nawet kawałek, czy część bytu pierwszego musiałoby mieć te własności. Tymczasem istnienie bytów przygodnych jest od początku „ułamne”, zawierające braki, niezrealizowania. Jest strukturalnie inne niż istnienie samoistne, jest właśnie w swej budowie niepełne. Musi więc pojawić się jako wynik mocy sprawczej bytu pierwszego, a nie jako jego wypromieniowany emanat. Przyczynowość sprawcza bytu pierwszego polega więc nie na rodzeniu bytów przygodnych, lecz na czynności i

decyzji, w wyniku której coś nie jest niebytem. Nie ma więc racji monizm, dopuszczający w wersji Plotyna czy Hegla emanacyjny proces wytwarzania hipostaz czy syntezy zwielokrotniających się czynników, stanowiących dany byt.

Akt istnienia jest w każdym bycie czynnikiem urealnającym, przeciwstawiającym coś niebytowi. Jest takim czynnikiem, w którym to coś urealnione, to cały byt, stanowiący niedoskonały akt, czyli przeniknięty brakiem zrealizowania pełni. I sumę tych na jakąś miarą realizujących się niezrealizowań dla odróżnienia od istnienia nazwano treścią lub istotą bytu. Jest to rzeczywiście jego treść, jego specyfika, jego swoiste zadania, które polega na przekształceniu się, aktualizowaniu, doskonaleniu. Jeżeli mówimy, że akt istnienia urealnia istotę, to znaczy, że dany byt od początku jest dwuczynnikowy, czyli strukturalnie biorąc jest wzajemnym przenikaniem się tego, co zrealizowane, i tego, co dopiero się w nim doskonali. Nie jest to doskonalenie się czy aktualizowanie samego aktu istnienia, który przecież nie może dopiero się aktualizować będąc już czynnikiem przeciwstawiającym byt nicości, lecz może to być doskonalenie się w bycie tego, co nazywamy treścią, czyli doskonalenie się tych niezrealizowań, które nadając aktowi istnienia jego przygodność, a więc z racji zmieszania z istotą - odrębność strukturalną, mogą uzupełniać się i aktualizować do poziomu nie wykraczającego poza specyfikę bytu, to znaczy pozostania zawsze czymś mniej doskonałym niż byt pierwszy, a więc czymś z natury zawierającym braki nie pozwalające być pełnią aktu. To pozostanie niedoskonałym aktem wiąże się z treściową stroną bytu, jego specyfiką, jakąś jego indywidualnością.

Treść bytu, suma więc tych niezrealizowań, z kolei różni byty przygodne. Każdy z nich indywidualnie ma wobec tego inną perspektywę rozwoju, inny stopień możliwości zrealizowań i aktualizacji. W każdym więc bycie wśród jego treści znajduje się to, bez czego nie byłby tym bytem. Ta grupa koniecznych w nim treści pozwala mu należeć do jakiejś kategorii bytów, jakoś legitymować się wobec innych, być czymś do innych podobnym i wciąż pozostawać sobą w swych koniecznych i specyficznie jednostkowych treściach. Te konieczne treści nazwano formą, te jednostkujące - materią. I znowu trzeba właśnie mieć te treści konieczne, aby być bytem danej kategorii i także trzeba mieć te treści jednostkujące, aby pozostać sobą, czymś niepowtarzalnym i jedynym. Trzeba zawierać formę i materię, aby być jednostką w gatunku, i trzeba mieć

przede wszystkim w sobie urealnający akt istnienia, bez którego treściowa strona bytu jest nicością. Jest to więc konieczność. I ukazując te strukturalnie konieczne czynniki, bez których nie jest się bytem, filozofia klasyczna spełnia właśnie swoje zadanie określenia warunków uniesprzeczniających byt, tego więc, bez czego byt byłby niebytem.

Wyjaśnijmy też, że gdy się mówi o pełni bytu lub o koniecznym braku tej pełni, to chodzi tu o cały byt przygodny i o cały byt pierwszy. W sobie właściwym istnieniu zarówno byt pierwszy jak i byt przygodny osiągnęły proporcjonalną pełnię, która już nie może się zmienić. Podobnie nie może się zmienić ich istota. W bycie pierwszym, stanowiącym czysty akt istnienia, jest ona z tym aktem tożsama, skoro nie ma tam złożenia. W bycie przygodnym istota jest też jego niezmienną treścią, wyznaczającą stałą miarę niedoskonałości bytu, i jest jednocześnie czymś drugim obok aktu, skoro ten akt na tej zasadzie jest niedoskonały, że go przenikają niezrealizowania. Te właśnie niezrealizowania nie mogą być jednocześnie zrealizowaniami. Dlatego więc akt istnienia uważa się za coś innego od możliwościowej treści czyli istoty, w której co innego jest racją koniecznych dla danego bytu danych strukturalnych (forma) i co innego racją jego jednostkujących go czynników (materia).

Błąd w rozumieniu aktu może więc polegać na zbitce istnienia samoistnego z istnieniem przygodnym, na przypisaniu aktowi istnienia roli formy, która jest aktem w porządku możliwościowej istoty (istnienie jest aktem w porządku bytu), na ilościowym i addytywnym jego związku z możliwością, na niedostrzeżeniu swoście możliwościowego charakteru aktu istnienia w bytach przygodnych i na przypisaniu mu doskonałej, czystej samoistności właściwej istnieniu bytu pierwszego. Właściwe rozumienie aktu uzyskamy eliminując wymienione tu błędy.

3. Trzy główne teorie rzeczywistości

Śledząc dzieje problemów filozoficznych dochodzi się do wniosku, że prawie wszystkie kierunki filozoficzne są odmianami może trzech podstawowych sposobów odczytania rzeczywistości, trzech jej głównych teorii. Dokładniej mówiąc analiza struktury poszczególnych kierunków w ich rozwiązaniach z zakresu metafizyki

prowadzi właśnie do trzech wzorów, do trzech swoistych archetypów rozumienia rzeczywistości. Jest to w historycznie danej kolejności monizm, dualizm i pluralizm.

Najbardziej klasycznym i czystym monizmem jest ujęcie Parmenidesa, który rozumiał rzeczywistość jako jeden spójny, jednolity i statyczny byt, konsekwentnie niezmienny, przeciwstawiony swemu zaprzeczeniu czyli niebytowi, oraz monizm Plotyna i Hegla jako obraz procesu różnicującej się rzeczywistości. U Plotyna początkiem tego procesu jest najdoskonalsza jednia emanująca coraz mniej doskonałe hipostazy różniące się od siebie stopniem oddalenia od jedni i wzajemną zależnością przyczynową (hipostaza wyższa jest bezpośrednią i główną przyczyną sprawczą hipostazy niższej). U Hegla początkiem emanacyjnego procesu jest najmniej doskonały czynnik, a więc odwrotnie niż u Plotyna. Ten początkowy, niezłożony, prosty czynnik, którym jest myśl, ewoluuje w trichotomicznym ruchu ku coraz bogatszym, bardziej zróżnicowanym syntezom, rozbudowującym się w nieskończenie otwarty absolut. Cechą wspólną ujęcia Plotyna i Hegla jest emanacyjny ewolucjonizm, konieczna kolejność pojawiających się hipostaz lub syntez, przyczynowanie przez poszczególne fazy procesu następnej fazy, odległość od źródła jako warunek odrębności hipostazy lub syntezy. Jest to oczywiście odrębność ilościowa i numeryczna, nie istotowa. Wspólne dla Parmenidesa, Plotyna i Hegla jest przyznanie całej rzeczywistości jako jednemu i jedynemu bytowi istotowej tożsamości wszystkich elementów strukturalnych i przyznanie samoistności.

Jeżeli teorię Parmenidesa nazwiemy ujęciem statycznym, a poglądy Plotyna i Hegla ujęciem dynamicznym, to propozycje Spinozy i Bergsona możemy określić jako statycznodynamiczne. Spinoza utożsamiając Boga i świat widzi całą rzeczywistość, trochę jak Parmenides, jako jedną substancję, która dynamicznie przedstawia się w postaci głównie myślenia lub rozciągłości. Jest to więc w obrębie tej samej panteistycznie pojętej substancji pulsowania jej przejawów czy własności. Bergson podobnie i może bardziej jak Plotyn i Hegel, odczuwa, właśnie odczuwa a mniej rozumie (atakuję bowiem rozum za kwantyfikowanie i unieruchamianie żywej natury świata, a źródło poznania widzi w biologicznie pojętej intuicji), rzeczywistość jako nieustanny proces życia, które wciąż będąc tym samym, pulsuje swymi wieloma przejawami. Statyczno-dynamiczny jest także materialistyczny monizm filozofów

jońskich, Demokryta, stoików i epikurejczyków, Dawida z Dinant, Gassendusa, Le Mattrie, Comte,a, czy materializmu dialektycznego. Ujęcia tych różnych autorów czy kierunków różnią się tylko koncepcją tego, co można by nazwać budulcem rzeczywistości. Raz jest to tak zwana materia, raz życie, myśl, czy wreszcie Bóg. We wszystkich jednak wypadkach struktura rzeczywistości jest ta sama: nieuprzączynowana rzeczywistość jako samoistny byt, ukonstytuowana z tego samego jednego czynnika. I na tym właśnie polega monizm.

Zauważmy przy okazji, że nie należy mylić problemu monizmu z problemem metafizycznej jedności bytu. Monizm jest jedną z teorii bytu, czy nawet jedną z teorii rzeczywistości, a więc poglądem traktującym wieloraką całość bytów lub świata jako coś jednego, spójnego i jedyne, podczas gdy jedność jest zagadnieniem z zakresu pluralizmu i dotyczy sprawy wewnętrznej spójności złożonych w swej strukturze bytów przygodnych, których właśnie według pluralizmu jest wiele i które urealnia samoistny byt konieczny. Jedność jest w tej koncepcji własnością każdego bytu. Jest z tej racji powszechną własnością (transcendentale) w tym sensie, że przysługuje każdemu bytowi i wyraża jego ontyczną spójność. Nie utożsamia się z jedynością. Można przyjąć, że właśnie monizm akcentuje jedność bytu lub jedność danego „budulca” rzeczywistości, pojmowanej jako jeden spójny, konieczny, swoiście artykułujący się byt, czyli ujawniający się poznającemu go intelektowi od strony swych atrybutów (np. Spinoza) czy w postaci fragmentów (materializm dialektyczny w wersji holistycznej). Pluralizm podkreślając wielość strukturalnie różnych bytów rozważa ich spójność, ujętą właśnie w problem jedności, jako powszechnej, czyli przysługującej każdemu bytowi, własności.

Dualizm najostrzej występuje w teorii dwu źródeł rzeczywistości, ujętych pierwotnie w teologiczną koncepcję Ormuzda i Arymana. Przejawem czy echem tej koncepcji jest manichenizm, który dobro i zło traktuje jako dwa bieguny i dwie przyczyny rzeczywistości. Filozoficznie czystą wersją dualizmu są według niektórych interpretacji poglądy głównie Platona, który wyróżnił dwie sfery rzeczywistości: idee i odbitki. Platonicy a później Descartes, mówili już wyraźnie o porządku ducha i porządku materii, a Locke, Berkeley, Hume i także Kant, w imię tej sugestii akcentowali odrębność zmysłów i rozumu, tego co aprioryczne i aposteriori. Ta czysto

platońska odrębność ducha i materii funkcjonowała nawet w neoplatonizmie i spowodowała choćby u Proklosa przeciwstawienie jedni jej najniższej lecz przecież jeszcze wyemanowanej hipostazie, którą była materia jako drugi biegun rzeczywistości, zaczynającej się w jedni, oddzielonej teraz od materii nieskończoną ilością pośredników. Średniowieczny neoplatonizm, czy nawet jeszcze patrystyczny, pod wpływem tezy o kreacjonizmie, jakkolwiek podporządkował materię przyczynowaniu Boga i widział rangę materii w fakcie Wcielenia, nie potrafił jednak uwolnić się od niechęci wobec materii i ciała choćby na terenie ascetyki i teologii moralnej. Główną cechą dualizmu jest właśnie akcentowanie dwu różnych światów i w każdym z tych dwu porządków akcentowanie strukturalnie niezłożonych bytów: czyste, niezłożone duchy i niezłożone, jednolite struktury materialne. Do dzisiaj dualizm ten występuje w rozróżnieniu np. tak zwanego idealizmu i materializmu (właściwe jest przeciwstawienie idealizmu realizmowi), w zsubstancjalizowaniu ciała przeciwstawionemu duszy, w przyjęciu funkcjonalnej niezależności między poznaniem zmysłowym i umysłowym, w przeciwstawieniu dobru zhipostazowanego zła, które jest przecież w sensie filozoficznym tylko brakiem bytu lub nieobecnością czegoś, co powinno było się stać w porządku działania.

Pluralizm polega na uznaniu strukturalnych odrębności między bytami, co pociąga za sobą ich wielość i niepowtarzalność. A raczej wielość i niepowtarzalność bytów wskazują na ich strukturalną odrębność, wyznaczającą pluralizm. Jest to oczywiście niepowtarzalność w istnieniu. Analogicznie powtarzalna jest treściowa struktura bytów, występowanie więc koniecznych w danej jednostce jej gatunkowych cech, bez których nie można być bytem danej kategorii. Niepowtarzalne jest jednak - powtórzmy to i mocno zaakcentujmy - istnienie bytu. (Nie należy pomylić tu nieutralnego istnienia duszy z utracalnym istnieniem człowieka, który ponownie zaistnieje po zmartwychwstaniu ciał z racji przywrócenia duszy jej naturalnej funkcji bycia formą substancjalną ciała ludzkiego, czyli stanowienia razem z ciałem człowieka). Istnienie, rozumiane wciąż jako to, co przeciwstawia coś niebytowi jest aktem tak specyficznym i swoście trudnym, że domaga się źródła w działaniu bytu o proporcjonalnej strukturze, to znaczy bytu, który jest samym istnieniem, czyli czystym aktem istnienia, bytu więc najdoskonalszego, nie zmieszanego z żadną możliwością, nie

posiadającego niedoskonałości i braku. Według pluralizmu każdy więc byt jest bezpośrednio związany z pierwszą przyczyną swego istnienia. Znika tu ontyczna, właściwa neoplatonizmowi kolejność stworzeń, ich konieczna hierarchia, znika też radykalny dualizm Platona czy Descartesa. Tylko poznawczo możemy utworzyć sobie szereg bytów od najmniej doskonałego do najdoskonalszego. Ontycznie biorąc każdy byt jest w bezpośredniej relacji z egzystencjalnie urealnającym go bytem pierwszym i każdy w ramach swej struktury jest istotnie odrębny. Jego odrębność i różność wyznacza proporcja między aktem i możliwością, czyli stopień niedoskonałości aktu, przenikniętego więc brakami, które nie są w tym akcie nicością, lecz realnym stanem niezrealizowań, a więc możliwością uzupełnień i udoskonaleń w ramach natury tego bytu czyli urealnionego stanu różnicy z Bogiem, wyrażającej się w koniecznej ontycznej niedoskonałości bytu przygodnego.

4. Dlaczego nie można odrzucić istnienia Boga

To nie jest tak, powtórzmy raz jeszcze, że pluralistyczna filozofia tomistyczna za wszelką cenę chce udowodnić istnienie Boga. Chce tylko wytłumaczyć i zrozumieć rzeczywistość. Analizuje więc ją i widzi jako zespół wielu samodzielnych w istnieniu, lecz odrębnych konkretów. I wśród nich odkrywa Boga, jako jeden taki byt, który jest przyczyną istnienia innych bytów niesamodzielnych. Po prostu byt istniejący sam w sobie, jako przyczyna istnienia bytów niesamodzielnych w istnieniu, daje racjonalne wyjaśnienie początku bytów, które z natury swej są zmienne, czasowe, przygodne.

I krótko można powiedzieć, że jeżeli istnieją byty, które nie są źródłem i przyczyną swego istnienia, to przyczyną ich istnienia, skoro istnieją, musi być byt samoistny, pozaczasowy i konieczny, czyli taki, który zawsze jest samoistnie. Otóż doświadczamy bytów, które nie są przyczyną swego istnienia. Żaden bowiem byt czasowy nie istnieje sam z siebie. A skoro istnieją byty czasowe, istnieje także byt, który im udzielił istnienia.

Tak postawione zagadnienie jest charakterystyczne dla filozofii, która przyjmuje, że cała rzeczywistość jest złożona z odrębnych bytów, różniących się od siebie realnie. Ta różnica wyraża się tym, że na przykład roślina nie jest zwierzęciem, człowiek nie jest drzewem, zwierzę nie jest ogniem itd. Z różnicy tej wynika, że każdy byt jest

całkowicie indywidualny i niepowtarzalny. Każdy jest odrębny i oprócz Boga niesamodzielny w istnieniu. Tak charakteryzowane stanowisko nazywamy właśnie pluralizmem.

Powtórzmy więc, że pluralizm można wyrazić w twierdzeniu o wielości realnie odrębnych bytów niesamodzielnych, wśród których jeden jest samoistny. Wykrywamy go rozumowaniem w realnej rzeczywistości jako przyczynę istnienia wszystkich realnych bytów niesamodzielnych. Skoro bowiem byty istnieją i są takie, że nie są źródłem swego istnienia, to musiały istnienie otrzymać. Istnieją w realnej rzeczywistości, bo doświadczamy ich istnienia, w tej samej rzeczywistości musi istnieć przyczyna ich istnienia. Mówimy krótko: wszystkie byty są złożone z istnienia i istoty. Bóg jest samym istnieniem i z tej racji jest przyczyną istnienia. Tylko bowiem istnienie może być przyczyną istnienia.. Pluralizm właśnie jest konsekwencją dostrzeżonego przez rozum ludzki złożenia bytów z istnienia i istoty, złożonej dalej z tego, czym byt jest jako odrębny (forma) i szczegółowy (materia).

I pluralizm sprawdza swoją teorię: na przykład założmy, że byty nie różnią się od siebie, że drzewo jest człowiekiem, ogień wodą, zwierzę rośliną. Jest to wyraźny absurd. Byty różnią się od siebie. I w nich musi istnieć powód różnicy. Tym powodem jest ich wewnętrzne złożenie, ich struktura. Sprawdzajmy dalej tę teorię. Założmy, że byty nie są wewnętrznie złożone. A więc są wewnętrznie niezłożone. Twierdzenie o wewnętrznej niezłożoności bytu prowadzi do monizmu.

Powtórzmy znowu, że monizm wyrażamy w przekonaniu o jednoczynnikowej strukturze bytu. Monizm przyjmuje więc ontyczną jedność elementu konstytuującego byty i stąd przyjmuje strukturalną jednolitość i jedyność całej rzeczywistości jako niezłożonego bytu.

Bytowanie jednak wewnętrznie niezłożonych bytów może być rozmaite:

- 1) rzeczywistość bytuje jako jedna i jedyna, wewnętrznie spójna całość, samodzielna w istnieniu i samoistna, której przejawy takie jak ludzie, zwierzęta i rośliny, są tylko złudzeniami.
- 2) ta rzeczywistość bytuje w taki sposób, że jawi się w postaci osobnych fragmentów. Po prostu dostępne naszemu poznaniu są kawałki tej samej całości, którą jest świat.

3) ta rzeczywistość rozwija się w kierunku coraz bardziej złożonej i subtelnej struktury, która w pewnym momencie nabywa cechy samoświadomości.

Właśnie w etapie organizmów ludzkich obok elementów nieświadomych stwierdzamy elementy świadome, jakies więc dwa odrębne gatunki bytu: byty świadome i byty nieświadome. To już jest oczywiście monizm względny, dochodzący do pluralizmu z powodu ewolucyjnego rozwoju bytu w coś, co go różni od czynników wcześniejszych w procesie ewolucji.

Zbierając to można powiedzieć, że rzeczywistość według monizmu jest albo jedyną substancją, której przejawy są naszymi złudzeniami, albo substancją bytującą w odrębnych fragmentach, albo jest zespołem dwu rodzajów elementów: nieświadomych i świadomych.

Mogą istnieć monizmy, według których cała rzeczywistość jest ukonstytuowana albo z myśli, albo z materii, albo z Boga, co w tym wypadku jest panteizmem, czyli utożsamieniem Boga i świata.

Czy jednak jakikolwiek monizm jest do przyjęcia? Nie. Nie można się na niego zdecydować, ponieważ jest sprzeczny. Takiego zarzutu może uniknąć jedynie pluralizm. Poszukajmy tej sprzeczności.

Jeżeli rzeczywistość jest jedynym bytem, a nie zespołem bytów przygodnych, posiadających konieczną przyczynę, to musi być bytem samoistnym, nie posiadającym przyczyny. Ale z tego wynika, że musi być bytem koniecznym, to znaczy bytem, który jest taki, że zawsze jest. Byt, który zawsze jest, ma w sobie wszystko. Jest aktualną pełnią doskonałości. Z tej racji nie może niczego nabywać, skoro jest pełnią bytu, nie może więc się zmieniać. Skąd bowiem mógłby brać cokolwiek, skoro jest jedynym bytem? Tymczasem obserwujemy, że rzeczywistość jest zmienna, nabywa nowych cech. A nie wolno jej się zmieniać, jeżeli jest bytem koniecznym. Jeżeli jednak się zmienia, to nie jest bytem koniecznym, a tym samym nie jest samoistna, czyli bez przyczyny. Mówi się więc, że rzeczywistość posiada wszystkie w sobie doskonałości i jedynie w czasie ujawnia to, co w sobie ma od początku w stanie załączkowym. Ale znowu jeżeli rzeczywistość po jakimś czasie istnienia jako nieświadoma ujawnia działanie rozumne, to jako jedyny byt jest taka, jak jej działanie. Jest więc jednocześnie świadoma i nieświadoma, rozumna i nierozumna, materialna i jednocześnie

niematerialna, bo przecież świadomość nie jest już materią, lecz nawet według np. materializmu jedynie genetycznie od materii zależną jej niematerialną funkcją. Ostatecznie jednak nie można jednocześnie czymś być i tym samym jednocześnie nie być. To jest sprzeczność. Nie można być bytem jednocześnie rozumnym i nierozumnym. Można jedynie składać się z elementów nieświadomych i z rozumności, z materii i z ducha. Jeżeli więc cała rzeczywistość jest niezależna i jednocześnie zmienna, to nie może być bytem koniecznym czyli samoistnym. Nie może bowiem jednocześnie być zmienna, co obserwujemy i niezmienna, jeżeli ma być bytem koniecznym. A teoria, że rzeczywistość sama w sobie jest w ruchu, sprawia trudności, ponieważ nie podaje, co jest racją tego ruchu. Zmiana zakłada stan posiadania czegoś i nie posiadania. W bycie samowystarczalnym taki stan jest nie do przyjęcia. Byt samowystarczalny nie może mieć stanu nie posiadania czegoś. Nie można też przyjąć, że byt wewnętrznie niezłożony może powoli ujawniać to, co jest w nim w postaci załączkowej. Doświadczenie uczy, że nie ujawniają się gotowe byty, lecz że się rozwijają z elementów. Istnieje różnica między elementami rzeczy a rozwiniętymi konkretami: nasiona dębu przecież nie są tym samym, co dąb. To znaczy, że rzeczy przekształcają się, że te przekształcenia są wywoływane, i że wyniki tych przekształceń są inne od wywołujących je przyczyn. Świadomość na przykład jest czymś innym od nieświadomości, myślenie od niemyślenia. Niemyślenie samo nie może stać się myśleniem i nie może być przyczyną myślenia. Niebyt nie może sam stać się bytem. To czego nie ma, nie może samo powołać się do bytu.

Wszyscy więc, którzy przyjmują monizm, stają wobec następujących trudności:

- 1) jedyny byt, który z racji jedyności jest samoistną substancją, jest jednocześnie myślący i niemyślący, dobry i zły, materialny i niematerialny. Czy można jednocześnie być czymś i tym czymś jednocześnie nie być?
- 2) jeżeli ten jedyny byt jest jednocześnie samowystarczalny, czyli posiadający aktualnie to, czym jest, dlaczego w ewolucji nabywa czegoś, czego nie miał od początku, na przykład form wysoko zorganizowanych i świadomości?

- 3) w bycie jedynym znika możliwość rozróżnienia odrębnych przedmiotów, tymczasem ludzie z doświadczenia wiedzą, że jedna rzecz nie jest jednocześnie drugą rzeczą, człowiek rośliną, a dobro złem.

Nie byłoby uzasadnione istnienie wielu odrębnych bytów w monistycznie pojętym świecie.

Owszem monizm słusznie wyczuwa, że istnieje byt samoistny i z tej racji konieczny, czyli nie posiadający przyczyny, aktualnie doskonały, a więc niezmienny, nie nabywający już doskonałości, skoro jest doskonałością i skoro jest jeden. Taki byt istnieje, ale nie sam. Jest jednym z bytów. I jest tak dalece w swej naturze odrębny, że nie jest niczym podobny do innych bytów. Nawet i przede wszystkim ma inne istnienie. Ma właśnie istnienie samoistne. Inne byty są tylko przygodne, zależne w istnieniu od bytu samoistnego, który każdemu z bytów przygodnych, skoro istnieją, udzielił istnienia. Nie wymanował tego istnienia z siebie, nie zrodził bytów, lecz spowodował, że one nie są nicością, że istnieją.

Koncepcja pluralistyczna, uznająca, że doświadczamy odrębnych bytów i kruchości ich istnienia, jest bardziej zgodna z naszym naturalnym poznaniem i z rzeczywistością niż koncepcja monistyczna. Nie można jej postawić tych samych zarzutów, które można postawić monizmowi.

A jeżeli zwycięża pluralizm, to zwycięża także twierdzenie, że nie można odrzucić istnienia Boga. Bóg jest przyczyną bytów, skoro one istnieją. Bóg dał im istnienie. Wykrywamy Boga tłumacząc naturę bytów zmiennych. Bo gdy nie przyjmujemy istnienia Boga i wielości odrębnych bytów o niesamoistnym istnieniu, musimy przyjąć monizm, który prowadzi do twierdzenia, że cała rzeczywistość stanowi jeden byt samoistny i stąd bytowo samowystarczalny. Dla tomisty teoria monistyczna stoi wobec trudności nie do pokonania, mianowicie takiej, że byt konieczny ewoluuje i zmienia się. Byt konieczny nie powinien też, skoro jest jeden, być zespołem przyczyn i skutków lub oddziałujących na siebie osobnych fragmentów całości. Wtedy nie jest przecież jeden, lecz jest sumą bytów. A suma bytów odrębnych, zmiennych i czasowych, czyli niesamodzielných, domaga się samoistnej przyczyny istnienia. Jeżeli te byty nie są samoistne w istnieniu to musiały przecież, skoro istnieją, istnienie to otrzymać.

Unika się tych trudności, gdy się przyjmuje wielość bytów i na podstawie doświadczenia ich przygodną naturę, istniejącą dzięki istnieniu, otrzymanemu od bytu samoistnego, od Boga.

Jeżeli więc chcemy racjonalnie tłumaczyć świat, nie wolno nam odrzucić istnienia Boga.

5. Błąd w rozumieniu przyczynowania sprawczego

Najczęstszym błędem w rozumieniu przyczynowania sprawczego, jako działania bytu pierwszego, jest utożsamienie przyczynowania z rodzeniem. W filozoficznym języku to rodzenie nazywa się emanacją. Gdy się do tego dołączy słuszne przekonanie, że w przyczynie zawiera się to, czego ona udziela, lub że jest tym, czego udziela, przyczyna sprawcza faktycznie - tak się wydaje - nie różni się od całej uprzyczynowanej przez siebie rzeczywistości przygodnej. I monistyczna wizja bytu może być wtedy słuszna. Teoria przyczynowania sprawczego traci w tej sytuacji filozoficzny walor, a teza o stworzeniu świata z niczego staje się tylko teologicznym postulatem.

Gdy mówimy, że w przyczynie zawiera się to, czego ona udziela, lub że jest tym, czego udziela, to posługujemy się pewnym skrótem myślowym, z którego nie wynika, że przyczyna jest tożsama ze skutkiem lub że swój skutek emanuje jako część swego bytu. Znaczy to tylko, że natura skutku, czy jej ontyczna struktura, wskazuje na naturę działania, a działanie określa naturę przyczyny. Przyczyna zawiera to, czego udziela i jest tym, czego udziela, lecz nie w emanacyjnym sensie. Słusznie więc możemy zapytać, na czym polega przyczynowanie sprawcze jako działanie samoistnego bytu pierwszego?

Zobaczmy najpierw, w którym miejscu klasycznie uprawianej analizy filozoficznej zjawia się zagadnienie przyczynowania.

Jeżeli, jak wiemy, filozofowanie polega na odkrywaniu czynników, dzięki którym coś nie jest sprzeczne, to najpierw musimy rozstrzygnąć, czy zachodzi identyczność istnienia i nieistnienia. Jeżeli nie ma tej identyczności, i jeżeli jak nas informuje doświadczenie, coś istnieje, to możemy postawić dwa możliwe pytania: czy coś jest źródłem swego istnienia, czy raczej tym źródłem jest byt zewnętrzny wobec jakiegoś

drugiego bytu? Tu właśnie pojawia się zagadnienie przyczyny i przyczynowania sprawczego. Nie ulega wątpliwości, że żaden byt - jak już wykazano - nie może być przyczyną siebie. Znaczyłyoby to bowiem, że zanim zaistniał już istniał udzielając sobie istnienia. Aby uniknąć tej sprzeczności przyjmujemy, że zapoczątkowania rzeczywistości dokonuje byt nieuprzączynowany, czyli samoistny, który zawsze jest i urealnia wszystko poza sobą.

Rozumienie tego pierwszego bytu może być jednak dwojakie: cała rzeczywistość jest tym bytem samoistnym, jedynym i jedynym, lub wśród wielu strukturalnie różnych bytów jeden jest samoistny i z tej racji stanowiący przyczynę innych. W tym miejscu zjawia się problem monizmu i pluralizmu. Pierwsza odpowiedź jest monistyczna, druga - pluralistyczna. Wiemy też już, że monizm podlega zarzutowi sprzeczności, gdy pojmie się rzeczywistość jako jedyny byt, w którym wobec tego niezrozumiałe są zmiany, czyli nabywanie nowych cech, i jest niezrozumiała a nawet sprzeczna budowa tego bytu z wykluczających się struktur, jak np. żywe i martwe, ogólne i szczegółowe. Przyjmując odpowiedź pluralistyczną niektórzy filozofowie pojmują przyczynowanie sprawcze bytu pierwszego jako produkcję czy emanowanie hipostaz, które różnią się od bytu samoistnego mniejszą ilością doskonałości.

Jeżeli byt samoistny emanuje mniej od siebie doskonałe byty, czyli po prostu jeżeli je rodzi, to udziela im siebie. Byty te więc 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 siebie, ani swych jakichś powtórzeń, ani też nie może części siebie wbudować w strukturę bytu od siebie różnego.

Gdyby byt pierwszy udzielał np. bytom innym swego, sobie właściwego istnienia, wtedy dany byt, urealniony przez istnienie absolutne w nim zawarte, musiałby tylko pozornie zawierać możliwość. Możliwość bowiem przenika akt w całości, miesza się z nim

w taki sposób, że ten akt cały jest strukturalnie niedoskonały. Tylko pod tym przecież warunkiem dany byt nie jest w pełni doskonały, czyli nie utożsamia się z bytem pierwszym. Ten akt istnienia z natury niedoskonały jest wobec tego strukturalnie, a więc w swej budowie, różny od aktu istnienia, którym jest byt pierwszy. Złożenie bytu z absolutnie doskonałego aktu istnienia i z dodanej możliwości daje w wyniku znowu byt sprzeczny, który jednocześnie jest doskonały (istnienie konieczne jako część istnienia Boga) i niedoskonały (przygodna możliwość). Tak rozumiane złożenie bytu może prowadzić też do dualizmu. Wtedy jednak dany byt nie jest wewnętrzną, strukturalną jednością, lecz paralelnym i czysto przypadkowym złożeniem, jak u Platona człowiek, czy ten sam człowiek u Descartesa. Przy paralelistycznej i dualistycznej koncepcji czynniki składowe bytu są proste, niezłożone, nie przenikane możliwością, nie zawierające więc czynnika, który uniedoskonala. Są absolutnie doskonałe i mają charakter bytu samoistnego. Ta konsekwencja wyklucza jednak wielość bytów i prowadzi do monizmu, który przecież podpada pod zarzut sprzeczności. W żadnym więc wypadku nie jest możliwa emanacja bytów z bytu pierwszego.

Jeżeli więc przyczynowanie nie może polegać na emanacyjnej produkcji, to wobec tego polega na czymś innym. Jeżeli byt samoistny nie może wyemanować innych bytów, to powinien znajdować się w pustce, sam jeden. Jeżeli jednak są byty przygodne, czyli takie, które się zmieniają, a więc niedoskonałe, strukturalnie różne od bytu pierwszego, i z racji swej niedoskonałości niesamoistne, czyli uprzyczynowane lecz nie wyemanowane, to wobec tego przyczynowanie polega na spowodowaniu, że dany byt nie jest niebytem. Byt samoistny nie mogąc emanować czegoś różnego od siebie, nie miał też żadnych wcześniejszych materiałów, które by przetwarzał w byty przygodne. Nie mógł mieć tych materiałów, bo one też podlegałyby pytaniu, czy są przyczyną siebie, czy bytem samoistnym. Nie mogą być przyczyną siebie i nie mogą być samoistne, bo stanowiłyby byt pierwszy i nie różniły się strukturalnie od sprawczego bytu samoistnego. Jest więc u początków byt samoistny, który nie mogąc emanować siebie i tworzyć z tego bytów przygodnych, mógł tylko spowodować, że te różne od niego byty nie są już niebytem. Tę koncepcję bytu pierwszego, uwarunkowaną jego strukturą, czyli tym, że jest samym istnieniem, skoro udziela istnienia, nazywamy

przyczynowością sprawczą. Byt pierwszy jest takie, że z niczego powoduje egzystencjalną realność bytów od siebie różnych.

Błędem więc jest rozumienie przyczynowania sprawczego, czyli urealnającego coś przez spowodowanie istnienia, jako emanacji, rodzenia, czy przydzielania swego własnego istnienia bytom przygodnym.

W formie dygresji dodajmy, że na terenie teologii pojęciem zrodzenia tłumaczy się pochodzenie osób Boskich wewnątrz Trójcy Świętej, stanowiącej jednego Boga. Według teologii Bóg jest jeden, lecz stanowi właśnie Tróję Osób. Wszystkie osoby Boskie są tym samym Bogiem, a różni je tylko pochodzenie: Ojciec rodzi Syna, Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna. Tych relacji wewnętrznych Boga nie odkrywamy naszym rozumowaniem. Zostały przez Boga objawione. Ponieważ zostały nam podane do wiadomości, możemy, pytając czym coś jest, a więc filozofując, usiłować je zrozumieć i niesprzecznie wyjaśnić. Jeżeli więc wykrywany przez rozum byt pierwszy jest samym istnieniem, czystą doskonałością, to jako przyczyna rzeczywistości przygodnej jest także tym, czego udziela. Jest sprawcą istnienia ludzi, a więc jest istnieniem i rozumem. Sprawca bytów rozumnych jest także rozumny, a dzięki temu jest duchem i osobą. Spełnia wobec tego dwie podstawowe czynności właściwe bytom osobowym: akt poznania i akt wyboru, czyli akceptacji, uznania, a więc miłości. Akt poznania, jako swoista emanacja Boga, jest strukturalnie Bogiem. Bóg jest pełnią istnienia. Nie ma w nim właśnie strukturalnych różnicowań. Akt poznania w Bogu nie różni się od jego natury. Myśl Boga jest więc także Bogiem. Nie może być przez Boga stworzona, ponieważ Bóg nie może stworzyć siebie, czyli być dla siebie przyczyną. Myśl Boga strukturalnie pozostająca Bogiem, co do pochodzenia różni się od swego podmiotu. W porządku więc emanacji stanowi zrodzoną przez Ojca osobę Syna, który jest Bogiem równym Ojcu. Gdy Ojciec wyrazi Synowi akceptujący go podziw i gdy Syn te same akty wyboru skieruje do Ojca, konstytuuje się akt miłości, jako różna Bogu osoba Ducha Świętego, pochodzącego od Ojca i Syna. Zagadnieniem emanacji można więc posłużyć się w teologii i tłumaczyć nim relacje zachodzące między osobami Trójcy Świętej, nie można natomiast użyć go do wyjaśnienia działań sprawczych ze strony samoistnego bytu pierwszego wobec bytów przygodnych.

Tomasz z Akwinu w inny trochę sposób wykrywa naturalny porządek przyczynowania. Wychodzi mianowicie z doświadczenia zmian wewnątrz bytów pluralistycznie pojętej rzeczywistości. Przez zmianę rozumie nabycie przez byt czegoś, czego ten byt nie posiadał. Jeżeli tej jakiejś wartości czy doskonałości nie było w danym bycie, to ten byt nie mógł jej sobie udzielić, bo przecież nieposiadanie, czyli nicość nie może być przyczyną bytu, którym jest ta nabyta doskonałość. Jej sprawcą musi być coś wobec tej nabywanej wartości zewnętrznego. Fakt tej zależności przyczynowej od bytu nie ulega wątpliwości. Rodzaj zmiany, wyznaczonej nabywaną doskonałością, jest podstawą określenia struktury bytu, który jest przyczyną. Jeżeli tą uzyskaną doskonałością jest akt istnienia, to jego przyczyną musi być byt właśnie samoistny, będący samym istnieniem. To samoistne istnienie jest oczywiście realnie różne od przygodnego istnienia bytów uprzyczynowanych.

Należy podkreślić, że istnienia za każdym razem, gdy urealnia się nowa struktura ontyczna, udziela samoistny byt sprawczy. Ponieważ jest to spowodowanie, że coś nie jest nicością, żaden byt przygodny nie może w tym zastąpić przyczyny sprawczej. Uprzyczynowane istnienie bytów przygodnych nie jest doskonałe i jako właśnie niesamoistne nie ma mocy sprawczej. Samo przecież wymaga urealnienia. Błędem też byłoby przypuszczenie, że jakkolwiek byt przygodny, obdarzony istnieniem, swego istnienia udziela bytom przez siebie tworzonym. Byt przygodny nie może przekazywać swego istnienia, ponieważ nie można przekazać aktu egzystencjalnie urealnającego. Jest to przecież akt jednolity, mimo że niedoskonały z powodu przenikającej go możliwości. Każde więc przekazanie tego aktu istnienia innemu bytowi równałoby się unicestwieniu bytu przyczynującego. Byt przyczynujący nie może też odstąpić innemu bytowi nawet części swego istnienia, ponieważ jest ono niepodzielnym aktem. Przyczynowanie sprawcze nigdy więc nie jest emanacją, rodzeniem, czy przekazywaniem swego istnienia. Nie stanowi też uprawnień bytu przygodnego. Jest właśnie kompetencją i decyzją bytu pierwszego, aby coś nie było niebytem.

Człowiek jednak w obrębie swego gatunku, podobnie jak Bóg wewnątrz swego samoistnego Bóstwa, może w pewnym sensie emanować, a więc rodzić swoje powtórzenia. Jest to tylko sprawianie pochodzenia. Dzieci pochodzą od rodziców. Aktu istnienia udziela im sam byt pierwszy. Różnica między emanacją osób w Bogu a

emanowaniem dzieci przez rodziców polega na tym, że Trzy Osoby Boskie mając istnienie samoistne muszą stanowić jednego Boga, podczas gdy dzieci, zrodzone przez rodziców, a więc przez byty przygodne, nie mogą ich istnienia dziedziczyć muszą je otrzymywać od samoistnej przyczyny sprawczej, i przez to stanowić osobne byty, bo urealniane innym niż rodzice aktem istnienia. Nie mogą dziedziczyć tego istnienia, ponieważ przekazane im powodowałyby unicestwienie rodziców, co nie jest prawdą. Takie unicestwienie nie zachodzi. A z drugiej strony istnienie rodziców, jako przygodne, bo uprzyczynowane, a więc niedoskonałe, przeniknięte możliwością, nie ma mocy sprawczej, ponieważ byt możliwościowy nie może być źródłem aktu istnienia. Nigdy niezrealizowania, a więc braki, nie mogą być pozytywną przyczyną czegoś. Coś, czego nie ma, bo to jest naturą bytu, nie może być źródłem bytu. Możliwościowy akt istnienia bytów przygodnych nie może więc być przyczyną sprawczą nawet możliwościowego istnienia. Swoisty brak, którym jednak jest realna możliwość, jako brak, nie stwarza. to, czego nie ma, nie może być przyczyną i to w dodatku aktu urealnionego. Nieistnienie przecież nie jest istnieniem.

6. O przyczynowaniu materii

Mówi się w metafizyce tomistycznej, że przyczyna sprawcza udziela tego, co posiada. Różni się więc od skutku tym, że posiada to, czego udziela, a czego właśnie nie ma skutek przed działaniem przyczyny. Należy jednak dodać, że ściślej ujmujemy sprawę, gdy mówimy, że przyczyna jest tym, czego udziela. A to, czym jest przyczyna, ustalamy na podstawie stwierdzonej w skutku nabytej własności. Inaczej to ujmując możemy powiedzieć, że byt udzielający czegoś, ze względu na udzielany skutek, jest tym, czego udziela. Udzielając np. komuś wiedzy, jako przypadłościowych danych, jesteśmy przypadłościowo tą wiedzą. I gdy stwierdzamy, że coś jest materialne, że jest gatunkowo odrębne, że staje się określonym bytem, że w ogóle jest, możemy powiedzieć, że jest takie dzięki przyczynie materialnej, formalnej, celowej, sprawczej.

W potocznym odbiorze tej sprawy wydaje się, że istnieją cztery równorzędne przyczyny w taki sposób, jak istnieje Bóg. I może z tego względu nawet św. Tomasz przypuszczał, że np. przyczyna materialna jest równie odwieczna jak Bóg, mimo że Bóg jest przyczyną jej istnienia.

W takim samym potocznym odbiorze przypuszczamy, że skoro Bóg jest przyczyną istnienia wszystkiego i także materii, wszystko jest w Bogu z materią włącznie. Oczywiście obowiązuje teza, że przyczyna jest tym, czego udziela. Skoro Bóg powoduje do istnienia byty materialne, Bóg więc powinien być także materią.

Rozważając dokładniej sprawę musimy najpierw przypomnieć sobie, że obserwując byty, które są zmienne, które istnieją i przestają istnieć, wiemy to, że nie są one źródłem swego istnienia. Skoro jednak istnieją i tego istnienia same sobie nie udzielają, że wobec tego istnienie to otrzymały z zewnątrz, od przyczyny, która jest istnieniem, skoro przyczyna jest tym, czego udziela. I bezspornym faktem jest to, że Bóg jest istnieniem i to istnieniem samoistnym czyli nie posiadającym przyczyny. Wiemy to na podstawie twierdzenia, że u początków rzeczywistości może być albo nicość albo byt. Jeżeli jest nicość, to znaczy, że to, czego nie ma, spowodowało byt, którego nie ma, działa w tym sensie, że powoduje się do istnienia. W sumie ten byt jednocześnie nieistnieje i istnieje, co jest absurdem. Pozostaje druga ewentualność, że przyczyną jest byt, o którego naturze wiemy tyle, że jest istnieniem, ponieważ istnieją inne byty, których jest przyczyną, skoro sam nie mógłby powołać się do istnienia. Jeżeli żaden byt nie może być przyczyną swego istnienia, to wszystkie byty otrzymały istnienie od jednego, specyficznego bytu, który jest bez przyczyny, który po prostu jest istnieniem samym w sobie, nieuprzączynowanym, pierwszym.

I ten byt pierwszy, nieuprzączynowany, będący samym istnieniem, ponieważ jest tym , czego udziela (człowiek, czy jakkolwiek inny byt poza Bogiem nie udziela istnienia i dlatego nigdy nie mówimy, co zresztą byłoby niezgodne z doświadczeniem, że człowiek jest istnieniem. Człowiek tylko posiada istnienie), ten byt samoistny powoduje do istnienia inne byty, czyli powoduje, że nie są nicością. Udziela im aktu istnienia, lecz w taki sposób, że nie może im udzielić tego aktu w stopniu, który sam posiada. Bóg nie może stworzyć bytu o istnieniu, które byłoby równe jego istnieniu. Nie może stworzyć bytu samoistnego, bo to jest sprzeczne. Byt samoistny bowiem nie wymaga przyczyny. Jest. Po prostu jest. Istnieje. Z tej racji Bóg może stworzyć byty tylko takie, których istnienie jest udzielone im przez byt pierwszy. To istnienie z konieczności jest mniej doskonałe od istnienia Boga. Nie jest aktem pełnym, czystym. Jest istnieniem po prostu mniej doskonałym, posiadającym jak gdyby „luki”, braki. To

właśnie „luki” w akcie istnienia, dzięki którym ten akt nie jest pełny, czysty, doskonały, można nazwać możliwością. Możliwość jest przecież w bycie tym stanem, który się doskonali lub który może się udoskonalić. Bóg więc stwarza byty, które w swej naturze są aktem i możliwością. I Bóg właśnie nie może stworzyć inaczej. Te tzw. „luki” w akcie istnienia powodują, że byt stworzony, jak już wiemy, nie jest aktem czystym. Ale te „luki”, te braki aktu, znajdują się w bycie realnym. Z tej racji nie są nicością. Są realne, jako realna możliwość, która w poznawalnych zmysłami przez nas bytach jest nazwana materią. Materia więc, to realna możliwość bytu. I tę materię właśnie opisujemy negatywnie, jako „braki” w stworzonym przez Boga akcie formy, braki powodujące, że byt jest zmienny czyli że może się doskonalić. Poza konkretnym bytem nie ma więc możliwości czy materii, ta możliwość jest wbudowana w akt istnienia czy akt formy, jako te nazwane tu „luki” czy braki powodujące, że ten akt nie jest Bogiem. Słusznie więc sądzi Arystoteles, że materia pierwsza, czyli materia poza aktem formy, jest nicością. Tomasz z Akwinu doda, że nicością jest wszystko nie związane z aktem istnienia. Możliwość jest związana z tym aktem, jest „luką” w danym akcie, jakimś brakiem w całości bytu. Ta możliwość wewnątrz formy jest materią. A więc Bóg swoiście stwarza także materię, lecz jako ten właśnie stan niedoskonałości aktu formy. Ten stan bytu, inaczej możliwość, jest zasadą powodującą niedoskonałość bytu. Dzięki temu byt stworzony od początku jest dwuczynnikowy, złożony z istnienia i istoty, a więc z aktu i możliwości. Możliwością w stosunku do formy jest materia. Tak negatywnie określona materia, jako realny lecz możliwościowy czynnik w bycie, staje się zasadą i przyczyną wszystkich jego tzw. materialnych skutków. Materia w oderwaniu od formy i konkretnego bytu, a więc materia jako materia, jest nicością. W bycie jest czymś nieokreślonym. Ma strukturę braku, który stanowi źródło szczegółowości bytu. Akt istnienia tylko ją razem z bytem urealnia, ale nie porządkuje wewnętrznie. Ponieważ jest to materia tego oto bytu, wyraża ją i kształtuje osobna forma, którą razem z materią aktualizuje lub urealnia akt istnienia. I razem z formą materia jest przyczyną substancjalności bytu.

Bóg więc będąc przyczyną sprawczą wszystkiego jest tą przyczyną poprzez stwarzanie niedoskonałego aktu istnienia. A stwarzając akt niedoskonały stwarza w nim jednocześnie ontyczną zasadę tej niedoskonałości, te właśnie stany w bycie, które są momentami braku w danym bycie. Materia więc jako stan braku danej „części” bytu,

nie znajduje się w bogu, jako przyczynie. Znajduje się w niedoskonałym akcie formy, urealnionej aktem istnienia. Jako realne i podstawowe podłoże zmian oraz tzw. funkcji materialnych bytu jest przyczyną pierwszy tych działań, oczywiście tzw. przyczyną materialną, a nie pierwszą przyczyną sprawczą, którą jest tylko Bóg.

Bóg więc nie stwarza materii jako materii. Stwarza ją jednak jako tą oto sumę niedoskonałości danej formy. Niedoskonała forma, a więc akt i przenikające go niedookreślenia, czyli materia, stanowią istotę bytu, rację jego substancjalności, gdy ten byt jest urealniony aktem istnienia, osobno dla danego bytu stworzonym przez Boga. Bóg stwarza akt istnienia, aby ten akt w danym bycie był czynnikiem przeciwstawiającym ten byt nicości.

7. Błąd w rozumieniu materii

Na terenie klasycznie uprawianej filozofii nie można materii oderwać od formy, czyli nie można jej wydzielić z konkretnego i potraktować jako czegoś osobnego, samodzielnego. Błąd w rozumieniu materii polega właśnie na przyznaniu jej bytowej samodzielności poza konkretnym bytem lub na rozumieniu jej jako odrębnego bytu.

To rozumienie, jak się wydaje, ma swe główne źródło w filozofii Descartesa, który wyróżnił trzy rodzaje substancji i każdej przypisał jednoczynnikową strukturę. Substancja tak zwana rozciągła jest właśnie wyłącznie materia, podobnie jak substancja myśląca jest wyłącznie duszą. Kartezjańskie substancje nie są więc substancjami złożonymi. Ich ontyczną odrębność Descartes uzasadnia apriorycznie przyjętym dualizmem, który podobnie jak u Platona ma źródło tylko w rozróżnieniu tego, co szczegółowe i ogólne, w rozróżnieniu więc poznania i myślenia. To rozróżnienie jest słuszne. Oddziela porządek bytu od porządku poznawanych ujęć tego bytu. Nie może jednak stanowić podstawy rozróżnienia rodzajów bytu. Tę podstawę musi stanowić czynnik wewnątrzbytowy. Descartes to wyczuwa i pozornie ten wewnętrzny czynnik wyznacza. Jest nim w substancjach rozciągniętych właśnie materia. Materia ta jednak nie jest czymś specyficznym czy jednostkującym substancję, lecz tę substancję stanowi. Znika więc ontyczna zasada różnicy pomiędzy substancjami materialnymi. Każda z nich jest tym, co w języku arystotelesowskim można nazwać aktem. I tych aktów nie ogranicza żadna suma właściwych im niedoskonałości. Są to więc strukturalnie akty

czyste, które właśnie strukturalnie niczym się od siebie nie różnią. Trafnie dostrzegł to Spinoza i potraktował całą rzeczywistość jako jedną, panteistycznie pojętą substancję. Strukturalnej odrębności duszy Descartes także nie obronił. Jego dualizm oparty na różnicy między tym, co szczegółowe i ogólne, jest przerzuceniem ujęć poznawczych w porządku rzeczy i jest uznaniem tych ujęć za czynniki strukturalne substancji. Jest to więc typowy idealizm, który mógł stanowić potem poprzez Hume, a inspirację dla inaczej kształtowanego idealizmu Kanta (czynniki poznawcze jako aprioryczne struktury komponujące w transcendentalny przedmiot poznania aposteriorycznie doznawane postrzeżenia). Źródłem tych wszystkich ujęć jest Platon, który przede wszystkim ogólne i szczegółowe uznał za zasadę strukturalnej różnicy między bytami i bez niepokoju podzielił rzeczywistość na idee i odbitki.

Poważnym źródłem przyznania materii ontycznej samodzielności jest pozytywizm, który podejmując język fizyki przez materię rozumiał to, co jest oglądowe, mierzalne, przestrzennoczasowe. Jest to po prostu ten byt, który w języku Arystotelesa nazywa się substancją. Błąd pozytywistycznego ujęcia na tym więc polega, że za materię bierze się cały zmysłowo poznawalny byt, w którym przecież według ujęć klasycznej filozofii materia jest tylko jednym z czynników strukturalnych. Dodajmy, że jest tym czynnikiem, który nie stanowi czegoś pozytywnie. Jest tym, co w danym bycie dopiero staje się realną podstawą zrealizowania czegoś czy udoskonalenia. Podobnie w uproszczony sposób za filozofami jońskim pojął materię Demokryt. Tak samo ujęli ją stoicy, epikurejczycy czy Dawid z Dinant, jako więc samodzielny byt, odczytywany zresztą według monistycznych założeń, utożsamiających początek rzeczywistości z jej źródłem. Tymczasem początek, jak wiemy, jest urealnieniem bytu przez przeciwstawienie go niebytowi, a źródło jest przyczyną. Monizm bowiem utożsamia działanie z przyczyną działania i utożsamia przyczynę ze skutkiem. Odrzucając różnicę między tymi ontycznie różnymi strukturami wikła się w wymienione już trudności: jak wytłumaczyć zmianę, polegającą na nabyciu przez byt czegoś, czego nie posiadał i nie uratować niesprzeczności kolektywnie pojętego bytu, który musi być jeden i jedyny mimo stwierdzonych w nim wykluczających się struktur, takich jak np. żywe i nieżywe, rozumne i nierozumne, świadome i nieświadome, ogólne i szczegółowe?

Jeżeli przyznamy materii odrębne i samodzielne bytowanie, to musimy uznać ją za byt wewnętrznie niezłożony. Ilościowe bowiem różnice nie zmieniają jej natury. Wciąż pozostaje materią. Wtedy jednak jest aktem, czyli czymś zrealizowanym i niezmiśzanym z istotowymi brakami. Gdyby te braki zawierała każda ilościowo różna porcja materii, takie braki istotne, to trzeba by je uznać za coś od materii różnego, lecz wtedy przeszli byśmy już na pluralizm. Jeżeli tych istotnych niezrealizowań dana porcja materii pojęta jako akt ewentualnie nie zawiera, to wszystkie te porcje materii są istotowo tym samym bytem. Stanowią jeden byt. Jeżeli dalej ten jeden byt zawiera jakieś braki, to nie jest czymś samoistnym i jedynym, czyli nie jest czymś w pełni doskonałym. Braki bowiem domagają się realnej racji i konieczności zmiany, która nie jest możliwa w bycie stanowiącym jedyny byt, a więc pełnię rzeczywistości. Taka sytuacja przenosi ten byt w perspektywę znowu pluralistyczną. Jeżeli wreszcie ten jedyny materialny byt uzna się za pełnię zrealizowań i doskonałości, to jesteśmy w monizmie, który podlega znanym już zarzutom sprzeczności. Wynika z tego, że nie można uznać materii za byt samodzielny, że właśnie przyznawanie jej tej samodzielności jest błędem, prowadzącym do monizmu. Trzeba wobec tego, wciąż oczywiście według stosowanej tu klasycznej koncepcji filozofii, rozumieć materię jako wewnątrz bytu czynnik możliwościowy, który aktowi formy, urealnionemu przez akt istnienia, nadaje charakter struktury niedoskonałej, charakteryzującej się takimi niezrealizowaniami, że dany byt może nabywać cech mierzalności, przestrzenności, czasowości, kształtu, barwy i innych tak zwanych jakości, ujmowanych zmysłowymi władzami poznawczymi. I właśnie te własności stanowią istotną dla bytu zasadę czynienia go niepowtarzalną jednostką, która jednak zawiera konieczne dla siebie czynniki, stanowiące o jej kategorialnej wspólności z innymi jednostkami gatunkowo tej samej grupy. Te konieczne i gatunkowo podobne czynniki, czyli forma, razem z sumą niezrealizowań o charakterze możliwościowym, czyli z materią, stanowią istotę bytu, a więc rację jego odrębności, która wtedy tylko jest czymś, gdy urealni ją akt istnienia. A dokładniej mówiąc, w urealnionej strukturze czyli w danym bycie, wyodrębniając rację urealnienia, czyli istnienie, musimy z kolei wyodrębnić, to znaczy uznać, rację powodującą niedoskonałość ontyczną tego aktu, czyli istotę, jako przenikającą akt istnienia możliwość. Różnorodność bytów zmusza dalej do

wyodrębnienia w istocie czynników, które dają rzeczy jej grupowe piękno (forma) i tych czynników lub racji, które wyznaczają i uzasadniają jej jednostkowość i szczegółowość (materia). O tej szczegółowości decyduje to, co właśnie nazywamy mierzalnością, jakościami zmysłowymi, przestrzennością i czasowością. Są to te własności, które pozbawiają byt pełni zrealizowań, czyli niezłożoności. Czynią go bytem niedoskonałym, takim więc, którym musi być z konieczności, bo tylko pod tym warunkiem unikamy monizmu i uzyskujemy teorię, stanowiącą obraz niewykluczającej się rzeczywistości, uwolnionej więc od jednoczesności istnienia i nieistnienia.

8. Błąd idealizmu i błąd esencjalizmu

Błąd idealizmu polega na przyznaniu realnego istnienia umysłowo poznawalnym treściom, np. pojęciom lub ideom, czyli na przyznaniu realnego istnienia samym ujęciom bytu, i polega też na teorii urealniania nawet rzeczy poprzez czynność poznawania, to znaczy, że samo poznanie jest źródłem, sposobem i czynnością udzielania istnienia. Poznawanie więc ma w idealizmie moc sprawczą i rolę pierwszej przyczyny urealniania bytu. (Nie należy pomylić idealizmu ze spiritualizmem, według którego samodzielnie istnieją wyłącznie byty duchowe. Gdy obok bytów duchowych przyjmie się osobno istniejące byty materialne, wtedy jest dualizm. Dla wyakcentowania różnic przypomnijmy, że w pluralizmie strukturalną całość stanowi zawsze połączenie tego, co aktualne, z tym, co możliwościowe, a więc taką całość musi stanowić także niematerialne i materialne, co nie wyklucza substancjalnego połączenia materii i ducha. Według pluralizmu nie ma oprócz Boga struktur prostych, niezłożonych. Dualizm i spiritualizm takie struktury dopuszczają. Spirytualizm jest zresztą kryptomonizmem. Dodajmy też, że idealizm różni się od spirytualizmu tym, że idealizm jest teorią opartą na zagadnieniu źródeł istnienia, podczas gdy spirytualizm podobnie jak monizm, dualizm i pluralizm, jest oparty na zagadnieniu struktury bytu, jego więc ontycznej budowy).

Błąd esencjalizmu sprowadza się do przyznania treściom poznawczym a także osobno wziętym czynnikom strukturalnym bytu lub jakimś całościom ontycznym samodzielnego bytowania bez istnienia, a więc bytowania w porządku istoty i właśnie bez istnienia, jako aktu urealniania.

Jeżeli pojęcie jest intelektualnym ujęciem treści jakiegoś bytu, to w tym sensie jest ono wynikiem sposobu działania czy wprost wynikiem czynności podmiotu poznającego. Przez pojęcie możemy też rozumieć same te ujęte treści. Te treści niewątpliwie są czymś, nie są niebytem. I może to właśnie chciał podkreślić Platon przypisując bytom ogólnym istnienie realne. Zresztą nie rozróżnił rodzajów istnienia, nie uświadamiał sobie odrębności tego czynnika urealnającego, a przez poznanie rozumiał tylko ujęcie treści bytu, nie jego całej urealnionej struktury. Wiedział że to ujęcie jest ogólne. Przypuszczał więc, że i przedmiot tego ujęcia jest ogólny. Dziś wiemy, że treść pojęcia jest ogólna, ponieważ jest intelektualnym odczytaniem w przedmiocie poznawanym jego gatunkowo koniecznych czynników, które chociaż konieczne są jednak dzięki możliwościowemu charakterowi szczegółowe i stanowią tego oto Jana, urealnionego jemu właściwym aktem istnienia. Akt istnienia urealnia więc byt, a nie jego ogólne ujęcie, które jest tylko skutkiem poznawczego działania istniejącego bytu.

Istnienie powoduje, że coś nie jest niebytem. Jeżeli treści pojęć nie są nicością, jeżeli więc są czymś, to niewątpliwie muszą być przeciwstawione nicości przez jakieś istnienie. Nie może to być istnienie realne, dające bytowość samodzielną, czyli substancjalną. Treści te wtedy istniałyby w sensie platońskich idei. I byłibyśmy właśnie w idealizmie. Nie może to być też istnienie przypadłościowe, dostosowane do substancji, podległe jej, swoiście przez nią wymierzane (*existentia commensurata*) w porządku sprawczości przyczyny drugiej. Treści te musiałyby wtedy występować zawsze w podmiocie substancjalnym i byłyby treściami tego oto podmiotu, jak np. kształt człowieka, który jest jego własną przypadłością.. Nie mogłyby być ogólne. Zresztą nie ma przypadłości ogólnych. Muszą więc te treści mieć jeszcze inne istnienie. Może należałoby nazwać je istnieniem umniejszonym (*existentia diminuta*), aby uniezależnić je właśnie od intencyjności, która jest wobec treści poznanych relacją sprawczości podmiotu poznającego i wobec tego przyznaje pojęciom bytowanie w jakimś sensie przypadłościowe, wytworzone przez intelekt poznający, co z kolei prowadzi do idealizmu.

Przyznanie treści pojęć swoistego istnienia umniejszającego uwalnia nas od znanej w historii filozofii konieczności przyjmowania „*esse essentiae*”, czyli bytowania

istot poza istnieniem, a więc bytowania treści niezależnie od istnienia. To właśnie bytowanie istot bez istnienia jest esencjalizmem.

Przyznanie jednak pojęciom istnienia w sensie „esse diminutum” grozi niebezpieczeństwem przyznania im jakiejś odmiany istnienia realnego, co znowu pchnęłoby całą teorię w kierunku idealizmu. Odłóżmy więc w tej chwili zagadnienie sposobu istnienia pojęć, które w swej istocie są strukturą ogólną. Chodzi tu bowiem tylko o scharakteryzowanie błędu idealizmu i błędu esencjalizmu. Wiemy już, że idealizm polega na przyznawaniu mocy sprawczej czynności poznawania, udzielającej treściom poznawczym istnienia realnego. Błąd esencjalizmu sprowadza się do przyznania treściom, ontycznym czynnikom strukturalnym lub rzeczom, samodzielnego bytowania bez aktu istnienia.

Unikamy idealizmu, gdy odmówimy treściom ogólnym realnego istnienia substancjalnego (jakie to jest istnienie, to już osobna sprawa). Unikamy esencjalizmu, gdy odmówimy tym treściom, czynnikom strukturalnym lub jakimś rzeczom, bytowania niezależnego od jakiegokolwiek istnienia. Przypisując treściom istnienie umniejszone jesteśmy też w zgodzie z zasadą, że tylko istnienie przeciwstawia coś nicości.

Rozróżnienie oraz wyjaśnienie idealizmu i esencjalizmu wprowadzamy w tym miejscu rozważań, aby uwyraźnić błąd uznania materii za byt samodzielny. Jeżeli materia z pominięciem formy jest wprost urealniona aktem istnienia, materia jako suma niezrealizowań w danym bycie, to faktycznie zostaje urealniona możliwość, która nie przenikając formy, nie stanowiąc w niej tego, co nazywamy brakiem, realnym stanem niedoskonałości, jest przecież poza tą formą nicością. Zostaje więc urealniona nicość, brak aktu, brak zrealizowań. Brak nie istnieje bez podłoża. Jest realny tylko w jakimś podłożu i to w tym określonym podłożu, który nazywamy formą, nadającą brakom realne lecz niesamodzielne, właśnie możliwościowe bytowanie, gdy cały byt już istnieje. Materia więc poza formą urealniona wprost aktem istnienia jest sprzeczna. Stanowi bowiem wtedy tożsamość nieistnienia z istnieniem. Poza konkretnym bytem materia przecież nie występuje, ponieważ nie mogą samodzielnie bytować braki. Istnienie nie może ich urealnić. Materia poza konkretnym bytem nie stanowi niczego. Jeżeli nadajemy jej odrębne istnienie, to faktycznie nadajemy to istnienie treściom umysłowym i wtedy jesteśmy w idealizmie. Jeżeli natomiast już rozumiemy, że istnienie

urealnia byt, przyznamy materii wcześniejsze przed tym urealnieniem bytowanie bez istnienia, to jesteśmy w esencjalizmie, przypisującemu bytowanie czemuśkolwiek właśnie poza aktem istnienia. To samo donosi się do formy i istoty, do przypadłości, a nawet do intelektu i woli, gdy im przyznamy bytowanie niezależne od aktu istnienia. Nie może być w rzeczywistości nic wcześniejszego od aktu istnienia, który urealnia niesprzeczne struktury. Urealnia je jednak nie w ten sposób, że one wcześniej bytując zostają urealnione. Jest właśnie odwrotnie: akt istnienia urealnia cały byt, w którym wykrywamy racje jego przygodności. Te racje, a więc istnienie przeniknięte istotą, forma przeniknięta materią, są realne, a wobec tego są niesprzeczne, czyli nie są tożsame z niebytem, ze swoim wykluczeniem. Materia jest więc w bycie czynnikiem, któremu wraz z formą, jako dwu przenikającym się momentom strukturalnym istoty poznawalnej umysłowo poprzez zmysły, akt istnienia nadaje egzystencjalną realność.

9. Błąd gnozeologiczny

Prawdziwość poznania, a więc uniknięcie błędów, zależy między innymi od przestrzegania granic między obszarami ontycznymi i między obszarami metodologicznymi.

Gdy przekroczyć granicą między porządkiem realnym istnienia i między porządkiem pomyślanym, gdy na przykład ujęciem rzeczy, a więc czemuś pomyślanemu, przyznam istnienie realne, popełniam wtedy błąd idealizmu.

Gdy jakieś twierdzenie dotyczące poznania jako czynności, dotyczące wyników poznania, czy poznania rzeczywistości, potraktuję w ten sposób, że dla ich uzasadnienia stworzę teorię metafizyczną, czyli wyakcentuję iż tak naprawdę jest w rzeczywistości, wtedy popełniam błąd gnozeologiczny. Znaczy to bowiem, że uzasadnieniem metafizyki, czyli teorii rzeczywistości, nie jest sama rzeczywistość, lecz jej ujęcie. Znaczy to także, że twierdzenia z zakresu teorii poznania wchodzą w strukturę metodologicznego organizmu metafizyki jako aksjomaty, czy w ogóle jako punkty wyjścia twierdzeń metafizycznych. To przekroczenie granicy między teorią poznania a metafizyką i mieszanie tych dwu dyscyplin naukowych stanowi ten właśnie błąd gnozeologiczny. Tymczasem twierdzenia uzyskane metodami właściwymi metafizyce i dotyczące rzeczywistości jako rzeczywistości nie mogą funkcjonować na terenie teorii

poznania dotyczącej poznania jako poznania. I odwrotnie, twierdzenia z zakresu teorii poznania nie mają metodologicznego charakteru twierdzeń metafizyki. Nie można też z terenu teoriopoznawczego dojść do twierdzeń metafizyki. Filozofowie jednak w wielu wypadkach budują metafizykę właśnie jako wynik teoriopoznawczego zetknięcia z rzeczywistością. Popołniają więc błąd gnozeologizmu.

Wyjaśniając bliżej problem i rozwijając sprawę zauważmy, że mogę poznać rzeczy od strony uniesprzeczniających je racji, a więc w sposób właściwy metafizyce, przebywając jak gdyby na terenie rzeczy i mogę je poznawać przebywając w obrębie poznającego podmiotu. Mogę więc rozważać rzeczywistość z punktu widzenia rzeczy i mogę ją rozważać z pozycji podmiotu, który poznaje. Jako poznający mogę niejako przebywać w rzeczy i odczytując rzecz formułować o niej twierdzenia lub mogę przebywać w sobie i oglądać rzecz jak gdyby z zewnątrz poprzez to, co poznałem. Wyrażając tę samą sprawę w języku Kanta chciałbym powiedzieć, że przedmiot może mi warunkować wiedzę o nim i że tę wiedzę może mi także warunkować podmiot. Nie znaczy to, że myślę tu o poznawczym ujmowaniu noumenonu lub fenomenu, istoty rzeczy czy jej własności. Nie chodzi mi też o kantowskie warunkowanie doświadczenia przez przedmiot czy podmiot. Przyjmuję, że przedmiot musi mi wyznaczać wiedzę o sobie, że podmiot tylko przyjmuje dane doświadczenia. W języku Tomasza z Akwinu znaczy to, że strukturę bytu ujawnia mi sam byt, że intelekt możnościowy po odpowiedniej przeróbce przez intelekt czynny materiału poznawczego tylko odbiera treść rzeczy ukonkretnioną w tym oto istniejącym przedmiocie, którego istnienie przy tej czynności intelekt możnościowy także poznawczo chwyta w sądzie egzystencjalnym. Ale tę wiedzę o rzeczy mogę formułować w teorię stojąc właśnie na gruncie rzeczy lub na gruncie podmiotu poznającego. Inaczej mówiąc, mogę przyjąć metafizyczny (rzeczywistościowy) lub gnozeologiczny (teoriopoznawczy) punkt wyjścia w budowaniu teorii rzeczywistości.

Te dwa terminy - „metafizyczny” i „gnozeologiczny” - kojarzą najpierw problemową perspektywę i dyskusję wewnątrz materializmu dialektycznego. Nie podejmuję dyskusji z tą perspektywą i w tej perspektywie. Nie te akcenty, które w związku z ontologicznym i gnozeologicznym ujęciem materii stawia marksizm, pragnę wydobyć.

Owszem, pamiętam że filozoficzną analizę bytu najczęściej podejmuje ktoś już zorientowany w licznych filozoficznych teoriach, i że to metodologiczny status metafizyki, a także jej metodologiczną budowę rozważa ktoś, kto umie rozpoznać odrębności między filozofiami i odmianami metafizyki.

Wyberzmy z historii filozofii także ujęcia, które prowadzą do odkrycia i zrozumienia błędu gnozeologizmu. Wydaje się, że najwyraźniej widać ten błąd w empiryzmie angielskim.

Skrajny empiryzm teoriopoznawczy głosi, że nasza wiedza jest wprost proporcjonalna do doświadczenia zmysłowego. Znaczy to, że tyle mamy wiedzy ile doświadczenia, że porządek umysłowy jest tylko kopią wrażeń. Nie ma według tej koncepcji procesu rozumowania i wobec tego nie odkrywamy we wszystkim nowych aspektach rzeczywistości, nie zawsze bezpośrednio danych w doświadczeniu zmysłowym. Władze poznawcze zmysłowe są tu jedynym źródłem poznania, a granicą poznania jest sensualistyczny empiryzm. O rzeczywistości wiemy więc tyle, ile jej doświadczamy zmysłami. Locke powie, że jeżeli czegoś nie doświadczamy, to nie wiemy, czy to coś istnieje. Hume już bardziej zdecydowanie doda, że istnieje tylko to, czego doświadczamy, czyli istnieć to tyle, co doznawać wrażeń. W sumie więc dla Berkeleya istnieć i poznawać jest tym samym.

Utożsamienie istnienia i poznawania jest wobec tego skutkiem, owszem, skrajnego empiryzmu, akcentującego sensualizm, lecz także wcześniej przyjętego materialistycznego lub przyrodniczego monizmu, który usprawiedliwiał ten sensualizm i empiryzm. Gdy bowiem mówimy, że skrajny empiryzm stanowi granicę poznania, to stwierdzamy przecież, że rzeczywistość jest wyłącznie materialna. Pojęcia są odbitkami wrażeń. Są nic nie znaczącym, podobnie jak kiedyś, choć trochę inaczej, u Platona, porządkiem powtórzeń tego, co już poznane. A nawet jest tu gorzej. Dla Platona odbitki były kopiami idei, a więc powtórzeniem czegoś istniejącego. Dla Locke'a, Hume'a, czy Berkeleya, idee, czyli pojęcia, są odbitkami zmysłowego ujęcia jakości. Są więc swoistymi drugimi intencjami, pojęciami o wrażeniach, czy inaczej obrazami wrażeń. Wypełniają nas te ujęcia i wyznaczają właśnie granicę ludzkiego poznania, powodują, że dla tych obrazów wrażeń szukamy uzasadnienia w monistycznie pojętym materializmie i sensualistycznie rozumianych źródłach działań poznawczych.

Gdy więc ujęty w teorię sposób poznania rzeczywistości uzasadnimy budując teorię tej rzeczywistości według wyników stosowanego sposobu poznawania, wtedy popełniamy błąd gnozeologiczny, wprost stosujemy gnozeologizm, który jest błędem. Błędem jest właśnie to uzależnienie metafizyki od teorii poznania (gnozeologizm), gnozeologiczno-idealistyczne uzależnienie samej rzeczywistości od poznawczego jej ujęcia i wprost idealistyczne uzależnienie istnienia od poznawania.

Nie będzie gnozeologizmu wtedy, gdy teorię rzeczywistości będziemy budowali w oparciu o samą rzeczywistość, a nie sposób jej poznawania. Ten sposób poznawania, podobnie zresztą jak teorię rzeczywistości, trzeba raczej wciąż sprawdzać wiążąc je i porównując z rzeczywistością. Trzeba ją opierać na samej rzeczywistości. Ponieważ rzeczywiste jest to, co nie jest jednocześnie niebytem, swoim więc zaprzeczeniem i wykluczeniem, odnosimy jakąś teorię do rzeczywistości wtedy, gdy budujemy ją z odpowiedzi na kolejne pytania o to, dzięki czemu coś nie jest niebytem, czyli dzięki czemu i jakim jest bytem.

Wpadamy w gnozeologizm, gdy - okreśmy to wyraźnie - budowaną teorię rzeczywistości nie opieramy na rzeczywistości chwytej w tym, co ją konstytuuje i urealnia, lecz na wynikach i sposobie poznania, który uzasadniamy dokonstrowaną teorią rzeczywistości.

I najwyraźniej ten mechanizm gnozeologicznego uzależnienia teorii rzeczywistości od sposobu poznania rzeczy widać właśnie w empiryzmie angielskim. Istnieją jakości, istnieje więc tylko to, czego doświadczamy. Substancje nie istnieją, bo właśnie ich nie doświadczamy swoimi zmysłami. Empirycy angielscy nie rozbudowują jednak metafizyki jakości. Podejmują raczej teorię poznania. Berkeley nadaje jej wprost rangę nauki pierwszej swoim „esse percipi”. Jeżeli istnieje tylko to, czego doświadczamy, to ilościowo biorąc tyle jest bytu, ile jest wiedzy. Wiedza jest adekwatnym ujęciem rzeczywistości. Poznanie wyczerpuje rzeczywistość. Dokąd jednak trwa to zdwojenie na istnienie i poznanie, empiryzm angielski nie staje się monizmem. Berkeley jednak, jak by powiedział Brentano, pomylił akt psychiczny z treścią aktu, utożsamił je. Utożsamił więc działanie z przedmiotem działania. Wprost utożsamił poznanie z istnieniem i siłą faktu przeszedł na pozycje monizmu. Ten monizm jest u Berkeleygo już wyraźny i wyraźnie idealistyczny. U Hume'a jest

niewyraźny, ukryty, niedopowiedziany. Stanowiąc jednak wyraźne założenie, które usprawiedliwia skrajny empiryzm i funkcjonującym w nim sensualizm, ten monizm jest wyraźnie materialistyczny. To założenie w postaci materialistycznego monizmu, co dziwniejsze, jest jednocześnie owocem gnozeologizmu, jest teorią rzeczywistości budowaną dla usprawiedliwienia teorii sensualistycznego sposobu poznania.

Metafizyka, w której założenie, a więc monizm jako punkt wyjścia sensualizmu, jest jednocześnie wnioskiem, swoistym punktem dojścia, jest wobec tego czymś sprzecznym. I sam monizm jest spreczny jako metodologiczny, a nawet ontyczny punkt widzenia i jednocześnie punkt dojścia. Znaczy to bowiem, że jest punktem wyjścia i jednocześnie nim nie jest będąc punktem dojścia i odwrotnie.

Gnozeologizm daje w wyniku właśnie metafizyki sprzeczne. Są one też głównie monistyczne. Utożsamia się więc w nich istnienie z poznawaniem.

Wydaje się poza tym, że oprócz realistycznych metafizyk pluralistycznych i głównie w wersji egzystencjalnej, wszystkie inne metafizyki są gnozeologiczne. Są wobec tego monistyczne lub kryptomonistyczne i ostatecznie sprzeczne.

Najbliższy empiryzmowi angielskiemu Kant jest właściwie sensualistą. Według niego poznajemy tylko przeciw zjawiskową stronę rzeczy, jej więc własności. Ujmujemy we wrażeniach jakości zmysłowe noumenonu. Reszta jest konstrukcją władz poznawczych podmiotu, jest substancjalnym i apriorycznym stosowaniem apriorycznych form poznawczych, które w poziomie ujęć zmysłowych nadają wrażeniom przestrzenność i czasowość, w poziomie rozsądkowym są znowu dowolnym nadawaniem grupie jakości, ujętych we wrażeniach, rangi przedmiotu danej kategorii, by wreszcie w porządku umysłowym stać się w idei człowieka zasadą doświadczenia wewnętrznego, w idei świata - zasadą doświadczenia zewnętrznego, w idei Boga - zasadą wszelkiego sensualistycznego doświadczenia, konstruowanego zresztą przez subiektywno-aprioryczne formy władz poznawczych człowieka. Gnozeologizm przejawia się u Kanta w postaci budowania całej teorii poznania wokół ukrytego wśród założeń sensualizmu, wyznaczonego przez monistyczną wizję aposterioryzmu.

Hegel rozbudowuje już głównie metafizykę, lecz jako wynik dostrzeżenia ewolucyjnej regularności rozwoju myśli. I tej ewolucji trichotomicznej regularności rozwijania się syntez, właśnie dowodzi. Gnozeologizm każe mu być wierniejszym teorii

niż rzeczywistości. Hegel oczywiście nie jest sensualistą, ale kto wie, czy dostrzeganego zmysłami ruchu nie przekształca w teorię rozwoju myśli. Poznany przecież aspekt rzeczywistości, mianowicie jej rozwój, czyni punktem wyjścia całej metafizyki i całą tę metafizykę tym problemem wypełnia. Hegel nie sprawdza z rzeczywistością tego w niej procesu. Raz poznanemu rozwojowi nadaje naczelną rolę czynnika sprawczego, który przekształca myśl i tworzy z niej poprzez jej przeciwieństwa nowe syntezy w ramach oczywiście samoistnie pojętej całości, ewoluującej od prostej myśli do rozbudowanej syntezy ducha absolutnego.

Bergman akceptując biologiczną intuicję jako źródło poznania tworzy metafizykę rozwoju świata, pojętego jako biologiczny i oczywiście monistyczny proces. Miesza momenty poznania, same więc ujęcia, z tym, co bytuje niezależnie od poznania. I temu momentowi poznania podporządkowuje rzeczywistość.

Kant, Hegel, Bergson wyznaczają gnozeologiczny nurt metafizyki po empirykach angielskich. Przed nimi gnozeologiczną metafizykę tworzy Descartes, z którego zresztą empirycy angielscy wzięli swój gnozeologizm. Descartes przecież tworzy całą metafizykę jako funkcję faktu myślenia. Ten aspekt i teza o niepowątpiewalności myślenia każe mu swoiście konstituować metafizyczną teorię substancji, całą też intuicjonistyczną teorię poznania.

A Plotyn chciał przecież platońskie idee podporządkować jedni. Stworzył metafizykę dla tej tezy, aby ją uzasadnić. Platon zresztą także zafascynował się problemem, właśnie problemem przedmiotu pojęć ogólnych. I dla rozwiązania tego problemu zbudował metafizykę, czy raczej ten problem wyznaczył mu metafizykę idei, których odbiorem są nasze pojęcia i materialne przedmioty. Inaczej mówiąc pojęcia są kopiami idei, rzeczy materialne są także ich odbitkami. Teoria odbitek, swoiście powtórzona przez Platona może za Demokrytem, Empedoklesem, wchodzi do myślenia filozoficznego. Spotykamy ją także w empiryzmie angielskim. U Platona gnozeologizm wyznaczył ideom, jako przedmiotom pojęć, miejsce bytów, czyli tego, co realnie jest, a pojęciom i rzeczom poznawanym zmysłami miejsce odbitek. U empiryków angielskich sprawa się odwróciła. Nurt teorii pozostał ten sam: przedmioty i odbitki. Zmieniły się tylko zmienne, podstawione za przedmiot i odbitkę. Przedmiotem poznania są

zmysłowo poznawalne jakości rzeczy. Wrażenia są ich ujęciem, a pojęcia nazywane ideami są kopiami wrażeń, ich odbitkami.

We wszystkich tych metafizykach punktem wyjścia teorii nie jest sama rzeczywistość, ujęta w tym, co czyni ją czymś niesprzecznym, lecz tym punktem wyjścia jest ujęcie, poznanie rzeczywistości. Ono wyznacza teorię bytu, niekiedy istnienie rzeczywistości.

Błędem jest oparcie metafizyki na teorii poznania, lecz głębokim wyczuciem jest pokazanie, że wiele zawdzięczamy poznaniu. Dzięki poznaniu rzeczywistości jest w ogóle możliwa metafizyka.

Poznanie a metafizyka, to bardzo subtelna różnica. Oczywiście nie można stworzyć metafizyki niezależnie od poznania rzeczywistości. I chodzi nawet o to, aby to poznanie było prawdziwe. Postępujemy dobrze, gdy poznając rzeczywistość staramy się wyniki tego poznania przy pomocy odpowiednich pytań korygować przez zestawienie ich z tym, co tę rzeczywistość uniesprzecznia. Nie można oderwać metafizyki od poznania i to od racjonalnego i niesprzecznego poznania, nie można ustawić jej po stronie intuicji, nastrojów, czynników wyłącznie irracjonalnych. Nie można też jednak budować metafizyki w zależności od sposobu czy teorii poznania. Wyjście od takiej teorii jest zawsze dowolne. Samo przecież poznawanie jest wtórne w stosunku do rzeczywistości. I rzeczywistość musi je uzasadniać. Nie można więc stworzyć metafizyki bez poznania, lecz nie to poznanie ma ją wyznaczać. Wyznacza ją poznawana rzeczywistość, wciąż rzeczywistość, a nie to, co o niej wiemy. To, co wiemy, jest właśnie wtórne, pochodzi od rzeczywistości jako jej ujęcie. I to ujęcie nie może być regułą budowania metafizyki. Tą regułą, punktem wyjścia musi być wciąż rzeczywistość.

Poznanie a istnienie, to także sprawa subtelnie złożona. Nasze poznanie nie stwarza bytów rzeczywistych. Jest tylko ich ujęciem. Wyłącznie byt pierwszy stwarza rzeczywistość. Wiemy, że nie emanuje jej z siebie. Wiemy już też, że u początków nic nie istnieje oprócz bytu pierwszego. Rzeczywistość, która jest bytem przygodnym, skoro nie jest wyemanowana, jest wobec tego stworzona bez użycia jakichś wcześniejszych materiałów. Nazywamy to stworzeniem z nicości. Bóg stwarzając, tylko po prostu urealnia swój pomysł bytu przygodnego. Ten pomysł wyprzedza rzecz

stworzoną. Tylko więc w odniesieniu do Boga możemy mówić o wzorczej (nie sprawczej) zależności istnienia rzeczy od ich poznania, czy nawet o utożsamieniu istnienia z poznaniem. Bóg urealnia obraz swej myśli. Nie urealnia czyli nie emanuje siebie. Urealnia obraz swej myśli, to znaczy sprawia, że to, co pomyślał, jest w porządku istnienia.

Nasuwa się tu podejrzenie, że Platon jest głównie teologiem. Jeżeli przecież według teologii Bóg poznając siebie staje się Ojcem rodzącym Syna, to właśnie ta myśl Ojca jest równym Ojcu Bogiem. I wszystkie realizacje myśli Boga na zewnątrz jego struktury są wobec tego tylko obrazem myśli, a więc oczywiście obrazem Syna, podobieństwem do Boga, odbitką prawdziwego wzoru. Ta odbitka, niedoskonała byt przygodny, jest kopią wzoru, pełni bytu. Pełnią bytu jest tu Bóg, wszystko poza Bogiem jest słusznie odbitką, kopią, czymś niedoskonałym.

I Platon i nawet Hegel, także w jakimś stopniu angielscy empirycy, Kant, wszyscy zresztą idealisci, uzależniają istnienie realne od poznającego podmiotu ujmują rzeczywistość może raczej od strony Boga, od wzorczej mocy jego myśli, jego poznania. Takie ujęcie jest teologiczne, ponieważ jego uzasadnieniem może być wyłącznie Objawienie. W porządku naturalnym nie ma możliwości zobaczenia świata od strony Boga. Tylko od strony świata widzimy i świat i Boga. A teoria bytu i teoria odbitek, czy głównie teoria odbitek jest konsekwencją teologicznego widzenia rzeczywistości, czyli widzenia od strony Boga. Nie jest więc patrzeniem na rzeczywistość przez nas, naszymi oczami i naszym intelektem, lecz budowaniem metafizyki jako funkcji i konsekwencji teorii, tworzonej na innym, teologicznym terenie.

Każdy więc idealizm, przypisujący bytom istnienie zależne od poznania jako czynności sprawczej podmiotu poznającego, jest jakimś na terenie filozofii teologicznym sposobem tłumaczenia świata i ma strukturę gnozeologizmu, czyli wyznaczania metafizyki przez coś, co nie jest istniejącą rzeczywistością przygodną.

Wyjaśnijmy przy okazji, że idealizm metafizyczny a nawet teoriopoznawczy różni się od gnozeologizmu. W idealizmie przypisuje się istnienie realne treściom poznanym, a więc ujęciem, czyli nie tylko temu, co jest przedmiotem poznania. Gnozeologizm polega na dorobieniu teorii rzeczywistości do danego sposobu lub wyniku poznania.

Błąd gnozeologizmu polega więc na tym, że teorii rzeczywistości nie sprawdza się z rzeczywistością lecz ze sposobem poznawania. Błąd idealizmu polega na przypisaniu mocy sprawczej podmiotowi poznającemu lub samej czynności poznania. Błąd gnozeologizmu obserwujemy na terenie metodologicznej struktury związku między punktami wyjścia a twierdzeniami teorii, błąd idealizmu polega na pomyleniu przyczyny sprawczej, na przypisaniu podmiotowi poznającemu mocy udzielania istnienia lub polega na przyznaniu istnienia ujęciom, które, jako ogólne ujęcie treści rzeczy poznanej, nie mogą przecież mieć istnienia realnego.

Idealizm więc polega na przerwaniu ujęć poznawczych w porządek rzeczy i na uznaniu tych ujęć za jeden z czynników strukturalnych tych rzeczy (Descartes, Kant, Hegel) lub za same rzeczy (Platon, Berkeley). Idealizm stanowi błąd w porządku metafizycznym i w porządku teoriopoznawczym.

Gnozeologizm jest błędem w porządku metodologicznym i polega na tym, że buduje się metafizykę wychodząc z tego, co poznaliśmy, z samego poznania, z jakiejś teorii, z czegokolwiek, co nie jest samą rzeczywistością, że więc buduje się metafizykę jako wynik teoriopoznawczego zetknięcia z rzeczywistością. I to właśnie jest błędem, który został tu nazwany błędem gnozeologicznym.

Gnozeologizm pojawia się w błędnych relacjach między teorią poznania i teorią rzeczywistości. Idealizmu trzeba szukać w błędnych relacjach między porządkiem realnie istniejących rzeczy i porządkiem ich poznania. Gnozeologizm i idealizm są błędami dość sobie bliskimi. Różnią się jednak. Gnozeologizm - to uzależnienie metafizyki od teorii poznania. Idealizm - to uzależnienie istnienia od poznania.

10. Odróżnienie poszczególnych aktów istnienia realnego

Zarzuca się niekiedy w dyskusjach tomizmowi egzystencjalnemu, że w zagadnieniu istnienia jest monizm, ponieważ akcentuje wyłącznie istnienie realne jako akt przeciwstawiający byt niebytowi. Zauważmy więc od razu, że źródłem tego zarzutu - tak się wydaje - jest nieporozumienie, które przede wszystkim polega:

- 1) na przypisaniu tomizmowi egzystencjalnemu obcej mu, czerpiącej może z platonizmu (ogólna struktura idei), koncepcji jednolitego czy takiego samego we wszystkich bytach przygodnych istnienia oraz

2) na esencjalistycznym potraktowaniu istnienia jako samodzielnie występującego w bycie aktu.

To prawda, że tomizm egzystencjalny tylko realnemu istnieniu przypisuje moc przeciwstawienia bytu niebytowi. Nie jest jednak prawdą, że akty istnienia w poszczególnych bytach uważa za strukturalnie takie same. Odrzuca bowiem przekonanie, że jakkolwiek czynnik strukturalny bytuje, mimo że zachowuje w bycie ontyczną odrębność. Gdyby akt istnienia bytował samodzielnie w obrębie danego ontycznego compositum, a więc gdyby był nie związany z właściwą mu możliwością, moglibyśmy wtedy mówić, stojąc tym samym na dość wątpliwym stanowisku esencjalizmu, że akty istnienia są we wszystkich bytach strukturalnie takie same. Wtedy rzeczywiście grozi monizm, trudno odróżnić istnienie bytu pierwszego od istnienia bytów przygodnych, znika w obrębie bytów przygodnych różnica między poszczególnymi bytami, zwycięża dualizm istnienia i istoty, musi pojawić się dualizm formy i materii. Jeżeli tomiści egzystencjalni widzą te niebezpieczeństwa, to wobec tego w samej pluralistycznej teorii istnienia muszą jakoś inaczej sformułować zagadnienie tak zwanego takiego samego istnienia w bytach i muszą unikać rozwiązań esencjalistycznych.

Należy też od razu podkreślić, że dla odparcia zarzutu i wyjaśnienia trudności jest konieczne i ważne też w zagadnieniu istnienia rozróżnienie najpierw porządku bytowania i porządku ujęć poznawczych. Istnienie jako poznane, wyrażone oczywiście w sądzie: coś istnieje, jawi się nam jako akt o tej samej strukturze i o tym samym działaniu. Zawsze przecież urealnia byt, zawsze jest podstawą manifestowania przez byt jego egzystencjalnego trwania. A potraktowane jako pojęcie transcendentalne nabiera w jakimś sensie cech powszechności. W naszym poznawczym odbiorze to istnienie jako właśnie poznane staje się mimo wszystko czymś strukturalnie jednolitym, powtarzającym się we wszystkich bytach. Owszem, istnienie jako osobny w każdym bycie akt urealniający powtarza się w każdym bycie, lecz w każdym bycie jest przecież istnieniem indywidualnym, określanym przez właściwą mu możliwość. To ostatnie zdanie jest już opisem porządku bytowania, a nie porządku poznania. Powiedzmy wyraźnie, 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 jako osobny dla każdego bytu akt, umniejszony przez jemu właściwą możliwość, z tego względu niepowtarzalny, tylko poznawczo podobny, ujawniający się w typowych dla niego działaniach.

Z punktu więc poznawczego ujęcia, czy w jakiejś gnozeologicznej metafizyce, istnienie w pewnym sensie może sugerować metafizyczną perspektywę rozwiązań. Wzięte od strony bytowania właśnie jako realny i urealnający akt bytu z konieczności kieruje do egzystencjalnego pluralizmu.

Pluralizm wyraża się w wielości aktów istnienia. Może to być wielość aktów istnienia kategoriałnie różnych lub wielość tych aktów w obrębie danej kategorii istnienia. Chodzi tu oczywiście o istnienie realne, które przeciwstawiamy istnieniu pomyślanemu (bytowanie pojęć). Zagadnienie istnienia pomyślanego w tym paragrafie pomijam.

Przez istnienie realne należy rozumieć to istnienie, które egzystencjalnie przeciwstawia byt niebytowi.

W tomizmie egzystencjalnym można wyróżnić cztery kategoriałnie różne akty istnienia realnego:

- 1) samoistny akt istnienia,
- 2) przygodny akt istnienia bytu osobowego,
- 3) przygodny akt istnienia bytu nieosobowego,
- 4) przypadłościowy akt istnienia.

Samoistny akt istnienia jest w swej naturze konieczny, ponieważ jako nieuprzączynowane istnienie nie mógł powstać i jako wyłącznie istnienie nie może przestać istnieć. Jego właśnie naturą jest samoistne istnienie, to znaczy cały wyraża się w tym i jest tym, że istnieje. Wykrywamy go analizując strukturę bytów przygodnych. Jeżeli byty przygodne, jak wykazano, nie mogą być źródłem samego istnienia, bo nie istniejąc nie mogły tego istnienia sobie udzielać (niebyt więc nie mógł być przyczyną bytu), i skoro te byty jednak istnieją, to wobec tego urealnające je istnienie otrzymały. Wynika z tego, że istnieje realny byt pierwszy i że udzielił istnienia bytom przygodnym, skoro ani niebyt, ani one same nie mogły być przyczyną swego istnienia, a jednak istnieją. Wiemy więc o bycie pierwszym to, że udziela istnienia. Dzięki temu udzielonemu istnieniu właśnie go wykrywamy. Skoro udziela istnienia, istnieje i jest

istnieniem, ponieważ przyczyna sprawcza jest tym, co sprawia. Wiemy też, że sprawione a więc niekonieczne istnienie nie jest częścią bytu pierwszego, ponieważ nie jest możliwa emanacja (emanat jest sprzeczny: jego istnienie ma naturę nieuprzączynowanego istnienia pierwszego, którego jest częścią i jednocześnie stanowi coś uprzączynowanego przez byt pierwszy). Byt pierwszy, który urealnił doświadczane przez nas byty przygodne, będąc samym istnieniem jest strukturalnie prosty. Jest niezłożony i właśnie konieczny. Wszystko, czym jest, sprowadza się do samoistnego, czyli nieuprzączynowanego aktu istnienia. Taki samoistny akt istnienia strukturalnie prosty może być tylko jeden. Jest jeden i jedyny. Stanowi i wypełnia osobną kategorię. Jest właśnie bytem pierwszym.

Akt istnienia bytów przygodnych nie może być tożsamy z samoistnym aktem istnienia, ponieważ rzeczywistość musiałaby wtedy być panteistycznie monistyczna. Wykazaliśmy już błąd takiej teorii. Jeżeli zarzuty przeciw monizmowi są słuszne, to akt istnienia bytów przygodnych różni się od istnienia samoistnego swoistą sumą niedoskonałości. I właśnie ten właściwy mu brak niedoskonałości jest jego specyfiką. Przygodny akt istnienia jest więc umniejszony, uniedoskonalony, przeniknięty brakami, które stanowią w nim realną możliwość, na jego miarę i wyłącznie dla niego utworzoną. Ta możliwość stanowi w przygodnym akcie istnienia ontyczny czynnik i zasadę jego uniedoskonalenia, ograniczenia i właśnie przygodności, czyli niekoniecznego bytowania. Przygodny i niekonieczny akt istnienia, zmieszany z możliwością, przeniknięty nią we wszystkich momentach swej struktury, jest z tej racji strukturalnie właśnie nieprosty. Nie chcę powiedzieć, że jest złożony w sensie dwu czy kilku składających się na niego czynników. Jest przygodnie prosty w swej ontycznej odrębności, której nigdy nie traci. Jest jednak ujednostkowiony możliwością i w tym sensie nieprosty. Uniedoskonalenie przez możliwość daje mu przygodność. Można go więc nazwać aktem przygodnie prostym. (Absolutnie i w sposób konieczny jest prosty czyli niezależny akt samoistny istnienia). Przygodny akt istnienia, ograniczony więc właściwą mu możliwością, z racji tej możliwości jest w każdym bycie inny. Znaczy to, że w każdym bycie inna jest możliwość - istota, która decyduje o kategoriałnych cechach bytu. I ona nadaje indywidualne piękno przygodnemu aktowi istnienia. W każdym bowiem bycie akt istnienia posiada inną sumę uniedoskonalenia, inaczej jest ograniczony,

umniejszony, co innego i inaczej „rozrzedza” jego ontyczną „zawartość”, przez którą możemy rozumieć jego pomyślaną, idealną pełnię. Taką idealną pełnię realizuje samoistny akt istnienia. Przygodny akt istnienia zawsze pozostaje uniedoskonalony, ograniczony i nigdy nie może zaktualizować obcej w nim możliwości na miarę czystego aktu. Będąc niedoskonałym aktem istnienia nigdy nie może stać się aktem czystym, prostym, pełnym aktem.

Przy okazji podejmiemy często zgłaszaną trudność, czy byt przygodny może stać się czystym aktem. Czy aktualizując swą możliwość może uzyskać stan aktu już pozbawionego możliwości? Zauważmy, że jest to trudność wyznaczona arystotelesowskim, a nie tomistycznym, rozumieniem aktu i możliwości, tożsamych z formą i materią. Aktualizowana przez formę możliwość, rozpatrywana od strony zmiany, mogłaby uzyskać pełną aktualizację, gdyby czynniki sprawcze potencjalność bytu do końca wyczerpały. Aktualizowana możliwość, aktualizowana od strony struktury bytu, a więc od strony zagadnienia, że dzięki istocie byt jest tym czym jest, nie może być w danym bycie przygodnym do końca zrealizowana. Zarówno w arystotelizmie jak i w tomizmie byt nie może przestać być tym oto bytem. Jeżeli nie jest tym oto bytem, to już nie istnieje. Traci swą formę (Arystoteles) i traci urealnijający go akt istnienia (św. Tomasz). Byt może się doskonalić, może aktualizować swą możliwość. lecz do poziomu takiego, czym jest. Jeżeli jest bytem przygodnym, a więc bytem obdarowanym aktem istnienia, które jest uniedoskonalone możliwością, zawsze takim bytem musi pozostać. Jeżeli przestaje nim być, ginie. Gdyby aktualizacja możliwości szła w bycie przygodnym aż do poziomu czystego aktu, byt ten musiałby tracić, a nie doskonalić swoją istotę. Aktualizacja możliwości nie oznacza więc jej likwidacji, lecz doskonalenie tych wniesionych przez nią w byt własności. Błędem jest więc rozumienie aktualizacji możliwości jako usuwania możliwości. Tak to zresztą - podobno - rozumiał Arystoteles, jak głoszą niektórzy interpretatorzy. Arystoteles na pewno mówił, że istnieje czysty akt formy i że istnieją połączenia formy z materią. Przekształcenie się compositum w czystą formę jest teorią, która uderza wyraźnie neoplatońskim wyjaśnieniem powrotu hipostaz do jedni. Według tomizmu podstawową trudność w uzyskaniu przez byt stanu czystego aktu stanowi to, że czysty akt istnienia byłby urealnieniem innego już bytu niż byt przygodny. Gdyby byt przygodny aktualizował tak dalece możliwość, uniedoskonalającą

jego akt istnienia, lub możliwość, która ogranicza akt formy, że stawałby się samym aktem istnienia i samym aktem formy, byłby już innym bytem. A stawanie się innym bytem, czyli zaistnienie innego bytu, domaga się urealnającego ten byt właściwego mu aktu istnienia, dzięki któremu to aktowi ten nowy byt został przeciwstawiony niebytowi. Każde zaistnienie bytu domaga się z kolei sprawczego działania pierwszej przyczyny. Znaczy to, że gdyby byt przygodny stawał się czystym aktem, byt pierwszy musiałby udzielić mu osobnego i proporcjonalnego aktu istnienia. Byłoby to w sumie stworzenie nowego bytu, a nie aktualizacja bytu przygodnego aż do poziomu czystego aktu. Taka aktualizacja nie jest więc możliwa, ponieważ nie jest możliwe, aby przygodny akt istnienia przekształcił się w prosty, niezłożony, a więc samoistny akt istnienia. Inaczej mówiąc, nie jest możliwe, aby byt pierwszy udzielił jakiemuś bytowi swego samoistnego istnienia. Nie jest też możliwe, aby byt stworzony stał się stwórcą siebie, aby skutek był dla siebie przyczyną. Znaczyłoby to bowiem, że istnienie przygodne jest pozornie przygodne, że uniedoskonalająca je możliwość jest dualistycznie z nim powiązana, że zewnętrznie ten akt przenika, że nie czyni go faktycznie przygodnym aktem istnienia, że ten akt ostatecznie jest czystym aktem istnienia, fikcyjnie konstytuującym byt przygodny, że właściwie tych przygodnych bytów nie ma, że jest tylko monistyczna artykulacja fragmentów, ujawnianie się atrybutów tej samej, jedynej, nieskończonej substancji. Zagadnienie więc aktualizowania się możliwości nie jest błahym zagadnieniem. Dotyczy tak ważnej sprawy, jak właśnie realność bytów przygodnych i ich związek z przyczyną sprawczą istnienia. Byt przygodny nie może stać się czystym aktem, bo musiałby otrzymać inny, urealnający go akt istnienia, co oznaczałoby unicestwienie aktualizującego swą możliwość bytu przygodnego. Akt istnienia jest bowiem granicą bytu, za którą jest już niebyt. Rozwój istoty bytu przygodnego, czy intensyfikacja jego istnienia nie mogą absurdalnie spełniać się w unicestwieniu. Byt przygodny zawsze więc pozostaje bytem przygodnym, z sobie właściwą istotą i z sobie właściwym, urealnającym go nieprostym aktem istnienia.

Wynika z tego wszystkiego, że przygodny akt istnienia jest istotowo różny od samoistnego, koniecznego aktu istnienia, stanowiącego by pierwszy. Przygodny akt istnienia nigdy nie może stać się czystym, koniecznym aktem istnienia. Zawsze pozostaje nieprosty, przeniknięty uniedoskonalającą go możliwością. Zawsze z tej racji

jest przygodny, zapoczątkowujący byty powołane do istnienia przez samoistny byt pierwszy.

Przygodne akty istnienia, których jest tyle, ile jest realnych bytów samoistnych w istnieniu, można podzielić na przygodne akty istnienia nieosobowego i na przygodne akty istnienia osobowego. Cechą wyróżniającą osobę jest rozumność. Akt istnienia bytów nie obdarzonych rozumem urealnia więc substancję (czyli to, co samodzielnie istnieje) ontycznie uboższą. Brak rozumności jest istotną cechą bytu. Podobnie istotną cechą bytu jest rozumność. Akt istnienia bytów obdarzonych rozumem urealnia substancję, stanowiącą osobną kategorię osób, bogatszą od bytów nieosobowych o własność rozumności. Te dwa akty istnienia (bytu nieosobowego i bytu osobowego) można wyróżnić dlatego, że inaczej w bycie funkcjonują.

Akt istnienia w bycie nieosobowym urealniając cały byt w równym stopniu aktualizuje właściwą sobie możność-istotę, jak i materialną możność formy.

Akt istnienia w bycie osobowym, którego forma jest duchowa, urealniając całą osobę ludzką jest związany głównie z duszą i udziela jej substancjalnej samodzielności w istnieniu. Ta substancja duchowa, co do istnienia samodzielna, a gatunkowo niepełna, organizuje sobie ciało, jak mówi M. A. Krąpiec. Aktualizuje więc szczegółową możność materialną i uzyskuje dla całości compositum ludzkiego takie szczegółowe własności, jak mierzalność, przestrzennoczasowość, jakości zmysłowe. Akt istnienia bytu osobowego wiążąc się więc substancjalnie z duszą udziela jej formie mocy bezpośredniego aktualizowania ciała, które dzięki temu aktualizowaniu wchodzi w obręb compositum ludzkiego pod urealniającą siłę aktu istnienia człowieka. Nie znaczy to, że ciało ludzkie jest w człowieku czasowo później urealnione niż dusza. Znaczy to tylko, że dusza jest substancjalną strukturą niezależną w istnieniu od ciała i aktualizuje je, aby stać się substancją gatunkowo pełną jako egzystencjalnie urealniony człowiek. Ciało jest więc czymś niekoniecznym dla istnienia duszy, czymś wobec niej strukturalnie wtórnym. Jest niesamodzielnym czynnikiem ontycznym w człowieku, po prostu nie jest substancją. Jest jednak konieczną możnością materialną, aby powstał człowiek, gdy samodzielna w istnieniu dusza aktualizując ciało realizuje swoje zadanie formy substancjalnej, konstytuującej wraz z ciałem człowieka, ożywionego w całości aktem istnienia duszy. Forma duszy jest więc bezpośrednim

czynnikiem aktualizującym ciało człowieka. Jest bezpośrednim też nosicielem istnienia, pod którym aktualizuje się ciało. Akt istnienia bytu osobowego jest bezpośrednim czynnikiem aktualizującym istotę duszy i pośrednim czynnikiem działającym poprzez tę istotę w urealnianiu ciała, jako niezbędnego elementu strukturalnego człowieka. Akt istnienia specyficznie więc funkcjonuje w bycie osobowym.

Akt istnienia bytu nieosobowego, w którego istocie forma nie jest co do istnienia samodzielna, „wspiera” się bezpośrednio na całej istocie, na formie i materii. Forma bytu nieosobowego nie jest więc „nosicielem” istnienia, tak jak jest tym nosicielem forma osoby. Nie mając cechy rozumności forma bytów nieosobowych nie jest duchowa i z tej racji nie jest w istnieniu samodzielna. Nie zatrzymuje na sobie aktu istnienia, nie jest substancją. Akt istnienia więc przenika i mija formę docierając bezpośrednio aż do uniedoskonalającej formę materii. I formę i materię aktualizuje nie zmieniając zresztą ich ontycznej funkcji: materia uniedoskonala formę, forma i materia jako istota uniedoskonalają istnienie. Akt istnienia tę materię i formę aktualizuje i urealnia.

Jeżeli mówimy, że akt istnienia bytu nieosobowego i akt istnienia bytu osobowego inaczej funkcjonują w obrębie urealnionego przez siebie ontycznego „compositum”, i że z tej racji akty różnią się od siebie, to chodzi tu właśnie o inne powiązanie tych aktów z możliwością materii. Akt istnienia bytu osobowego urealnia głównie duszę, której forma aktualizuje sobie ciało, owszem urealnione aktem istnienia duszy, lecz przez ten akt nie aktualizowane. Aktualizuje je dusza. Akt istnienia bytu nieosobowego właściwą sobie formę, a dokładniej mówiąc duszę zwierząt lub roślin, czy innych substancjalnych bytów nieosobowych. Urealnia także możliwość materii. Różni się tym od aktu istnienia bytu osobowego, że oprócz urealnienia tę formę i materię także aktualizuje. Dusza rozumna urealniona istnieniem, które urealnia także ciało ludzkie, sama jednak aktualizuje sobie właściwe ciało.

Ważna więc w tym problemie jest różnica między urealnieniem i aktualizowaniem. Urealnienie oznacza zaistnienie czegoś, spowodowanie egzystencjalnego statusu bytu. Aktualizowanie oznacza spowodowanie w bycie tego, że czynnik uniedoskonalający dany akt powoduje skutki doskonalaące. Na przykład istota uniedoskonalająca akt istnienia udziela bytowi doskonalaących go własności

gatunkowych. Podobnie materia uniedoskonala jąca formę wnosi w nią pozytywne cechy mierzalności, przestrzennoczasowości i kwalifikacje jakościowe. Inaczej mówiąc aktualizowanie sprowadza się przede wszystkim do przyjmowania przez byt skutków obecnej w nim możliwości. Różni się od urealniania, które wobec tego polega na przyjmowaniu przez byt skutków obecności w nim aktu istnienia, stwarzanego przez przyczynę sprawczą. Urealnianie wiąże się w bycie z działaniem aktu istnienia, Aktualizowanie oznacza pojawienie się skutków już urealnionej w bycie możliwości. Aktualizowanie nie może więc utożsamiać się z urealnianiem, ponieważ przypisywałoby się wtedy formie, która też aktualizuje możliwość, funkcje egzystencjalnie sprawcze. Zagubiłaby się wtedy różnica między przyczynowaniem sprawczym i przyczynowaniem formalnym, które w tradycyjnym ujęciu jest sprawnością w porządku istoty. Wykluczając jednak esencjalistyczne ujęcie, a więc działania bytu niezależne od aktu istnienia, musimy przyjąć, że przyczynowanie formalne, określone też terminem „aktualizowanie” może się dokonywać wyłącznie wtedy, gdy cały byt jest już urealniony aktem istnienia.

Odróżnienie aktualizowania i urealniania ważne jest także w zagadnieniu przypadłościowego aktu istnienia.

Przypadłościowy akt istnienia stanowi problem dość skomplikowany. Rozwiązanie go zależy od wcześniejszego rozstrzygnięcia sporu o naturę przypadłości. W sporze tym ważne są dla tych rozważań głównie dwa stanowiska:

- 1) przypadłość istnieje istnieniem substancji, tzn. substancję i przypadłości urealnia ten sam, jeden, wspólny dla nich akt istnienia,
- 2) przypadłość istnieje dzięki osobowemu, sobie właściwemu istnieniu, gdy zaktualizuje je istnienie substancji.

Istnienie przypadłości jest więc pochodne, zależne w trwaniu od istnienia substancji. Jest stworzone przez byt pierwszy, tak jak każdy akt istnienia, lecz jest poddane substancji w tym sensie, że ona je aktualizuje.

Aktualizowanie, rozumiane jako powodowanie tego, że uniedoskonala jąca akt możliwość wnosi w byt skutki doskonalące, w problemie przypadłościowego aktu istnienia jest poszerzone o sprawę przypadłościowego aktu istnienia od istnienia substancji. Wiemy oczywiście, że istnienie przygodne, a więc substancjalne, urealnione

przez istnienie samoistne, nigdy nie może być przyczyną sprawczą istnienia nawet przypadłościowego. Może tylko zapoczątkować dany byt sprawiając, że ten byt jest po stronie rzeczywistości, że nie jest niebytem. Sprawcze przyczynowanie istnienia jest działaniem przysługującym wyłącznie bytowi pierwszemu. Byt przygodny nie urealnia więc niczego, może natomiast aktualizować. Właśnie aktualizuje możliwość istoty, która wnosi w byt walor formy. Ta substancjalna forma, gdy jest osobowa, staje się substancją zatrzymującą w sobie istnienie przygodne. I z kolei ta forma aktualizuje właściwe sobie ciało, oczywiście w obrębie całego bytu urealnionego jednym aktem istnienia przygodnego. Forma substancjalna bytów nieosobowych nie zatrzymując w sobie istnienia nie staje się substancją. Dzieje się tak dlatego, że nie ujawniając działania rozumnego nie jest duchowa, czyli niezależna w istnieniu od materii. Jest więc w swym istnieniu od tej materii zależna, to znaczy bytuje tak długo, jak długo bytuje ciało. I odwrotnie, ciało jest tak długo możliwością danej formy nieosobowej, jak długo bytuje ta forma. W tym sensie więc mówimy, że przygodny akt istnienia bytu nieosobowego aktualizuje w różnym stopniu formę i materię. Przygodny akt istnienia bytu osobowego aktualizuje formę duchową, która jako samodzielna w istnieniu lecz gatunkowo niepełna substancja aktualizuje sobie ciało. Dusze osobowe i dusze nieosobowe aktualizują też takie właśnie byty, które nazywamy przypadłościami.

Przypadłości są doskonałymi bytami skutkami zaktualizowania w bycie możliwości. Sama możliwość nie jest przecież przypadłością. Jest strukturalnym czynnikiem bytu, w który wnosi doskonałe skutki, gdy zaktualizuje je akt istnienia. Skutki te, a więc wniesione do bytu przez obecną w nim możliwość pozytywne własności, są przypadłościami całego bytu, zapodmiotowanymi w możliwości, którą jest istota bytu, lub w możliwości, którą jest materia. Można więc powiedzieć używając trochę skróconego ujęcia, że przypadłości są możliwością duszy lub możliwością człowieka. Zawsze są to jednak skutki tej możliwości, a nie sama możliwość. Ciało przecież, które jest możliwością, nie utożsamia się np. ze swym kształtem, wielkością, ciężarem czy przestrzennością. A to są właśnie jego zapodmiotowane w nim przypadłości. Podobnie rozumność, wolność, które są przypadłościami duszy, wcale się z nią nie utożsamiają. Dusza w relacji do swego aktu istnienia jako istota jest możliwością. Są w niej zapodmiotowane jej przypadłości. Rozpatrywana sama w sobie jest możliwością gatunkowo różniącą byt. Te

w niej momenty gatunkowe stanowią formę, którą z kolei uniedoskonala właściwa jej możliwość.

Zagadnienie duszy stanowi przedmiot osobnego w tej książce rozdziału. Ze względu na temat tego paragrafu nie będziemy w tym miejscu rozwijali problemu duszy. Nie będziemy też szerzej tu omawiali zagadnienia przypadłości. Chodzi tylko o istnieniowy aspekt przypadłości i o związane z tym aspektem momenty sporu o naturę przypadłości.

Jeżeli przypadłości są aktualizującymi się skutkami zaktualizowanej w bycie możliwości, to w obrębie bytu różnią się od istoty, formy, materii razem z nimi stanowiąc ten byt na zasadzie pluralistycznego złożenia. Mówimy też, że różnią się od substancji tkwiąc w niej jako jej własności. Należałoby powiedzieć, że różnią się od natury substancji, jeżeli przez substancję rozumiemy byt, którego istocie przysługuje istnienie samodzielne. I tę właśnie raczej istotę substancji miał na myśli św. Tomasz, gdy odróżniał substancję i przypadłości. Nie należy więc utożsamiać natury lub istoty bytu z substancją. Tak właśnie postąpili empirycy angielscy odróżniając niepoznawalną według nich substancję i poznawalne jej jakości. Tymczasem substancją, tak jak dziś ją określamy, jest cały byt samodzielnie istniejący, w którym czym innym jest istota, forma, materia, przypadłości. I ze względu na tę samodzielność w istnieniu nazywamy dany byt substancją, tak jak ze względu na niesamodzielność w istnieniu jakiś byt nazywamy przypadłością.

Niesamodzielność w istnieniu nie równa się jednak nie posiadaniu przez przypadłość istnienia. Jeżeli traktujemy przypadłość jako własność bytu, należąca do niego na zasadzie pluralistycznej z nim jedności, to wcale nie znaczy, że przypadłość traci swą strukturalną odrębność. Tę odrębność zachowuje. Jest poddana jednemu w bycie aktowi istnienia, lecz inaczej niż inne w bycie czynniki. Przygodny akt istnienia, uniedoskonala ją go istota, a mniej forma i materia, stanowią strukturalne czynniki bytu, są tym pluralistycznie skomponowanym bytem, który ma wtórne swoje własności. Te własności są podwójne: transcendentalne (przysługujące wszystkim bytom jako bytom) i kategoriale, właśnie przypadłościowe (przysługujące tym oto bytom jako tej oto grupie substancji). Przypadłości więc są swoiście wtórne wobec natury substancji.

Gdy się podkreśla, że przypadłości istnieją w bycie razem z naturą tego bytu dzięki jednemu w nim istnieniu substancjalnemu, urealniamu zarówno naturę substancji jak i jej przypadłości, to rozważa się przypadłości z punktu widzenia jej miejsca i funkcjonowania w ontycznej jedności bytu. Cały byt razem z jego naturą i przypadłościami został urealniony niewątpliwie przez jeden akt przygodnego istnienia. Żaden z czynników jego natury nie może istnieć samodzielnie, ponieważ stanowiłyby osobny byt i nie byłby w tym bycie jego czynnikiem „składowym”. Przypadłość jednak nie należy do natury bytu. Możliwość jest czynnikiem strukturalnym tej natury, ale jej aktualizujące się skutki stanowią w bycie jego zewnętrzne własności w tym oczywiście sensie, że nie utożsamiające się z naturą substancji. Słuszny więc lecz może niecałkiem pełny jest pogląd, że przypadłości istnieją istnieniem substancji. Z tego nie wynika, że w swej ontycznej strukturze nie zawierają przygodnego, zależnego od substancji przypadłościowego istnienia.

Gdy się usiłuje wykazać, że przypadłości zawierają w sobie osobny, specyficzny, przypadłościowy akt istnienia, zaktualizowany przez przygodne istnienie substancji, to ujmuje się przypadłość w tej ontycznej strukturze od strony czynników, dzięki którym jest ona w bycie czymś wtórnym, pochodnym i czymś właśnie odrębnym, różnym więc od natury substancji. Ta wtórność i pochodność przypadłości świadczy o jej odrębności, a jej odrębność powoduje wtórność i pochodność. Odrębność musi mieć ontyczny powód. Tym powodem jest taki czynnik strukturalny, bez którego nie byłoby tego odrębnego bytu. Gdyby przypadłość stanowiła wewnątrzbytowy czynnik konstytuujący, gdyby ściśle biorąc była możliwością, uniedoskonalającą akt istnienia lub akt formy, nie musiałaby mieć swego osobowego, przypadłościowego istnienia. Nie mogłaby mieć takiego istnienia, ponieważ ono usamodzielniałoby ją wobec aktu. Jeżeli zgodzimy się, że przypadłość, jako coś przecież innego od czynników strukturalnych natury substancji, nie ma swego osobowego przypadłościowego istnienia, to przypiszemy jej rolę właśnie możliwości współkonstytuującej byt razem z aktem formy lub z aktem istnienia. Nie będzie się wtedy różniła od natury substancji. Będzie musiała być wbudowana w byt jako jego możliwość lub akt. Przypadłość jednak nie może być w bycie aktem istnienia i nie może być aktem formy. Nie byłoby przecież wtedy samodzielnego bytu przygodnego, byłby tylko samodzielnym byt przypadłościowy, co jest sprzeczne,

ponieważ jest sprzeczna jednoczesność ontycznej samodzielności i niesamodzielności. Przypadłość nie może też być w danym bycie jego możliwością, ponieważ wtedy byłaby wbudowana w akt istnienia lub w akt formy jako uniedoskonalający czynnik i wchodziłaby właśnie w strukturę samodzielnego bytu przygodnego. Nie byłaby odrębną, niesamodzielną w istnieniu własnością substancji. Aby więc przypadłość pozostała odrębną od natury substancji jej własnością, stanowiącą skutek zaktualizowanej możliwości, musi zawierać w sobie osobne, pochodne, przypadłościowe istnienie realne, bo tylko pod tym warunkiem różni się od konstruującej byt możliwości i różni się od samoistnego, oraz od przygodnego aktu istnienia, a także od aktu formy substancjalnej.

Przypadłość jest objęta przygodnym aktem istnienia substancjalnego. Aby jednak różnić się od czynników strukturalnych natury substancji otrzymuje na drodze zaktualizowania przypadłościowe istnienie, udzielające jej ontycznej, swoiście zależnej, odrębności. Przygodne istnienie substancji, które nie ma mocy stwarzania aktu istnienia, ma moc zaktualizowania skutków możliwości, którą pierwotnie zaktualizował akt formy (materię) lub akt przygodnego istnienia. Gdy więc w danym bycie, urealnionym przez akt przygodnego istnienia, to istnienie zaktualizuje uniedoskonalającą je istotę i gdy wewnątrz tej istoty forma zaktualizuje właściwą sobie materię, wtedy akt przygodnego istnienia w swoisty wtórny sposób aktualizuje skutki tych dwu rodzajów możliwości (istoty i materii). Aktualizuje je na miarę swej struktury, a więc powoduje, że stworzone przez byt pierwszy przypadłościowe istnienie w sposób zależny od przygodnego istnienia substancji urealnia przypadłość, czyniąc ją bytem, który bez wbudowania w substancję ginie. Akt istnienia zawsze urealnia ten byt, któremu daje początek. Ale akt istnienia przygodnego nie może urealnić innego bytu. Nie może więc urealnić przypadłości. Może ją tylko zaktualizować właśnie powodując, że skutek możliwości staje się realny dzięki wiążącemu się z nim przypadłościowemu istnieniu, stworzonego przez Boga i poddanemu aktowi przygodnego istnienia, który uzależnia od siebie istnienie przypadłościowe w trwaniu i działaniu. Akt istnienia przypadłościowego trwa więc tak długo, jak długo trwa przygodne istnienie danego bytu. Ten akt przypadłościowego istnienia urealnia swą przypadłościową istotę, która jest uniedoskonalającym go czynnikiem ontycznym. Wydobywa tę istotę z możliwości bytu,

jako skutek zaktualizowania tej możliwości przez właściwy jej akt. Akt więc przygodnego istnienia aktualizuje swą istotę jako uniedoskonalający go czynnik i wtórnie aktualizuje przypadłość, która jest skutkiem zaktualizowanej możliwości. Tę przypadłość - powtórzmy - aktualizuje w tym sensie, że uzależnia od siebie w trwaniu i działaniu przypadłościowy akt istnienia i ograniczając ten akt istotę. W tym sensie cała przypadłość zależy w swym bytowaniu od substancji. Przypadłościowy akt istnienia urealniający skutek (np. możliwościowy i czynny intelekt w duszy, kształt, wielkość, kolor itp. w możliwości ciała) obecnej, a więc zaktualizowanej w bycie możliwości, jest aktualizowany w substancji przez przygodny akt istnienia, tzn. uniesamodzielniany, poddany w trwaniu i działaniu właśnie przygodnemu aktowi istnienia.

I w tym etapie refleksji wydaje się, że nie może być inaczej. Przypadłość nie może istnieć istnieniem substancji, musi mieć swoje własne, zależne, przypadłościowe istnienie, swoiście poddane istnieniu przygodnemu. To przygodne istnienie, ponieważ jest istnieniem, może takiej aktualizacji dokonać. I dzięki temu osobnemu, zależnemu istnieniu przypadłościowemu, przypadłość nie jest strukturalną „częścią” substancji, lecz staje się jej własnością, ontycznym skutkiem obecnej już w bycie możliwości.

Zbierając wyniki tych analiz wyakcentujmy raz jeszcze odróżnione tu poszczególne akty istnienia realnego.

Powtórzmy najpierw, że istnienie realne jest zawsze w bycie tym czynnikiem, dzięki któremu coś nie jest niebytem. To istnienie realne nie jest jednak czymś tym samym lub czymś takim samym w poszczególnych bytach.

1. Samoistny akt istnienia realnego jest prosty, niezłożony, konieczny i stanowi odrębny, jednoczynnikowy byt pierwszy.

Przygodny akt istnienia realnego, niekonieczny, nieprosty choć także niezależny, uniedoskonalaony aktualizowaną przez siebie możliwością istoty, stworzony przez byt pierwszy urealnia lub zapoczątkowuje byt substancjalny, czyli ontycznie samodzielny w istnieniu i działaniu. Ten przygodny akt istnienia realnego inaczej funkcjonuje w bycie nieosobowym i inaczej w bycie osobowym. Można więc nawet mówić o przygodnym akcie istnienia bytu nieosobowego i o przygodnym akcie istnienia bytu osobowego.

2. Przygodny akt istnienia bytu nieosobowego urealnia w równym stopniu w obrębie swej istoty formę i materię. Aktualizuje je także, oraz aktualizuje przypadłości, jako skutki obecnej w sobie możliwości.

3. Przygodny aktu istnienia bytu osobowego urealnia przede wszystkim rozumną duszę ludzką, która w obrębie swej istoty, objętej tym aktem przygodnego i samodzielnego istnienia, sama swą formą aktualizuje możliwość, jako uniedoskonalającą ją czynnik ontyczny. Zagadnienie jednostkowienia, czyli tego uniedoskonalenia przez możliwość formy duszy stanowi temat osobnego paragrafu. Tu wystarczy stwierdzić, że przygodny akt istnienia bytu osobowego urealniając duszę i czyniąc ją z racji jej duchowej, wyznaczonej rozumnością, która domaga się wewnętrznej niezależności od materii, samodzielną w istnieniu substancją, jak gdyby pozostawia duszy aktualizację uniedoskonalającej ją możliwości. Sam jednak aktualizuje w całej substancji jej właściwe przypadłości.

4. Przypadłościowy akt istnienia jest w trwaniu i działaniu niesamodzielny, zależny od substancjalnego istnienia przygodnego. Stworzony przez Boga podobnie jak istnienie przygodne jest przez to przygodne istnienie aktualizowany, czyli uniesamodzielniany, proporcjonalnie do substancji, a więc w zależności od niej urealniający skutek obecnej już pierwotnie zaktualizowanej w bycie możliwości.

11. Błędy w rozumieniu istnienia realnego

Pomijamy w tym miejscu całą sprawę istnienia pomyślanego, albo istnienia pojęć. W tym paragrafie chodzi o błędy w rozumieniu tylko istnienia realnego, które najogólniej biorąc jest czynnikiem egzystencjalnie przeciwstawiającym byt niebytowi. Takie określenie istnienia jest właściwe pluralistycznej teorii egzystencjalnie pojętego bytu.

Zauważmy więc zaraz, że określenie istnienia wiąże się ściśle z daną teorią bytu i wyznaczoną przez tę teorię koncepcją metafizyki a nawet filozofii. Jeżeli teoria bytu, metafizyka czy filozofia, są swoistym opisem bytu i znajdującego się w nim istnienia i skoro tych teorii bytu i koncepcji filozofii jest wiele, to wynika z tego, że nie łatwo pisać byt i istnienie, nie łatwo jest poznać, odczytać ich strukturę i wyrazić niesprzecznie w języku filozoficznym. Nie znaczy to, że sam byt czy istnienie są w

rzeczywistości czymś nie do odczytania, że nie stanowią struktury, którą można poznać i wyrazić. Nie znaczy też, że w tej rzeczywistości ich nie ma. Znaczący to tylko, co już w tej książce podkreślono, że na odczytanie rzeczywistości wpływają funkcjonujące w naszym myśleniu, czasem nieuświadomione, właśnie teorie bytu, koncepcje metafizyki czy filozofii. Istnienie i byt są w rzeczywistości zawsze te same. Nie zawsze tylko umiemy poznawczo je ująć zgodnie z tym, czym są.

W monistycznej metafizyce, w której nie odróżnia się pytania o istnienie od pytania o naturę bytu, i która powstaje w momencie pytania o to, czym jest rzeczywistość czyli jaką ma naturę, a nie w chwili pytania dzięki czemu rzeczywistość jest rzeczywistością, to znaczy dzięki czemu jest czymś realnym, istnienie utożsamia się z bytem. I to jest pierwszy, podstawowy błąd w rozumieniu istnienia. Jest to oczywiście błąd z punktu widzenia metafizyki pluralistycznej. Jest to jednak błąd także z punktu widzenia naturalnego poznania, ponieważ wynika z potraktowania strukturalnie złożonej rzeczywistości jako prostego, jednego, koniecznego bytu pierwszego, co pociąga za sobą przy uważniejszej refleksji cały szereg sprzeczności. I ze względu na te w konsekwencjach wynikające sprzeczności atakujemy to ujęcie jako błąd w rozumieniu bytu i istnienia. Istnienie nie może utożsamiać się z bytem. Wtedy bowiem to, czym jest byt, jest tożsame z tym, że ten byt jest. Przyjmując ten błąd tożsamości istnienia i natury bytu już nie możemy uniknąć twierdzenia, że cała rzeczywistość jest jednym bytem, co właśnie stanowi główną tezę lub konsekwencję monizmu.

Niektórzy moniści utożsamiając byt z istnieniem usiłują pozostać w ramach wielości bytów. Przyjmują wtedy albo swoistą teorię bytu albo swoiste rozumienie istnienia. Najwyraźniej to widać głównie w dwu ujęciach: w egzystencjalizmie oraz w metafizyce Suareza. (I wciąż podkreślenie, że nie należy mylić egzystencjalnego ujęcia bytu z egzystencjalistycznym widzeniem rzeczywistości).

We współczesnym egzystencjalizmie, jak to wynika z ujęć u prawie każdego z ważniejszych twórców (Heidegger, Sartre, Marcel) istnienie jest utożsamiane z życiem, ukonstytuowanym z przeżyć, które stanowią cały dany byt, rozumiany głównie jako ten oto człowiek, otoczony zagrażającymi mu bytami. Dana suma przeżyć różni się od innej sumy przeżyć. Granicą między jednym i drugim istnieniem jest doznaniem zagrożenia. Momenty psychologiczne są tu więc potraktowane na równi z momentami

metafizycznymi, przeżywanie lub poznawanie na równi z tym, co jest przeżywaną lub poznawaną rzeczywistością. Jest to więc w sumie już parmenidesowskie utożsamienie poznania z istnieniem i związane z tym utożsamienie bytu i istnienia. Wyraźniejsze na ogół i może bardziej zrozumiałe jest niebezpieczeństwo utożsamienia poznawania z istnieniem, grożące z idealizmem. Mniej czytelne jest utożsamienie bytu i istnienia. Obydwa jednak błędy oddalają od realistycznego, zgodnego z faktycznym stanem rzeczywistości, ujęcia istnienia realnego. Mylą istnienie realne z poznawaniem i mylą je z bytem. Te zarzuty wobec egzystencjalizmu może osłabić tylko stwierdzenie, że z kolei zresztą swoiście dyskwalifikujące egzystencjalizm, że ten kierunek jest we współczesnej kulturze umysłowej nie tyle metafizycznym terminem filozofii, ile raczej psychologią, której już Kierkegaard nadał rangę jedynej teorii poznawczo wyczerpującej rzeczywistość, utożsamioną z przeżyciami człowieka.

Pomijamy w tym paragrafie sprawę istnienia pomyślanego, jego struktury, sposobu bytowania. Nie pomijamy jednak nasuwającego się tu błędu utożsamienia istnienia z poznawaniem.

Jeżeli utożsamimy przeżywanie lub poznawanie z istnieniem, wtedy wszystko, co pomyślane, jest automatycznie realne. Nie różni się wtedy np. pomysł książki od napisanego tekstu, nie różni się pragnienie podróży od zrealizowanej wycieczki. I nie ma ontycznych podstaw, aby pomyślane byty zastępować bytami realnymi. Zamiast obiadu winno wystarczyć myślenie o posiłku. Widać wyraźnie absurdalność tego utożsamienia. A jednak Berkeley uważał, że istnieć znaczy poznawać, że po prostu coś istnieje z chwilą, gdy jest poznawane. Jeżeli nie jest poznawane, nie istnieje. Czynnościom poznawania przypisał moc sprawiania istnienia. Uzależnił istnienie od poznawania, czyli poznaniu nadał rangę rzeczywistego istnienia. Ten błąd, nazywany idealizmem, czyli traktowanie fikcji lub czegoś pomyślanego jako realnego bytu, prowadzi właśnie do błędu utożsamienia istnienia z bytem.

Egzystencjalizm zmienił pojęcie istnienia. To, co według tomizmu urealnia byt, sam akt istnienia, egzystencjalizm potraktował treściowo, jak gdyby pytając nie o to, czy istnieje dany czynnik urealniający rzeczywistość, lecz o to, czym jest ten czynnik, jaką ma naturę. I egzystencjalizm niecierpliwie odpowiedział, że istnieniem jest samo przeżywanie. To przeżywanie wypełnia i konstytuuje byt. Zmieniło się więc także

rozumienie bytu. Byt utożsamiał się z istnieniem, a w sumie obydwie te czynniki sprowadzają się do sumy przeżyć. Miesza się tu poznawanie, przeżywanie, byt i istnienie. Powstaje zbitka różnych ontycznie czynników. Jeżeli ich nie oddzielimy, wpadamy w omawiany już błąd idealizmu i w błąd esencjalizmu.

Inną wersją utożsamienia bytu i istnienia jest metafizyka Suareza. Egzystencjalizm prowadzi głównie do idealizmu, metafizyka Suareza kieruje do esencjalizmu.

Suarez, według potocznej i powszechnie używanej interpretacji, widzi rzeczywistość jako sumę odrębnych, przygodnych istnień, już stworzonych przez byt pierwszy jako te oto, niesamoistne, szczegółowe istnienia. Z racji takiego ich statusu ontycznego według Suareza nie jest w nich konieczne złożenie z aktu i możliwości, nie musi w nich znajdować się czynnik uniedoskonalający akt. Są od początku jednostkowe i stanowią cały byt przygodny. Suarez wyraźnie utożsamia istnienie z bytem. Jego stwierdzenia są jednak dość dowolne i wątpliwe, ponieważ za ontyczną zasadą różniącą byt uznaje decyzję Stwórcy. To, czym byt jest, czynnik wyodrębniający byty, Suarez umieszcza poza danym bytem, w pomyśle i decyzji Boga. Wewnątrz więc bytu nie ma tego, co go różni od innych bytów. Czynnik różniący, jako decyzja, znajduje się przecież w woli Boga. Suarez bowiem nie twierdzi, że ta decyzja Boska tkwi w przygodnym istnieniu jako czynnik współkonstituujący byt. Uważa, że istnienia przygodne nie są złożone. Unika więc panteizmu. Odrzucając jednak teorię wewnętrznego złożenia bytu pozbawia byt ontycznego czynnika różnicującego byty, a traktując je jako przygodne akty istnienia opiera się na swym stwierdzeniu już na czynnikach niedostępnych metafizyce. Miesza porządek rzeczy z porządkiem Boskiego myślenia o tych rzeczach, miesza więc porządek przyczyn z porządkiem skutków. Uzasadnienie odrębności istnień przygodnych tym, że tak zostały stworzone przez Boga, jest nie do przyjęcia z tego względu, że wtedy w metafizyce, którą Suarez przyjmuje i której językiem się posługuje, a więc w metafizyce klasycznej typu tomistycznego, obowiązywałaby błędna teza, że akt ogranicza akt, że samoistny akt istnienia jest jednocześnie racją uniedoskonalenia istnień przygodnych. Akt nie może ograniczyć aktu, bo to by znaczyło, że akt może ograniczać także siebie. Wtedy jednak przyczyna byłaby jednocześnie skutkiem, co jest absurdalne. W konsekwencji także

Bóg byłby przyczyną siebie i podobnie przyczynami siebie mogłyby być istnienia przygodne, które są aktami. Jeżeli akt ogranicza akt, to właśnie nic nie stoi na przeszkodzie, aby istnienia przygodne same się uniedoskonaląły, aby były przyczynami swego przygodnego bytowania. I wtedy znika zależność bytów przygodnych od przyczynowania sprawczego ze strony Boga. Suarez nie ma w swej metafizyce podstaw do przyjęcia porządku przyczyny i porządku skutków. Dowolnie uzależnia byty przygodne od Stwórcy. Rzeczywistość staje się sumą samoistnych istnień przygodnych, czyli samoistnych i jednocześnie samostwarzających się, samoistnych więc i przez siebie uprzyczynowanych, co jest sprzeczne. Przy takim ujęciu rzeczywistość jest absurdalna. Suarez więc popełnia błąd utożsamiając istnienie z bytem. Popełnia błąd przypisania istnieniom przygodnym struktury Boga. Bóg jest samym aktem istnienia i ten akt wypełnia cały byt, którym jest pierwsze, samoistne istnienie. Suarez tę samą strukturę prostego aktu przypisuje istnieniom przygodnym czyniąc z nich sumę bytów mniej doskonałych od Stwórcy na mocy jego decyzji, co nie tłumaczy strukturalnej odrębności bytów.

Błędne jest więc utożsamienie istnienia z bytem. Błędem jest także źródło tej niedozwolonej pomyłki, polegające na utożsamieniu istnienia z poznawaniem. Dodajmy, że poznawanie jest czynnością, działaniem bytu i jako działanie musi być w czymś zapodmiotowane. Działania nie mogą bytować bez podłoża. Nie ma przecież takich bytów jak wykonywanie czegoś. Zawsze ktoś wykonuje, ktoś poznaje. Jeżeli utożsamiamy poznawanie z istnieniem, to za istnienie uważamy coś, co tym istnieniem nie jest, co stanowi tylko manifestację tego istnienia. Utożsamiamy więc istnienie z czymś innym, a nie istnieniem. W konsekwencji za to samo uważamy byt i niebyt, czego absurdalność jest oczywista.

W metafizyce pluralistycznej może się zdarzyć błąd najpierw utożsamienia istnienia z formą. Źródłem tego błędu jest najczęściej niewyprecyzowana lub źle rozumiana teoria przyczynowości sprawczej i bardziej esencjalistycznie pojmowana teoria struktury bytu.

Dobłą intuicją jest nasze przednaukowe przekonanie, że istnienie znajduje się wewnątrz danego bytu. Owszem, istnienie jest wewnątrz bytu ontycznym czynnikiem strukturalnym. Jest aktem bytu. Błędem jednak jest twierdzenie, że istnienie po prostu

tylko jest w bycie, że się w nim znajduje jak płyn w szklance pełnej wiśni, że nie ma swej osobowej przyczyny sprawczej, że nie stanowi ważnego, koniecznego czynnika urealnającego byt. Często przyjmuje się, że istnienie stanowi swoistą manifestację treści bytu. Nie uważa się go za „budulec” bytu równie ważny jak treść-istota, a nawet za ważniejszy, ponieważ zapoczątkowujący realność bytu. Uważa się istnienie za właściwy bytowi sposób jawienia się jego treści. Całe wtedy zagadnienie przyczynowania sprawczego bywa związane z treściową sferą bytu. Uważa się, że byt zostaje stworzony jako ta oto treść, która daje się poznać. I ta własność bycia czymś poznany uważana jest za istnienie. Mówi się nawet potocznie, że trzeba istnieć, aby być poznany. Sformułowanie jest dobre, jeżeli właściwie rozumie się istnienie. Jeżeli jednak istnienie jest tu rozumiane jako to, dzięki czemu treść bytu może być poznana, czyli gdy istnienie pojmuje się, jako własność intelligibilności bytu, jako więc własność warunkującą poznawczy kontakt z bytem a nie jego egzystencjalną realność, wtedy jest błąd, wtedy istnienie wymyka się sprawczej działalności przyczyny pierwszej, przestaje być koniecznym czynnikiem urealnienia bytu. Staje się czymś swoście wyprodukowanym przez treść-istotę. Tylko po prostu znajduje się wewnątrz bytu. Wiemy jednak, że istnienie, ponieważ jest czynnikiem, który egzystencjalnie przeciwstawia byt niebytowi, ponieważ właśnie jest czymś egzystencjalnie pierwszym, ontycznie wyprzedzającym istotę, musi mieć bezpośrednie źródło w samoistnym istnieniu, stawiającym różny od siebie osobny akt przygodnego istnienia, urealnającego cały byt, w którym istota jest wobec istnienia zasadą uniedoskonalającą. Pogląd, że istnienie znajduje się wewnątrz bytu, jako jak gdyby niesiona przez treść bytu nieuwarunkowana przez przyczyną zewnętrzną zdolność jawienia się tej treści, powodująca, że istota bytu może być poznana, prowadzi do utożsamienia istnienia z treścią bytu. Intuicyjnie więc trafne przekonanie, że istnienie jest wewnątrz bytu, w filozoficznym opracowaniu wyraża się w błędzie utożsamienia istnienia z treścią-formą.

Wydaje się, że najklasyczej popełnia ten błąd Arystoteles. Błąd ten ma, owszem, źródło w niesprecyzowaniu problemu przyczynowości sprawczej i w esencjalistycznym pojmowaniu struktury bytu, lecz najbardziej chyba w pomieszaniu urealniania z aktualizowaniem.

Arystoteles uważa, że forma, która jest aktem, właśnie aktualizuje materię tworząc z nią cały byt, daną substancję. To zaktualizowanie bytu przez formę równa się urealnieniu tego bytu. Bytem lub substancją jest właśnie to, co posiada formę i materię, co więc posiada sobie właściwe treści. Inaczej mówiąc bytem w pełni jest jego zaktualizowana treść. I Arystoteles już nie pyta, czy i dlaczego ta treść istnieje. To zaktualizowanie traktuje na równi z urealnieniem. Jeżeli byt posiada to, czym jest, jeżeli posiada sobie właściwą formę i materię, jest realny. Forma urealnia, forma więc pełni dla Arystotelesa funkcje aktu istnienia, jest tożsama z istnieniem. Arystoteles oczywiście nie uświadamia sobie odrębności aktu istnienia. Tak twierdzą historycy metafizyki. Takie stanowisko omawia M.A.Krapiec w książce „Struktura bytu”³. Dla współczesnych tomistów, wyczulonych na problem istnienia, teoria bytu u Arystotelesa jest esencjalistyczna: coś bytuje nie mając realnego aktu istnienia. Arystoteles po prostu nie wyodrębnił w bycie aktu istnienia i aktu formy. Istnienie uważał za oczywisty stan bytu, gdy ten akt wypełnia forma i materia. W moim rozumieniu Arystoteles utożsamiając urealnienie z aktualizowaniem nie dostrzegł różnicy między urealniającym byt aktem istnienia, aktualizującym właściwą sobie istotę, i między aktualizującym aktem formy, uniedoskonalonym materią.

Utożsamienie istnienia i formy jest jednak błędem, który uniemożliwia wyjście z esencjalizmu, nie pozwala niesprzecznie wyjaśnić sprzecznych działań przyczyny pierwszej, prowadzi też trochę inną drogą do tych trudności, w które popadł Suarez utożsamiając istnienie z bytem i otwierając tym samym monistyczną perspektywę potraktowania rzeczywistości jako sumę strukturalnie sprzecznych samoistnych istnień przygodnych.

W metafizyce pluralistycznej popełnia się też błąd utożsamiania istnienia z przypadłością. I znowu możemy powiedzieć, że trafna informacja potoczna, według której istnienie znajduje się w obrębie bytu, nie wbudowana w teorię ontycznej struktury bytu, prowadzi do rozumienia istnienia jako granicy treści bytu. Funkcjonuje tu w dalszym ciągu arystotelizm, według którego treść bytu stanowi całą substancję. I właśnie zakres tej treści, jej miarę lub ilość określa istnienie, stanowiące w tym ujęciu

³ M. A. Krapiec, *Struktura bytu*, Lublin 1963.

swoiste podłoże treści, właśnie jej granicę, pozwalającą oddzielić jeden byt od drugiego, daną ilość treści od innej. Istnienie jest tu z kolei pojęte jako jak gdyby naczynie zawierające treść bytu, jako jakiś brzeg bytu właśnie oddzielający daną treść ontyczną od innej treści bytu. Istnienie jest w obrębie bytu, lecz jest dla niego czymś zewnętrznym. Bytem w pełni jest wciąż istota, właśnie zewnętrze objęta istnieniem. Gdy się pomyślało istnienie jako coś wewnątrz bytu, jako zdolność ontycznego czy poznawczego jawienia się istoty, szło się nieuchronnie do utożsamienia istnienia z terścią-formą. Gdy się ujmuje istnienie jako coś w bycie zewnętrznego, prowadzi to do dwu filozoficznych rozwiązań: do potraktowania istnienia właśnie jako przypadku lub do odsunięcia istnienia od bytu, do umieszczenia go poza bytem, wciąż rozumianym jako istota.

Pierwszy Awicenna rozważając metafizykę Arystotelesa dostrzegł, że ukonstytuowana z formy i materii substancja nie uzasadnia swego istnienia. Z natury treści nie wynika, że ona istnieje. Uważał, że byt, aby był realny, musi posiadać istnienie. Awicenna przez byt rozumiał oczywiście istotę, złożoną z formy i materii, lub z samej formy. Formę pojmował za Arystotelesem jako akt. Nie odróżniał jednak w bycie egzystencjalnego porządku od porządku istoty. Nie umiał więc zawrzeć w bycie czy w nim oznaczyć dwu aktów: aktu istnienia i aktu formy, tak jak tego dokonał Tomasz z Akwinu. Wiedział, że forma jest aktem i że wobec tego wypełnia ona łącznie z materią cały byt. Aby jednak ta całość była realna, musi posiadać istnienie, które przecież nie jest formą. Nie jest więc także aktem. Awicenna wobec tego uznał istnienie za przypadek. Jest ono tą własnością, dzięki której istota, tożsama z substancją i bytem, jest realna. Uznając istnienie za własność bytu, za przypadek, Awicenna intuicyjnie wiązał urealnienie z istnieniem, a aktualizowanie z formą. Umniejszał jednak rolę aktu jako czynnika zapoczątkowującego byt słusznie odbierający formie moc urealniania istoty, lecz błędnie kwalifikując istnienie. Nie umiał w istnieniu dostrzec aktu. Uczynił je przypadłością. Dziś wiemy, że istnienie, jeżeli by było przypadłością, byłoby czymś tylko zewnętrze wbudowanym w istotę. Przysługiwałoby w sposób konieczny danemu bytowi, ale nie byłoby dla wszystkich bytów koniecznym czynnikiem urealnającym. Przypadłości bowiem są bytami kategorialnymi, związanymi z daną substancją. I zawsze są własnością, zależną w

trwaniu i działaniu od natury substancji. Awicenna przyznał przypadłości moc urealniania, której to moc przypadłość nie może posiadać z tej racji, że jako własność bytu, zależna od niego w działaniu i trwaniu nie może mieć działań doskonalszych od podłoża, w którym jest ontycznie zapodmiotowana. Przypadłość jest zresztą wtórną wobec substancji, swoście późniejsza. Może bytować wtedy, gdy bytuje substancja. Istnienie jako przypadłość byłoby więc czymś ontycznie drugim, czymś realnym dopiero wtedy, gdy jest już realna substancja. Z natury swej urealniając nie mogłoby jako przypadłość spełniać swej funkcji, ponieważ jego bytowanie jest zależne od wcześniej bytującego podłoża. Utożsamienie istnienia z przypadłością jest więc błędem.

Ontycznie dość luźno związane z substancją istnienie jako przypadłość zostało też odczytane jako czynnik całkowicie znajdujący się poza obrębem danego bytu. Ten błąd odsunięcia istnienia od bytu, oddzielenia go, umieszczenia obok substancji, zdarzył się np. komentatorowi poglądów Tomasza z Akwinu, Kajetanowi. Thomas de Vio z Gaety, nazywany Caietanus, pojmując po arystotelesowsku byt jako samodzielnie bytującą istotę i uwzględniając tomistyczną naukę o istnieniu i istocie nie całkiem zgodnie z myślą Tomasza z Akwinu, którego ujęć nie odróżniał od poglądów Arystotelesa, uznał istnienie za jakiś jednolity czynnik, w którym przebywają zanurzone w tym istnieniu istoty. Można to wyrazić przy pomocy takiego obrazu: istnienie, to znajdująca się w miednicy woda, w której pływają jabłka oznaczające tu w przybliżeniu samodzielne istoty, jako wyczerpujące dany byt zespoły treści. Istnienie więc według Kajetana urealnia byt w tym sensie, że istota bytu jest zanurzona w istnieniu. Istnienie jest tu pomyślane jako wspólna baza istot, jakaś ontycznie egzystencjalna sfera, w której, jeżeli coś się znajduje, jest realne. Istnienie przenika istotę, to prawda, ale nie jest tu odrębnym czynnikiem stworzonym osobno dla urealniania danej istoty, nie współkonstruuje bytu. Jest wspólne. Odrębne są istoty.

Ta ogólność istnienia, to, że jest wspólne, jedno dla wszystkich bytów, wywołuje trudność, dotyczącą jego struktury. Jeżeli jest wspólne, jeżeli istoty są w nim tylko zanurzone, jeżeli w nim swoście partycypują, to jest czymś albo w rodzaju „rusztowania” rzeczywistości, jakiegoś jej „mięszu” z poutykanymi w nim istotami, albo jest czymś w rodzaju idei, czy awiceniańskiego „dator formarum”, jakiegoś w sumie bytu wspólnego i ogólnego o specyficznej samodzielności. Strukturalna

jednoelementowość istnienia wspólnego utrudnia odróżnienie go od bytu pierwszego, który jest samoistnym istnieniem. Różnica więc między Bogiem a tym wspólnym istnieniem nie jest dość ostra. Często zresztą mówi się potocznie, że wszyscy bytujemy zanurzeni w istnieniu Boga lub że istniejemy dzięki istnieniu, którego Bóg udziela nam z siebie. Obydwa ujęcia są panteistyczne i z tej racji - co już wskazywaliśmy - obydwie są błędne. Teoria istnienia wspólnego grozi także niebezpieczeństwem panteizmu. Trudno bowiem ustalić ontyczny stosunek tego istnienia, jeżeli nie powiąże się go panteistycznie z Bogiem. A nawet jeżeli jest czymś w rodzaju idei czy ogólnego bytu wspólnego, to przecież nie konstytuuje bytów razem z istotami, pozostaje osobną sferą, która w pluralistycznie pojętej rzeczywistości nie może mieć miejsca. Pluralizm ukazuje strukturalną odrębność każdego bytu, w którym istnienie jest zawsze aktem urealnającym dany byt.

Utożsamienie istnienia z istotą lub z formą jest utożsamieniem istnienia z całym bytem. Błąd ten łatwo identyfikujemy, ponieważ przecież o żadnym bycie przygodnym nie możemy powiedzieć, że jest samym istnieniem. Większe trudności sprawia wykrycie błędu utożsamienia istnienia z przypadłością, czy błędu odsunięcia istnienia poza byt. Utrzymujemy wtedy różnicę między istnieniem i istotą, a ich związek mniej już niepokoi. Dla filozofów jednak nie jest obojętne, czy to jest związek aktu z możliwością, czy tylko związek przypadłości z substancją. W obydwu wypadkach można poza tym zapytać, czym jest możliwość, czym jest substancja, istota lub byt. Takie pytanie, jeżeli od niego rozpoczyna się metafizyczną analizę rzeczywistości⁴, prowadzi do błędu wysunięcia na pierwsze miejsce w bycie jego treściowych czynników przed rozstrzygnięciem czy i dzięki czemu ten byt istnieje. W tej esencjalistycznej perspektywie niewątpliwie trudno rozstrzygnąć, co konstytuuje treść bytu. Gdy nie rozpocznie się analizy od urealnającego byt istnienia przygodnego, stworzonego przez wykryty w analizie tego bytu osobny, samoistny byt pierwszy, i gdy nie dojdzie się do wniosku, że akt istnienia staje się przygodny dzięki uniedoskonalającej go możliwości, którą jest istota, złożona z kolei z formy i urzeczywistniającej ją materii, gdy więc nie ustali się tych strukturalnie koniecznych w bycie przygodnym czynników, w

⁴ Por. paragraf pt. Błąd w punkcie wyjścia filozofii.

esencjalistycznych poszukiwaniach natury treści bytu zawsze grozi dowolność. I właśnie, gdy do tego dołączy się perspektywa monistyczna, a poza tym odrzucenie absurdalnej tożsamości istnienia i bytu, istnienia i formy, istnienia i poznania, istnienia i istoty, pozostaje i zdarza się utożsamienie istnienia i materii.

Metafizycy na ogół rozumieją, że istnienie nie może być czymś dla bytu zewnętrznym, że także nie może być przypadłością. Usiłują umieścić je wewnątrz bytu i właśnie wśród czynników strukturalnych, pomyśleć je jako to, co byt konstytuuje. Monistyczna tendencja i esencjalistyczne poszukiwanie rodzaju treści, wypełniających byt, wspomagane widzeniem rzeczy od strony skutków szczegółowej możliwości materialnej, przy dążeniu, aby pozostać wewnątrz bytu wśród tego, co byt konstytuuje, prowadzą do rozwiązań, które z kolei polegają na utożsamieniu istnienia z materią. Materia jako możliwość szczegółowa, unioskonalająca formę, która razem z materią stanowi istotę, (istota jako możliwość unioskonalona akt istnienia czyniąc całość tego compositum bytem przygodnym), jest niewątpliwie wewnątrzbytowym czynnikiem konstytuującym byt. Lecz jest właśnie możliwością, czymś, co nie może bytować bez aktualizującej ją formy, urealnianej przez przygodny akt istnienia. Jako możliwość szczegółowa, materia jest wraz z całym bytem, czy raczej wraz z istotą, urealniana przez akt istnienia, lecz bezpośrednio jest aktualizowana przez formę. Istnienie nie wiąże się z nią bezpośrednio w sensie relacji między aktem i możliwością. Jako możliwość, materia więc nie może stanowić w bycie czynnika samodzielnego. Jest niewątpliwie podłożem łatwo poznawanych swych skutków, które są przypadłościami. Poznając bez większego wysiłku szczegółowe przypadłości substancji i zachęteni monistyczną i esencjalistyczną tendencją ujęcia rzeczywistości, jesteśmy skłonni uznać cały dany byt za jednoelementową strukturę materialną. Nie możemy jednak nie przyznać temu bytowi istnienia. Gdyby się potraktowało istnienie jako drugi obok materii czynnik „składowy” bytu, musiałoby nastąpić rozwiązanie monistyczne. Pojawiłoby się jednak pytanie o pluralizm, a z nim dociekliwe pytanie o akt formy, o akt istnienia, o możliwość istoty, o szczegółową możliwość materialną. Prowadziłoby to do całej metafizyki bytów przygodnych otrzymujących istnienie od pierwszego bytu samoistnego. Materia otrzymałaby swoje dalsze miejsce w istocie bytu. Odrzucając tę drogę i takie rozwiązania moniści muszą zdecydować się na utożsamienie istnienia z materią.

Czerpią wtedy także z esencjalistycznej tradycji, według której wytlumaczeniem i uzasadnieniem realności bytu są konstytuujące go treści, w tym wypadku materia. Treści te nie tylko zawierają w sobie istnienie, lecz są z tym istnieniem tożsame. Monizm, który czerpie z esencjalizmu, gdy jest z nim poza tym wyraźnie połączony, daje w wyniku teorię tożsamości istnienia i materii. Daje tak samo błąd tożsamości istnienia i bytu, istnienia i formy, istnienia i istoty. Bliższą drogą do błędu tożsamości istnienia i materii jest nieprecyzyjne poznanie, w którym punkt wyjścia poznania, mianowicie szczegółowe przypadłości materialne bytu, bierze się za pełny wynik poznania.

Osobny błąd tożsamości istnienia i poznania jest czymś innym niż błędne poznanie. Niedokładne i błędne poznanie, sprowadzane często do samego procesu pojęciowania, jest powodem błędów w metafizyce, w której czynniki strukturalne bytu przecież rozpoznaje się w wyniku ustalenia ich niesprzecznych konsekwencji ontycznych. Znaczy to, że jeżeli dana struktura ontyczna nie realizuje tożsamości bytu i niebytu, istnienia i nieistnienia, jest realna. Na takiej drodze odkrywamy także błędy w rozumieniu istnienia. Jeżeli istnienie jest np. jednocześnie istotą, to jest istnieniem i zarazem nim nie jest, będąc istotą, czyli zespołem urealnających przez istnienie treści. Jest więc istnieniem i jednocześnie czymś, co nie jest istnieniem. Jest więc istnieniem i jest zarazem nieistnieniem. Jest wtedy strukturą właśnie sprzeczną. Nie można bowiem czymś być i jednocześnie tym czymś nie być.

Wśród tomistów najczęstszym błędem jest właśnie utożsamienie istnienia i istoty. Uważa się, że realna różnica między istnieniem i istotą została wyprowadzona tylko dla stworzenia możliwości dowodzenia istnienia Boga, że po prostu istnienie i istota, to tylko aspekty bytu, możliwe określenie i ujęcie tego, czym byt jest, raz od strony jego realności, raz od strony wypełniających go treści. Zauważmy jednak, że gdyby istnienie było tożsame z istotą, akt urealnający byt byłby tym, co urealnia, przyczyna byłaby tożsama ze skutkiem. Pojawiłaby się myląca i absurdalna teza, że byt może być przyczyną siebie. Tego nie głoszą nawet moniści. Przyjmują tylko, że byt po prostu jest i jest jednoczynnikową, jedyną całością rzeczywistości. Jeżeli słuszne są zarzuty stawiane monizmowi, to trzeba przyjąć pluralizm i wtedy, aby niesprzecznie tłumaczyć rzeczywistość, trzeba przyjąć realną różnicę między istnieniem i istotą, z kolei różnicę

między istnieniem i bytem, istnieniem i poznaniem, istnieniem i przypadłością, istnieniem i materią. Przyjmując realną różnicę między tymi czynnikami bytu unikamy omawianych w tym paragrafie błędów, które w zakończeniu już tylko wymieńmy: błąd utożsamienia istnienia z bytem, istnienia z poznawaniem, istnienia z formą, istnienia z przypadłością, istnienia z materią lub błąd odsunięcia istnienia poza byt w sferę nieistniejących bytów ogólnych czy w porządek ujęć panteistycznych.

12. Problem struktury istnienia realnego

Pytanie o strukturę istnienia realnego, o jego więc naturę, o ontyczną budowę, o to, czym jest istnienie, stawia pytającego najpierw wobec trudności prawie nie do pokonania. Stawia bowiem filozofa wobec wyróżnionego w paragrafie „Błąd w punkcie wyjścia filozofii” z kolei czwartego pytania, od którego nie wolno rozpoczynać metafizycznej analizy rzeczywistości. Istnienie jest czymś rzeczywistym i podlega tym samym zastrzeżeniom. Nie wolno więc tworzyć teorii tego, czym coś jest przed ustaleniem czy jest i dzięki czemu jest realne (samoistnie - bez przyczyny, czy niesamoistnie dzięki przyczynie sprawczej). Gdy się jednak rozstrzyga, że coś jest realne, odkrywa się jednocześnie czynnik urealnający i czynnik urealniany. Odkrywa się złożoną strukturę bytu, co prowadzi do pluralistycznego odróżnienia różnych bytów, a w związku z tym do odróżnienia wielu i strukturalnie różnych aktów istnienia. Tę różnorodność i odrębność aktów istnienia wyznacza to, co jest przez akt istnienia urealnione. Chcąc więc omawiać strukturę istnienia trzeba rozpocząć od ustalenia struktury bytu. Różnorodna struktura bytu prowadzi z kolei i najpierw do odróżnienia poszczególnych aktów istnienia realnego, które według pluralistycznej analizy w tomizmie egzystencjalnym sprowadzają się do znanych już z paragrafu „Odróżnienie poszczególnych aktów istnienia realnego” czterech grup: samoistny akt istnienia, przygodny akt istnienia bytu nieosobowego, przygodny akt istnienia bytu osobowego, przypadłościowy akt istnienia. Pytając o to, czym jest istnienie realne, w jakimś sensie pytamy jednak o treściową budowę istnienia, o to, co jest w tym okresie konstytuującym go „budulcem”. Pytamy, czym jest istnienie. Gdy się pamięta, że istnienie ma charakter transcendentalny, i że jest „ens quo”, wtedy pytanie to nie musi prowadzić do odpowiedzi esencjalistycznej, jakkolwiek przybliży niebezpieczeństwo

esencjalizmu. Ale gdy już wiemy, że istnienie jest, że stanowi czynnik egzystencjalnie urealnający byt, jest już jakoś dopuszczalne pytanie o jego ontyczną budowę, o to, czym jest, o to, co wewnątrznie konstytuuje istnienie. Spróbujmy jednak odpowiedzieć na to pytanie starając się uniknąć błędu esencjalizmu, błędu kategoryjnego potraktowania tego, co jest transcendentalne, jak również często spotykanego błędu pomieszania natury aktu istnienia z jego działaniami i skutkami tych działań.

Odróżnienie poszczególnych aktów istnienia realnego stało się możliwe na drodze odkrycia koniecznych czynników uniedoskonalających akt przygodnego istnienia. Wyodrębnienie tego aktu istnienia pozwoliło z kolei wykryć konieczne istnienie samoistne i oddzielić przypadłościowy akt istnienia. Wydaje się, że to podleganie przygodnego aktu istnienia uniedoskonaleniu przez możliwość nie jest jedyną drogą do odczytania istnienia. Jest drogą do odróżnienia poszczególnych aktów istnienia realnego. Pozostaje jeszcze droga analizy działań, spełnianych przez akt istnienia. Uniedoskonalenie aktu istnienia polega na doznawaniu przez ten akt działań ze strony czynników od niego różnych. Istnienie samo też spełnia działania, których skutki wyraźnie możemy poznać.

Każdy akt istnienia przede wszystkim urealnia w tym sensie, że coś staje się egzystencjalną rzeczywistością, że nie jest już niebytem. Urealnienie jest więc działaniem, spełnianym przez akt istnienia. To urealnienie rozpoznajemy po skutku działania, właściwego aktowi istnienia. Jeżeli istnieje byt przygodny, to znaczy, że urealnił ten byt właściwy mu akt istnienia. Jeżeli istnieje przypadłość, to urealnił ją proporcjonalny do jej bytowości akt przypadłościowego istnienia. Jeżeli istnieje byt pierwszy, to zawdzięcza swoją realność właściwemu sobie nieuprzączynowanemu, samoistnemu aktowi istnienia. Skutkami więc aktów istnienia są byty, które powstały dzięki znalezieniu się w nich urealnającego je aktu istnienia. Odczytane w egzystencjalnych skutkach urealnające działania aktu istnienia wskazują na te akty jako na to, co właśnie egzystencjalnie zapoczątkowuje dany byt realny. Na podstawie tego więc działania, które nazywamy urealnianiem, wiemy, że akt istnienia (wyłączamy tu samoistny akt istnienia) jest zapoczątkowanie lub wprost początkiem danego bytu przygodnego.

Każdy akt istnienia spełnia także działanie, które nazywamy aktualizowaniem. Jest to działanie aktu istnienia w obrębie urealnionego bytu. Urealnienie jest ze strony przygodnego aktu istnienia jednorazową czynnością zapoczątkowania bytu. I w tym zapoczątkowanym bycie akt istnienia dalej działa. Te działania już nie urealniają, lecz tylko właśnie aktualizują. Sprawiają więc, że coś w obrębie realnego bytu staje się czymś w relacji do aktu istnienia. W bycie przygodnym, bezpośrednio dostępnym naszemu poznaniu, akt istnienia aktualizuje najpierw uniedoskonalającą go możliwość, w której czynniki gatunkujące są formą aktualizującą z kolei możliwość szczegółową, proporcjonalnie uniedoskonalającą tę formę. Akt istnienia w bycie przygodnym aktualizuje dalej przypadłości, a konkretnie biorąc aktualizuje przypadłościowy akt istnienia urealniany przez byt pierwszy. Aktualizuje, czyli stawia w relacji wobec siebie, uzależnia w trwaniu i działaniu. To aktualizujące działanie ze strony przygodnego aktu istnienia inaczej przebiega, jak wiemy, w przygodnym bycie nieosobowym, i inaczej w przygodnym bycie osobowym. Nie wracając do tej sprawy, omawianej w paragrafie pt. „Odróżnienie poszczególnych aktów istnienia realnego”, zwróćmy tylko uwagę na to, że przypadłościowy akt istnienia, urealniający przypadłość, zaktualizowany przez przygodny akt istnienia substancji, podobnie jak aktualizuje przypadłości duszy jak i ciała, będące skutkami, zapodmiotowanymi w możliwości uniedoskonalającej formę. I na podstawie działania, które nazywamy aktualizowaniem, wiemy z kolei, że istnienie jest aktem, czymś takim, co wewnątrz urealnianego przez siebie bytu podporządkowuje sobie wszystkie znajdujące się tam czynniki, sprawia, że one stają się czymś aktualnie obecnym.

Zanim rozważymy, czym jest akt istnienia, zatrzymajmy się przez chwilę nad specyfiką „działania” samoistnego aktu istnienia i jego urealniających związków z istnieniem przygodnym.

Samoistny akt istnienia nie jest oczywiście przyczyną siebie i nie stanowi dla siebie początku. Po prostu jest. Jego „działania” dotyczą przygodnych aktów istnienia zarówno substancjalnych jak i przypadłościowych. (Zamiast odróżniać przygodny i przypadłościowy akt istnienia może przejrzysiej byłoby przeciwstawić samoistnemu aktowi istnienia istnienie przygodne, które może być substancjalne nieosobowe i substancjalne osobowe oraz przypadłościowe). Otóż samoistny akt istnienia nie

urealniając siebie, może, co jest jego specyfiką, urealniać przygodne akty istnienia. Sam w sobie jako byt osobowy, a więc rozumny, może aktualizować swoje akty poznania i akty wolnego wyboru, nie różniące się od niego w porządku realności, zróżnicowane jednak relacją pochodzenia w porządku aktualizacji. Urealniając istnienia przygodne, strukturalnie od niego różne, samoistny akt istnienia przeciwstawia je niebytowi, co nazywamy stwarzaniem. Bóg, który jest, stwarza przygodne akty istnienia. Przez to stwarzające działanie pozostaje w urealniających związkach z aktami przygodnego istnienia. Ponieważ to przygodne istnienie nie jest samoistne, nie ma mocy samo w sobie trwania bez nieustannego dopływu urealniającego „działania” Boga. Urealnienie bytów przygodnych przez stwarzanie jest więc trwałą relacją przygodnego aktu istnienia do samoistnego bytu pierwszego. Jest to relacja zależności w egzystencjalnym trwaniu. Urealniające „działanie” Boga, dające w wyniku strukturalnie odrębny akt istnienia przygodnego, polega na podtrzymywaniu tego istnienia w egzystencjalnym trwaniu. To „działanie” wzięte od strony bytu przygodnego jest właśnie relacją zależności. Samoistny akt istnienia spełnia więc wobec bytu przygodnego metafizycznie ważne dwa „działania”: urealnia i zachowuje.

Przygodne akty istnienia są urealniane przez stwarzanie ze strony Boga. Bóg jest realny bez przyczyny. Przygodne akty istnienia urealniają lecz nie przez stwarzanie, a tylko przez zapoczątkowanie. Bóg nie jest swym początkiem i nie zapoczątkowuje bytu przygodnego. To działanie zapoczątkowania jest właściwe stworzonym istnieniom przygodnym. Bóg więc urealnia przez stwarzanie, przygodne akty istnienia urealniają przez zapoczątkowanie.

I w dalszym ciągu wiemy, że przygodne akty istnienia spełniają także dwa działania: urealniają i aktualizują. Wiemy też, że to ich urealnianie polega na zapoczątkowaniu bytu, a aktualizowanie polega na sprawianiu wewnątrz urealnionego bytu obecności czynników uniedoskonających w postaci cech gatunkowych (forma wewnątrz istoty). Z kolei aktualizowanie przysługuje także formie, ponieważ w porządku istoty jest ona aktem.

Przygodne akty istnienia spełniające właściwe sobie działania także, jak wiemy, podlegają działaniu. Metafizycznie ważne tu są dwa takie odbierania działań: wymienione już podleganie uniedoskonaleniu i doznawanie stwarzania.

Uniedoskonalenie sprowadza się do wewnątrzbytowego przenikania w akt istnienia zaktualizowanej przez ten akt możliwości. Stwarzanie jest dla aktu istnienia zewnętrznym uzyskiwaniem realności.

Na podstawie tego sprawiania działań i podlegania działaniom wiemy, że przygodne akty istnienia:

- 1) urealniając są tym, co egzystencjalnie zapoczątkowuje byt,
- 2) aktualizując są aktami uobecniającymi wewnątrz bytu specyficzne czynniki treściowe,
- 3) podlagając uniedoskonaleniu stają się w swej wewnętrznej strukturze mniej doskonałe od czystego aktu istnienia, stają się przeniknięte proporcjonalną możliwością,
- 4) Uzyskując urealnienie z zewnątrz przez stwarzanie ze strony pierwszej przyczyny sprawczej są dynamicznym trwaniem, podtrzymywanym przez samoistny akt istnienia.

Rozważając więc, czym jest akt istnienia musimy osobno analizować przygodne akty istnienia i osobno akt istnienia samoistny. Ogólnie możemy powiedzieć, że każdy akt istnienia urealnia i każdy aktualizuje. Inaczej jednak urealnia Bóg (stwarzanie) i inaczej urealnia istnienie przygodne (zapoczątkowuje). Podobnie natomiast aktualizują (uobecnianie czynników treściowych wewnątrz bytu). Inne tylko są skutki aktualizacji w Bogu (pochodzenie) i inne w bycie przygodnym (podleganie uniedoskonaleniu). Na podstawie wyniku czy skutków działań aktu istnienia odkrywamy i określamy te działania, które z kolei wskazują na podmiot działań, na sam akt istnienia, na jego naturę.

Pozbierajmy najpierw to, co już wiemy o przygodnym akcie istnienia.

Przygodny akt istnienia jest tym, co zostało urealnione przez stwarzanie i tym, co trwa dzięki temu stwarzaniu; jest tym, co urealnia przez zapoczątkowanie i tym, co aktualizując możliwość sobie właściwą staje się uniedoskonalone, a jednocześnie w swej kategorii wewnętrznie ubogacone cechami gatunkowymi; gdy natomiast aktualizuje przypadłościowe istnienie, staje się zewnętrznie ubogacone przypadłościowymi własnościami bytu przez podtrzymywanie ich w trwaniu i działaniu. Przygodny akt istnienia zarówno substancjalny (nieosobowy i osobowy) jak i przypadłościowy jest

więc realnością, trwaniem, początkiem, aktualizowaniem, osobnym uniedoskonalonym czynnikiem konstytuującym byt, podtrzymywaniem w egzystencjalnym trwaniu wszystkich substancjalnych i przypadłościowych momentów bytu przygodnego. Nie jest więc zaktualizowaną istotą, nie jest formą, nie jest materią, nie jest przypadłością, nie jest możliwością. Jest wobec tego aktem. Jest aktem istnienia. Nie może być złożony, ponieważ nie byłby czymś pierwszym wobec niebytu. Złożenie znowu domagałoby się w tym compositum czynnika zapoczątkowującego i czynnika uniedoskonalającego. Tymczasem nie ma nic wcześniejszego od zapoczątkowującego byt istnienia, za którym przecież jest już niebyt. Akt istnienia jest więc prosty. Nie jest samoistnie i absolutnie prosty. Możemy powiedzieć, że jako uniedoskonalony jest raczej nieprosty, lecz nie jest złożony. Jest względnie prosty. To, że jest względnie prosty, że jest więc samoistny w trwaniu czyni go momentem współkonstituującym byt i czymś domagającym się przyczyny urealnienia. Jest to więc akt niesamodzielny w bytowaniu, niemożliwośćowy lecz przeniknięty możliwością, swoiście „rozrzedzony”, domagający się od przyczyny sprawczej podtrzymywania w bytowaniu, co nazywamy tu trwaniem.

Doskonałą intuicję filozoficzną wykazał św. Augustyn, że trwanie i trwałość lub trwale trwanie uznał za podstawowy czynnik, konstytuujący prawdę, duszę, Boga. Oczywiście to trwanie przyznawał treściom, trwałej, niezmiennej istocie. Wyczuwał jednak, że bytem jest to, co trwa. Takie esencjalistyczny porządek przekroczył św. Tomasz i w swych egzystencjalnych ujęciach wyakcentował realność, jako podstawowy stan bytu. Tej realności musi coś nadać trwanie. Właśnie źródłem tego realnego trwania jest akt istnienia. Rozważając myśl św. Tomasza można dodać, że augustyńskie trwanie zostało u Tomasza wbudowane w egzystencjalnie urealniający akt istnienia. Realność w połączeniu z trwaniem stanowi akt istnienia, który jest początkiem bytu przygodnego, charakteryzującego się dzięki aktowi istnienia i realnością i trwaniem. Te dwa momenty wyrażają się z kolei zewnętrznie w podleganiu stwarzającemu „działaniu” pierwszej przyczyny sprawczej i wewnętrznie w aktualizowaniu całej ontycznej zawartości bytu. Można powiedzieć, że trwanie w bycie przygodnym jest aktualną ciągłością posiadania otrzymanego istnienia. Stąd akt istnienia nie jest w bycie czynnikiem statycznym, martwym. Jest stworzonym przez Boga jednorazowym zapoczątkowaniem bytu, lecz aktywnie obejmującym cały byt w swoistym dynamicznym trwaniu, które stanowi

ciągłość tej zapoczątkowującej byt realności od chwili jej otrzymania aż do momentu utraty, gdy byt egzystencjalnie przeciwstawiony niebytowi pod wpływem innych bytów nie jest już w stanie podlegać podtrzymującej w realnym trwaniu stwórczej mocy samoistnego istnienia.

Samoistny akt istnienia trwa bez przyczyny. Jego niezapoczątkowana realność jest dynamiczną ciągłością nieosobowego trwania, wyrażającego się w stwórczym przyczynowaniu przygodnego istnienia i w aktualizowaniu wewnętrznych relacji pochodzenia tego wszystkiego, co w obrębie ontycznej całości bytu pierwszego stanowi równą samoistnemu aktowi istnienia egzystencjalną zawartość. Ontyczna całość bytu pierwszego jest co natury oczywiście prosta, niezłożona, konieczna. Jest czystym aktem istnienia. Stanowiąc jednak istnienie osobowe aktualizuje w sobie relacje między poznaniem, wolnym wyborem i swoją trwałą realnością, co w sumie zostało tu nazwane egzystencjalną zawartością bytu pierwszego.

W problemie struktury istnienia realnego nie chodzi o wykrycie ontycznego złożenia. Akt istnienia jest zawsze prosty, niezłożony. Jest absolutnie prosty w wypadku samoistnego aktu istnienia i względnie prosty w bytach przygodnych. Nie chodzi też o esencjalistyczne ustalenie treści tego aktu. Akt istnienia nie zawiera takiej treści różnej od siebie na tej zasadzie, że jest niezłożony. Chodzi tylko o bliższe określenie natury tego, co jest w rzeczywistości pierwsze (samoistny akt istnienia) i co tę rzeczywistość w sferze przygodnej zapoczątkowuje (przygodne akty istnienia).

Najkrócej można powiedzieć, że samoistny akt istnienia, to absolutne, niezapoczątkowane, dynamiczne trwanie koniecznej realności, aktualizującej się w swej ontycznej zawartości osobowych relacji i stwarzającej oraz zachowującej we względnym trwaniu przygodne akty istnienia.

Przygodny akt istnienia, to urealnione dynamiczne trwanie egzystencjalnie zapoczątkowujące byt, w którym aktualizuje akt substancjalne (wewnętrzne, istotowe, strukturalne) jak i przypadłościowe (zewnętrzne w stosunku do istoty bytu) wartości ontyczne.

13. Naczelne prawa istnienia

1. Postarajmy się najpierw uzasadnić, że filozofia jest zespołem twierdzeń, tłumaczących pierwsze przyczyny lub racje bytu ze względu na pierwsze prawa istnienia i myślenia.

Filozofia nie może nie tłumaczyć rzeczywistości. Jeżeli nie tłumaczy rzeczywistości, jest teorią fikcji. Nie może też tłumaczyć jej dowolnie. Nie może więc podporządkować rzeczywistości schematom z góry przygotowanym. Może jedynie wyjaśniać rzeczywistość zgodnie z rzeczywistością. Nie może jednak wyjaśniać jej tak, jak wyjaśniają rzeczywistość nauki szczegółowe. Nauki szczegółowe badają rzecz, o ile jest mierzalna. Nie pytają o przyczyny istnienia rzeczy. Stwierdzają raczej zachowanie się rzeczy i to w dodatku od strony jej materialnych kwalifikacji. A więc już od początku mają ograniczony zakres badań. Nie pytają o całą rzeczywistość, lecz zajmują się określoną grupą bytów. Filozofia nie może mieć takich założeń. Musi bez założeń zobaczyć wszystko, co jest w rzeczywistości. Nie może także być uogólnieniem nauk szczegółowych, ponieważ byłaby uogólnieniem twierdzeń, dotyczących tylko części rzeczywistości. Filozofia musi informować o całej rzeczywistości, a stąd inaczej niż wszystkie inne nauki. Musi to być poza tym informacja komunikatywna i sprawdzalna. Nie może to być tylko zespół osobistych odczuć. Filozofia więc musi mieć intersubiektywnie sensowną metodę.

Metodologia informuje o tym, że nauka jest zespołem komunikatywnych i sprawdzalnych twierdzeń. Zespół jednych twierdzeń różni się od zespołu innych twierdzeń wtedy, gdy dotyczy innego przedmiotu, a więc tego, co badam i gdy ten zespół twierdzeń jest uzyskany inną, właściwą tylko temu przedmiotowi metodą.

Filozofia bada rzeczywistość, ale nie bada w niej wszystkiego. Bada pierwsze przyczyny rzeczy realnie istniejących. Bada więc w realnie istniejącej rzeczy te czynniki, dzięki którym rzecz jest sobą i dzięki którym w ogóle istnieje. Intelpekt ludzki w poznaniu jeszcze przednaukowym stwierdza fakt istnienia. Coś jest. A stwierdzając ten fakt, który jest doświadczalnym kontaktem władz poznawczych człowieka z rzeczą, stwierdza jednocześnie, że to coś istniejące jest różne od innych rzeczy, że jest więc sobą. I tak właśnie istnieje, że jest sobą i jest czymś różnym od innej rzeczy. Intelpekt po

prostu odczytuje to, co realnie jest. Człowiek więc tak myśli w tym wypadku, jak rzeczywiście jest. Są rzeczy, realnie istnieją jako osobne przedmioty. Tak bowiem pojawiły się w ludzkich władzach poznawczych. Intelkt tak je znajduje i taką ustala regularność: rzeczy zawsze tak istnieją, że jedna różni się od drugiej, a stąd każda jest sobą. A regularność, to już prawo. Filozofia nazywa wykryte regularności prawem tożsamości i prawem niesprzeczności. W świetle tych praw, a więc zawsze wtedy, gdy jedna rzecz różni się od drugiej, gdy więc każda rzecz jest osobną jednostką, filozofia bada jej ostateczne przyczyny. Bada więc to, dzięki czemu rzecz jest sobą, dzięki czemu różni się od drugiej rzeczy, dzięki czemu w ogóle istnieje. Zespół twierdzeń na te tematy jest właśnie tłumaczeniem pierwszych przyczyn rzeczy i to w świetle pierwszych praw istnienia, które są jednocześnie pierwszymi prawami myślenia.

Na podstawie tych analiz można już ustalić, że filozofia jest zespołem twierdzeń, tłumaczących pierwsze przyczyny i racje bytu ze względu na pierwsze prawa istnienia i myślenia.

2. Należy mocno podkreślić, że filozof jako człowiek powinien znać wiele różnych dyscyplin naukowych. Powinien znać oczywiście nauki przyrodnicze i humanistyczne. Filozof jednak jako filozof nie może wykorzystać metod tych nauk ani ich wyników na terenie filozofii. Nie uprawiałby bowiem wtedy filozofii. Filozof bada istniejące rzeczy od strony ich pierwszych przyczyn. I to jest jego przedmiot badań, który nie jest identyczny z przedmiotem badań żadnej nauki. Przedmiot ten bada filozof w świetle pierwszych praw istnienia, a sądy, które o nim wypowiada, uzasadnia metodą pokazywania absurdu nieprzyjęcia danego twierdzenia o przedmiocie. Zaraz to zilustruję.

Nie da się zaprzeczyć, że doświadczamy poznawczo rzeczy, że doświadczenie to wyrażamy w twierdzeniu: coś jest tym, czym jest. Załóżmy, że to, co istnieje, nie jest sobą, czyli że żadna rzecz nie jest sobą. Twierdzenie, że żadna rzecz nie jest sobą, jest absurdalne. Wyklucza między innymi poznawalność rzeczy. A poznawalność ta jest doświadczalnym faktem.

Intelkt ludzki ustala nie tylko to, że jedna rzecz różni się od drugiej (zasada niesprzeczności), że każda rzecz jest tym, czym jest (zasada tożsamości), że jednocześnie nie może być sobą i nie sobą (zasada wyłączonego środka). Ustala także i

przede wszystkim, że rzecz istnieje. Istnieć, to być w porządku realnych konkretów. Człowiek doświadcza poznawczo rzeczy. Wie, że rzeczy są. I wie, że bez faktu istnienia wszystko jest fikcją. Nie liczy się dla porządku realnego to, co nie istnieje. Czymś ogromnie doniosłym w rzeczy jest ten czynnik, dzięki któremu rzecz istnieje. W swej wiedzy o konkretnie doświadczanym filozof notuje ten fakt, że w rzeczy jest to, dzięki czemu ona istnieje. Nie istniałaby przecież, gdyby nie miała w sobie tego, dzięki czemu istnieje. Tę przyczynę, ten powód, dzięki któremu rzecz istnieje, filozof nazywa istnieniem. Wie, że każdy konkret realny ma to, co można nazwać istnieniem. Wie dalej, że istnieje coś, a więc określony zespół treści, które są sobą. To jest zespół, wyróżniający dany byt spośród innych. Filozof nazywa to istotą. Filozofa jako filozofa nie interesuje wyliczenie tych treści. Wystarczy mu, gdy wie, że aby istnieć, trzeba mieć to, co zostało nazwane istnieniem, i że istnienie jest zawsze istnieniem czegoś. To coś, a więc istota, nie jest czymkolwiek, lecz pewnym materiałem uporządkowanym w sposób, który jest właściwy tylko danym bytom. Filozof powie, że istotę rzeczy stanowi materia i forma.

Ta charakterystyka bytu jest bardzo szczegółowa, ale jednocześnie tak analogiczna, że może się odnosić do każdego bytu. W jakiejś tam dyscyplinie filozoficznej filozof będzie rozpatrywał poszczególne byty. Okaze się, że wszystkie byty, poznawalne poprzez zmysły, „złożone” są w swej istocie z materii i formy, i że istoty takie tak właśnie istnieją, że są „złożone” z materii i formy. Materia więc i forma, to przyczyny, dzięki którym istota bytów materialnych jest właśnie taka. A więc jakiś uporządkowany materiał jest przyczyną tego, że rzecz jest sobą. A więc np. taki materiał jak tlen i wodór uporządkowany w taki sposób, że stanowi wodę, jest przyczyną istoty wody.

Intelekt wykrywa dalej, że przyczyną czegokolwiek jest zawsze coś realnie istniejącego, a więc byt. Intelekt wykrywa więc nową regularność, że zawsze dla bytu przyczyną jest byt. Tę regularność filozofia nazywa prawem racji dostatecznej lub zasadą racji dostatecznej: każdy byt tłumaczy się bytem, każdy byt ma realnie to, dzięki czemu jest tym czymś. To coś, dzięki czemu jest tym czymś, ma w sobie, lub poza sobą. Dla każdego bowiem realnego faktu musi istnieć realna przyczyna. Inaczej bowiem

obowiązywałaby absurdalna zasada, że nicość daje byt, czyli to, czego nie ma, samo się stwarza. Jest to oczywiście absurd.

Filozof stoi teraz wobec zaskakującego faktu, że istota tłumaczy się sama, a istnienie nie tłumaczy się samo przez się. Istota jest taka, czyli jest istotą takiej oto rzeczy, ponieważ ma taki właśnie materiał, w taki oto sposób uformowany. Z tego, że rzecz jest taka, wcale nie wynika, że istnieje. Wynika, że jest uformowana, nie wynika, że przez to samo jest w porządku realnych konkretów. Poza istotą więc, która nie jest taka, że musi zawsze istnieć, istnieje przyczyna tego, że istota w ogóle jest czynnikiem realnego bytu. Byt jest dzięki istnieniu i trzeba znaleźć przyczynę tego istnienia. Każdy bowiem realny fakt ma przyczynę, która go uzasadnia.

Teraz zabieg poznawczy jest znowu dość prosty. Filozof nawiązuje do faktu, że człowiek ma doświadczenie zmian. Wśród zmian, które są zawsze czymś spowodowane, istnieje taka zmiana, jak zaistnienie. Ta zmiana ma też swoją przyczynę.

Tomiści twierdzą na zasadzie różnic między bytami, że przyczyna od skutku różni się tak, jak jeden byt różni się od drugiego, tzn. inną istotą i innym, tej istocie właściwym, istnieniem. Jeżeli istoty rzeczy są takie, że nie muszą istnieć, a istnieją, tzn. że otrzymały istnienie. A otrzymać istnienie, znaczy tu przejść z porządku nicości do porządku realnego. Takiej zmiany nie może dokonać każdy byt, lecz taki, którego istota jest taka, że może powodować istnienie. Filozof ustala, że to musi być byt, posiadający istnienie w swej istocie. Gdy istnienie wypełnia istotę, wtedy taki byt jest konieczny, musi zawsze istnieć i jest wystarczającą przyczyną istnienia innych bytów.

Z prostego, doświadczonego faktu, że istnieją dwie rzeczy różne, filozof dochodzi do stwierdzenia

- 1) prawa tożsamości: rzecz jest tym, czym jest,
- 2) prawa niesprzeczności: jedna rzecz nie jest drugą,
- 3) prawa wyłączonego środka: rzecz nie jest jednocześnie sobą i nie sobą,
- 4) prawa racji dostatecznej: byt ma to, dzięki czemu jest bytem,
- 5) tym, dzięki czemu byt jest bytem, może być tylko byt, inaczej bowiem obowiązywałby absurd, że niebyt daje byt,
- 6) materia i forma są przyczynami istoty, ale nie sprawczą przyczyną bytu,

- 7) przyczyną sprawczą bytu, czyli przyczyną zaistnienia bytu, jest byt, który w swej istocie posiada istnienie,
- 8) istnienie jest pierwszym aktem bytu; bez istnienia nic nie może znaleźć się w porządku realnych konkretów: istnienie, jeżeli nie jest tożsame z istotą rzeczy, jest utracalne i udzielane przez byt samoistny,
- 9) Byt samoistny wykrywa się przy analizie zasady racji dostatecznej tłumaczącej zmianę.

3. Jeżeli możliwa jest i metodologicznie poprawna taka analiza doświadczenia faktu istnienia rzeczy, jak ta, którą tu naszkicowałem, intelekt nie może przejść obok niej obojętnie. Człowiek nieuprzedzony zawsze jest gotowy do przemyślenia argumentów za daną tezę. Inaczej bowiem staje się dogmatykiem. I człowiek nigdy nie jest zwolniony z wysiłku myślenia, zawsze obowiązuje go wierność prawdzie. Jedyne prawda może być znakiem rozpoznawczym wartości systemu filozoficznego. Nie może być prawdziwe twierdzenie, że filozofia polega na przeżyciu wartości transcendentalnych. Filozofia bowiem nie może znaleźć się w kategorii odczuć. Jest zawsze intelektualnym tłumaczeniem tego, co istnieje. Inaczej nie różniłaby się od poezji. A można wykazać, że wykrywanie np. pierwszych zasad, jest zabiegiem poznawczym uzasadnionym i naukowym. Nie może też być prawdziwe twierdzenie, że dowolnie można przyjąć dany system filozoficzny, jako osobistą filozofię. I w tym wypadku muszą rozstrzygać racje prawdziwości. Oczywiście, problem prawdy może wywołać dyskusję. Zawsze jednak można nazwać prawdą to, co realnie jest w rzeczywistości. W rzeczywistości są poszczególne konkrety i one są początkiem naszego poznania. Zerwanie konkrety z realnymi poza poznającym podmiotem istniejącymi rzeczami, rozpoczęcie filozofii od subiektywnego odczucia, prowadzi do idealizmu, który polega na tym, że podmiot poznający tworzy rzeczy. Tworzenie rzeczywistości wprowadza w porządek intencjonalny. Tymczasem człowiek chce wiedzieć, jak jest rzeczywiście. I filozof może mu wykazać, że struktura bytu, jako więc czegoś złożonego, czyli przygodnego, z utracalnym istnieniem, jest sensowna, i że w ogóle byt istnieje dzięki temu, że w tym samym realnym porządku bytów istnieje realna przyczyna istnienia.

14. Istnienie w ujęciu A. B. Stępnia

W przejrzystym wykładzie problemów filozoficznych, wprowadzających do metafizyki, A.B. Stępień podkreśla najpierw, że „każdy byt współstanowią treść oraz istnienie”⁵. Wyjaśnia też zaraz, że „właściwie mamy zawsze do czynienia nie z treścią ani z istnieniem, ale z bytem, który jest jednością treści i istnienia, treścią istniejącą... Przede wszystkim: nie istnieje istnienie, istnieje zawsze coś. Istnienie jest istnieniem czegoś. Trudno mówić, że istnieje byt, skoro byt to coś istniejącego, to jakaś treść i jakieś istnienie... Mamy zawsze do czynienia z bytem i tylko z bytem, a każdy byt współstanowią treść i istnienie”⁶. Po tych ustaleniach Stępień zastanawia się jednak, czym jest istnienie w danym bycie. Ma na myśli byty przygodne. I w jakimś stopniu charakteryzuje to właśnie istnienie bytów przygodnych.

Według Stępnia „istnienie nie jest cechą, ale czymś, co niejako konstituuje byt jako byt: to, co istnieje nie może istnieć bez istnienia. Istnienie jest tym, czym coś istnieje... jest istnieniem tej oto treści, jest proporcjonalne do tego, co istnieje.... Dzięki istnieniu byt jest bytem.... Istnienie jest czymś bezpośrednio danym, wyróżniającym się w przedmiocie (inaczej nie byłoby różnicy między istnieniem a nieistnieniem czegoś), czymś, co da się stwierdzić, ale co wymyka się pozytywnemu, pojęciowemu opisowi. Nie mamy właściwie pojęcia ‘istnienia’, ale tylko pojęcie ‘istnienia czegoś’ lub raczej ‘czegoś istniejącego’... Istnienie jest czymś pierwotnym i proporcjonalnym do tego, co istnieje.... Na co dzień jednak nie musimy zastanawiać się nad tym, czym jest istnienie.... Przecież coś albo istnieje albo nie istnieje.... Jeżeli coś istnieje, znaczy to, że nie jest wytworem świadomości..., że nie jest ono tylko czymś pomyślanym i wyobrażonym, ... to, co istnieje jest niezależne od tego, czy ja o nim cokolwiek wiem,... to, co istnieje stawia opór..., istnienie jest tym, co sprawia, że to co istnieje istnieje i różni się od innych bytów... Tyle jest sposobów istnienia, ile bytów. I na tym właściwie wyczerpuje się nasza intelektualna (pojęciowa) wiedza o samym istnieniu”⁷.

⁵ A.B. Stępień, Wprowadzenie do metafizyki, Kraków 1964, s.92

⁶ Tamże, s.92.

⁷ Tamże, s.93-96.

Stępień więc podkreśla, że istnienie jest tym, co konstytuuje byt, tym, czym coś istnieje; że jest czymś pierwszym i proporcjonalnym do tego, co istnieje; że sprawia, iż to, co istnieje różni się od innych bytów. I Stępień wciąż wraca do myśli, że „coś (istniejące) i istnienie (czegoś) nie są tym, co istnieje, ale tym z czego jest byt, ... nie są bytami, ale współstanowią byt”⁸. Zwraca uwagę, że „na pytanie o to, czym jest byt, odpowiadamy podając definicję lub szereg zdań opisujących, klasyfikujących, a na pytanie o to, czy istnieje, odpowiadamy pozytywnym lub negatywnym zdaniem egzystencjalnym”⁹. Wyjaśnia też, że istnienie jakby przenika treść, a treść jest jakby modyfikacją istnienia”¹⁰. Dodaje zaraz za egzystencjalnie nastawionymi filozofami, że „przedmiotem nauki może być nie tyle istnienie, ile to, co ma istnieć. I istotnie, faktycznie przeprowadzone rozmaite analizy egzystencjalne charakteryzują istnienie właśnie przez to, co istnieje, ujmują je w kontekście do czegoś (lub w powiązaniu z czymś), co nie jest istnieniem”¹¹. Stępień rozwija te uwagi i tłumaczy, że „istnienie bliżej charakteryzujemy ze względu na coś innego, co nie jest istnieniem (lub takim istnieniem). Istnienie można skonstrastować:

- 1) z tym, co istnieje, z treścią lub istotą bytu,
- 2) z tym, co nie tak istnieje, z niebytem względnym (np. przeciwstawiając to, co realne temu, co tylko pomyślane lub wyobrażone),
- 3) z podmiotem poznającym.

W kontekście chwytny swoistość i rolę istnienia w bycie. Istnienie jest takie, jakie jest to, co istnieje tym istnieniem. Stąd charakteryzując istnienie chcąc nie chcąc charakteryzujemy właściwie to, co istnieje. Musimy więc uważać, żeby w analizie istnienia nie nadać rangi transcendentalnej temu, co kategoriale”¹².

Mówiąc, że „istnienie uaktualnia treść i uaktualnia ją przynajmniej w tym sensie, że dzięki istnieniu treść jest czymś obecnym, czymś, co się liczy w bycie”¹³, Stępień

⁸ Tamże, s.93.

⁹ Tamże, s.94.

¹⁰ Tamże, s.96.

¹¹ Tamże, s.95.

¹² Tamże, s.98.

¹³ Tamże, s.93.

dotyka sprawy, która w tej książce, w paragrafie pt. „Problem struktury istnienia realnego”, została nazwana działaniem istnienia w odróżnieniu od samej natury aktu istnienia. Oczywiście, czym innym jest działanie i czym innym jest podmiot działania. Jeżeli istnienie działa w tym sensie, że jak Stępień pisze, „uaktualnia treść i uaktywnia ją”, to jest czymś słusznym odróżnienie działań istnienia od samej natury istnienia, na którą, jako na swe źródło, te działania wskazują. Trzeba niewątpliwie czuwać, aby nie potraktować aktu istnienia kategorialnie, treściowo, aby to, co transcendentalne, nie stało się znaczeniem pojęcia powszechnego, aby po prostu nie wkroczyć na teren esencjalizmu. W „Problemie struktury istnienia realnego” przynajmniej starałem się unikać ujęć esencjalistycznych i opisać naturę aktu istnienia jako czynnika transcendentalnego i jako „ens quo”, lecz jako czegoś samego w sobie, specyficznego aktu, który urealnia i aktualizuje. Cieszę się też, że w tekstach Stępnia, co zresztą dopiero teraz zauważyłem, znajduje się termin „obecność” dla wytłumaczenia aktualizowania. Stępień pisze, że „istnienie urealnia” czyli sprawia, że „treść jest czymś obecnym... w bycie”¹⁴. Właśnie w swoich tekstach obecność w bycie przygodnym treści lub istoty sprawionej przez akt istnienia nazywałem wynikiem albo skutkiem tego działania, które jest aktualizowaniem.

Stępień nie odróżnia wyraźnie natury aktu istnienia i jego działań oraz skutku tych działań. Nie odróżnia też we „Wprowadzeniu do metafizyki” różnych, odrębnych aktów istnienia. To, co w paragrafie pt. „Odróżnienie poszczególnych aktów istnienia realnego” zostało ujęte, jako właśnie osobny akt istnienia, Stępień uznaje za sposób istnienia. Uważa, że „tyle jest sposobów istnienia, ile bytów”. Dodaje, że „każdy byt istnieje odrębnym, swoim istnieniem, każde istnienie jest istnieniem tego właśnie a nie innego bytu. Pewne byty jednak posiadają podobną pozycję egzystencjalną - jedne np. istnieją samodzielnie, drugie niesamodzielnie, przy czym należałoby jeszcze wyróżnić odmiany czy stopnie swej niesamodzielności lub samodzielności istnienia. W ten sposób wyróżniamy sposoby istnienia np. to, co realne może istnieć substancjalnie lub przypadłościowo”¹⁵. Stępień więc wyraźnie akt istnienia utożsamia ze sposobem

¹⁴ Tamże, s.93.

¹⁵ Tamże, s.109; por. s.96.

istnienia bytu, czy raczej to, co jest ontycznie odrębnym czynnikiem w bycie nazwa sposobem istnienia tego bytu. Oczywiście, przygodnego aktu istnienia nie można oderwać od urealnionej przez ten akt treści. Ani przygodny akt istnienia, ani uniedoskonalająca go istota nie bytują osobno. Stanowią jeden byt. Ale jednak akt istnienia nie jest chyba tylko sposobem istnienia bytu. Istnienie jest jednym z czynników wewnątrzbytowych i to czynnikiem urealnającym. Jeżeli byt powstaje dzięki istnieniu, to jego istnienie nie jest sposobem bytowania bytu, ponieważ znaczyłoby to, że urealniony przez istnienie byt, a więc zawierający w sobie istnienie, dodatkowo ma sobie właściwy sposób istnienia. W sumie już istniejący byt ma jeszcze sposób istnienia. Istnienie więc nie może być sposobem istnienia już przecież istniejącego bytu, który wtedy jest bytem, gdy zawiera istnienie i istotę. Sposób istnienia można ewentualnie pojąć jako egzystencjalne zachowanie się istniejącego bytu. Jeżeli natomiast Stępień uważa, że byt „składa się” z treści i sposobu istnienia, np. substancjalnego lub przypadłościowego, wtedy daje w bycie przewagę istocie, której przysługuje sposób istnienia i w jakimś sensie esencjalizuje metafizykę. Popełnia błąd, który jest podobny, choć odwrotnie, do ewentualnego błędu Mascalla. Stępień zarzuca Mascallowi, że przejawia stronę egzystencjalną bytu „w trzecim rozdziale ‘Istnienia i analogii’ mocno akcentując wtórność istoty wobec istnienia i wprost formułując, że istota jest sposobem istnienia”¹⁶. Można się obawiać, że Stępień akcentując sprawę sposobów istnienia przejawiał, czego chyba nie dostrzegł, stronę esencjalną bytu. Tak bowiem ujął problem, że w konsekwencji istnienie jest ostatecznie sposobem bytowania istoty, to znaczy jej sposobem zachowania się. Przy takim ujęciu istota jest czymś pierwszym, a czymś wtórnym jest jej istnienie. Bojąc się mascallowskiego „przejaskrawienia w stronę” egzystencjalnego ujęcia (chyba nie w stronę egzystencjalizmu, jak to napisał Stępień), przejawia on esencjalizm i dał chyba niezamierzone rozwiązania, których jako błędu esencjalizmu metafizyka tomistyczna pragnie uniknąć. Prowadzi to wszystko do takiej tylko głównej uwagi, że odczytując byt nie łatwo pozostać w granicach pluralistycznej metafizyki tomizmu egzystencjalnego.

¹⁶ Tamże, s.96, przypis 43.

15. Uwagi do koncepcji istnienia w ujęciu A. B. Stępnia

W prywatnej dyskusji (31 sierpnia 1969 r.) przedstawiłem A.B. Stępniovi swoje dwie trudności w związku z jego koncepcją istnienia. Pierwsza trudność dotyczyła dość ważnego dla mnie a pominiętego w jego ujęciach odróżnienia samego aktu istnienia od działań i skutków działania tego aktu, druga trudność wiązała się z podkreślonym we „Wprowadzeniu do metafizyki” sposobem istnienia. Uważałem, że jeżeli akt istnienia jest tym samym co sposób istnienia, to istnienie staje się modyfikacją istoty, jakimś jej zachowaniem się lub działaniem. Znika wtedy różnica między aktem istnienia jako źródłem działania i samym działaniem. Działanie to musi być wtedy zapodmiotowane w istocie, w wyniku czego istnienie staje się specyficznym działaniem istoty, sposobem manifestowania przez nią jej bytowania, co wprowadza właśnie w rozwiązania esencjalistyczne. Jeżeli natomiast akt istnienia jest czymś innym od sposobu istnienia, to - obawiałem się - wewnątrz bytu występują dwa czynniki egzystencjalne urealnijające, mianowicie akt i sposób. Wtedy sposób istnienia byłby bliski temu, co w swoich ujęciach nazywam działaniem istnienia.

W dyskusji sprawą zasadniczą stało się zagadnienie sposobów istnienia. Stępień najpierw stwierdził, że to właśnie moje trudności mają źródło w esencjalistycznym traktowaniu istnienia jako osobnej struktury, wewnątrz której usiłuje dopatrzeć się czynnika różniącego jeden akt istnienia od drugiego podobnego aktu. Takie postępowanie wskazuje na treściowe pojmowanie istnienia, błędne z punktu widzenia tomizmu egzystencjalnego. Wyjaśnił też, że o charakterze istnienia decyduje treść, której aktem jest to dane istnienie. Poznawczo stykamy się z bytami, których treść oznaczamy pojęciem. Wiemy, że ta treść istnieje jako treść bytu, w którym, aby ten byt nie był bytem koniecznym, treść realnie różni się od istnienia. Istnienie jest numerycznie różne i nie jest czymś kategorialem. Jest jednak np. substancjalne i przypadłościowe. To, że substancjalny akt istnienia różni się od przypadłościowego, zależy właśnie od sposobu istnienia. Inny więc jest sposób istnienia substancji i inny jest przypadłościowy sposób istnienia. „Sposób” jest tutaj nazwą różnicy zachodzącej między istnieniem substancji i istnieniem przypadłości. Tę różnicę wyznacza treść danego bytu, w którym akt istnienia jest aktem tej oto treści tego danego bytu. Akty

istnienia są więc numerycznie różne, a treść bytu powoduje, że sposób istnienia tego bytu jest substancjalny lub przypadłościowy. Przy takim ujęciu unika się zesencjalizowania istnienia, potraktowania go w oderwaniu go od danego bytu jako osobnej, samodzielnej struktury.

Rozumiem obawy Stępnia, aby nie zesencjalizować istnienia, widzę jego konsekwentne realizowanie pluralistycznej teorii aktu i możliwość. Może mój opór wobec teorii sposobów istnienia ma źródło tylko w trudnościach z zakresu języka filozoficznego. Może po prostu „sposób” niepotrzebnie kojarzy mi się z czymś wtórnym wobec aktu, z jakimś jego działaniem. Wciąż jednak uparcie podejrzewam, że Stępień przyjmując numeryczną wielość aktów istnienia różnicę między nimi widzi tylko w ich działaniu, w ich substancjalnym lub przypadłościowym zachowaniu się, które przecież (i działanie, i zachowanie się) są manifestacją aktu istnienia, „objawianiem się” jego ontycznej struktury, czegoś w każdym bycie niepowtarzalnego, a więc realnie różnego od innego w innym bycie aktu istnienia. Ten akt sam musi tłumaczyć swoją odrębność. Wiem, że wyznaczają uniedoskonalającą ten akt możliwość. Ona sprawia, że dany akt istnienia jest przygodny, nieabsolutny, umniejszony. Możliwość też, gdy dając bytowi cechy gatunkowe staje się formą, sprawia, że to jest przygodny akt istnienia bytu nieosobowego lub osobowego. I możliwość powoduje, że to już nie jest przygodny akt istnienia substancjalnego, lecz że to jest przygodny akt istnienia przypadłościowego. Cały byt jest substancją lub przypadłością. I wszystkie w nim czynniki strukturalne są substancjalne lub przypadłościowe. Taki jest więc także akt istnienia. Od chwili urealnienia bytu jest substancjalny lub przypadłościowy. Sprawia to oczywiście uniedoskonalająca go możliwość. Czy możliwość więc jest powodem wprost sposobu istnienia bytu, czy raczej jest powodem, że dany akt istnienia od początku jest substancjalny lub przypadłościowy i że dzięki wzajemnej zależności aktu od możliwości dany byt jest substancją lub przypadłością. Będąc substancją lub przypadłością działa, a więc także objawia swoje istnienie, jako substancja lub przypadłość. Sposób istnienia jest wciąż dla mnie manifestacją, ujawnianiem się aktu istnienia, a więc działaniem bytu realnego, już będącego substancją lub przypadłością dzięki konstytuującemu ten byt aktowi istnienia od początku połączonego z substancjalną lub przypadłościową treścią, powodującą w akcie istnienia jego strukturalną odrębność jako aktu substancjalnego lub

przypadłościowego. I czymś dopiero wtórnym są wszystkie sposoby działania bytu, a więc także sposoby jego istnienia.

Stępień widzi różnicę między przygodnymi aktami istnienia i tę różnicę właśnie nazywa substancjalnym lub przypadłościowym sposobem istnienia. Uważa nawet, że w terminologii, którą przyjmuję w książce „Istnieć i poznawać”, ta różnica nie jest nazwana. Może tak jednak nie jest. Wyróżniam dla bytów przygodnych substancjalny akt istnienia bytu nieosobowego, substancjalny akt istnienia bytu osobowego i przygodny akt istnienia. Sam akt istnienia jest dla mnie od początku substancjalny lub przypadłościowy dzięki specyfice powiązania w bycie tego aktu z właściwą mu uniedoskonalającą go możliwością. Jeżeli Stępień uważa, że numerycznie różne akty istnienia właśnie różnią się sposobem istnienia, to w tym widzę niedokładność. Wtedy bowiem czym innym jest akt istnienia i sposób istnienia. W tym ujęciu sposób istnienia domaga się uzasadnienia w akcie istnienia i ontycznie biorąc może być tylko działaniem aktu. Obawiam się nawet, że przyjęcie sposobów istnienia uniemożliwia uzasadnienie numerycznej odrębności aktów istnienia. W wersji Stępnia te akty istnienia są strukturalnie jednakowe i różni je dopiero sposób istnienia. Jest w jakimś stopniu monistyczna wizja istnienia, inaczej zachowującego się w każdym bycie pod wpływem treści. Uważałbym, że teoria strukturalnie różnych w każdym bycie aktów istnienia, a nie tylko różnych numerycznie, uwalnia od niebezpieczeństwa ujęć monistycznych, wprowadza w konsekwentny pluralizm i pozwala widzieć w samym akcie istnienia uniedoskonalonym przez możliwość rację substancjalnego lub przypadłościowego sposobu istnienia bytu. Stępień wiąże sposób istnienia raz z aktem istnienia, raz z bytem. I może w tym ma źródło ta jakaś chwiejność jego teorii, czy raczej w tym jest źródło moich wywołanych jego teorią trudności.

Gdybym przez sposoby istnienia rozumiał odmiany istnienia, to także te odmiany w moim odczuciu domagają się wyznaczającej je racji. Tą racją jest powiązanie aktu istnienia z możliwością. I dzięki tej możliwości akt istnienia jest od początku już tym oto aktem istnienia, a urealniony przez niego byt jest tym oto określonym bytem. Chodzi mi o to, że akt istnienia powiązany z możliwością, wyznacza substancjalność lub przygodność danego bytu. W ujęciu Stępnia dana treść wyznacza sposób istnienia. I

właśnie trudność: czy ta treść wyznacza sposób istnienia aktu istnienia czy wyznacza sposób istnienia bytu? To jest dość subtelna lecz ważna różnica.

Moja trudność w dalszym ciągu pozostaje. To przecież akt istnienia wiążąc się z możliwością (z sobie właściwą istotą) urealnia dany byt przygodny jako substancję lub jako przypadłość. Stopień natomiast przypisuje jak gdyby istocie moc wyznaczenia właściwego jej sposobu istnienia. I w tym, niestety, widzę niebezpieczeństwo esencjalizmu.

16. Błędy w rozumieniu bytu

W pluralistycznej filozofii tomistycznej, gdy daje się jakieś miejsce ujęciom Arystotelesa, Awicenny, Hegla, sugestiom egzystencjalizmu czy monizmu można popełnić omawiane już błędy utożsamienia istnienia z bytem, z formą, z istotą, z poznaniem, z przypadłością, z życiem, z materią. I podobnie można utożsamić właśnie byt z istnieniem, z istotą, z formą, z myślą, z materią. Zarzuty stawiane utożsamieniu istnienia z bytem, czy z jakąś „częścią” bytu, w dużym stopniu odnoszą się także do utożsamienia bytu z istnieniem, z myślą, z istotą, z formą, z materią. Nie będziemy więc tych zarzutów ponownie rozwijać. Odsyłam tylko do paragrafu pt. „Błędy w rozumieniu istnienia realnego”. Tu wyakcentujmy nowe aspekty tych utożsamień i inne błędy w rozumieniu bytu.

Zauważmy najpierw, że w filozofii tomistycznej nie popełnia się błędu utożsamienia bytu i przypadłości. Jest to nawet zrozumiałe, bo skoro przypadłość jest własnością bytu, to jako własność nie może być jednocześnie tej własności podmiotem. Zresztą stwierdzenie, że rzeczywistość jest tylko własnością, domagałoby się tezy o podmiocie własności.

Zdarzyło się jednak np. w przedziwnej filozofii kartezjańskiej, że własność w jakimś sensie utożsamiła się z substancją. Nieskończoność, myślenie, rozciągłość wypełniły nieokreślone podłoże substancjalne w takim stopniu, że rzecz nieskończona, rzecz myśląca i rzecz rozciągła stały się wprost nieskończonością, myśleniem, rozciągłością. To ujęcie ma zresztą tradycje w esencjalistycznym traktowaniu części jako całości, w uznaniu treści lub własności bytu za cały byt. Heraklit właśnie uznał za byt zmienność, Parmenides wyakcentował trwanie, Platon i Plotyn rangę bytu przyznali

tylko porządkowi neotycznemu, Demokryt i Dawid z Dinant to, co można nazwać bytem, widzieli w materii, Hume w swej gnozeologicznej filozofii bytową realność przypisał tylko jakościom zmysłowym, Hegel cały byt sprowadził do myśli podlegającej dialektycznemu rozwojowi. Znamienne jest to, że wymienieni tu filozofowie są pośrednio lub wprost monistami, że błąd utożsamienia własności bytu lub przypadłości z bytem pojawia się w filozofiach monistycznych. Pojawia się w związku z w prowadzeniem do metafizyki przyrodniczego odróżnienia części i całości, które w monistycznym holizmie niczym się od siebie nie różnią. Nie jest to nawet dziwne, ponieważ właściwa monizmowi teoria jednoelementowości bytu prawie uniemożliwia rozróżnienie własności i ich podmiotu domagających się ontycznej odrębności, co konsekwentny monizm wyklucza. Tylko więc w pluralistycznym realizmie nie jest możliwy błąd utożsamienia bytu i przypadłości.

W związku z utożsamieniem bytu i istnienia przypomnijmy znany od dawna błąd w określeniu bytu. Wolff i tzw. metafizyka protestancka oraz jej kontynuatorzy, których wersję określenia bytu przytaczam, przez byt rozumieli to, co istnieje lub istnieć może. „Lub” oznacza tu łącznie „i”. Bytem więc jest to, co istnieje i zarazem to, co jeszcze nie istniejąc może zaistnieć. Bytem jest ostatecznie i to, co istnieje, i to co nie istnieje. Nie dziwi więc, że metafizykę budowaną z takich twierdzeń zaatakowali gwałtownie i słusznie pozytywiści odmawiając tym twierdzeniom sensu poznawczego. Jeżeli przez wyrażenie „to, co istnieć może”, będziemy rozumieli niebyt, określenie bytu utożsamiające byt i niebyt niewątpliwie staje się absurdalne. Można jednak przez „to, co istnieć może” rozumieć za Awicenną przeciwstawiony bytowi koniecznemu porządek bytów możliwych, czyli takich, które nie istniejąc samoistnie mogą być powołane do istnienia przez byt pierwszy. Jeżeli więc zaakcentuje się niesamodzielność tych tzw. bytów możliwych, wtedy rozróżnienie to jest do przyjęcia. Jeżeli natomiast, jak to się zdarza, przez byty możliwe będzie się rozumiało te byty, których realnie jeszcze nie ma, lecz których wzór lub pomysł znajduje się w umyśle Boga, wtedy rangę realnego bytu uzyskuje także porządek pomyślany. Byt i myśl stają się tym samym. Arystotelicy i mało precyzyjni tomiści tradycyjni takiego błędu utożsamienia bytu i myśli nie chcą popełnić. Ten byt dostrzegają. Popełniają natomiast bliski temu błąd potraktowania możliwości jako bytu. Źródło nieporozumień jest proste, choć bardziej subtelne i

niedostrzegalne. Źródłem tym jest utożsamienie znaczenia terminów „możliwość” i „możność”.

Możność jest - jak wiemy - wewnątrz bytu samodzielnym i aktualizowanym przez akt czynnikiem uniedoskonalającym istnienie lub formę. Jest po prostu w bycie stanem nieposiadania czegoś, ku czemu ten byt zdąża w ramach swej natury. Możliwość natomiast stanowi porządek logiczny, często myślową niesprzeczność, teoretyczne rozpoznanie tego, co winno konstytuować byt. Nie wynika z tego, że ten byt faktycznie jest. Możliwość więc dotyczy porządku myślenia, możność dotyczy realnego porządku wewnątrz bytów przygodnych. Pomylenie tych dwu porządków jest fatalnym błędem i otwiera drogę do utożsamienia bytu z istotą, z formą, z materią, w sumie z możliwością, a często prowadzi do utożsamienia bytu z niebytem. Jeżeli więc przez „to, co istnieć może”, ktoś rozumie możnościową stronę bytu, lecz traktuje tę możność jako coś odrębnego w sensie wyróżnionej przez Arystotelesa materii pierwszej, czyli jako możności, która może się zrealizować, przyznaje wtedy porządkowi pomyślanemu rangę czynnika wewnątrzbytowego, czyli logicznie ujętą możliwość uważa za czynnik możnościowy, który wewnątrz bytu aktualizowany przez akt, ten właśnie akt realnie uniedoskonalą. I kwestią już tylko akcentów jest utożsamienie bytu z danym typem możności, z istotą lub z materią, czy nawet z formą, stanowiącą akt wewnątrz możnościowego porządku istoty.

Utożsamienie bytu z istotą z konieczności wyznacza istnieniu rolę przypadłości. Tak ją pojął właśnie Awicenna, jako własność bytu, skoro bytem jest istota. Utożsamienie bytu z istotą ma źródło w treściowym, esencjalistycznym, a nie egzystencjalnym, traktowaniu bytu, w filozoficznym pytaniu: czym coś jest, w pytaniu oderwanym od stwierdzenia, że coś jest, że realnie istnieje. Treściowy porządek bytu, oderwany od egzystencjalnego podłoża, jest niewątpliwie bliski porządkowi logicznej niesprzeczności, porządkowi tylko poznawczych ujęć. I byt, pojmowany jako treść oderwana od istnienia, może zafascynować jakimś swym fragmentem, do którego skieruje nas pytanie: czym coś jest. Funkcjonujące w nas teorie filozoficzne, powodujące, że intelekt z natury swej receptywny otrzymuje odpowiedź zmienioną przez te teorie, a nie wyczytaną w bycie, dają w wyniku najczęściej monistyczne ujęcie treści bytu. Ta monistyczna perspektywa domaga się rozstrzygnięcia, czy byt jest formą,

czy materią, zmiennością, trwaniem, dobrem, jednością, czy myślą, życiem, nieskończonością, duchowością, Bogiem. Rozstrzygnięcie tego, zależne często od teorii źródeł poznania, od niedostrzeżonego błędu gnozeologicznie uprawianej metafizyki, jest dalszym usprawiedliwionym etapem esencjalistycznego, treściowego punktu wyjścia w filozofii. Ale ten właśnie treściowy punkt wyjścia w filozoficznej analizie rzeczywistości jest właśnie bytem. Filozofowanie trzeba rozpocząć nie od pytania: czym coś jest, lecz od pytania: czy coś jest, czy istnieje. To wbudowanie treści bytu, wydobywanej pytaniem: czym coś jest, w egzystencjalne podłoże, ujmowane pytaniem: czy coś istnieje, broni przed dowolnością odpowiedzi i rozstrzygnięć, wyznacza neutralistyczne odczytanie każdego bytu.

Gdy utożsamimy byt z formą, otwieramy drogę dualizmowi (tak jak utożsamienie bytu z istotą otwiera drogę spekulacjom monizmu). W dualizmie byty lub substancja są na ogół strukturami prostymi, aktami formy czyli prostymi zespołami treści. Nie ma w nich miejsca na możliwość, na czynniki uniedoskonalające akt formy. Zespół treści o randze czystej formy przygodnej jest od początku taki oto, ten określony, w którym wszystkie czynniki stanowią ten sam porządek ontyczny. I w konsekwencji nie byty różnią się od siebie, lecz porządki treści myślowych, rozciągłych, nieskończonych, egzystencjalnych. Ta konsekwencja nawet przy intensywnej obronie kartezjanizmu, będącego dualizmem, nieuchronnie prowadzi do monizmu, w którym z racji treściowych rozstrzygnięć zwycięża jeden z porządków, i prowadzi ostatecznie do utożsamienia bytu z istnieniem. Zależnie potem od rozumienia istnienia rodzi się filozofia Suareza lub egzystencjalizm.

Jeżeli dla ubocznych motywów, np. z racji sensualizmu i przekonań monistycznych, ktoś uznał za dominujący w bycie porządek rozciągłości, musi dojść do humowskiego utożsamienia bytu z jakościami zmysłowymi, a mówiąc językiem Demokryta - do utożsamienia bytu z materią. W wyniku tego pozaegzystencjalnego, treściowego utożsamienia bytu i materii cała rzeczywistość jawi się jako jednoelementowy byt fizyczny. Wszystkie oparte na tej tezie analizy mogą stanowić konsekwentną i zwartą, logiczną konstrukcję. Wynika z tego tylko tyle, że przy uprawianiu filozofii ważne są przede wszystkim punkty wyjścia i że tam popełnione błędy wyznaczają szczegółowe rozwiązania filozoficzne.

W związku z utożsamieniem bytu i istnienia zwróćmy także uwagę na określenie bytu, jako czegoś, co w jakikolwiek sposób istnieje. Biorąc dosłownie to określenie, bytem byłoby to, co w porządku realnym istnieje aktualnie bądź potencjalnie, i to, co swoiście bytuje w porządku pomyślanym. Bytem więc byłyby zarówno „entia quod” (Bóg, substancje, przypadłości) oraz „entia quo” (osobno wzięte istnienie, istota, forma, materia, akt, możliwość), jak i wyobrażenia, pojęcia, działania bytu, jego stany, wyspekulowane kompozycje cech nawet sprzecznych. Tak szerokie pojęcie bytu, owszem, w jakimś sensie obejmuje wszystkie wypadki jakiegokolwiek istnienia, czy quasi-istnienia, a więc czegoś tylko podobnego do istnienia, nie daje jednak możliwości odróżnienia faktycznego istnienia od pseudoistnienia. Szukając źródeł niedoskonałości tej definicji bytu należy się obawiać, że pojęcie bytu zostało tu wzięte bardziej w sensie powszechnym, jako więc po prostu „universale”. I znowu przewagę uzyskał tu aspekt treściowy. Za byt uznano każdą dającą się wyodrębnić treść i każdej przyznano proporcjonalne jej istnienie. Tymczasem wiemy, że nie wszystkie poznawczo wyodrębnione treści jakoś istnieją. Nie istnieje przecież poza aktem istnienia różna od niego istota, forma, materia, możliwość, własność. Pozorne istnienie posiadają treści, którym to istnienie jak gdyby przydziela czynność poznawania (idealizm) i pozornie bytują strukturalne czynniki bytu nie „wbudowane” w dany akt istnienia (esencjalizm). Istnienie więc sensu stricto przysługuje bytom, które przez akt istnienia zostały egzystencjalnie urealnione. I w określeniu bytu nie można tego momentu pominąć. Rozważana tu definicja bytu jest więc oparta na pojęciu traktowanym jako powszechnik, czyli jako pojęcie ujmujące treść, jeden z czynników bytu, a nie cały byt. Właściwe, bezwzględne pojęcie bytu musi być transcendentalne, przysługujące wszystkim bytom, oparte na takich w bycie czynnikach, które upodobniają a nie różnicują byt. Czymś koniecznym w bycie jest istnienie i istota, lecz nie sama istota. Prawdłowo urobione pojęcie bytu musi obejmować obydwie te elementy. Jest wtedy transcendentalne. Staje się powszechnikiem, gdy wyakcentuje się w bycie jego treść.

Należy też pilnować odróżnienia pojęcia bytu i samego bytu, ujętego w transcendentalne pojęcie. To transcendentalne pojęcie bytu oznacza zawsze realny byt jako ten oto egzystencjalnie rzeczywisty konkret. Tym konkretem jest Bóg, przygodne substancje nieosobowe, przygodne substancje osobowe, przypadłości. I uprawiając

metafizykę trzeba wciąż pilnować i sprawdzać, czy w danej analizie mówimy o pojęciu bytu, czy o samym bycie; czy opisując realny byt posługujemy się transcendentálním pojęciem bytu, czy może powszechnym; dystrybutywnym czy holistycznym, to znaczy czy pojęciem bytu wskazującym na każdy odrębnie istniejący indywidualny byt, czy też pojęciem oznaczającym całą rzeczywistość. Należy więc pamiętać, że w języku potocznym i w metafizykach monistycznych pojęciem bytu oznacza się cały świat. Mówi się często „cały byt” w znaczeniu „cała rzeczywistość”. W pluralistycznej metafizyce tomistycznej, pojęcie bytu oznacza konkretne byty realne, takie właśnie jak byt pierwszy, przygodne substancje nieosobowe, przygodne substancje osobowe, przypadłości. Te właśnie byty oznaczamy transcendentálním pojęciem bytu. I tylko te byty oraz tylko te pojęcia bytu interesują metafizykę. Gdy się powie, że bytem jest to, co w jakikolwiek sposób istnieje i ma się na myśli także treści pomyślane (w sensie stwierdzenia, że przecież pojęcia istnieją, bo nie są nicością, że jakoś istnieją istoty), to wtedy jest się już poza terenem metafizyki, w innej niż metafizyka nauce, w jakiejś ontologii wyspekulowanych treści, w odrębnej dyscyplinie filozoficznej i w innym porządku różnym od porządku realnego istnienia. Przypisuje się tym treściom tak zwane istnienie pomyślane albo istnienie intencjonalne. I ten termin „istnienie” mylnie włącza te byty w zakres problemów metafizyki. Należy pamiętać, że to nie jest istnienie realne, że jest to więc jakieś pseudoistnienie, że byty o takim istnieniu nie stanowią przedmiotu analizy z zakresu metafizyki, że są konstrukcjami, które winna rozważać może logika, że nie należy łączyć logiki i metafizyki w metodologiczną całość, że przedmiotem metafizyki są byty realnie istniejące, i że transcendentálne pojęcie bytu jest ich poznawczym ujęciem.

17. Błąd łączenia arystotelizmu z tomizmem

Jeżeli się zgodzimy, że arystotelizm jest esencjalizmem (ujęciem bytu od strony treści z pominięciem urealnającego aktu istnienia) i że tomizm jest teorią egzystencjalnie pojętego bytu (akt istnienia zapoczątkowuje byt, w którym porządek egzystencjalny aktualizuje, jako swą możliwość - treść, złożoną z formy i materii lub tylko z formy), to każde połączenie arystotelizmu z tomizmem musi uznać za nieporozumienie. Nie można przecież tych dwu tak różnych teorii bytu uznać za

równorzędne ujęcia. Nie można więc tomizmu traktować jako powtórzenia arystotelizmu czy jako jakiejś jego kontynuacji, i nie można arystotelizmu utożsamiać z tomizmem. Nieporozumieniem i błędem jest więc uprawianie tzw. filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Nie może być takiej filozofii. Nie można przecież istoty uznać za istnienie czy za cały byt. A tak właśnie postąpił Arystoteles. I takiej koncepcji nie można włączyć w tomizm, który wyraźnie odróżnia byt od istnienia i istoty. Owszem, po wystąpieniu Tomasza z Akwinu w XIII wieku nie dostrzeżono odrębności jego filozofii. Uważano ją za arystotelizm, przystosowany do teologicznych ujęć chrześcijaństwa. W XV wieku mówiono już wprost o arystotelizmie chrześcijańskim i uznano go za ideologię świata chrześcijańskiego. Do dzisiaj zresztą w wielu średniowiecznych filozofiach nie odróżnia się tomizmu od arystotelizmu. Tymczasem czym innym jest tomizm i zupełnie czym innym jest arystotelizm.

Arystoteles utożsamiając dystrybutywnie pojęty byt z substancją jako trwałym podmiotem zmian i uznając ją za przedmiot nauki operował w metafizyce pojęciami głównie powszechnymi i sądami predykatywnymi. Tylko takie pojęcia mógł wyabstrahować z zakresowo traktowanych treści, a z tych pojęć mógł konstruować tylko sądy orzecznikowe. Cały porządek treści, jako aspekt jego rozważań o bycie i przedmiot filozoficznych dociekań, musiał więc w konsekwencji doprowadzić go do ujęć, które dziś nazywamy esencjalizmem. Byt jawił mu się jako istota, w której złożenie z formy i materii, z treści gatunkowych i jednostkowych, uzasadniało realność substancji. Arystoteles nie odróżniał treściowego i egzystencjalnego bytowania. Nie wyczuwał problemu takiego aktu, który egzystencjalnie urealnia byt. Uważał, że ujęty w pojęcie lub definicję porządek formy i materii stanowi wszystkie składające się na byt czynniki. Dopiero - jak wiemy - Awicenna rozważając byt jako samą w sobie istotę zauważył, że nie tłumaczy ona swego istnienia. Przyjął więc, że konkretności i realności udziela bytowi taka własność, którą nazwał właśnie istnieniem. Przypadłościowy charakter istnienia zaniepokoił dopiero św. Tomasza z Akwinu.

Tomasz przyjął, że początkiem, jak gdyby granicą lub dnem pluralistycznie i dystrybutywnie przyjętego bytu, jest właściwy mu, osobny, tylko ten byt urealniający akt istnienia, związany w sposób wyłączny z możliwością, w której forma i materia stanowiąc istotę ograniczają istnienie i razem z nim współlistnieją. Stanowiąca treściowy

porządek bytu istota różni się więc od urealnającego ją aktu istnienia i razem stanowią byt ujmowany w pojęciach transcendentálnych i analogicznych, pozwalających tworzyć sądy egzystencjalne.

Różnica więc między treścią bytu u Arystotelesa i u św. Tomasza jest zasadnicza. Według Arystotelesa byt jest złożeniem z formy i materii, według Tomasza na byt składa się istnienie i istota, którą stanowią forma i materia. Czym innym wobec tego jest arystotelizm i czym innym jest tomizm. Nie można ich więc utożsamiać. Nie można połączyć w jedną tzw. arystotelesowsko-tomistyczną filozofię. Nie są bowiem tym samym istota i istnienie.

Gdyby istota utożsamiała się z istnieniem, do czynników koniecznych danego bytu należałoby nieustanne trwanie i dany byt nie mógłby przestać istnieć. W swej istocie byłby taki, że istnieje, co nie jest prawdą. Nie jest przecież prawdą, że np. treść człowieka, to, czym człowiek jest, równa się istnieniu. Człowiek jest człowiekiem, gdy go charakteryzuje połączenie rozumnej duszy z ciałem. To połączenie oczywiście zachodzi wtedy, gdy urealni go istnienie. Istnienie jednak jako akt właśnie urealnający daną istotę, nie jest jej składowym czynnikiem. Nie może bowiem być tym, co urealnia. Jako swoista przyczyna bytu w sensie stanowienia jego początku, nie może być jednocześnie skutkiem, czyli tym, co zostanie zapoczątkowane. Gdyby przyczyna była jednocześnie skutkiem, to realizowałby się absurd, że to, co ma powstać, już jest. To więc, czego nie ma, jest. Nieistnienie jest tożsame z istnieniem. Aby uniknąć tego właśnie absurdu, trzeba przyjąć realną różnicę między istnieniem i istotą. Tę różnicę trzeba przyjąć także dlatego, aby uniknąć innego też absurdu, mianowicie że istnieją tylko byty konieczne, w których istnienie jest tożsame z istotą. Wielość bytów koniecznych jest nonsensem. Gdyby ich było wiele, musiałyby się czymś od siebie różnić. Jeżeli niczym się nie różnią, to nie ma wielości bytów koniecznych. Jest tylko jeden byt konieczny, stanowiący pierwszą przyczyną, bez której w pluralistycznej koncepcji musielibyśmy u źródeł rzeczywistości postawić nicość. Wtedy niebyt byłby przyczyną bytu, co właśnie jest absurdem. Tyle absurdów wynikałoby, gdybyśmy utożsamili istnienie z istotą. I te ważne problemy, wynikające z rozróżnienia istoty i istnienia, różnią także arystotelizm i tomizm.

Krótko mówiąc, istnienie nie może być tożsame z istotą, ponieważ wtedy:

- 1) przyczyna musiałaby być tym samym, co skutek,
- 2) nieistnienie byłoby jednocześnie istnieniem,
- 3) byt przygodny znikalby na rzecz bytu koniecznego.

Cała suma sygnalizowanych tu zagadnień różni tomizm i arystotelizm. Tak różne dwie koncepcje bytu nie są - rzecz jasna - tą samą koncepcją. Błędem jest więc utożsamienie arystotelizmu z tomizmem. I wobec tego połączenie tych dwu kierunków nie może w sensie merytorycznym dać w wyniku metodologicznie spójnego systemu tzw. arystotelesowsko-tomistycznej filozofii.

18. Typowy błąd podziału filozofii

Najczęściej dzieli się filozofię ze względu na przedmiot badań. Ta racja podziału jest na ogół słuszna. Funkcjonowała ona także prawie w całej historii filozofii stanowiąc istotną podstawę wyróżnienia głównie kierunków filozoficznych, nawet gdy przyjmowały nazwę pochodzącą od imienia twórcy. Stosowany w tej książce podział na filozofię klasyczną (wyjaśnienie rzeczywistości przez znalezienie czynników powodujących, że ta rzeczywistość ontycznie się nie wyklucza), pozytywistyczna (uogólnienie wyników nauk szczegółowych), irracjonalizująca (zespół twierdzeń z pogranicza nauki, sztuki, religii), neopoztywistyczna (analiza języka jako wypowiedzi na temat tego, co inne nauki odkryły i zbadały) opiera się także na wyróżnieniu przedmiotu filozoficznej analizy, takiego jak dystrybutywnie pojęty byt, teorie nauk szczegółowych i poprzez niewidzianą rzeczywistość, zagadnienia i dziedziny rzeczywistości pominięte przez naukę i tej racji dość dowolnie ujmowane, metodologiczna poprawność języka, w którym wyraża się syntezę wyników nauk szczegółowych.

Podział filozofii ze względu na przedmiot badań nie jest mimo wszystko dość ostry, czy dość wyraźny. Nie chroni przed pomyleniem lub pomieszaniem kierunków filozoficznych z koncepcjami filozofii czy dyscyplinami filozoficznymi.

Podstawowe i pierwotne są koncepcje filozofii, rozumienie więc i określenie, czym w ogóle jest filozofia. Wymienione tu cztery koncepcje filozofii, najczęściej dziś przyjmowane, zostały wyznaczone przez inny dla każdej koncepcji właśnie przedmiot badań (czynniki uniesprzeczniające rzeczywistość, synteza wyników nauk

szczegółowych, analiza języka tej syntezy, problemy z pogranicza różnych dziedzin rzeczywistości). Daną koncepcję filozofii przyjmują i w ramach jej pracują różne niekiedy kierunki filozoficzne, które tym różnią się od siebie, że bliżej i bardziej szczegółowo określają swój przedmiot badań. Analizują rzeczywistość lub fragment rzeczywistości, daną tylko grupę bytów lub ich typową własność, albo nawet aspekt pomijany przez inne kierunki.

Klasyczną koncepcję filozofii realizowały prawie nieprzerwanie kierunki filozoficzne od Talesa do Hegla. Zawsze bowiem tłumaczono rzeczywistość przez ukazywanie wyznaczających ją przyczyn, nawet wtedy, gdy tą badaną rzeczywistością już wyraźnie od Descartesa stawało się działanie poznawcze. Znaczyło to tylko, że wyakcentowano bardziej niż metafizykę inną dyscyplinę filozoficzną, mianowicie teorię poznania. Ze współczesnych kierunków najpełniej i najwyraźniej w klasycznej koncepcji filozofii pracuje tomizm stosując tę koncepcję we wszystkich dyscyplinach filozoficznych, takich jak np. teoria bytu, teoria poznania, teoria postępowania moralnego, teoria wytwarza, teoria człowieka, filozofia przyrody. Należy do tej koncepcji także fenomenologia, która charakteryzuje się dominacją niektórych dyscyplin filozoficznych, takich jak ontologia (najkrócej mówiąc, badanie koniecznych związków między jakościami idealnymi) przeciwstawiona metafizyce oraz teoria poznania.

Pozytywistyczna koncepcja filozofii w czystej formie nie występuje wyraźnie na terenie kierunków filozoficznych. Można ją w tej czystej postaci spotkać raczej w poglądach przedstawicieli nauk szczegółowych. Powiązana z metodami klasycznej koncepcji filozofii zorientowanej w kierunku monizmu charakteryzuje filozofię materializmu dialektycznego i filozofię Teilharda de Chardin. Szuka się bowiem w tych kierunkach przyczynowych uzasadnień (metoda klasycznie pojętej filozofii) tej wizji rzeczywistości, która jest uogólnieniem wyników nauk szczegółowych (pozytywistyczna koncepcja filozofii), co realizuje głównie materializm dialektyczny, czy też szuka się przyczynowych uzasadnień wizji rzeczywistości, stanowiącej uogólnienie zarówno nauk szczegółowych jak i teologicznych (Teilhard de Chardin).

Neopozytywistyczna koncepcja filozofii pojawia się w postaci albo np. metateorii nauki, czy w wersji teorii, że filozofią jest także uporządkowane myślenie o

jakimkolwiek przedmiocie, albo inspiruje program pomocniczych nauk filozofii, takich jak logika, czy ogólna metodologia nauk. To inspirowanie zagadnień nie przesądza o koncepcji filozofii, jaką może przyjąć uprawiający te zagadnienia uczony. Jeżeli jest tomistą, to wypracowane przez neopozytywizm metody analizy języka zastosuje także do problemów klasycznie uprawianej filozofii.

Irracjonalizującą koncepcję filozofii może najwyraźniej przyjmują kierunki intuicjonistyczne i egzystencjalistyczne.

W starożytności, średniowieczu i nowożytności irracjonalizm na ogół nie stanowi wyraźnego nurtu. Jego swoistą postacią może być np. sceptycyzm grecki, mogą być ujęcia Tertuliana, agresywny motyw sprzeciwu wobec skrajnego racjonalizmu i mistyce Bernarda z Clairveaux, uzasadnienie specyficznego aposterioryzmu u empiryków angielskich. Postać nurtu filozoficznego irracjonalizm uzyskuje już właśnie w filozofii Newmana, w światopoglądowych ujęciach Renana, w rozwiązaniach wielu zagadnień późnego spiritualizmu francuskiego, np. u Lacheliera, Renouviera, Guyau, w filozofii Bergsona, nawet Nietzschego. Często nie różni się od intuicjonizmu lub jest z nim zmieszany. I właśnie filozofię uważa za dziedzinę pozanaukową, wyznaczoną źródłami, wykluczającymi dominację rozumu.

Wyrastający z irracjonalizmu i intuicjonizmu egzystencjalizm, stanowiący od czasów Heideggera metodę fenomenologiczną, często odbiegającą od wersji Husserla, za źródło i czynniki strukturalne bytu uważa szeroko pojęte przeżycie, w którym intelekt ma funkcję zasadniczo nieistotną.

Utożsamienie dyscypliny filozoficznej z koncepcją filozofii czy z kierunkami filozoficznymi obserwujemy właśnie w neopozytywizmie, czy np. ewolucjonizmie Spencera, także w logiczującym ewolucjonizmie Hegla.

Koncepcja filozofii, kierunki i dyscypliny filozoficzne oraz nazwiska, są tu, oczywiście, wymienione przykładowo i nie wyczerpują podziału. Chodzi tylko o zasygnalizowanie, zilustrowanie i określenie granicy błędu w podziale filozofii. Okazuje się, że podział filozofii ze względu na przedmiot badań nie jest łatwy.

Ze względu na przedmiot badań dzieli się często filozofię także na idealistyczną i materialistyczną. Za podmiot filozofii idealistycznej uważa się to wszystko, co nie jest metafizyczne w sensie ujęć pozytywistycznych, scjentystycznych czy wprost

materialistycznych zarówno mechanistycznych jak i dialektycznych wszelkich odcieni. Za przedmiot filozofii materialistycznej uważa się wprost i wyłącznie materię, rozumianą monistycznie jako jedyny byt o charakterze fizycznym, dynamicznym, prawidłowym i o zdolności artykułowania się w postaci przedmiotów (artykulacja obiektywna), poznawanych przez samoświadomego człowieka na zasadzie odbicia (artykulacja subiektywna). Można oczywiście wyodrębnić takie dwa przedmioty badań filozoficznych i można tak dychotomicznie podzielić filozofię. Pozostaje jednak problem uzasadnienia podziału i określenia miejsca tak wyodrębnionych przedmiotów na terenie klasycznie uprawianej filozofii. Podkreślmy wyraźnie, że podział ten poddamy analizie z punktu widzenia klasycznej koncepcji filozofii.

Uważa się, i takie jest stanowisko głównie M. A. Krapca, że przedmiot filozofii winien być neutralistyczny, to znaczy taki, że nie wyznacza wyników badań. Winien więc być tak określony, że to, czego dowiemy się o rzeczywistości nie jest zawarte w określeniu tego przedmiotu. Gdy się powie, że filozofia bada to, co nie jest materialne, lub to, co właśnie jest materialne, już w jakimś stopniu zawęży się podmiot analizy i z góry przesądza się o naturze bytu. Nie można więc rozpocząć filozofowania od stwierdzenia, że rzeczywistość jest idealistyczna lub materialna, trzeba zawsze rozpocząć filozofowanie od pytania: dzięki czemu rzeczywistość jest rzeczywistością? Takie pytanie postawili także i przede wszystkim pierwsi filozofowie jońscy. Takie pytanie zawsze wyznacza filozofię. Odpowiedzi znane w historii filozofii określały tworzywo tej rzeczywistości. Za to tworzywo uznano wodę, coś nieskończonego, powietrze, logos (myśl, prawo, duch), byt, ogień, cztery żywioły, liczbę, ideę, formę, dobro, Boga, materię, czasem połączenie kilku tych tworzyw. Określając tworzywo rzeczywistości filozofowie odpowiadali nie na pytanie: dzięki czemu rzeczywistość jest rzeczywistością?, lecz na pytanie: co stanowi naturę tej rzeczywistości? Obydwa te pytania wiążą się z sobą lub nawet w sobie się zawierają. Są jednak zasadniczo różne. Czym innym jest natura rzeczy (to, co ją stanowi), czym innym jest tworzywo (to, z czego stanowiona jest natura lub istota bytu i co konstytuuje cały byt), czym innym jest zapoczątkowanie rzeczywistości (czynnik odróżniający ją od niebytu lub od pojęciowego ujęcia jej treści), czym innym wreszcie jest proces lub czynność zapoczątkowania lub urealniania bytu (samoistność, stwarzanie, emanowanie,

przekształcanie) i czym innym jest źródło tych procesów (idea, Bóg, myśl, różne od skutku, którym jest świat). Przynajmniej tyle pytań trzeba wyróżnić w tym podstawowym pytaniu filozoficznym, o to, czym jest rzeczywistość, a raczej dzięki czemu rzeczywistość jest rzeczywistością, aby uniknąć błędu, wyznaczonego zbitką problemów. Nie można przecież dać jednej odpowiedzi na kilka zasadniczo różnych pytań. Należy odpowiedzieć nie tylko osobno, ale także kolejno ustalwszy wpierw, które z tych pytań są bardziej pierwotne od innych. Dodajmy, że słusznie filozofowie poszukują czynnika granicznego rzeczywistości, tego, który sprawia, że coś już nie jest niebytem. M. A. Krapiec uważa, że tym czynnikiem nie może być np. idea, liczba, forma. Te bowiem czynniki wskazują nie tylko na moment granicy bytu, lecz także jednocześnie przesądzają, czym ten byt jest, zanim się to wykryje i odpowiednio opisz. M. A. Krapiec stwierdza, że neutralistyczne jest tylko istnienie. Istnienie jest czynnikiem, dzięki któremu coś już jest po stronie rzeczywistości, już jest rzeczywiste, już nie jest niebytem. I w stwierdzeniu istnienia nie zawiera się określenie, czym jest to coś istniejące. Przy pomocy kolejnych pytań dopiero określimy i dowiemy się czym jest byt, jaką ma budowę, co stanowi jego naturę. Według M. A. Krapca neutralistycznym przedmiotem klasycznie pojętej filozofii jest więc byt jako istniejący.

W klasycznej koncepcji filozofii - owszem - dominuje filozofia bytu jako bytu, to znaczy badanie bytu od tej strony, że jest bytem i dzięki czemu nim jest, czyli dzięki czemu coś rzeczywistego jest rzeczywiste. Ta dominacja filozofii bytu nie wyklucza jednak innych dyscyplin filozoficznych. Jest tylko podkreśleniem, że także o poznaniu, o działaniu (postępowaniu czy wytwarzaniu), o poszczególnych kategoriach bytu można mówić tylko wtedy, gdy to wszystko istnieje. Ta sprawa istnienia nie jest więc nieważna. Określenie struktury idei, materii, człowieka, rośliny, zwierzęcia, ma sens wtedy, gdy te byty istnieją. Trzeba więc najpierw dokładnie odróżnić istnienie od nieistnienia, rozpoznać konieczne warunki istnienia, bo wtedy dopiero uzasadniają się badania nad koniecznymi czynnikami, wyznaczającymi to, czym jest coś istniejącego.

Przedmiot filozofii, którym jest byt, jako istniejący, wyznacza w klasycznej koncepcji filozofii egzystencjalną teorię bytu. Ta teoria nadaje realistyczny i pluralistyczny charakter wszystkim dyscyplinom filozoficznym, wyróżnionym w klasycznie pojętej filozofii. Jest też podstawą wyróżnienia w tej klasycznie uprawianej

filozofii kierunku właśnie egzystencjalnego, przeciwstawionego ujęciom esencjalistycznym. (Klasyczna koncepcja filozofii obejmuje obie te orientacje).

Przy okazji zwróćmy uwagę, że należy odróżnić egzystencjalnie ujęty przedmiot filozofii od ujęcia egzystencjalistycznego. Termin „egzystencjalne” oznacza „coś istniejącego”. Termin „egzystencjalistyczne” odnosi do egzystencjalizmu, jako kierunku filozoficznego, w którym istnienie nie jest czynnikiem strukturalnym pluralistycznie pojętego bytu, lecz utożsamia się z życiem i przeżywaniem. Zauważmy też za E. Gilsonem, że egzystencjalna filozofia bytu powstała niezależnie od egzystencjalizmu i jego problemów. (Nie należy też mówić „egzystencjonalizm”. Jest to po prostu egzystencjalizm).

Według egzystencjalnej teorii bytu, którą wypracowali tomiści, byt konstytuują - jak wiemy - dwa czynniki: istnienie i istota. Te dwa czynniki, stanowiące byt, występują zawsze razem. Zawsze jednak są odrębne i wobec tego możemy je osobno poznać. To, co wiemy o istocie, jest sumą innych odpowiedzi w stosunku do tego, co wiemy o istnieniu. Urealnione istnieniem istoty bytu mogą być czystą formą lub złożeniem formy i materii. I zagadnienie właśnie formy, zagadnienie materii, dobra, idei, ducha, a więc zagadnienie treści istniejącego bytu jest którymś z kolei osobno opracowanym pytaniem filozoficznym. Gdy więc mówimy o idei lub materii jesteśmy głównie w problematyce treści czy istoty bytu, a nie w porządku bytu jako bytu lub bytu jako istniejącego, co właśnie jest neutralistycznym ujęciem przedmiotu filozofii.

Podział więc filozofii na idealizm i materializm wskazuje na to, że przedmiot filozofii bytu został wyróżniony w obszarze treści bytu, a więc w obrębie tego fragmentu bytu, którym jest istota i że wobec tego, jeżeli ten przedmiot jest traktowany samodzielnie, jako bytujący niezależnie od całości bytu lub jeżeli jest utożsamiony z całym bytem, to funkcjonuje na terenie ujęć esencjalistycznych, ujęć treściowych, oderwanych od tego, czym byt jest właśnie w pluralistycznie pojętej całości. Błąd tego podziału, bardzo typowy błąd, polega więc na tym, że w obrębie treści bytu wyróżnione dwa przedmioty badań uważa się za wyodrębnienie dwu całych bytów i jednocześnie wyznacza się tym bytom rangę wyczerpywania całej monistycznie traktowanej rzeczywistości. Jest to błąd wynikający najpierw z pominięcia kolejnych pytań filozoficznych, zależny więc od rozpoczęcia filozofowania, od dalszego pytania o

naturę bytu, a nie o to, czy w ogóle byt istnieje i w jaki sposób. Poza tym jest to błąd, który ma źródło w przyznaniu porządkowi treści bytu rangi i miejsca aktu istnienia, stanowiącego jednocześnie istnienie przygodne i konieczne istnienie samoistne. W sumie jest to traktowanie ujęć esencjalistycznych tak, jak by to były ujęcia egzystencjalne.

Ten typowy błąd podziału filozofii, spotykany tak często, szerzej biorąc ma źródło w jakiejś naszej nieprecyzyjnej czynności poznawczej, w której dość bezkrytycznie mieszając receptywny i tylko poznawczy odbiór rzeczywistości ze swoistą pasją czy potrzebą twórczości przypisujemy realne bytowanie lub wprost istnienie temu, co jest tylko umysłowym ujęciem poznawczego przedmiotu „quod”, czyli tego, na co poznawczo jesteśmy nastawieni, co, inaczej mówiąc, jest w bycie wyodrębnione stawianym przez nas pytaniem. Oczywiście, tak określone działanie poznawcze jest właśnie filozoficznym idealizmem. Ten idealizm zarzucają materialści wszystkim kierunkom niematerialistycznym. I wprost wszystkie te kierunki nazywają filozofią idealistyczną. Jeżeli jednak są słuszne zastrzeżenia w stosunku do esencjalizmu, do traktowania porządku treści bytu jako porządku egzystencjalnego, to zarzut idealizmu z konieczności musi dotyczyć także wyeksponowania materialnych treści bytu jako bytujących niezależnie od innych w bycie ontycznie ten byt stanowiących czynników. Zarzut ten niewątpliwie opiera się na przekonaniu, że byt jest w swej strukturze złożony z istnienia i istoty, ukonstytuowanej z formy i materii. Przy tym ujęciu materia jest niesamodzielnym, możliwościowym źródłem ontycznej niedoskonałości bytu i z tego względu nigdy nie może stanowić samodzielnej substancji, co właśnie przypisuje jej Descartes, pozytywizm, czy filozoficzny materializm.

Przy okazji zauważmy, że w okresie funkcjonowania podziału filozofii na idealizm i materializm pojawia się i coraz częściej występuje podział na ateistyczne i teistyczne kierunki filozoficzne. Jako przykład wymienia się np. materializm i tomizm. To prawda, że w materializmie filozoficznym zagadnienie Boga nie występuje i że to zagadnienie pojawia się w tomizmie. Podział jednak kierunków filozoficznych na ateistyczne i teistyczne sugeruje, że można uprawiać filozofię od początku nastawioną na opracowanie problemu Boga albo od początku pomijającą to zagadnienie. Można by

bronić tego podziału stwierdzeniem, że jest on tylko klasyfikacją kierunków filozoficznych ze względu na osiągnięte w nich wyniki analizy. W obydwu jednak wypadkach podział ten dopuszcza w filozofii bytu dowolność problemu Boga. Widzi metodologiczną prawomocność analiz filozoficznych z wnioskami ateistycznymi lub z wnioskami teistycznymi. Nie domaga się sprawdzenia badań, wyklucza jak gdyby w któryms z tych kierunków możliwość błędu.

Wiadomo, że np. założenia filozoficzne, że ujęcia esencjalistyczne lub egzystencjalne zupełnie zmieniają daną filozofię. Z tego nie wynika, że założenia filozoficzne metodologicznie biorąc można dowolnie przyjmować lub że można równorzędnie filozofować w esencjalistycznej czy egzystencjalnej perspektywie problemowej. Zależy to oczywiście od koncepcji filozofii. Czy jednak filozofia może być ateistyczna lub teistyczna? Czy może być np. ateistyczna lub teistyczna fizyka, czy medycyna? Albo ktoś uprawia fizykę albo jej nie uprawia. I podobnie, albo uprawia się filozofię w ramach którejś z koncepcji, albo się jej nie uprawia. Jeżeli dzieli się filozofię na ateistyczną i teistyczną, to tylko znaczy, że do podziału filozofii opartego na wyróżnieniu przedmiotu badań dołączono wzgląd światopoglądowy lub religijny, co stawia daną filozofię poza obrębem nauki przenosząc ją w porządek przede wszystkim światopoglądu. Światopoglądowe uprawianie filozofii uniemożliwia dowodzenie twierdzeń filozoficznych, ponieważ światopogląd jest tak metodologicznie skonstruowany, że jako suma poglądów i przekonań, wziętych z rozmaitych dziedzin wiedzy, wyklucza prawidłowy dowód tego zsumowania.

Dodajmy jeszcze, że filozofia bytu, jako dosłownie pierwsza filozofia i pierwsza nauka, ponieważ ujmująca zupełnie wyjściowe, pierwotne strony rzeczywistości, musi być zespołem dwu rodzajów twierdzeń, mianowicie twierdzeń o rzeczywistości i twierdzeń o tych twierdzeniach. Musi więc przeplatać się refleksja nad bytem z refleksją nad metodologiczną prawidłowością czy adekwatnością ujęć bytu. Po prostu teoria narzędzi filozofowania (pojęć, koncepcji, metod analizy), wyznaczona przez poznawaną rzeczywistość, sprawdzana, pogłębiana i precyzowana w coraz trafniejszym ujęciu bytu, zależy od teorii rzeczywistości, także przez tę rzeczywistość wyznaczonej i sama wpływa (teoria narzędzi filozofowania) na doskonalenie teorii rzeczywistości. W wyniku tego wzajemnego wpływania na siebie teorii narzędzi filozofowania i teorii

rzeczywistości, tego wzajemnego przeplatania się metafizyki i ontologii (w sensie ingardenowskim), powstaje coraz dokładniejsza, wciąż ulepszana teoria bytu i kształtuje się koncepcja filozofii, coraz jaśniej określająca granice przedmiotu filozoficznych badań.

19. Błąd w rozumieniu zła i cierpienia

Często spotykamy się z przekonaniem, że filozofia nie jest w stanie rozwiązać problemu zła i cierpienia. Odpowiedzmy więc najpierw, że owszem, filozofia nie potrafi umniejszyć zła i cierpienia. Wydaje się, że głównie to mają na myśli ci, którzy zarzucają filozofii bezradność wobec zła i cierpienia. Umniejszanie zła i cierpienia nie jest w mocy filozofii. W jakimś stopniu człowiek i w jakimś stopniu Bóg mogą umniejszyć zło i cierpienie. Nie mogą ich jednak całkowicie usunąć. Może to brzmieć paradoksalnie, ale właśnie nawet Bóg nie może całkowicie uwolnić świata od zła i cierpienia.

Tak postawione zagadnienie domaga się wyjaśnień.

Należy więc odróżnić sprawę zmniejszenia w świecie zła i cierpienia od sprawy rozumienia czym jest zło i cierpienie. I filozofia właśnie tylko dostarcza wyjaśnień. Tłumaczy i określa czym jest zło i cierpienie. Nie znaczy to, że filozofia w niczym nam nie pomaga. Rozumienie przecież czym coś jest, pozwala szukać właściwych środków obrony, bo niewątpliwie zło i cierpienie są czymś, przed czym winniśmy się bronić.

Pierwszym więc błędem w rozumieniu zła i cierpienia jest utożsamienie lub zbitka dwu różnych spraw: umniejszenia i rozumienia zła oraz cierpienia. Błędem jest też przypuszczenie, że filozofia powinna zaradzić złu i cierpieniu. Nie. Filozofia może tylko określić, czym one są i przez to pomóc nam w znalezieniu drogi do ich zmniejszenia.

Rozważmy najpierw problem zła. Zauważmy też zaraz, że problem ten jest obecny w kilku zupełnie różnych porządkach i w każdym z tych porządków inaczej funkcjonuje. Czym innym więc jest zło w porządku ontycznym, w porządku fizycznym, w porządku psychologicznym, czy moralnym. Inaczej rozwiązuje się je w perspektywie filozoficznej i inaczej w teologii. Błędem jest całościowe ujęcie zła, nie uwzględniające specyfiki danego porządku, pomylenie tych porządków. Jednolicie traktowane zło, bez

osobnego omówienia w każdym z wymienionych porządków, nie da się rozwiązać. Nie możemy go wtedy pojąć, zrozumiale omówić, uwyraźnić, sensownie przedstawić, właśnie rozwiązać.

Zło w sensie ontycznym, czyli rozważane jako coś, jest inną nazwą braku, niebytu. Jest tym, czego nie ma w danym bycie lub jest tym, czego dany byt nie wykonał. Błędem jest, gdy traktujemy zło jako coś pozytywnego, jako byt, tak jak błędem jest, gdy materię uważamy za samodzielną substancję. Materia jest możliwością powodującą niedoskonałość formy, czyli tego, co w danym bycie istotne. Dany byt w swej istocie jest niedoskonały i to właśnie dzięki obecnej tam materii. Podobnie zło jest tym brakiem i tą niedoskonałością, które powodują, że dany byt nie stanowi pełni dobra. Materia powoduje, że dany byt nie jest pełnią formy, zło powoduje, że dany byt nie jest pełnią dobra. I właśnie nigdy byt przygodny nie może być pełnią dobra. Gdyby stanowił taką pełnię, byłby Bogiem. Dany byt tylko wtedy nie jest Bogiem, gdy zawiera w sobie jakąś postać braku. Nie jest czystym dobrem, gdy zawiera moment zła. Powtórzmy jednak, że to zło nie jest czymś dodanym do dobra, lecz jest w tym dobru brakiem, tą w relacji do dobra możliwością, która to dobro uniedoskonala. I musimy zło rozumieć jako brak, bo w przeciwnym wypadku, gdybyśmy je uznali za byt oczywiście przygodny, za coś pozytywnego, musielibyśmy szukać jego przyczyny, uznać, że istnieje pierwsze źródło zła, jakiś właśnie absolut zła, równy więc Bogu. Popadlibyśmy w trudności typu manicheizmu, że istnieją dwa byty pierwsze: absolut dobra i absolut zła. A przecież dwa byty pierwsze, czyli dwa samoistne byty jednocześnie nie mogą istnieć. Nie ma bowiem czynnika, który by je różnił. Czynniki różniący domaga się racji, czegoś więc uzasadniającego, czyli stanowiącego przyczynę. I ta przyczyna wyprzedzałaby te dwa byty pierwsze, które nie byłyby pierwsze mając przyczynę. Dwa więc byty pierwsze są czymś sprzecznym. Może być tylko jeden byt pierwszy, samoistny. Samoistność więc konstytuuje ten byt. Dobro lub zło jest wobec tego wtórne. I dobrem jest to, co stanowi ten byt, ponieważ jest to coś pozytywnego. Złem wobec tego może być tylko brak dobra.

Gdyby zło było czymś pozytywnym, musiałyby mieć postać aktu. Byłoby wtedy albo aktem istnienia, albo aktem formy. Aby nie być czystym aktem, jakimś więc absolutem zła, musiałyby zawierać czynnik uniedoskonalający, jakąś jeszcze

specyficzną możność, wprowadzającą brak w zło. A brak w złu musiałby być jakimś dobrem, czyli czymś odwrotnym do zła, aby różnił się od tego, co uniedoskonala. Stając się więc niedoskonałym złem to zło musiałoby stawać się dobrem, co jest już wyraźnie absurdalne. Aby więc uniknąć sprzeczności, trzeba zło pojąć jako brak, jako niebyt.

Aby problem zła stał się wyraźny, trzeba najpierw uporządkować znaczenie takich terminów, jak byt i niebyt, dobro i zło, brak i możność, pozytywne i realne. Bytem jest zawsze to, co istnieje. Niebytem jest negacja bytu. Byt jako coś pozytywnego stanowi dobro, czyli przedmiot wyboru, uznania, akceptacji. Zło w podstawowym znaczeniu jest brakiem bytu. Nie stanowi czegoś pozytywnego. Jest jednak czymś realnym, gdy wewnątrz danego bytu stanowi jakiś w nim brak. Trzeba więc wyróżnić zło w sensie czystym i wtedy jest ono niebytem, brakiem bezwzględnym oraz zło wewnątrz jakiegoś bytu, które wtedy jest brakiem względnym, tym czymś, czego brakuje bytowi. W pierwszym wypadku zło w ogóle nie istnieje, w drugim jest ontycznie tym samym co możność, czyli czynnik uniedoskonalający. Dodajmy, że możnością nazywamy jakieś wewnątrz bytu realne braki w relacji do aktu, natomiast złem nazywamy te braki w relacji do dobra. Zaakcentujmy mocno, że w sensie ontycznym dobro jest bytem, pozostającym w relacji do wybierającego ten byt człowieka. Możemy też powiedzieć, że byt jest dobrem, ponieważ może stanowić przedmiot wyboru, gdy jest poznany. Dobro jest więc tą jakąś pozytywną stroną bytu, tym, że ten byt czymś jest, że wobec tego wola może go akceptować. A złem jest w danym bycie to, czego nie brakuje, co nie jest czymś pozytywnym, co wewnątrz bytu może być tylko realnym brakiem, a więc w perspektywie wyboru bytu jako dobra - konkretnym złem.

Zło w sensie ontycznym jest więc czymś nieodłącznym od bytu przygodnego. Samo w sobie jest niebytem, nicością, pustką. Wewnątrz danego bytu stanowi tę konieczną sumę braków, bez których dany byt przygodny byłby pełnią dobra. Nie może być taką pełnią. Musi być mniej doskonały od Boga, musi zawierać w sobie ontyczne zło. Popelniamy błąd, gdy odrywamy zło od bytu, gdy absolutyzujemy je i przyjmujemy jako coś samo w sobie, jako czynnik równy dobru. Jest ono tylko brakiem ontycznego dobra.

W sensie fizycznym zło także jest brakiem. Jest brakiem fizycznej części jakiejś rzeczy. Może być brakiem np. wzroku, oczu, ręki, brakiem zdrowia, uzdolnień. Jest

wtedy złem bardzo widocznym. Ma jednak tę samą, choć w innym porządku, strukturę ontyczną. Jest brakiem czegoś, co dany byt powinien zawierać, utrudnia mu działanie, niekiedy niszczy dany byt, a zawsze sprawia cierpienie.

I dopiero w sensie psychologicznym zło jest cierpieniem. I odwrotnie, cierpienie w sensie psychologicznym jest złem. Sprawia ból, pozbawia byt spokoju, jest sposobem przeżywania braku np. zdrowia, braku wiedzy, czyjejsz życzliwości, czyjejsz miłości. I w sensie psychologicznym zło jako właśnie cierpienie może powodować pozytywne lub negatywne skutki, oczywiście psychiczne lub moralne. Może budzić refleksję nad sobą, przybliżyć problem sensu życia, stać się pobudką do poszukiwania przyczyn bytu, do odkrycia jego niedoskonałości i zależności od bytu pierwszego. Może pogłębić nasze widzenie losu ludzkiego. Może nas obezwładnić, zniechęcić do życia, pogrążyć w smutku, skierować do działań mijających się z sensownym celem. Może nas unieszczęśliwić.

Tu pojawia się pytanie o sens cierpienia. Rozwiązanie tego pytania stanie się niemożliwe, gdy popełnimy błąd potraktowania cierpienia jako bytu, jako swoistej jednostki ontycznej, która pojawia się w naszym bycie, opanowuje go, obezwładnia. Cierpienie nie jest bytem. Jest właśnie sposobem przeżywania danego braku. Jest czymś realnym, swoistym odbiorem niedoskonałości ontycznej, fizycznej lub moralnej. Jest czymś realnym, lecz jako nasze przeżywanie lub doznawanie braku dobra, czy braku bytu. Taki brak możemy boleśnie odczuwać, martwić się nim. Może nam sprawiać ból duchowy lub fizyczny. Może nas mobilizować do walki lub zniechęcać. Jego skutki są realne, tak jak realny jest brak wewnątrz bytu przygodnego. Jest realny, nie jest jednak pozytywny, nie jest czymś. Podobnie realny jest brak w ogóle jakiegoś bytu, np. czyjaś nieobecność lub utrata kogoś bliskiego z powodu śmierci. Odbiór tych braków sprawia cierpienie. I niewątpliwie inaczej się cierpi, gdy przyczyną cierpienia są braki fizyczne i inaczej, gdy źródłem są braki porządku duchowego, czy moralnego. Gdy uznamy braki, a konkretnie zło, za coś realnego w sensie czegoś, jakiegoś bytu, wtedy odpowiedź na pytanie o sens cierpienia w pewnym aspekcie staje się łatwa. Odpowiadamy wtedy, że podlega się takiemu bezwzględnemu bytowi, który jest złem, i że skutkiem jego działania musi być zło, sprawiające cierpienie. Gdy uznamy zło za brak dobra

ontycznego, fizycznego, czy moralnego, wtedy odczuwanie tych braków sprawia cierpienie.

Błędem jest traktowanie zła jako bytu, jako czegoś pozytywnego w porządku ontycznym, fizycznym czy moralnym. Błędem jest też rozumienie cierpienia jako czegoś tożsamego ze złem, pojętym ontycznie. Zło jest brakiem, a cierpienie jest przeżywaniem tego braku lub jego skutków.

Szukając dalej odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia musimy najpierw podkreślić, że zło pojęte ontycznie jest w bycie koniecznym brakiem, bo tylko dzięki swoistym, możliwościowym brakom dany byt nie jest pełnią dobra. A przecież wszystkie byty przygodne muszą być mniej doskonałe od Boga, muszą zawierać moment braku, swoistego zła. I nigdy dany byt przygodny nie może być nawet na swoją miarę absolutem doskonałości. Musi zawierać braki różniące go od innych bytów przygodnych. Musi zawierać to, czego nie ma inny byt i posiadać to, co brakuje innemu bytowi. Wtedy przecież zachodzą różnice między bytami. W tym więc ontycznym i fizycznym porządku zło jako brak musi towarzyszyć bytom. I tego nie może zmienić właśnie nawet Bóg. Nie może bowiem stworzyć bytu równego sobie w doskonałości. Chciał poza tym stworzyć wiele bytów. Musiały więc w nich wystąpić braki, których specyfika powoduje różnego rodzaju cierpienia. Cierpienie więc jest jakimś naturalnym sposobem psychicznego doświadczenia siebie i innych bytów przygodnych. Pytanie o sens cierpienia trzeba więc modyfikować tym ontycznym faktem konieczności braków w bytach przygodnych.

Możemy zapytać, dlaczego więc te a nie inne braki fizyczne są właściwe danemu bytowi. Braki ontyczne są konieczne, to znaczy tylko dzięki danej porcji braków nie jesteśmy Bogiem, lecz ludźmi. I tylko z racji tej właściwej nam niedoskonałości jesteśmy ludźmi. Braki fizyczne są mniej konieczne. Wyznacza je porządek biologiczny, środowisko, dziedziczność. Przecież chorujemy czasem z racji odziedziczonych skłonności i z tych samych racji cechują nas dane uzdolnienia lub ich brak. I często dzięki środowisku, dzięki warunkom zewnętrznym umiemy coś, lub czegoś nie umiemy. Można tu pytać, dlaczego te, a nie inne braki, dlaczego dany ciąg dziedziczenia, dlaczego dane środowisko, stały się naszym udziałem. Sens tego wszystkiego i pełna odpowiedź na takie pytania wykracza poza naturalny dostępny

filozofii porządek faktów, poza problem struktury bytu i poza problem jego fizycznych uwarunkowań.

Pełnej odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia trzeba szukać poza porządkiem filozoficznym. Trzeba jej szukać w porządku teologicznym.

I znowu popełniamy błąd, gdy całej odpowiedzi o sens zła i cierpienia domagamy się od filozofii. Filozofia jest w stanie ustalić czym naprawdę jest zło i czym jest cierpienie. Pomaga nam je rozróżnić w różnych porządkach rzeczywistości, obronić przed zabsolutyzowaniem zła, pokazać że zło jest siłą bezwzględną, że jest tylko brakiem różnych rodzajów dobra, że wobec tego usuwanie braków jest sposobem umniejszania zła i cierpienia. Filozofia broni nas więc przed pesymizmem i broni przed nadmiernym optymizmem, że wszystkie braki bytu da się usunąć. Broni przed rozczarowaniem, gdy nie uda się nam w pełni tych braków usunąć. Braków ontycznych i większości braków fizycznych z konieczności nie usuniemy. Nie możemy przecież przestać być ludźmi, tymi oto, o takich oto wartościach, które nie mają miary absolutu. Rozumiejąc to znajdujemy właściwy teren walki o dobro, o umniejszenie zła i cierpienia.

Gdy ilość cierpienia, wywołanego brakami fizycznymi i moralnymi, jest tak wielka, że jego źródłem nie może być tylko przygodna struktura człowieka, że tym źródłem staje się warunkujący nas kontekst biologiczny i kulturowy, zwracamy się do teologii, aby w Bogu szukać wytłumaczenia tego, co nas spotyka. Odniesienie słuszne. Możemy jednak popełnić błąd obciążając Boga odpowiedzialnością za dotyczące nas zło i cierpienie.

Trzeba wyróżnić w naszych relacjach z Bogiem porządek właśnie filozoficzny (naturalny) i teologiczny (interpretujący to, co nadprzyrodzone i przyrodzone w oparciu o Objawienie). W porządku filozoficznym ujmujemy Boga jako pierwszy byt samoistny stanowiący przyczynę istnienia bytów przygodnych. W tym porządku ustalamy także konieczną strukturę bytu przygodnego jako mniej doskonałego od Boga. Tu także odkrywamy konieczną w tym bycie niedoskonałość, swoiste zło, dzięki któremu dany byt nie jest pełnią dobra. I tu stwierdzamy, że zło jest niebytem lub brakiem. Teologia tłumacząc Objawienie nie wyjaśnia ontycznej struktury bytów. Przekazuje tylko informacje Boga o Nim samym, o nadprzyrodzonym sensie i celu człowieka. I w tej

nadprzyrodzonej perspektywie ostatecznie tłumaczy się doświadczające nas cierpienie. Bóg nawiązuje do właściwej nam struktury ontycznej i pozostawiając przyczynom drugim rozdział braków fizycznych, właściwych danemu człowiekowi, swoistą ilość cierpienia uwzględnia w rachunku środków moralnie doskonalących człowieka.

W dygresji teologicznej zauważmy, że zbawienie ludzi poprzez krzyżowe cierpienie Chrystusa jest jakże głębokim nawiązaniem Boga do przygodnej struktury bytu, uniedoskonalonego brakami, stanowiącymi zło w relacji do dobra i powodującymi cierpienie. Wybierając cierpienie jako składaną przez Chrystusa zapłatę odkupienia Bóg na serio myślał o człowieku, o możliwej stronie jego ontycznego losu i z tego, co go uniedoskoniła uczynił czynnik przywracający perspektywę realnych nadprzyrodzonych kontaktów człowieka z osobami Trójcy Świętej. Jest w tym fakcie wymowny akcent, że ontyczne braki osoby ludzkiej, które zawsze pozostaną, Bóg wypełni całością swej miłości i swojej mądrości. I ten moment nazywamy właśnie nadprzyrodzonym udoskonaleniem człowieka.

Zło moralne jest osobną sprawą, którą po dotychczasowych wyjaśnieniach już można podjąć. Ma ono dwa aspekty: filozoficzny i teologiczny. Chodzi o problem zła w ścisłym sensie i o problem grzechu. Popełniamy błąd, gdy utozsamiamy zło i grzech. Zło moralne jest zawsze brakiem dobra, właściwego naszemu działaniu, jest minięciem się tego działania z normą, pozytywnie kwalifikującą czyn. Tą normą bliższą, a więc miarą dobra danego czynu jest rozumna natura ludzka, normą dalszą i ostateczną jest Bóg, stwórca osoby ludzkiej. Gdy postępujemy niezgodnie z rozumnymi celami osoby, popełniamy zło. Znaczy to, że nasze działanie nie charakteryzuje się tym, co nazywamy dobrem moralnym. I zawsze zło moralne powstaje wtedy, gdy nastąpi niewierność, nawet nieświadoma, wobec rozumnych celów osoby ludzkiej.

Moment świadomości liczy się w problemie grzechu, którym staje się każde zło, gdy potraktujemy je jako coś, czym chcemy przeciwstawić się ofiarnej nam miłości Boga. Grzechem więc jest to, co oddziela człowieka od miłości Bożej. Jeżeli jakies działanie nie niszczy w nas nadprzyrodzonej miłości, łączącej człowieka z Bogiem, nie jest grzechem, nawet gdyby filozoficznie biorąc było złem moralnym. Tylko to zło można tu brać pod uwagę. Zło ontyczne i fizyczne, a nawet zło w sensie psychologicznym, czyli cierpienie, nie oddzielają nas od Boga. Są znakami naszego

statusu człowieka. Grzech więc jest sprawą porządku nadprzyrodzonego, jako zrywanie osobowych powiązań z Bogiem, jako więc brak w nas nadprzyrodzonej miłości.

Przy okazji podkreślmy, że należy wyróżnić miłość przyrodzoną i miłość nadprzyrodzoną. Miłość przyrodzona jest naszym działaniem, które ma źródło w decyzji osoby ludzkiej i jest ofiarowaniem daru wartości, stanowiących osobę ludzką. W tę przyrodzoną miłość Bóg wnosi miłość nadprzyrodzoną, jako z tamtej strony czynnik, stanowiący narzędzie realnego osiągnięcia Boga w jego wewnętrznym życiu. Ta nadprzyrodzona miłość ma strukturę pozanaturalną, lecz jest nam dana, podlega naszym decyzjom. Gdy skorzystamy z tej miłości, gdy skierujemy się w Niej do Boga, osiągamy wtedy Trójcy Świętej i nasz osobowy kontakt z Bogiem staje się realnym faktem. Bóg wtedy wnosi w nas dar wolności, stanowiący Jego osobę. I gdy właśnie niszczymy te osobowe powiązania nas z Bogiem, wtedy staje się grzech. Jest on niszczeniem, odrzuceniem obecnej w nas miłości Boga.

I znowu psychologicznie biorąc uświadomienie sobie tego może wywołać cierpienia. Przeżywane z tych pobudek, jako więc żal, że ten mój osobowy kontakt z Bogiem ulega zerwaniu, jest powrotem, jest likwidacją grzechu, jako braku w nas miłości, którą Bóg obdarza osobę ludzką. Popełniamy też błąd uważając grzech za coś pozytywnego. Grzech jest tylko brakiem naszych powiązań z miłością Boga. Zrozumiałe więc, że grzech usunięty aktem miłości, nawiązującej kontakt z miłością Boga, już nie istnieje. Nie istnieje bowiem usunięty brak. Brak rani i boli. Gdy go nie ma, jest tylko dobro.

20. Granice filozofii i religii

Kilka razy w tym rozdziale („Z problematyki bytu”), np. przy zagadnieniu emocji, przy problemie cierpienia, pojawiała się w formie dygresji lub innej perspektywy rozwiązań sprawa teologii i religii. Należy więc sprecyzować granice między tymi dziedzinami.

Bardziej podstawowe niż filozofia i religia byłoby przeciwstawienie nauki i religii. Nie znaczy to, że takie przeciwstawienie ma źródło w ewentualnej niezgodności czy sprzeczności między nauką i religią. Znaczący tylko, że inną grupę związków między bytami ujmuje nauka i inną religia.

Nauka stanowi dziedzinę związków między intelektualnie wyodrębnionymi treściami i dotyczy bytów, które możemy rozpoznać w poznawczym wysiłku ludzkiego intelektu. Poznając te byty, a więc przejmując od nich podaną przez nie informację, czyli odczytując je zgodnie z tym, czym one są, badając dalej zachowanie między tymi bytami powiązania i zależności, człowiek uprawiający naukę tłumaczy jedne treści ujęte intelektualnie w bycie przez inne treści podobnie zdobyte sprawdzając wciąż, czy te treści są zgodne z tym, co same byty mówią nam o sobie swoją strukturą.

I całą tę sumę bytów w ich wzajemnych powiązaniach i zależnościach, tę sumę wykrywaną wysiłkiem naszego recypującego i rozumującego intelektu, nazwamy porządkiem naturalnym.

W tym naturalnym porządku bytów możemy wyodrębnić bardzo różnorodne treści. Wyodrębnienie tych treści zależy od postawionych pytań. Grupa więc pytań i odpowiadające im, odczytane w bytach treści, stanowią daną naukę. O co innego zapytuje np, fizyk, chemik, lekarz, historyk sztuki. Każdy z nich wobec tego uprawia inną naukę. Wszyscy jednak stawiają takie pytania, których odpowiedź dotyczy mierzalnej, przestrzennej i jakościowej struktury bytu. Ten aspekt wyznacza nauki szczegółowe. Oprócz tych nauk jest filozofia, która bada byt w tym, bez czego ostatecznie nie byłby bytem. Ustala pierwsze, zapoczątkowujące byt czynniki. I jeżeli dojdziemy do wniosku, że żaden byt nie może spowodować swego zaistnienia, że skoro istnieje, to na drodze stwarzania otrzymał zapoczątkowującego go istnienie od bytu, który jest samoistnym istnieniem, jesteśmy jeszcze w nauce, właśnie w filozofii i badamy własnym rozumującym intelektem powiązania między bytami. W tym wypadku odkryty byt pierwszy, który jest Bogiem, stanowi podmiot nauki w sensie filozofii i tak ujmowany, jako więc przyczyna sprawcza istnienia, należy do porządku naturalnego nie stanowiąc oczywiście części tego porządku, ponieważ jest strukturalnie odrębny, podczas gdy wszystkie inne byty są niedoskonałe i z tej racji przygodne. O Bogu informuje nas także Objawienie i teologia. Objawienie jest zespołem prawd przekazanych nam przez Boga. Nie możemy tych prawd wykryć własnym rozumowaniem. Gdy jednak je znamy, możemy zastanawiać się, czy nie są absurdalne i sprzeczne. Możemy je wyjaśnić, komentować, rozważać. I to właśnie ich komentowanie stanowi teologię. Teologia więc, jako intelektualne ujęcie treści z zespołu prawd

objawionych, jest analizą ludzkiego rozumu i w tym sensie stanowi naukę, należącą do porządku naturalnego, mimo że jej przedmiot nie został wykryty przez rozum ludzki. Intelkt ludzki nie wykrywa prawd objawionych, a więc informacji, którą osobiście przekazał Bóg. Wykrywa jednak istnienie Boga, lecz na terenie filozofii bytu, nie w teologii, której podstawowym i rozstrzygającym argumentem nie jest rozumienie lub ogląd rzeczy, lecz odwołanie się do objawionej informacji.

Religia stanowi dziedzinę związków osobowych między człowiekiem i Bogiem. Związki te zostały właśnie objawione i polegają na obecności w nas osoby Boga, na wzajemnym spotkaniu, na udziale w wewnętrznym życiu, na rozmowach, na przyjaźni, co w sumie stanowi specyficzną miłość. Nie są to więc związki sprawiania istnienia danego bytu, stwarzania go, podtrzymywania w istnieniu. Są to związki zachodzące między żywymi osobami i właśnie związki przyjaźni, obecności, spotkania.

Ta właśnie dziedzina, a więc wewnętrzne życie Boga, w które Bóg nas wprowadza z motywu życzliwości wobec nas i miłości, stanowi porządek nadnaturalny, czyli niedostępny nam na drodze naszego naturalnego rozwoju i niedostępny naszemu samodzielniemu poznaniu. Jest to sytuacja, w którą Bóg może nas wprowadzić, gdy zechce, i którą musiał nam ujawnić, ponieważ sami nie odkrylibyśmy jego życzeń, tak zresztą niezwykłych, bo dopuszczających nas do udziału w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej.

Możemy wyróżnić religię naturalną i nadnaturalną. Gdy wiedząc z filozofii bytu, że Bóg istnieje, rozważamy jego życzenia i uważamy je za rozumne, sensowne, interesujące, godziwe i gdy z tych powodów je podejmujemy, jesteśmy w religii naturalnej. W religii nadnaturalnej lub nadprzyrodzonej jesteśmy wtedy, gdy związki osoby ludzkiej z osobą Boga są realizacją objawionych życzeń Boga dlatego, że właśnie Bóg pragnie tych powiązań z nami i że o nie prosi. Wiąże się z tą sprawą rozróżnienie wiary naturalnej i wiary nadprzyrodzonej. Cały bowiem porządek nadnaturalny, którego nie możemy wykryć rozumowaniem, przyjmujemy w oparciu o akt wiary. Gdy więc akceptujemy prawdy objawione dlatego, że wydają się nam właśnie sensowne, rozumne, słuszne i gdy dlatego decydujemy się na spełnienie życzeń Boga, jesteśmy w porządku wiary naturalnej, przyrodzonej, czyli mającej w nas swe źródło. Gdy jednak uznajemy Objawienie i realizujemy życzenia Boże dlatego, że wypowiedział je

prawdomówny Bóg, gdy więc decyzja naszej woli poinformowanej przez intelekt o słowach Boga jest oparta nie na racjach sensowności, lecz na zaufaniu do Boga, wtedy funkcjonuje w nas wiara nadprzyrodzona, wniesiona w nas przez Boga i zapoczątkowująca to właśnie spotkanie osób, obecność Boga w osobie ludzkiej, realne rozmowy w postaci modlitwy, przyjaźń, miłość. Wiara naturalna tylko poznawczo styka nas z treścią Objawienia i w najlepszym razie może być motywem zajęcia się teologią, czyli tłumaczeniem Objawienia, a więc czysto intelektualnym operowaniem treściami. Wiara nadprzyrodzona zapoczątkowuje udział w wewnętrznym życiu Boga. Dodajmy, że wobec tego religia naturalna, gdy realizujemy życzenia Boże dla ich sensowności, jest w wyniku kształtowania człowieka przez ideał, przez treść, przez pogląd, który uznajemy za prawdziwy. W religii nadprzyrodzonej kształtuje nas już nie ideał, nie treść, nie pogląd, lecz obecny w nas Bóg, żywe spotkanie z jego osobą, bezpośrednia wymiana przyjaźni i miłości.

Granice więc między filozofią i religią są odległe. To nie są dziedziny, które się zająbiają. To tylko A. Comte zasugerował nam, że gdy tłumaczymy powstanie bytów przez odwołanie się do sprawczego przyczynowania Boga, wnosimy do nauki porządek nadprzyrodzony. Tak nie jest. Bóg jako pierwsza przyczyna sprawcza jest wykryty w filozoficznej analizie struktury ontycznej bytów nie będących źródłem swego istnienia. Skoro one istnieją, jest w tym samym co one porządku sprawiający je realny byt samoistny, różny od nich właśnie strukturalnie i nie stanowiący z nimi porządku bytów przygodnych, lecz odkrywany w naturalnym porządku relacji między bytami. Porządek nadnaturalny czy nadprzyrodzony jest dziedziną osobowego życia Boga i obecnością w nas tego życia. Nie rozumiejąc tego i nie odróżniając Comte każdą relację z Bogiem bytów niesamoistnych uważał za mieszanie porządków. Słusznie przestrzegał przed mieszaniem porządków, lecz linia podziału między tymi porządkami nie przebiega tam, gdzie ją widział Comte. Bóg istnieje i może stanowić przedmiot zainteresowań ze strony różnych nauk, a głównie filozofii i teologii. Nie należy jednak zapomnieć, że przedmiotem nauk w sensie metodologicznym jest bezpośredni zespół tych aspektów bytu, które wydobywamy postawionymi pytaniami, stanowiącymi daną naukę. Przedmiotem filozofii jest więc Bóg jako byt, przedmiotem teologii - Bóg jako objawiający swoje życzenia.

Ważny dla uniknięcia pomyłek jest także fakt, że teologie są różne, że więc nie zawsze jednakowo rozumiano, uzasadniono i zinterpretowano objawione życzenia Boga. Powstały więc różne religie i różne grupy ludzi realizujących daną religię, czy w jej ramach jakąś wersję odrębną, nie podzielaną przez wszystkich, przyjmujących daną religię. Te grupy ludzi nazywamy Kościołami. I znowu mogą być Kościoły w ramach religii naturalnych i nadprzyrodzonych. W każdym wypadku jest to podjęcie i realizowanie jakoś rozumianych życzeń Boga. Religia więc zawsze wyznacza dany Kościół.

Czymś więc zupełnie błędnym na tym tle musi się okazać stanowisko, według którego człowiek sam - nie przez podjęcie życzeń Bożych przyjmowanych dla ich sensowności lub dla prawdomówności Boga - lecz w oparciu o własne filozoficzne poznawanie chce wkraczać w nadnaturalną rzeczywistość Boga. To stanowisko nazywa się gnozą. Nie jest ona religią nadprzyrodzoną, ani nawet naturalną, ponieważ nie bierze pod uwagę objawionych życzeń Boga. Jest jednak czymś w rodzaju quasireligii, ponieważ polega na zaprojektowaniu przez człowieka relacji z Bogiem. Sami określamy nasze oczekiwania, nasze drogi wkroczenia w wewnętrzne życie Boga, formy wyrażania mu czci. Przypisuje się więc w gnozie moc nadprzyrodzoną ludzkim decyzjom, mającym źródło w woli człowieka i w jego intelekcie. Traktuje się tu poznanie jako jedyną drogę do osobowego spotkania z Bogiem. I tu właśnie miesza się porządek naturalny z nadprzyrodzonym. Tymczasem zagadnienie przyczynowości uczy nas, że skutek nie może podporządkować sobie przyczyny. Człowiek więc nie może wyznaczyć Bogu sposobów jego z nami kontaktów. Realizm metodologiczny i prawda o przyczynowaniu wskazują, że to Bóg musi określić sposób swego z nami osobowego spotkania i gdyby swych życzeń nie objawił, nie znaleźlibyśmy drogi, na której to spotkanie mogłoby się zrealizować. To prawda, że analizując strukturę istniejących bytów przygodnych odkrywamy, że Bóg istnieje. I wiemy, że Bóg stworzył istnienia przygodne, ponieważ one nie mogąc urealnić się swoją mocą powinny nie być. Tymczasem są, a więc zostały stworzone. Poznaliśmy tę zależność skutków od ich pierwszej przyczyny istnienia. I możemy ewentualnie także wykryć, że Bóg jest w nas osobowo obecny. Z tego nie wynika, że tę obecność Boga w nas możemy spowodować. Właśnie odwrotnie. Bóg, tylko Bóg może przyjść do nas, zaproponować nam przyjaźń,

wprowadzić nas w swoje wewnętrzne życie. Błąd gnozy właśnie na tym polega, że przypisuje człowiekowi moc wkroczenia na obszar wewnętrznego życia Boga i to poprzez filozoficzne poznanie. Według gnozy zresztą religia jest tylko poznanem, które zarezerwowali dla siebie niektórzy ludzie stanowiący grupę kapłanów. I zwolennicy gnozy sądzą, że tę ukrywaną czy zarezerwowaną wiedzę należy udostępnić wszystkim. Hasło, owszem, interesujące, tylko cała sprawa jest pomyłką. Religia nie da się sprowadzić do filozofii, ponieważ zasadniczo czym innym są relacje sprawiania istnienia i relacje zaprzyjaźnień między dwiema ontycznie różnymi osobami.

Można tu mówić także o niebezpieczeństwie gnozy. Polega ono przede wszystkim na przypisaniu filozofii, a więc zespołowi poglądów, statusu realnego bytu. Byłoby to w tym wypadku uznanie idealizmu za jedyną drogę poznawczą i przekonanie, że czynności poznawania mają moc egzystencjalnego urealnienia bytów. Filozofia jest przecież traktowana w gnozie jako realny czynnik realnie kontaktujący nas z Bogiem. Jeżeli natomiast przypisze się filozofii status tylko poglądów, a więc status uzyskiwanej przez nas wiedzy i przyzna się jej rolę wprowadzania nas w Boga, to wtedy albo Bóg proporcjonalnie do natury wiedzy jest tylko pojęciem, albo nasz kontakt z Bogiem sprowadza się tylko do wiedzy o nim i nigdy nie stanowi spotkania osób. Ponieważ w gnozie podkreśla się jednak jej religijną specyfikę, zachodzi mimo wszystko utożsamienie porządku poznania z porządkiem egzystencjalnej rzeczywistości i utożsamienie porządku naturalnego z porządkiem nadprzyrodzonym.

Wiem, oczywiście, że we współczesnej teologii unika się porządku naturalnego i nadprzyrodzonego. I może rzeczywiście na terenie teologii to rozróżnienie jest mylące. Po odkupieniu nas przez Chrystusa nie ma już czystego stanu natury i osobowego stanu stworzonej nadprzyrodzoności. Cała rzeczywistość jest objęta skutkami odkupienia i wszyscy jesteśmy w eschatologicznej rzeczywistości odkupionej. Gdy jednak posługuję się terminami „porządek naturalny” i „porządek nadprzyrodzony”, pragnę tymi tradycyjnymi słowami wyrazić różnicę między dwoma porządkami przyczynowania: między tymi porządkami bytów, których zależność i powiązania odkrywamy wysiłkiem poznawczym ludzkiego intelektu, a tym porządkiem, który sprowadza się do osobowych kontaktów człowieka z Bogiem i jest przez nas poznany tylko na drodze Objawienia. Wydaje się zresztą, że wszystkie przyczynowe zależności typu ontycznego

między bytami, a więc jakiegoś wpływania na ontyczną strukturę rzeczy, zasadniczo różnią się od relacji osobowych, czyli zaprzyjaźnień, rozmów, obecności. Te relacje nie zmieniają bytu strukturalnie, mają charakter tylko czynników doskonalących w porządku spotkania się osób i w porządku ich specyficznej przyjaźni właśnie z Bogiem.

Gnoza jest wobec tego mieszaniem porządków, jest zgodą na idealizm, jest także naturalizmem i utożsamieniem poznawania z bytem lub sprowadzenia życiowych i osobowych perspektyw człowieka tylko do poznania.

Innym, zupełnie odwrotnym nieporozumieniem, a niekiedy błędem jest powiązanie filozofii z religią w tym, co zostało nazwane filozofią chrześcijańską. Wydaje się, że tzw. filozofia chrześcijańska jest w naszych czasach produktem pozytywistycznej perspektywy poznawczej. W pozytywizmie właśnie jest możliwe łączenie w jedną całość różnych metodologicznie odrębnych dziedzin, np. filozofii i teologii, a nawet religii. Nie ulega wątpliwości, że pojawiło się w historii chrześcijaństwo i że prawdy wiary, np. prawda o Wcieleniu nie mieściła się w neoplatońskiej wizji świata, oddzielającej radykalnie Boga od materii i tworzącej z Boga i materii dwa odległe krańce rzeczywistości. Chrześcijanin, który chciał być i chrześcijaninem i filozofem, nie mogąc - aby zostać w chrześcijaństwie - prawdy o Wcieleniu, musiał poddać rewizji filozoficzną wizję neoplatońskiego kosmosu. Okazało się, że neoplatońskie odczuwanie bytu nie było pozbawione błędu. Te fakty mogą być podstawą odróżnienia filozofii jako filozofii w sensie metodologicznie odrębnej i samodzielnej całości oraz filozofii chrześcijańskiej lecz w sensie antropologicznym i historycznym. Albo bowiem umiemy odczytać byt w jego uniesprzeczniających go czynnikach i racjach, albo nie umiemy tego dokonać. Uprawiamy wtedy filozofię w sensie klasycznym lub jej nie uprawiamy. W klasycznie więc pojętej filozofii nie ma miejsca na tzw. filozofię chrześcijańską. Pozytywistyczna perspektywa i tworzenie syntezy z wniosków filozofii i teologii oraz religii są też nie do przyjęcia. Pozostaje jednak ten właśnie antropologiczny i historyczny aspekt sprawy. Można mówić o filozofii w sensie właśnie antropologicznym, jako o zainteresowaniu się filozofa tymi zagadnieniami klasycznie uprawianej filozofii, które należąc do podstawowego zespołu problemów filozoficznych bardziej niż inne interesują go jako chrześcijanina. Takim ważnym dla chrześcijanina problemem jest np. istnienie. Pozwala ono ująć

egzystencjalną rzeczywistość Boga i odróżnić samoistne istnienie od istnień stworzonych. Można także mówić o filozofii chrześcijańskiej w sensie historycznym, a więc i o inspirującym filozofów Objawieniu i o wynikach na terenie filozofii tej inspiracji ze strony chrześcijaństwa.

Te ujęcia doprowadzają nas do zagadnienia światopoglądu. Otóż w najbardziej światopoglądowym sensie można mówić o filozofii chrześcijańskiej. Światopogląd jest zespołem twierdzeń zarówno z zakresu nauk szczegółowych, jak i z filozofii, teologii, religii, także sumą postaw intelektualnych, wolitywnych, emocjonalnych, jakichś przekonań z porządku baśni, fikcji, legendy, obyczajowości, grupą norm, wyznaczonych zwyczajami, tradycją, etyką, prawem. W sumie jest pełnym obrazem świata, regulującym i wyznaczającym nasze postępowanie. Jest całością tego, co aktualnie dzieje się w człowieku. Stanowi więc strukturę, której nie można dowodzić. Trzeba by poszczególne grupy spraw przenosić do odpowiedniej dyscypliny naukowej i tam je rozważać. Owszem, można to czynić, lecz nigdy nie można dać naukowego uzasadnienia światopoglądu jako całości. W tym światopoglądzie może znaleźć się filozofia i wtedy, w połączeniu z przekonaniami religijnymi lub teologicznymi, funkcjonuje jako przekonanie np. chrześcijanina. W światopoglądowym sensie jest ona filozofią chrześcijańską, a więc filozofią obecną w ogólnym poglądzie, który jest zgodny z prawdami objawionymi i który reguluje życie w sposób zgodny z Objawieniem, rozsądkiem i prawdą.

Zagadnienie światopoglądu przybliży nam dwie wiążące się z nim sprawy.

Pierwsza, to wyobrazeniowe widzenie świata jako całości, jako jakiejś kuli wypełnionej bytami, jako sumy tych bytów, stanowiących zamkniętą właśnie całość, poza którą znajduje się trochę niezrozumiały Bóg, będący Stwórcą, teraz po stworzeniu świata odpoczywający gdzieś w zaświatach i pozostawiający ten biedny, zagubiony świat jego losowi, złu, nieszczęściom, wojnom i wszystkim plagom egipskim. Scalające działanie wyobraźni sprzyja monizmowi, który przy wyakcentowanym sensualizmie (że poznanie jest wynikiem działania tylko zmysłów) prowadzi do pozytywizmu lub którejś z odmian materializmu, a przy zaakcentowaniu racjonalizmu (poznanie jest skutkiem wyłącznie intelektu) daje odpowiedź w typie filozofii Parmenidesa lub Hegla. Obie perspektywy są cząstkowe, esencjalistyczne i

idealistyczne, i mają charakter bardziej właśnie światopoglądowy, a więc uzasadniony osobistą dowolną decyzją, niż sprawdzony w metodologicznie poprawnej analizie filozoficznej typu klasycznego, prowadzącej do pluralizmu egzystencjalnie realnych bytów. To wyobrażeniowe widzenie świata spełnia także jakąś poetycką w człowieku potrzebę całościowej wizji, syntezy wszystkiego, co wiemy, jakiejś przeżywanej encyklopedii. I z racji tej części poetyckości intelektów widzenie to jest trudne do przewalczenia, dopuszcza pozytywistyczną syntezę, uniemożliwia utrzymanie między naukami metodologicznie określonych granic.

Drugą sprawą, wiążącą się ze światopoglądem, jest praktycyzm. Oznacza on widzenie swego życia, uprawiania nauk, podejmowania decyzji w perspektywie konkretnie określonych celów, które, jak się okazuje, są zasugerowane bieżącą modą, zwyczajami, akcentami, całą dziedziną dziś aktualnych zadań. Ponieważ zadania te, zwyczaje, akcenty i mody zmieniają się, a działanie ukierunkowane na wyznaczony przez nie cel dalej się realizuje, następują kryzysy, konflikty, załamania, zniechęcenia, pojawia się sceptycyzm jako wniosek doświadczeń. Praktycyzm, który pozbawia elastyczności nasze działanie, który zniekształca zdolność przystosowania, szybkiego odczytania nowej sytuacji, właściwego w niej znalezienia się i reagowania, jest wbrew pozorom właśnie czymś niepraktycznym, czymś utrudniającym życie, które dla swego dobra musi być zorientowane na dalsze, ważniejsze, istotnie wartościowe cele, ponieważ tylko w tej sytuacji umie się sensownie podjąć to, co dziś aktualne, modne i na tę chwilę wartościowe. Praktycyzm odbiera wartość tej oto chwili, ponieważ czyni z niej daleki, ostateczny cel, który tej roli nie może spełnić będąc celem cząstkowym, wyznaczonym tę oto chwilą. I właśnie działanie światopoglądowe, które jest w nas czymś zrozumiałym i koniecznym, uczy niestety tego niepraktycznego praktycyzmu, ponieważ przyzwyczajają do rozstrzygania spraw własną decyzją bez wcześniejszego sprawdzenia wartości celu w odnośnej nauce. Wynika z tego, że o wiele praktyczniejsza jest orientacja teoretyczna, rozważne sprawdzenie celów ostatecznych, życiowo ważnych, wiodących, przeanalizowanie ich właśnie w filozofii, w teologii, w naukach teoretycznych, tak przecież pozornie oderwanych od życia, od praktyki. Jest przecież zrozumiałe, że w naszym działaniu kierujemy się teoriami, poglądami, choćby dlatego, że stanowi nas nie tylko nastrój, zdolność wyboru, lecz przede wszystkim intelekt

praktyczny, który umie rozważać „pro” i „contra”, umie przyjąć informację intelektu teoretycznego, czyli poznającego byty z motywu samej prawdziwości, aby wiedzieć jak właśnie naprawdę jest. Ta często atakowana postawa teoretyczna jest tak przecież ważnym nastawieniem człowieka na trwałe wartości, na rozpoznanie dobra, które nie przemija z modą, które trwa, które orientuje życie i działanie człowieka na sensowne i prawdziwe cele.

Błędnie sądzi się niekiedy, że nastawienie teoretyczne pozbawia nas zaangażowania, że uniemożliwia szybkie i sprawne działanie. Tak zwana nieporadność życiowa ma źródło nie w postawie teoretycznej, lecz raczej w brakach psychicznych. Nastawienie teoretyczne jest też zaangażowaniem, lecz w inny sposób niż w praktycyzmie. Jest długodystansowe, rozważające konsekwencje i motywy, źródła i skutki. Często jednak niesłusznie jesteśmy skłonni wiązać praktycyzm z zaangażowaniem, a postawę teoretyczną z brakiem zaangażowania. To nie są sytuacje podobne. Często przecież przegrywamy nawet psychicznie, gdy jakiejś drobnej, cząstkowej sprawie nadamy rangę sprawy jedynej, najważniejszej. A przecież liczy się w życiu całość spraw, wśród których tylko nieliczne są ostateczne, ważne i istotnie prawdziwe.

Należy tu podjąć także sprawę tzw. pytań zaangażowanych i niezaangażowanych. Potocznie uważa się np. pytania z zakresu filozofii teoretycznej za niezaangażowane, a więc ze światopoglądowego punktu widzenia niedopuszczalne. Możemy się zgodzić, że w pewnym sensie pytania filozoficzne są jak gdyby niezaangażowane, a więc jak gdyby odbiegające od praktyczności, od dziś kształtującego się życia. Pytania np. o strukturę bytu, o związek istnienia z istotą, o relację między aktem i możliwością, nie wnoszą w tej oto chwili niczego w problem np. dziś produkowanego auta i dziś budowanego mostu. Od rozwiązania jednak tych pozornie oderwanych pytań zależy jednak nasze rozumienie rzeczywistości, a to rozumienie pozwala opanować rzeczy, rozpoznać ich działanie i wyznaczyć cały szereg już praktycznych, teraz oto realizowanych prac, które dadzą w wyniku to oto auto, ten most, takie lekarstwo przywracające zdrowie. Okazuje się więc, że sprawy, które rozważamy, nie są tak bardzo proste, że pobieżne oceny mogą mijać się z prawdą. Wynika z tego, że nasze poznanie, które w porządku intelektu jest ogólnym ujęciem szczegółowych bytów, nie jest czymś wyłącznie na niekorzyść

człowieka, że w swym teoretycznym aspekcie służy działaniom i ujęciom szczegółowym. W pełni teoretyczny aspekt stanowi filozofię, a głównie metafizykę, której ładunek praktyczności wbrew pozorom jest o wiele większy niż się potocznie sądzi. Metafizyka w swej egzystencjalnej wersji nie pozwala nam oderwać się od istnienia, od realizmu. Broni przed popadnięciem w esencjalizm, idealizm, monizm, w zgubny praktycyzm. Oprócz pojęć powszechnych i pojęć szczegółowych dostarcza nam trzymających się mocno ziemi (czytaj „istnienia”) pojęć transcendentálnych, które pomagają nam minąć poezję (będącą na swoim miejscu czymś przecież dobrym i wartościowym) i fikcję oraz prawdziwie poznać rzeczywistość, jako zespół niesprzecznych bytów.

Powtórzmy więc, że pluralistycznie rozumiana rzeczywistość, jako suma realnych i strukturalnie odrębnych bytów przygodnych, nie jest sprzeczna tylko wtedy, gdy się uzna, że przyczyną jej przygodnego istnienia jest różny od niej byt samoistny. Byłaby sprzeczna, gdyby stanowiła przyczynę swego istnienia, bo wtedy jeszcze nie istniejąc już by jednak jednocześnie istniała, skoro powodowałaby swoje istnienie. Jeżeli byty przygodne realnie istnieją, to istnieje także w tym samym realnym porządku przyczyna sprawcza ich istnienia. Jest to realny i ten sam porządek przyczynowania, a nie strukturalna tożsamość przyczyny i skutku. Byty przygodne istnieją, a więc takie byty, które nie są samoistne. Muszą być wobec tego skutkiem koniecznego bytu samoistnego, jako ich przyczyny sprawczej. Byt samoistny różni się od bytu niesamoistnego, jak byt w pełni doskonały od bytu niedoskonałego. Byt konieczny jako byt samoistny i z tej racji pierwszy oraz w pełni doskonały jest właśnie strukturalnie odrębny, całkowicie różny od bytów przygodnych, z którymi wiąże go cały szereg relacji. Przyczynowanie sprawcze stanowi jedno z takich powiązań: realne istnienie bytu przygodnego uzyskuje od realnej przyczyny. Byt pierwszy sprawia więc naturalne, właściwe bytom istnienie. W tym sensie jesteśmy w porządku naturalnym, w porządku tego, czym są byty. Byt pierwszy także, rozpatrywany od strony uniesprzeczniających go czynników strukturalnych, od strony tego, czym jest, należy do porządku naturalnego, zawsze oczywiście jako pierwsza przyczyna sprawcza bezpośrednio powiązana z każdym bytem przygodnym, a nie jako pierwszy element monistycznie pojętego kosmosu. Wykrywając więc samoistny byt pierwszy, czyli Boga jako istniejącego, będącego

przyczyną sprawczą bytów przygodnych, pozostajemy wciąż w granicach filozofii, na jej terenie, w naturalnym porządku przyczynowania istnienia. Nie odwołujemy się jeszcze do religii. To tylko - jak wiemy - Comte stwierdził, że szukanie w Bogu przyczyny rzeczywistości stanowi tłumaczenie zjawisk naturalnych przez odwołanie się do porządku nadprzyrodzonego. Trzeba więc mocno podkreślić, że ontyczna struktura bytu stanowi porządek naturalny, i gdy rację istnienia tej struktury odkrywamy w bycie samoistnym, jeszcze pozostajemy w ramach tego naturalnego porządku, lecz w filozofii, i nie w naukach szczegółowych. Właśnie w filozofii, której rangę i walor nadaje wyróżniającą osobę ludzką zdolność intelektualnego poznawania.

21. Natura poznawania

Według Plotyna Parmenides utożsamiał byt z poznawaniem. Rozróżnił je i utożsamiał. Znaczy to, że dla niego tym samym stały się rzeczy i ich ujęcia. Ten sam stopień realności, i to realności samoistnej, przyznał wszystkiemu, co stanowi rzeczywistość, w wyniku czego ta rzeczywistość jawiła mu się poznawczo, jako coś strukturalnie jednolitego i wprost jednego. Parmenides słusznie utworzył pojęcie powszechne rzeczywistości, popełnił jednak błąd uważając je nie za ujęcie bytu, lecz za samoistną tego bytu naturę, w której heraklitejska wielorakość i zmienność znalazły się poniżej ontycznej realności. To, co konieczne w bycie i - jak dziś wiemy - analogicznie podobne, ujęte w powszechnik, któremu Parmenides przypisał substancjalną samodzielność zdominowało w jego filozofii porządek rzeczy i ujęć. Parmenidesowski byt uzyskał cechę jedności, która wyznaczała jego nieskończoność, wieczność i trwałość, wykluczając jakąkolwiek zależność i przyczyny.

Ta monistyczna u Parmenidesa teoria bytu jest filozofią absolutu i mogłaby w jakimś stopniu stać się aspektem teorii Boga nawet na terenie pluralistycznego realizmu. Nie to jednak jest ważne. Właściwa wartość filozofii Parmenidesa polega na tym, że jest to w ogóle pierwsza teoria filozoficzna. Początek filozofii widzi się najczęściej w wystąpieniu Talesa i w jego pytaniu o to, z czego są rzeczy. Odpowiedź na to pytanie Tales uzyskał w wyniku rozumowych poszukiwań pierwotnego „budulca” rzeczy. I te właśnie rozumowe analizy, wyjaśnienia oraz odkrycie wewnątrz rzeczy czynnika, wyznaczającego ich strukturę, dały początek nauce. Lecz właśnie przede wszystkim

nauce. Tales, jak i wszyscy hylozości jónscy wraz z Anaksagorasem i Empedoklesem, dzięki swej niezwyklej intuicji sformułowali teorie, od których nie odbiegają zbyt daleko dzisiejsze oparte na eksperymentalnych badaniach ujęcia struktury tzw. materii czy mechanizmu życia, prezentowane przez współczesną fizykę i chemię. Wynikałoby z tego, że Tales zapoczątkował nie filozofię, lecz właśnie naukę w sensie nauk szczegółowych. Filozofia zrodziła się dopiero w chwili, gdy Parmenides zapytał o granicę między bytem i niebytem, i gdy rzeczywistość przeciwstawił nicości. To uznanie granicy pozwoliło mu oddzielić rzeczywistość od niebytu. Wpłynęło też na kształt jego teorii, która z racji esencjalistycznego, idealistycznego i gnozeologicznego ujęcia stała się monistyczna, i ogólna w sensie powszechnikowym, i oczywiście nie do przyjęcia w swych rozwiązaniach. Parmenides utrzymał ją jednak w ramach ogólnej teorii bytu, podczas gdy Tales rozważając porządek bytu, a mówiąc dokładniej wewnątrz bytu jego pierwotne czynniki strukturalne, do których drogę wyznaczała mu obserwacja zmysłowo poznawalnych jakości rzeczy, musiał dotrzeć do jakichś pierwszych materialnych przyczyn wewnętrznych. Z tych kategoriałnych analiz stworzył ogólną teorię rzeczywistości, w której przypisał jednej z przyczyn wewnętrznych bytu, mianowicie przyczynie materialnej, rolę koniecznego czynnika strukturalnego całej rzeczywistości. Wynikało z tego rozwiązanie zarówno materialistyczno-hylozoiczne jak i monistyczne. Parmenides nie uniknął monizmu, ale przekroczył analizę, właściwą naukom szczegółowym. Bojąc się zapewne werbalizmu w tłumaczeniu świata i wyczuwając konieczną stałość struktur ontycznych, dzięki którym coś jest tym oto bytem, na miarę dostępnych sobie narzędzi analizy, (np. pojęcia byt - niebyt, jedność - wielość, trwałość - zmienność), wypracował teorię jedyne go bytu, przeciwstawionego niebytowi. Ostatecznym wyznacznikiem tej teorii stało się jego własne utożsamienie bytu z poznawaniem, to znaczy błąd polegający na nie oddzieleniu powszechnego ujęcia bytu od faktycznego bytowania poza myśleniem. Ujętą w poznaniu konieczną strukturę rzeczy i wyrażoną w pojęciu ogólnym, Parmenides potraktował jako właśnie ogólną i powszechną. W wyniku tego rzeczy i ich ujęcia stały się tym samym.

Wyrażną informację o tym utożsamieniu przez Parmenidesa bytu i poznawania znajdujemy właśnie u Plotyna, który mówi, że dla Parmenidesa „to gar auto noein estin

te kai einai” (tym samym jest poznawanie i bytowanie). I Plotyn dodaje, że Parmenides „eis tauto synegen on kai nun” (do tego samego sprowadził byt i intelekt)¹⁷. Gilson w książce „Byt i istota” uważa, że Parmenides przeciwstawił byt istnieniu. Gdyby tak było, gdyby Parmenides odróżniając byt i poznanie przeciwstawił byt istnieniu, to musiałby mieć świadomość, że analizuje same treści oderwane właśnie od istnienia. Nie mógłby wtedy tego, co nazywa bytem, uważać za faktyczną rzeczywistość. Tymczasem Parmenides właśnie sądzi, że ujęta przez niego - jak byśmy powiedzieli - w powszechnik rzeczywistość, jest jedyną rzeczywistością i tylko ona w sposób ogólny bytuje. Wynika z tego, że raczej utożsamiał byt i poznanie i temu, co poznane, przyznał realne istnienie. Utożsamiał więc także poznanie z istnieniem.

Podobnie radykalnego utożsamienia bytu i poznania dokonał Berkeley. Uważał - jak wiemy - że „istnieć” znaczy „być poznawanym”, że więc realne bytowanie i poznawcze ujęcie tego bytowania są tym samym. Mogło to także znaczyć, że sam proces poznawania utożsamia się z istnieniem. To berkeleyowskie istnienie (esse) jest równoznaczne z bytem. Tym samym więc są byt i poznawanie. Berkeley poza tym twierdził, że cały poznawany byt znajduje się w obrębie poznającego podmiotu duchowego.

I Parmenides i Berkeley popełnili błąd idealizmu. Klasyczny a więc prawie idealny, wprost czysty idealizm, polega właśnie na przypisaniu czynnościom poznawania mocy egzystencjalnego urealniania intelektualnie wyodrębnionych treści. Treści te są traktowane jako coś realnie bytującego. Przypisuje się im własności i strukturę całego bytu. A ostatecznie przecież są tylko jedną z „części” bytu i ujmowane osobno, bez powiązania z właściwym im aktem istnienia stanowią porządek esencjalistyczny, tylko więc pomyślany, daleki od egzystencjalnych faktów. Z tego idealistycznego i esencjalistycznego ujęcia nie ma w ogóle przejścia do porządku egzystencjalnie realnych bytów. I cała ta filozoficzna informacja jest błędna, ponieważ w niej „część” bytu, a raczej poznawcze ujęcie tej „części” zostało utożsamione z całym danym bytem.

¹⁷ Plotyn, Enneady, V, 1, 8. Plotini Enneades ... Parisiis 1896, s. 305.

Na błąd utożsamienia poznawania u bytem lub istnieniem wskazują nie tylko filozoficzne konsekwencje, które śledzimy na terenie metafizyki Parmenidesa lub w filozofii Berkeleya. Wskazuje na ten błąd także przyjmowane także w metafizyce uzasadnienie twierdzeń. Polega ono na wykazaniu, że teza przeciwna do tej, którą przyjmujemy, jest absurdalna. Jeżeli np. jest absurdalna tożsamość bytu i ujmujących go pojęć, to opowiadamy się za twierdzeniem, że czym innym jest realny byt i czym innym są ujmujące go poznawczo ujęcia. Dostrzegamy przy tym takie metodologiczne zjawisko, że nasz opis poznawczo doświadczalnego bytu zależy od funkcjonujących w nas teorii i pojęć oraz że jest ujmowany w ramy jakiejś teorii. Znaczy to, że nie łatwo wyrazić w języku filozoficznym to, co poznajemy, i że nie łatwo poznawać w sposób, który byłby „bezinteresownym”, adekwatnym odbiorem doświadczanego przedmiotu. Zresztą samo poznawanie jest wyznaczone pytaniami. I poprawność odpowiedzi zależy w dużym stopniu od tego, czy odpowiedź jest proporcjonalna do pytania. Jeżeli pytanie kieruje nas do ontycznej struktury bytu, to odpowiedź musi mieć charakter twierdzenia z zakresu metafizyki. I niełatwo uwolnić tę odpowiedź od aspektów teoriopoznawczych, szczegółowych w sensie nauk przyrodniczych, czy od idealistycznych i esencjalistycznych akcentów. Gdy pytam, czym jest np. byt, mogę stwierdzić, że to są te oto wyróżnione przeze mnie treści ontyczne. Jestem w tym stwierdzeniu na granicy niebezpieczeństwa idealizmu, gdy tej przeze mnie wyróżnionej strukturze przypiszę istnienie (nadałem tę noc sprawczą czynnościom poznawania), lub jestem na granicy błędu esencjalizmu, gdy same intelektualnie wyodrębnione treści będę rozważał poza urealnianym je aktem istnienia. A nawet, gdy uniknę tych niebezpieczeństw, mogę ten byt rozważać od strony pytań, jak go poznałem, jakimi władzami poznawczymi (źródła poznania), do jakich w bycie treści lub struktur ontycznych jestem w stanie dotrzeć (granice poznania), pod jakimi warunkami to moje ujęcie bytu jest zgodne z jego faktycznym stanem ontycznym (prawdziwość poznania). Jestem wtedy na terenie teorii poznania, mimo że wciąż mówię o bycie i zagraża mi błąd gnozeologizmu, czyli utworzenia metafizyki stanowiącej wnioski epistemologii. Usuwając z tej metodologicznej struktury elementy ewentualnie subiektywne, podejmę tylko dyskusję między teorią poznania i psychologią. Na teren metafizyki faktycznie nie udało mi się wkroczyć. Gdy więc pytam, czym jest byt, a takie pytanie jawi się, gdy staniemy wobec

rzeczywistości, muszę umieć uświadomić sobie, że to nie jest pierwsze pytanie filozoficzne, lecz któreś z kolei, dotyczące natury już istniejącego bytu, a więc dotyczące tylko jego istoty (czym jest) i prowadzące z konieczności do esencjalizmu lub, co gorsze, do odpowiedzi idealistycznych. Muszę więc inaczej zapytać, aby nie dać się wciągnąć w groźące niebezpieczeństwa. Muszę rozpocząć filozofowanie od pytania (o czym mówiliśmy w paragrafie „Błąd w punkcie wyjścia filozofii”), dzięki czemu coś rzeczywistego jest rzeczywiste, czyli dzięki czemu coś nie jest niebytem. Wtedy odpowiedź jest ujęciem granicznego punktu rzeczywistości, ujęciem istnienia i wprowadza w realistyczną i egzystencjalną metafizykę.

Gdy więc pytam o naturę poznania, bo taki jest temat paragrafu, pytam głównie o treściową stronę, a nie o ontyczny status tego, co nazywamy poznaniem. Intencją tematu jest ujęcie różnicy między bytem, a nawet między istnieniem i poznawaniem, i terminem „natura” tę odrębność poznania akcentuję. Jest oczywiście pytaniem, a nie rozstrzygnięciem sprawy. Wiem, że poznawanie istnieje i nie odrywając go jako bytu od jego swoistego istnienia, chcę tą istotową, a więc treściową stronę, wyprecyzować.

Sygnalizowane na przykładzie metafizyki Parmenidesa i filozofii Berkeleya absurdalne konsekwencje utożsamiania istnienia i poznawania, skłaniają do przyjęcia tezy, że poznawanie nie jest samodzielny, substancjalny bytem i że nie jest istnieniem.

Obserwujemy jednak podobieństwo w działaniu aktu istnienia i działaniu poznawania. Ponieważ stykam się z rzeczywistością raczej od strony jej działań niż od strony tego, czym jest w swej ontycznej strukturze, co dopiero musimy poznawczo zrekonstruować, niebezpieczeństwo przypisania tym działaniom podobnego statusu ontycznego jest duże. Istnienie zapoczątkowuje realny byt sprawiając, że coś jest, że więc nie jest niebytem. Poznawanie także zapoczątkowuje, lecz tylko ujęcia, to więc, co wiemy o rzeczywistości, a nie jej realne bytowanie. Oczywiście, gdyby nie poznanie, nie znalibyśmy bytu, nie istniałby dla nas jako coś realnego. Z tego jednak nie wynika, że poznawanie sprawia lub stwarza tę rzeczywistość. Tak często w naszej kulturze umysłowej obecność właśnie idealizmu pokazuje, że to przypisywanie poznaniu mocy sprawiania rzeczywistości nie jest tak obojętne i nie niebezpieczne, jak się wydaje.

Podobieństwo działań nie wskazuje na ich identyczność. Spowodowane tym działaniem skutki pozwalają rozróżnić działania, a one z kolei wskazują na źródła, których są manifestacją.

Stwierdzenie, że działania są manifestacją źródła, a więc realnie istniejącego podmiotu, który objawiają i z którego wynikają, jest konsekwencją metafizycznej teorii bytu, różnej od idealizmu, esencjalizmu, od gnozeologicznych i teoriopoznawczych perspektyw. Jest tezą w ramach realistycznej lecz egzystencjalnej metafizyki pluralizmu tomistycznego. Według tej metafizyki wszystko oprócz Boga, jeżeli istnieje, jest złożone z aktu i możliwości. To złożenie jest konieczne w każdym wypadku, ponieważ tylko pod tym warunkiem dany byt jest tym danym bytem, czyli różni się od absolutu, od samoistnego i pierwszego aktu istnienia. Ponieważ taki absolutny, prosty i samoistny akt może być tylko jeden, musi być aktem istnienia, a więc tym samoistnym zrealizowaniem, które jest po stronie rzeczywistości. Wszystkie inne byty zapoczątkowane przez stworzony dla nich akt istnienia zawierają momenty uniedoskonalające, które nazywamy możliwością (istotą, materią). Rzeczywistość więc jawi się jako suma uniedoskonalonych aktów istnienia, wśród których jeden jest prosty, samoistny i doskonały, uniesprzeczniający ich bytowanie. Racją uniedoskonalenia nie jest jednak decyzja bytu pierwszego, aby to były byty niedoskonałe, ani tą racją nie jest pomysł danego bytu w intelekcie Stwórcy. Gdyby tak było, to słuszny okazałby się idealizm, przypisujący czynnościom poznawania moc sprawczą w sensie urealniania bytu. Należy wobec tego wewnątrz danego aktu istnienia szukać uniedoskonalających go czynników, ponieważ każdy byt przygodny swoją ontyczną strukturą sam musi się tłumaczyć z tego, czym jest, stanowi ideę, bytującą poza danym bytem. Jeżeli byty są mniej doskonałe od absolutu, to w nich musi się znajdować czynnik uniedoskonalający. Według tej metafizyki są trzy grupy realnych bytów: byt samoistny, byty niesamoistne (uniedoskonalone), wśród których jedne są substancjami czyli samodzielnie bytują, inne są przypadłościami. We wszystkich tych bytach musi się znajdować urealniający je akt istnienia, który w jednym wypadku stanowi cały byt, w innych wypadkach jest przeniknięty możliwością (istotą). Porządek urealnionej istoty domaga się także statusu złożenia, ponieważ byty w swej treściowej warstwie nie mogą być absolutne. Konieczne więc jest wyróżnienie wewnątrz istoty konstytuującej ją formy i materii w

wypadku bytów nieosobowych i osobowych. Byty osobowe, charakteryzujące się rozumnością, muszą zawierać w sobie także bezpośredni podmiot tej rozumności, co w innym miejscu zostało omówione¹⁸. Wynika z tego zestawienia bytów i konstytuujących je w różny sposób czynników ontycznych, że poznawanie nie jest ani bytem samoistnym, ani sumą możliwości, czy też formą. Nie jest też substancją. Pozostaje dla poznawania kategoria przypadłości.

Jeżeli poznawanie jest czymś realnym, to musi być jakimś bytem. Jest czymś w rodzaju przypadłości i dokładniej mówiąc jest działaniem bytów obdarzonych władzami poznawczymi. Jako działanie nie jest substancją, ani nie jest czynnikiem ontycznym wewnątrz substancji. Jest przypadłością, zewnętrzną wobec substancji strukturą ontyczną o charakterze raczej relacji. Jest swoistą zdolnością władzy poznawczej do ujęcia treściowej i egzystencjalnej strony bytu. Jest więc czymś, co swoiście łączy podmiot poznający z poznawanym przedmiotem.

Poznawanie jest także czym innym niż podmiot poznający, władza poznawcza, przedmiot poznawany i wynik tego poznania w postaci wrażeń i spostrzeżeń, wyobrażeń i pojęć. Jest właśnie działaniem lub czynnością władzy poznawczej stykającej podmiot poznający z poznawanym przedmiotem, w wyniku czego podmiot poznający uświadamia sobie w sposób szczegółowy lub ogólny treść poznawanego i istniejącego przedmiotu. I ten wynik poznania, szczegółowo lub ogólnie ujęte treści, pozwala nam rozróżnić poznanie umysłowe (ogólne) i poznanie zmysłowe (szczegółowe). Szczegółowe lub ogólne ujęcie domaga się bowiem proporcjonalnego działania, które wskazuje na odmienne władze poznawcze, a te pozwalają nam dostrzec ontyczną strukturę poznającego podmiotu. Natrafimy tu na różnicę między zwierzęciem i człowiekiem, na różnicę między zmysłami i intelektem.

Jeżeli więc poznawanie nie jest niebytem, to musi je, nawet gdy jest działaniem, urealnić akt jemu właściwego przypadłościowego istnienia, uniedoskonalonego możliwością, która sprawia, że to swej istocie jest właśnie działanie. Dotykamy tu metafizyki działania, sprawy jego ontycznej struktury, rozpoznania czym jest poznanie. I te problemy wyrażamy w pytaniu właśnie o jego naturę.

¹⁸ Por. w tej książce cztery ostatnie paragrafy rozdziału "Z problematyki duszy".

Poznawanie jest działaniem władzy poznawczej i jako jej właściwość ma naturę podobną do natury swego bezpośredniego podmiotu. Trzeba więc wyróżnić poznanie zmysłowe i poznanie intelektualne¹⁹. to intelektualne poznanie jako zdolność lub możliwość duszy uzyskania poznawczego kontaktu z istniejącą poza podmiotem poznającym rzeczywistością jest biernym doznawaniem przez możliwościową „część” istoty duszy, czyli przez wewnątrznie uniedoskonalające ją podłoże rozumności tych umysłowo poznawalnych treści, które przekazuje jej przypadłościowy intelekt czynny. W tym wypadku poznawanie jest doznawaniem przez duszę lub odbiorem strukturalnie koniecznych czynników ontycznych istoty danego bytu. Jest uświadomieniem sobie przez człowieka treści wyznaczających tę istotę. To intelektualne poznanie może też być działaniem przypadłościowego intelektu czynnego. Jest wtedy właśnie relacją między władzą poznawczą a poznawanym przedmiotem i jest sposobem uzyskania intelektualnie poznawanych treści. Ten sposób polega na aktywnym wydobywaniu tych treści z poznawanych materiałów szczegółowych, które człowiek ujmuje poprzez zmysłowe władze poznawcze. Intelektualnie ujęte treści bytu stanowią pojęcie powszechne. Doznawanie bierne rzeczywistości nie jest tylko przyjęciem tego, co wnosi w duszę intelekt czynny. Może być poprzez „vis cogitativa” odbiorem także egzystencjalnej strony bytu. Jest wtedy w połączeniu z informacją, dostarczoną przez intelekt czynny, uświadomieniem sobie koniecznych czynników strukturalnych bytu i formułowaniem transcendentálnych ujęć analogicznych. W obydwu wypadkach, a więc biernego doznawania poznawczego i aktywnego przetwarzania materiałów poznawczych, poznawanie jest relacją swoiście łączącą władze poznające z poznawanymi przedmiotami. Ta relacja jest czymś realnym, jest bytem, który w kategorii przypadłości charakteryzuje się osobnym statusem ontycznym.

Aby bliżej wyjaśnić naturę poznania, należałoby teraz rozwinąć zagadnienie relacji, zagadnienie władz poznawczych, problem duszy, sprawę jej związku z ciałem. Należałoby omówić przynajmniej główne problemy z zakresu filozoficznej teorii człowieka. W tym kontekście poznawanie jako swoisty byt dałoby się bliżej określić.

¹⁹ Szerzej o zagadnieniu poznania i podmiotach poznania głównie u człowieka por. M. Gogacz, *Obrona Intelaktu*, Warszawa 1969, *passim*.

Urwijmy w tym miejscu dopiero zaczęłą analizę. Niech nas do rozwiązania sprawy poznawania najpierw przygotują ujęcia stanowiące następny rozdział pt. „Problematyka duszy”.

CZEŚĆ DRUGA.

PROBLEMATYKA DUSZY

1. Dusza ludzka aktem ciała

Z bogatej i złożonej problematyki duszy ludzkiej pragnę wydobyć metafizyczne zagadnienie duszy jako aktu ciała. Jest to zagadnienie jej ontycznej struktury wyjaśnionej przez relację do ciała, które razem z duszą stanowi człowieka. Wychodzę z zagadnienia aktu pojętego tak, jak się go powinno rozumieć w tomizmie egzystencjalnym.

Człowiek, jak każdy byt, jest urealnioną przez akt istnienia całością bardzo różnych czynników. I nie ulega wątpliwości, że ten akt istnienia także w człowieku jest koniecznym czynnikiem przeciwstawiającym go nicości. Jeżeli bowiem człowiek nie jest nicością, niebytem, pustką, wykluczeniem swej realności, to jest w nim ten graniczny i konieczny czynnik, który stawia go po stronie rzeczywistości. Człowiek więc jest czymś realnym, bo inaczej fikcją, złudzeniem i czymś niewytłumaczalnym byłoby to, że mówimy, że ktoś nas słyszy, rozumie, że coś nas cieczy czy smuci, że rośniemy, rozwijamy się, żyjemy i umieramy. Człowiek poza tym, co potwierdza nam doświadczenie, skoro pojawia się w czasie, rośnie, doskonali się, nie jest bytem w pełni bytem doskonałym i z tej racji nie jest sam w sobie. Nie jest samoistny. Nie mogąc, jak każdy inny byt, być przyczyną swego istnienia, to właściwe sobie istnienie zawdzięcza samoistnej przyczynie sprawczej. Jest więc przygodny, a tym samym właśnie niedoskonały. Znaczy to, że nie jest czystym aktem istnienia. Ten akt jest przeniknięty możliwością, warunkującą czy wyznaczającą jego przygodność i niedoskonałość. Co stanowi tę możliwość, czyli sumę tych istotnych czynników, które nadają aktowi istnienia miarę i specyfikę bytu, stanowiącego właśnie człowieka?

Istotną strukturę danego bytu rozpoznajemy zawsze po jego działaniu. Podobnie więc należy postąpić w wypadku człowieka, czyli na podstawie jego działania domyśleć się w nim tłumaczącej i uzasadniającej to działanie struktury. Wiemy oczywiście, że

urealnający człowieka akt istnienia jest przeniknięty możliwością, która, jako coś przeciwstawnego istnieniu, nazywa się w tomizmie istotą, czyli całością tego, bez czego nie można być danym bytem, a w tym wypadku człowiekiem.

Zmieniające się działania ludzkie nie mogą stanowić istoty człowieka, czyli czegoś, co wciąż wyznacza niedoskonałość aktu ludzkiego istnienia. Działania te bowiem, jak każdy byt przygodny, domagają się przyczyny. Jeżeli to są działania ludzkie, to nie one są człowiekiem, lecz człowiek jest ich źródłem. Działania te z racji swej zmienności nie mogą też być stałą sumą możliwości specyfikującej akt. Zmieniając się, wciąż zmieniałyby naturę człowieka, a dokładniej mówiąc człowiek przy każdym zmieniającym się działaniu przestawałby być człowiekiem i ewentualnie stawałby się nim napowrót w jakiejś innej wersji, co zresztą byłoby niezgodne z naszym doświadczeniem, według którego mamy świadomość, że wciąż jesteśmy ci sami. Przede wszystkim jednak takie rozwiązania atakowałyby samą teorię aktu. Dane działanie, gdyby stanowiło istotę człowieka, wymieniając się z innym działaniem musiałoby odrywać się od aktu, by na opuszczone miejsce mogło wejść inne działanie. Wtedy akt pozostawałby jak gdyby na chwilę bez możliwości. Takie ujęcie dałoby się jeszcze podciągnąć pod teorię tak zwanej zmiany substancjalnej. Najtrudniejsze jest jednak to, że przy tej koncepcji akt urealnający człowieka jest czystą doskonałością, w sensie dualistycznej wizji świata, i wobec tego wymieniające się działania jakoś tylko zewnętrznie go specyfikują. Tymczasem człowiek zawsze jest tym oto człowiekiem, jak nas informuje doświadczenie. Możliwość więc, dzięki której akt istnienia jest czymś urealnającym właśnie człowieka jako tego oto człowieka, jest czymś stałym i od początku przenikniętym całą naturą aktu. Nie mogą to więc być przypadkowe działania, wyznaczone dowolnym kontekstem biologicznym czy historycznym, lecz musi to być stała suma możliwości, stały czynnik wciąż umniejszający akt istnienia z tej racji specyficznemu ludzkiemu, bo tylko pod tym warunkiem nie przestaje się być człowiekiem, gdy się nim już jest dzięki zaistnieniu. I ten stały w człowieku moment niezrealizowań, ta stała wciąż możliwość przenikająca akt ludzkiego istnienia, razem z tym aktem stanowią źródło zmiennych działań. Trzeba więc odróżnić zmienne działania zewnętrznie manifestujące specyfikę człowieka i tę wewnątrz człowieka zmienność, która polega na jego doskonaleniu się, na aktualizowaniu możliwości, czyli stałej w

człowieku sumy braków, bez których człowiek byłby czystym aktem istnienia. To stałe zmieszanie istnienia ludzkiego z możliwością nie znaczy też wcale, że człowiek jest czymś statycznym.

Trzeba znowu odróżnić istotę w relacji do aktu istnienia i istotę samą w sobie. W relacji do aktu istnienia człowieka jego istota, czyli - powtórzmy - to, co przenikając ten akt czyni go specyficznym urealnianym właśnie człowieka i dzięki czemu akt istnienia już od początku przeciwstawia nicości tego oto człowieka, określonego i konkretnego, ta istota jest czymś niezmiennym. Znaczący to, że zawsze, aby akt istnienia urealniał człowieka, musi go przenikać specyficzna suma niezrealizowań, charakterystycznych dla natury ludzkiej. I to właśnie jest stałe i niezmiennie. Natomiast istota sama w sobie, stanowiąc przecież jako możliwość sumę niezrealizowań, jest z tej racji dynamiczna, doskonali się, rozwija, choć nigdy nie przekracza tego pułapu, ponad którym stałaby się samym aktem. Jest wobec tego zawsze źródłem przekształceń, zawsze źródłem działań, czymś dynamicznym w sensie, że działania ją doskonają, uzupełniają, lecz właśnie przypadłościowo, to znaczy nie zmieniając jej możliwościowej natury, koniecznej do uniedoskonalania aktu. Istota zawsze musi pozostać możliwością, czy musi być stała w relacji do aktu, mimo że się sama w sobie przypadłościowo udoskonala, rozwija, zmienia, przekształca poprzez uprzyczynowane swą naturą działania. Rozróżnienie istoty i przypadłości, które jako np. działania są zmienne, pozwala nam uratować konieczną niezmienną istotę w jej relacji do aktu istnienia i dopuścić dokonywanie się w niej określonych przekształceń, właśnie przypadłościowych, aktualizujących istotę w sposób, który nie pozbawia jej natury możliwości. Te zmienne, przypadłościowe działania może wywołać, jako swoisty bodziec, kontekst biologiczny czy historyczny. Nigdy jednak ten kontekst nie może być przyczyną, a więc bezpośrednim źródłem tych działań. Byłyby to przecież wtedy działania tego kontekstu, a nie działania człowieka. Jeżeli to są działania ludzkie, muszą mieć źródło w człowieku, w jego swoistej dynamicznej możliwości, którą jest specyfikująca akt istota.

W wyniku działań ludzkich, takich jak np. widzenie, słyszenie, czy rozumienie, powstają odpowiednie skutki. Jest to spostrzeżenie, doznanie dźwięku, pojęcie. Dla szczegółowego spostrzeżenia ostatecznym źródłem może być zdolność czy możliwość lub władza widzenia zapodmiotowana w oku, dla doznawanego dźwięku - władza słyszenia,

dla pojęcia intelekt, którego nie można zlokalizować w odpowiedniej władzy zmysłowej. Pojęcie bowiem ma strukturę ogólną, odwrotną więc wobec szczególności, charakteryzującej spostrzeżenie, wrażenie, czy wyobrażenie. Pojęcie przecież nie jest mierzalne aparaturą fizykalną, nie jest przestrzennoczasowe, nie zawiera jakości zmysłowych. Po prostu nie jest szczególne. Nie może w takim razie mieć przyczyny w działaniu tej możliwości, która jest racją jednostkowości i szczególności bytu. Musi być skutkiem działania, wyznaczonego przez władzę, która jest zapodmiotowana w czymś strukturalnie różnym od tej możliwości, którą już nazywaliśmy materią. Tego strukturalnie różnego od materii źródła działań i jego podmiotu domaga się właśnie strukturalna odrębność pojęć ogólnych. Każdy skutek, jako wynik działań, i same działania wymagają bowiem proporcjonalnego źródła, czyli struktury, która jest w stanie je usprawiedliwić. Działania więc są drogą do odkrycia ontycznej struktury ich przyczyny. Wynika z tego, że wewnątrz możliwości, uniedoskonalającej akt istnienia człowieka, są dwa odrębne jej stany, dwie jej różne grupy, dwie wobec tego różne racje, wyznaczające raz szczególne raz ogólne skutki działań. Aby to były różne racje, muszą mieć odrębne struktury. Istotę więc człowieka stanowi racja działań uzyskujących skutki ogólne i racja działań wyznaczająca skutki szczególne.

To, co ogólne, musi mieć swe źródło w działaniu, wyznaczonym przez podmiot, stanowiący w obrębie istoty porcję danych o charakterze czegoś specyficznego ludzkiego, bo tylko rozumienia, wyrażające się w pojęciowym poznaniu, przecież charakteryzują człowieka. Jest w nim wobec tego coś, co go czyni tym specyficznym bytem, który, gdy istnieje, stanowi człowieka. Jest to więc wewnątrz istoty porcja danych stanowiących rację specyficzności człowieka, czyli sumę koniecznych czynników o charakterze aktu, a więc tych zrealizowań, których brak nie pozwalałby danemu bytowi być człowiekiem. Te zrealizowania pełnią w istocie człowieka właśnie możliwościową rolę czynienia aktu istnienia czymś urealnającym ludzi. To jest wobec tego wewnątrz możliwościowej istoty forma, a więc akt specyficznego ludzkiego doskonałości, czyli danych, bez których nie jest się człowiekiem. Ta forma w bycie przygodnym jest znowu aktem niedoskonałym, a więc od podstaw, w swej całej strukturze jest czymś przenikniętym możliwością, dzięki której jest aktem tego oto istniejącego człowieka. Ten akt formy, powodujący, że

człowiek odznacza się sobie właściwymi danymi, koniecznymi aby być człowiekiem, czyniącymi go podobnym do innych ludzi, nadającymi mu więc cechy właściwe gatunkowej grupie ludzi, jest inaczej mówiąc duszą ludzką.

Aby to jednak nie była dusza ontycznie w pełni doskonała, czyli aby nie była absolutnym aktem w obrębie gatunku, przenika ją możność, nazwana materią, czyli ciałem. Ta możność wnosi w człowieka szczegółowość nadając mu określoną przestrzenność i czasowość. Te cechy charakteryzują właśnie możność, którą nazywamy materią lub ciałem. Są wyznacznikami szczegółowości. Dusza ludzka w porządku istoty stanowiąc akt, z konieczności więc musi być przeniknięta możnością, którą nazywamy ciałem. Pod tym tylko warunkiem, gdy istnieje, nie jest pełnią gatunkową aktu. Nie jest tzw. duchem czystym, czyli prostym, niezłożonym, lecz jest zawsze duszą ludzką, formą substancjalną ciała, aktem usamodzielniającym człowieka jako byt i nadającym mu rolę podmiotu, a nie czegoś zapodmiotowanego. Wynika z tego, że ciało nie stanowi w człowieku czegoś bytowo samodzielnego. Nie jest czymś, nie jest substancją, nie jest bytem oddzielnym, nie jest, podobnie jak materia, jakimś zrealizowaniem, nie jest po prostu aktem. Jest właśnie możnością, a więc swoistą grupą niezrealizowań, jakąś ilością uszczegółowień wewnątrz aktu formy, czynnikiem nadającym duszy jej konieczną niedoskonałość.

Jeżeli ciałem ludzkim nazwiemy tę widzialną strukturę o określonych kształtach, barwie, wymiarach, to znaczy, że na teren filozofii wprowadziliśmy pozytywistyczne pojęcie materii, utożsamionej z bytem o złożonej i pełnej, specyficznej dla danego bytu strukturze, bez której nie można istnieć jako coś określonego, jako ten oto byt. Według klasycznie uprawianej filozofii ciało ludzkie nie może być bytem substancjalnym i nie może być aktem. Musi być możnością. Aktem jest to, co już się zrealizowało. To wszystko więc, co w człowieku jest zaktualizowane, zrealizowane, jest wobec tego aktem, jest duszą. Ciało, owszem, jako możność jest racją mierzalności, przestrzenności, jakościowości człowieka, jego więc uszczegółowieniem, ale ten skutek, którym jest kształt, wielkość, barwa, czy inna własność charakteryzująca tego oto człowieka, gdy jest zrealizowana, stanowi akt przypadłościowy lub jakiś moment aktu, czyli należy poprzez duszę do człowieka, jest czynnikiem jego struktury, i z tej racji nie jest już ciałem, nie jest materią. Ciałem będzie tylko to, co jeszcze się realizuje, co jeszcze się

nie dokonało, co jeszcze staje się w człowieku. Nie znaczy to, że nasze oczy czy dłonie są duszą. Znaczą to, że są w człowieku, czymś aktualnym, i że nie można fizycznie czy wprost fizycznie określić w człowieku duszy i ciała, oddzielić ich od siebie, przyznać duszy rolę tego, co niewidzialne, a za ciało uznać to, co widzialne i przestrzenne. Dusza jest aktem w porządku istoty i przenika ją możność czyli ciało, które wnosi szczegółowość. Wykrywamy to wprost bezwzględnie, lecz właśnie nie w mylących filozofa teoriach nauk przyrodniczych. Wykrywamy to poprzez pytania klasycznie uprawianej filozofii ustalając czynniki, bez których człowiek nie byłby człowiekiem. Ustalamy te strukturalne momenty człowieka, bez których musiałby się wykluczyć, stać się czymś sprzecznym. Do tych strukturalnych czynników człowieka należy właśnie dusza i możliwościowe ciało, razem urealnione jako istota przez akt ludzkiego istnienia.

Prezentowana tu teoria poznania pozwala zrozumieć pełne związanie duszy z ciałem, przenikanie tak zupełne, że staje się niemożliwe oddzielenie fizyczne duszy od ciała. I gdyby nie podkreślenie, że bez możliwościowej istoty i bez aktu formy przenikniętej możnością ciała, człowiek nie byłby człowiekiem, można by niekiedy, akcentując tak mocno akt istnienia, czy duszę jako akt formy, uznać człowieka wprost tylko za jakiś specyficzny akt, oczywiście przeniknięty możnością i dlatego niepełny, niedoskonały. Może tę ontyczną sytuację człowieka jako aktu wyczuwali ci filozofowie, którzy nie posługując się rozróżnieniem aktu i możności uznali, że człowiek jest wyłącznie duszą. Wiele słuszności i twórczej inspiracji zawierają więc ujęcia Platona, Augustyna, Plotyna, Descartesa, nawet Hegla, czy Maine de Birana. Człowiek niewątpliwie jawi się jako akt, lecz właśnie jako akt niepełny, niedoskonały, przeniknięty niezrealizowaniami, z tej racji złożony, w którym dusza jako akt formy, także przeniknięta wnoszącą szczegółowość możnością, czyli ciałem, nie jest czystym aktem, wyłącznie prostą strukturą. Musi być egzystencjalnie urealniona przez akt istnienia i uniedoskonalona ciałem.

Niemożliwość fizycznego oddzielenia ciała od duszy jest jej naturalną sytuacją i odpowiedzią na pytanie o ontyczną strukturę człowieka. Z tego jednak nie wynika, że dusza jako akt, jako forma ciała, nie może bytować bez materii wnoszącej w nią szczegółowość. Stanowiąc akt, a więc jakieś niezrealizowanie, gdy uaktualnia je istnienie, pozbawiona ciała może dalej trwać, istnieć, nie stanowiąc jednak wtedy tego

oto człowieka. Jest tylko wyłącznie duszą, z której wyrwano przenikającą ją możliwość. Istnieje, lecz w sposób „okaleczony”, wprost dosłownie z lukami, z realnymi już teraz a nie możliwościowymi brakami, z momentami nicości. Jest aktem, w którym braki już nie stanowią stanu niedoskonałości w realnym bycie, tej właśnie możliwości jako racji uniedoskonalenia, lecz stanowią dosłownie pustkę, swoistą nicość. Dusza oddzielona od ciała przez śmierć fizyczną, mimo tych braków, nie ginie z tej racji - podkreślmy - że jest właśnie aktem, lecz aktem, który z racji rozumności ma inną strukturę niż forma zwierząt czy roślin. Wszystkie formy bytów poza człowiekiem nie ujawniając rozumności, będąc wciąż koniecznym czynnikiem gatunkującym, w przeciwieństwie do wnoszącej szczegółowość materii są tylko niematerialne. I nie można powiedzieć, że są ogólne.

Jakże subtelna to musi być sprawa, skoro Platon i Kant, a później Hegel, tę ogólność o strukturze pojęcia wnieśli w byt jako zasadniczy lub współkomponujący czynnik strukturalny. Dla Platona i Hegla ogólna myśl, a więc po arystotelesowsku mówiąc akt, stanowi byt. Kant połączył w jedną całość szczegółowe ujęcia fenomenów z apriorycznymi i ogólnymi formami, wytworzonymi przez podmiot poznający.

Rzeczywiście akt formy, nieprzeniknięty możliwością materii, jest swoiście ogólny. Arystoteles powie ostrożniej: formy bytów poza człowiekiem są niematerialne i mogą być ujęte w ogólne pojęcia. Znaczy to, że są racjami w bycie jego czynników gatunkowych, tak jak materia jest racją uszczegółowienia, sprawiania więc, że jest się tym oto indywidualnym bytem. Forma, którą jest dusza, oprócz tych samych gatunkowych funkcji, wpływających z jej niematerialności, odznacza się właśnie wspomnianą już rozumnością, której nie ujawniają zwierzęta i rośliny.

Rozumność, jako swoista zdolność poznawczego pomijania szczegółowości (mimo koniecznego wnikania materii jako możliwości w duszę, aby nie była czystym aktem formy), domaga się jednak takiej różniącej ją od innych form struktury, w której niematerialność jest uzupełniana większym związaniem duszy z istnieniem niż z możliwością. Formy bytów poza duszą ludzką są jak gdyby przechylone w kierunku właściwej im możliwości, a mniej w kierunku istnienia. I gdy oddzieli się od nich akt istnienia, dzielają los materii, to znaczy giną, ponieważ materia, jako swoisty niebyt, ginie, gdy nie tkwi w jakimś podmiocie. Dusza, przechylona bardziej ku istnieniu, gdy

to istnienie traci człowiek, nie oddziela się od istnienia, lecz właśnie od swej możliwości, którą jest ciało. Znaczący to, że śmierć jest pozbawieniem człowieka ciała i aktu istnienia, urealnianą formę, a więc to, czym jest człowiek, w dalszym ciągu tę formę urealnia, nawet gdy zostanie jej odrębna możliwość, przenikająca formę, aby nie stała się w obrębie gatunku absolutem. Brak możliwości, którą jest ciało, nie unicestwia przecież bytu, nie odbiera więc duszy istnienia. Pozbawia ją tylko racji niedoskonałości. Wiemy bowiem, że brak możliwości w jakimś bycie nie uniemożliwia jego istnienia. Byt pierwszy istnieje przecież bez jakiegokolwiek możliwości. Brak w jakimś bycie tej możliwości, którą jest istota, sprawiłby, że dany byt nie byłby tym bytem, lecz samym aktem istnienia, w konsekwencji nie różniącym się od bytu pierwszego. Gdy akt istnienia urealnia jakąś istotę, to urealnia określony byt, który teoretycznie biorąc, gdyby w swej istocie nie różnicował się na formę i materię, byłby w swej grupie absolutem, a więc jedynym egzemplarzem gatunku. Jeżeli jest wielu ludzi, czyli wiele jednostek w jakimkolwiek gatunku, znaczący to, że w obrębie istoty forma danego bytu jest przeniknięta możliwością i dzięki temu ten byt jest jednostkowy. Oddzielenie materii od formy nie pozbawia więc tej formy istnienia. Pozbawia ją tylko szczególności. Ale dusza ludzka, pozbawiona ciała, nie staje się całą istotą, czyli absolutem gatunkowym. Pozostają w niej „ślady” po odebranej jej materii, swoiste „luki”, i dzięki nim dusza nie posiadając pozytywnie sobie właściwej możliwości jest w dalszym ciągu na tę możliwość skierowana, nastawiona. Nie przestaje więc być formą ujednostkowioną, duszą tego oto człowieka. Nie staje się formą prostą, czystą. Jest formą „ułamną”, gatunkowo niepełną. Nie pociąga to jednak za sobą utraty istnienia. Dusza ludzka więc może dalej istnieć bez ciała. Wynika z tego, że jest nie tylko niematerialna, lecz że jest także zdolna do bytowania bez przenikającej ją możliwości, że wobec tego zawsze tę zdolność posiada, czyli że jest więcej niż niematerialna: jest właśnie duchem. Takim terminem tradycyjnie określa się jej zdolność do istnienia bez materii. Tę duchowość, jako swoiste piętno strukturalne niematerialnej duszy, wykrywamy dzięki jej działaniu, którego skutkiem są pojęcia ogólne, nie zawierające cech szczególnych. To działanie duszy niezależnie od przenikającej ją możliwości, którą jest materia, wskazuje na podmiot tego działania. Rozumność więc wskazuje na taką strukturę duszy, dzięki której jest zdolna do istnienia bez materii. Tę zdolność nazywamy właśnie duchowością.

Zrozumiałe więc, że gdy dusza jest przez śmierć człowieka oderwana od ciała nie przestaje istnieć. Formy zwierząt i roślin, a więc formy, które są wyłącznie niematerialne, skoro nie ujawniają poznania rozumnego, objawiającego się między innymi tworzeniem pojęć ogólnych, nie mają wobec tego zdolności do istnienia bez przenikającej je możliwości. Znaczy to, że „okaleczone”, pozbawione materii, jak gdyby poważnie uszkodzone, nie są w stanie zatrzymać istnienia. Ich los, a dokładniej mówiąc, ich cel wyczerpuje się w aktualizowaniu materii, jako czynnika możliwościowego, jednostkującego je jako byt nie charakteryzujący się rozumnością. Cel rozumnej duszy ludzkiej nie wyczerpuje się w formowaniu ciała. Dusza jest zdolna do umysłowego poznawania i takie poznanie realizuje. Obdarzona jest wobec tego odpowiednią władzą poznawczą, proporcjonalną do swej specyficznej struktury. Tą władzą właśnie duchową jest intelekt możliwościowy i intelekt czynny. Jest zdolna także do akceptacji swych wyników poznawczych. Obdarzona jest więc duchową władzą woli. To wszystko wskazuje na ontycznie bogatszą strukturę duszy niż formy zwierząt i roślin. Dusza ma więc swoje własne, wewnętrzne życie, różne od tego, co wnosi w nią jednostkujące ją ciało, lecz od tego ciała uzależnione w rozwoju. Obecność przenikającej ją możliwości uniedoskonala duszę, lecz nie pozbawia jej tej właśnie samodzielności działania. owszem tę samodzielność swoiście warunkuje stanowiąc pierwsze źródło działań poznawczych duszy. Ta samodzielność wyznacza jej trwanie nawet po oddzieleniu ciała i stanowi uzasadnienie tego, że dusza nie musi tracić i nie traci istnienia, gdy fakt śmierci człowieka pozbawi ją materii. Dusze zwierząt i roślin nie mając tej duchowej samodzielności nie zawierają więc w sobie tych ontycznych podstaw do istnienia bez ciała. Ginę po jego oddzieleniu.

Rozumność, która oznacza samodzielność w duchowym działaniu duszy, zwiększa oczywiście jej ontyczną zawartość na niekorzyść form zwierząt i roślin. Nie jest to jednak zwiększenie ilościowe, lecz istotowo strukturalne. Forma w obrębie istoty człowieka jest wobec tego właśnie duchowa, podczas gdy w zwierzętach i roślinach formy pozostają tylko niematerialne i tracą istnienie po oddzieleniu się materii. Dusze ludzkie strukturalnie inne, czyli duchowe, nie tracą istnienia, gdy oddzieli się od nich ciało. Z tej racji mówimy, że są bardziej przechylone w kierunku istnienia niż materii. I trzeba by specjalnego działania, aby akt istnienia od nich się oddzielił. Nie znaczy to, że

duchowa dusza nie cała jest przeniknięta ciałem jako możliwością. Nie w tym różni się od duszy zwierząt i roślin. Niematerialne dusze roślin i zwierząt całe przeniknięte materią, nie tracą swej niematerialności wyrażającej się w działaniu wyłącznie jednostkowym. Dusze ludzkie także przeniknięte materią nie tracą swej duchowości wyrażającej się w działaniu, powodującym skutki ogólne. Na ich podstawie przyjmujemy inną, właśnie duchową strukturę formy w obrębie istoty człowieka. Formy niematerialne i formy duchowe podobnie więc są przeniknięte materią. Podobnie też są od niej strukturalnie różne jako racje odmiennych skutków: gatunkowania i jednostkowania. Duchowa struktura form ludzkich kieruje je do istnienia jako celu. Nie ma podstaw, aby odmówić im jego realizacji. Niematerialna struktura form pozbawionych rozumności kieruje je do materii jako celu. Podzielają więc los materii, tak jak dusze ludzkie dzielają los istnienia. Dusze więc zwierząt i roślin giną bez materii, dusze ludzkie bez materii istnieją.

Proponowane tu rozwiązanie trochę jednak balansuje na granicy ontycznego pluralizmu i dualizmu. Rozwiązanie dualistyczne jest o wiele łatwiejsze. Według dualizmu dusza jest strukturą prostą i wobec tego jest oddzielona od ciała. Nie jest nim przeniknięta. Jest z nim tylko funkcjonalnie związana, zamknięta w nim dosłownie jak w więzieniu. Istnieje odrębnie i po oddzieleniu się ciała po prostu istnieje dalej. Pluralistyczne ujęcie duszy wiąże ją z ciałem jako właściwą jej możliwością. Ciało w tej koncepcji swoiście miesza się z duszą, przenika ją. Nie następuje tu oczywiście utożsamienie duszy i ciała. Dusza jako forma jest wciąż aktem stanowiącym rację gatunkowej odrębności człowieka. Materia jest dalej odrębnym czynnikiem uszczegółowienia, czyli sumą tych niedoskonałości, dzięki którym człowiek nie jest absolutem w swym gatunku lecz tylko jednostką. Zmieszanie jednak formy z materią jest całkowite w taki sposób, że nie ma „części” duszy, która nie byłaby przeniknięta możliwością. Z tej racji cała dusza jest formą niedoskonałą, a więc formą specyficzną i tylko ludzką. Dualistyczny akcent pojawiłby się wtedy, gdyby przyznało się duszy, owszem, połączenie z ciałem wewnętrzne, całkowite, lecz nie przenikające duszy do końca, gdyby więc zostawiło się w niej „część” nie poddaną ciału. Takie ustępstwo, czyli niezależny od ciała fragment duszy ułatwiłby rozwiązanie egzystencjalnego trwania duszy po śmierci człowieka. Dusza nie zmieszana całkowicie z ciałem może się

z tej „kąpieli” wydobyć i dalej istnieć. Rezygnacja z tego dualistycznego akcentu, a więc teoria pełnego przenikania duszy przez ciało w jakimś sensie utrudnia uzasadnienie jej istnienia po śmierci człowieka. Utrudnia, lecz nie uniemożliwia. Dusza przeniknięta ciałem rozwija właśnie dzięki ciału swoje intelektualne działania, które czynią ją czymś ontycznie bogatszym niż sprawa jej związania z ciałem. Nie wyczerpuje swych działań w tej właśnie relacji. I ten fakt poszerzonych zadań, wyznaczonych duchową strukturą ludzkiej formy ciała jest podstawą, aby dusza istniała po śmierci człowieka. Ubogacające skutki tych działań nie mogą się unicestwić. Ciało nie odbiera im samodzielności. Są racją dalszego istnienia duszy bez ciała. Takiej racji nie znajdujemy w formach roślin i zwierząt. Nie ma więc ontycznej podstawy, by istniały po oddzieleniu się materii.

Unika się dualistycznego akcentu może niekiedy w takim stopniu, że zostaje zasugerowany pluralizm o atmosferze nawet monistycznej. Monizmu unika się jednak przez zaakcentowanie odrębności aktu i możliwości, mimo że ich zmieszanie jest zupełne. Jest to jednak zmieszanie, a nie utożsamienie. Równowagę ujęć, tak przypuszczam, wyznacza zasada ustalenia tych czynników, które uniesprawniają byt, a w tym wypadku duszę.

2. Błąd dualizmu w rozumieniu duszy ludzkiej

Dualizm polega na paralelnym bytowaniu struktur czysto duchowych i struktur czysto materialnych. W tej postaci występuje - jak wiemy - u Platona i przede wszystkim u Descartesa. I ta właśnie platońska lub kartezjańska koncepcja dualizmu jest najczęściej stosowanym narzędziem w tłumaczeniu związku między duszą i ciałem. Traktuje się wtedy duszę jako niezłożoną strukturę i podobnie traktuje się ciało. Przypisuje mu się samodzielne bytowanie, paralelnie związane z duszą. Ten paralelistyczny dualizm nie trudno zidentyfikować i obalić wykazując sprzeczność czystych, a więc wewnętrznie niezłożonych bytów poza Bogiem. Nie łatwo jednak poradzić sobie z kryptodualizmem, który często pojawia się w pluralistycznych koncepcjach (wszystkie byty poza Bogiem są w swej strukturze złożone), zwłaszcza na terenie zagadnienia związku duszy z ciałem.

Jeżeli zgodnie z pluralizmem stwierdzi się, że dusza jest jednolitą formą przenikniętą uniedoskonalającą ją możliwością, to tę całość można pojąć dwojako:

- 1) dusza jest wciąż czystą formą, którą właściwa jej możliwość, czyli materia (ciało) uniedoskonala w taki sposób, że dusza wykonuje wszystkie swoje działania tylko w połączeniu z ciałem. Strukturalnie biorąc jest w dalszym ciągu czystą formą, modyfikowaną tylko w porządku działania przez konieczny dla niej, lecz przecież - jak widzimy - dość zewnętrzny związek z ciałem. Takie ujęcie jest kryptodualistyczne.
- 2) dusza jest przeniknięta ciałem, a więc forma jest uniedoskonalaona możliwością w taki sposób, że strukturalnie stanowi byt złożony, mieszany.

Tę złożoną całość urealnia akt istnienia, dzięki czemu od początku pojawia się w rzeczywistości byt, który z racji złożenia nie jest Bogiem w porządku egzystencjalnym i nie jest absolutem w porządku kategorii człowieka. Gdyby dusza nie była istotnie przeniknięta możliwością, musiałaby być czymś prostym, niezłożonym, a więc czymś absolutnym w porządku formy. Nie byłoby wtedy wielu ludzi, byłaby tylko jedna dusza. Ludzie nie różniliby się strukturalnie, sobie właściwymi duszami, różniliby się tylko sobie właściwymi działaniami. Dusza więc byłaby jedna, różne tylko byłyby działania wyznaczone związkiem z tą jedną duszą różnych ciał ludzkich. Gdy duszę całkowicie przenika ciało, jest ona od początku tym oto szczegółowym bytem. Można nawet z tej racji dość paradoksalnie stwierdzić, że nie ma duszy jako duszy, lecz że od chwili urealnienia przez akt istnienia tej formy, którą uniedoskonala możliwość, jest już człowiek, tylko człowiek. Dopiero działania właściwe człowiekowi wskazują nam na jego duchowomaterialną strukturę, na swoiste złożenie, dzięki któremu człowiek nie jest absolutnym aktem w porządku istoty, ani czystym istnieniem w porządku realnego bytowania. Takie ujęcie jest pluralistyczne.

Odrzucenie esencjalizmu (coś bytuje bez aktu istnienia) wyklucza nam taką teorię, że wcześniej bytująca forma zostaje uszczegółowiona przez materię i że taką strukturę urealnia akt istnienia. Odrzucenie idealizmu, czyli teorii, że nasze myślenie urealnia to, co wyodrębniliśmy myślowo, uwalnia nas od koncepcji tylko myślnego wyróżnienia aktu istnienia, możliwości istoty, aktu formy i możliwości materii.

Przyjmujemy realną różnicę między istnieniem, formą, istotą i materią na tej zasadzie, że dzięki tym składowym czynnikom bytu, w tym wypadku człowieka, ten oto realny człowiek jest faktycznie różny od samoistnego istnienia i nie stanowi absolutnej formy. Postępujemy tu zgodnie z filozofowaniem według klasycznej koncepcji filozofii, czyli szukamy tego, co uniesprzecznia dany byt, i znajdujemy powód, dzięki któremu ten oto człowiek, czasowy i jednostkowy, nie jest jednocześnie Bogiem i duszą wspólną gatunkowi ludzkiemu. Znajdujemy racje, dzięki którym nie jest sprzeczny. Tą racją jest właściwa mu struktura bytu złożonego z ciała i duszy, urealnionego aktem istnienia.

Dokładniej mówiąc akt istnienia urealnia taki byt, który od początku jest w swej istocie duszą przenikniętą ciałem. Od początku więc istnieje człowiek.

Kryptodualizm jest dość łatwą drogą do wykazania odrębności duszy i uzasadnienia jej nieśmiertelności po rozłączeniu z ciałem. W czystym dualizmie sprawa ta nie stanowi problemu. Dusza jest tam bytem strukturalnie prostym i łączy się z ciałem, jako substancja także niezłożona, w sposób właściwie pozorny, zupełnie zewnętrzny. Odłączenie duszy od ciała jest uzyskaniem przez nią właściwego jej bytowania, niewykłanego w niezrozumiałe ontycznie połączenie z ciałem. To niezrozumiałe połączenie Platon słusznie musiał tłumaczyć dodatkową teorią kary. Kryptodualizm widzi w głębszy niż w dualizmie związek duszy i ciała. Jest to taki związek tych dwóch czynników, że warunkują wzajemnie działania, właściwe człowiekowi. Nawet więcej, dusza jest właśnie z natury formą ciała, a więc musi z nim razem występować. Musi być przeniknięta ciałem pod groźbą pozostania absolutem w porządku formy, co likwidowałoby jednostkową odrębność człowieka. I to ujęcie jest pluralistyczne do chwili, gdy uzasadnia się substancjalną odrębność lub nieśmiertelność duszy. Wtedy kryptodualiści widzą w śmierci człowieka tylko oddzielenia ciała od duszy. Dusza trwa nadal, ponieważ jest formą, w której materia nie była koniecznym czynnikiem strukturalnym. Dusza więc była strukturalnie czystym bytem. Oddzielenie od ciała pozbawia ją tylko właściwego człowiekowi działania. To było więc połączenie tylko w porządku działania, a nie w porządku tego, czym dany byt jest. Kryptodualizm okazał się po prostu dualizmem.

Błąd dualizmu polega na wykluczeniu strukturalnej odrębności człowieka jako substancjalnego związku duszy i ciała. Człowiek w tej koncepcji jest pozornie

człowiekiem. Jest tylko duszą lub tylko ciałem. Nurt platoński wyakcentuje duszę, nurt Hume'a i pozytywizmu wyakcentuje ciało.

Błąd kryptodualizmu sprowadza się do pozornego przyznania człowiekowi substancjalnej jedności ciała i duszy. Ta jedność faktycznie istnieje w porządku działania. Zanika przy trudniejszym problemie wyjaśnienia trwania duszy po rozłączeniu z ciałem. Wtedy kryptodualizm odwołuje się do niezależnej od ciała struktury duszy jako aktu formy i przechodzi w rozwiązaniach na pozycje dualizmu.

Broniąc się przed dualizmem tomiści podkreślają złożenie duszy z aktu istnienia i z formy. Dusza nie jest wtedy czystym istnieniem. Aby nie była czystą formą, tomiści przypisują jej stałe nastawienie na ciało. Podkreślają, że ciało nie stanowi substancji, czyli samodzielnego bytu. Ciało wraz z duszą stanowi człowieka, nie duszę. I akcentują mniej tę właśnie strukturę ukonstytuowaną z ciała i duszy, ile raczej duszę przyporządkowaną do właściwego jej ciała. I w swoim języku filozoficznym i w stawianiu problemów dają więc przewagę platońskiej tradycji rozwiązań, poprawionej o ujęcie chrześcijańskiego arystotelizmu, który w ramach teorii aktu i możliwości bardziej charakteryzuje się koncepcją formy i materii niż właściwą tomizmowi koncepcją istnienia i istoty. W sumie jest to przewaga dualistycznej wizji bytu.

Może właśnie ta perspektywa dualizmu, nie przewalczona nawet w tomizmie, tak zniechęca i niepokoi współczesne filozofie podmiotu, czy autorów teologicznej koncepcji człowieka, jak np. J. Danielou, czy K. Bachnera. Może to dualistyczne zdwojenie wewnątrz człowieka wydaje się im niezgodne z doświadczeniem tej osoby ludzkiej, którą Bóg wyróżnia swoją uwagą i miłością. Nie ulega wątpliwości, że dualizm jest błędem, i że błędem jest także kryptodualizm. Błędem musi być także monizm, ponieważ zanikają wtedy faktyczne różnice między bytami. Ku tej perspektywie zwracają się ujęcia egzystencjalistyczne, z których czerpią także Danielou i Rahner. Właściwą drogą rozwiązań pozostaje pluralizm i w nim należy szukać niesprzecznych rozwiązań. A jeżeli pluralizm, to pozostaje w mocy różnica między aktem istnienia i aktem formy, między możliwością istoty i możliwością materii. Chodzi tylko o to, aby relacje między tymi czynnikami dojrzeć zgodnie z tym, czym jest dany byt, i w sposób który uwalnia od twierdzeń sprzecznych, wykluczających właśnie racje uniesprzeczniające.

3. Niebezpieczeństwo dualistycznej wizji duszy ludzkiej w ujęciu A. B. Stępnia

W książce „Wprowadzenie do metafizyki” zagadnieniu człowieka Stępień poświęca rozdział VII omawiając kolejno jedność psychofizyczną człowieka, jego działanie, wolność woli, duszę ludzką, jej związek z materią i cel ostateczny człowieka. Zarysowując prawie całość podstawowych problemów ze strony metafizyki człowieka Stępień ze specjalną uwagą stara się wykazać ontyczną odrębność duszy ludzkiej i jej genetyczną niezależność od materii. Czyni to jednak w sposób, który jego przejrzystego i ciekawego ujęcia nie pozbawia niepokojących akcentów dualizmu.

Jest wyczulony na niebezpieczeństwo monistycznej koncepcji duszy. Monizm ten widziałby w przeakcentowaniu psychofizycznej jedności człowieka. Pisze bowiem, że „niekiedy traktowano ciało i psychikę ludzką jako dwie strony jednej i tej samej rzeczy”. Dodając, że „hipoteza ta wymaga dodatkowych, empirycznie nieuzasadnionych założeń”²⁰ nie akcentuje takiego ujęcia.

Stępień uważa, że „jesteśmy jednością tego, co psychiczne i tego, co fizyczne (cielesne) - struktur i czynników o odmiennym, jeśli wprost nie opozycyjnym charakterze”²¹.

To, co psychiczne, można według Stępnia określić następująco: „przeżycia psychiczne:

- 1) realnie istnieją,
- 2) są bezpośrednio poznawane,
- 3) przynależą do jednego, jednostkowego podmiotu („ja”), są czyjeś...²².

Dalsze charakterystyczne cechy zjawisk psychicznych:

- 4) nieprzestrzenność, fizykalna niewymierność,
- 5) szczególne powiązanie - wprost lub poprzez ‘ja’ - z określonym ciałem; ponadto

²⁰ A. B. Stępień, Wprowadzenie do metafizyki, Kraków 1964, s. 140.

²¹ Tamże, s. 140.

²² Tamże, s. 145.

6) tylko niektórym treściom przeżyć przypisać można swoistą przestrzenność, jakąś ‘fizykoidalność’²³.

W sumie to, co psychiczne, nasze „ja”, jest:

- 1) uświadomionym w przeżywaniu (świadomym siebie w przeżywaniu), jednostkowym, stałym podmiotem przeżyć,
- 2) zachowującym swą identyczność mimo przerw strumieniu świadomości,
- 3) spełniaczem, a niekiedy sprawcą przeżyć,
- 4) pozostającym w szczególnym związku z przedmiotem będącym jego ‘ciałem’.
- 5) przeciwstawiającym się temu, co jest ‘jego’, a nie jest ‘nim’. ‘Ja’ jest czymś realnie istniejącym, trwającym w czasie, aktywnym²⁴.

Z zestawionego przez Stępnia materiału empirycznego wynika, że te „ja” jako właśnie podmiot przeżyć, „spełniacz i sprawca czynności życiowych, jako bezpośrednie podłoże czynności i dyspozycji psychicznych człowieka, jako ośrodek własnego, samodzielnego działania... nie posiada znamion charakterystycznych dla tego, co cielesne²⁵. Psychiczne więc według Stępnia to tyle, co niecielesne. I Stępień wyjaśnia, że „istnieją akty poznawcze i pożądarkowe, których przedmioty i treści pozbawione są wszelkich kwalifikacji fizycznych czy zmysłowych. Takich kwalifikacji nie mają również własności i dyspozycje psychiczne, a gdy mówimy o sile czy energii psychicznej, jawne jest, że mamy do czynienia z czymś specyficznym, jakościowo różnym od tego, co cielesne... Zatrzymując nazwę ‘ja’ dla swego niezmiennego aktywnego podmiotu, całość złożoną z ‘ja’ i przysługujących mu (częściowo przynajmniej zmiennych) własności, dyspozycji i tendencji²⁶, Stępień nazywa duszą ludzką. Dusza według niego jest niepodzielna, niezłożona, nie ma przestrzennej struktury, nie ma jakości zmysłowych, ani wymierzalności w jednostkach fizycznych. Jest po prostu niecielesna.

To, co fizyczne, jest cielesne. Stępień stwierdza, że w przeciwieństwie do tego, co niecielesne, dla potrzeb swej analizy przez „ciało” będzie rozumiał „przedmiot

²³ Tamże, s. 150.

²⁴ Tamże, s. 157.

²⁵ Tamże, s. 173 - 174.

²⁶ Tamże, s. 174.

czasoprzestrzenny, rozciągły, wymierny w jednostkach fizycznych, ewentualnie (z pewnymi zastrzeżeniami i ograniczeniami) poznawalny zmysłowo²⁷. Nie chce tu pojmować „materii jako potencjalności lub zasady (racji) potencjalności, jako podłoża zmian substancjalnych (materia pierwsza) lub zmian przypadłościowych (materia druga)”²⁸. Uważa, że trudności stanowi pozytywne określenie natury materii. Przez materię chce więc rozumieć to oto ciało, coś fizycznego. Nastawia się bardziej na wykazanie właśnie ontycznej odrębności duszy ludzkiej, jej genetycznej niezależności od materii. Częściowo więc pomija sprawę ciała, a to, co o nim mówi, ma charakter przypisania mu swoistej, fizycznej także odrębności. Stępień pisze wprost, że „drugim przedmiotem trwającym w czasie (podobnie jak inne ciała i organizmy żywe) - zdaje się - jest nasze ciało”²⁹. Stępień dość nieostrożnie proponuje tu rozumienie ciała jako - wprowadzonego tu dla przykładu - żywego organizmu.

Akcentując niecielesność duszy ludzkiej i rozumienie ciała jako drugiego obok duszy przedmiotu, który jest czymś fizycznym, cielesnym, czymś żywym, Stępień jest bliski właśnie niebezpieczeństwa i błędowi dualizmu.

Odcinając się wyraźnie od monistycznej perspektywy rozwiązań Stępień właściwie także nie chce być dualistą. Mówi, że według „ogólno-metafizycznych ustaleń... empirycznie nam dostępne ciało jest zasadniczo wewnętrznym składnikiem (a nie zewnętrznym, przypadłościowym dodatkiem) bytu ludzkiego, jest jakby bytową wypadkową duszy ludzkiej (jako formy substancjalnej) i materii pierwszej”³⁰. Tłumaczy też, że „uzasadnienie i bliższe wyjaśnienie tej teorii wymaga dysponowania metafizyczną teorią cielesności, którą tu specjalnie się nie zajmujemy”³¹. Stępień więc nie chce popełnić dualizmu. W sumie jednak tak przeprowadza analizę, że dusza i ciało stają się w jego ujęciu dwoma strukturalnie odrębnymi przedmiotami. Ich związek i odrębność muszą więc kojarzyć błąd dualizmu.

²⁷ Tamże, s. 176.

²⁸ Tamże, s. 176.

²⁹ Tamże, s. 157.

³⁰ Tamże, s. 178.

³¹ Tamże, s. 178.

W końcowym paragrafie rozdziału o człowieku omawiając związki między duchem i materią Stępień raz jeszcze i już bez zastrzeżeń korzysta z dualistycznej atmosfery rozważań. Wyraźnie przeciwstawia duszę ciału jako jak gdyby dwa przedmioty. Znowu przez materię rozumie ciało jako coś bytowo samodzielnego i wykazuje, że „to, co istotnie materialne nie może być racją (nawet w sensie współprzyczyny, jako podłoże możliwościowe) czegoś istotnie niematerialnego”³². To prawda przy swoistym ujęciu zagadnienia. Nie ulega wątpliwości, że Stępień przynajmniej językowo korzysta w tych rozważaniach z platońskiej czy kartezjańskiej koncepcji materii jako czegoś, jako bytu, któremu można przypisać czynność przyczynowania. Owszem, odmawia materii przyczynowania duszy. Przechodząc jednak na koncepcję ciała jako organizmu-przedmiotu Stępień w pewnym sensie ułatwia sobie zadanie. Nie trudno wykazać niemożliwość genetycznej zależności duszy od materii w dualistycznej koncepcji bytu, gdy zastosuje się zasadę niesprzeczności i zasadę racji dostatecznej. Problem polega na tym, że od początku stawia się źle zagadnienie, gdy przyzna się materii i ciału ludzkiemu bytowania na sposób czegoś, jakiejś substancji. Źle postawione zagadnienie sprowadza się do tego, że w klasycznie uprawianej filozofii, ustalającej racje niesprzeczności czegokolwiek, posłużono się pluralistyczną koncepcją bytu (nie ma bytu wewnątrznie niezłożonego z aktu i możliwości, nie ma więc także niezłożonego z tych czynników tzw. bytu materialnego i w ogóle go nie ma jako czegoś o strukturze aktu i możliwości) i jednocześnie koncepcją dualistyczną, dopuszczającą względnie samodzielne istnienie ciała i w pełni samodzielne istnienie duszy. Niebezpieczeństwo tej dualistycznej wymowy ujęć Stępnia właśnie budzi niepokój.

4. Błąd monizmu w koncepcji duszy

Dawno już nie twierdzi się w filozofii klasycznej, że istnieje tylko jedna dusza ludzka. To oczywiście byłby najwyraźniejszy monizm. Jest on teraz bardziej ukryty, ma postać kryptomonizmu. Przejawia się na terenie dwu problemów: w teorii duszy ludzkiej i w teorii trzech rodzajów dusz, mianowicie ludzkiej, zwierzęcej i roślinnej.

³² Tamże, s. 181.

Monizm w teorii duszy ludzkiej jest bliski dualizmowi, który ostatecznie przecież jest kryptomonizmem. Twierdzi się więc najpierw, że dusza ludzka jest substancją co do istnienia zupełnego i samodzielneho, że jest złożona z formy i urealnającego je istnienia, że gatunkowo biorąc jest substancją niezupełną, że stanowi właśnie formę ciała ludzkiego, które w stosunku do duszy spełnia rolę czynnika jednostkowego. Znaczy to jednak, że obecność ciała nie modyfikuje duszy wewnętrznie, nie zmienia zasadniczo jej ontycznej struktury. Daje tylko w wyniku dodania ciała do duszy tę złożoną całość, którą nazywamy człowiekiem. Według tej teorii ciało jednostkujące duszę, jest narzędziem jej działania, nie sprawia jednak jej pluralistycznie realizującej się odrębności. Faktycznie przecież wszystkie dusze ludzkie są strukturalnie podobne i gdyby nie skierowanie do konkretnego ciała, stałyby się po oddzieleniu od ciała jedną duszą. Tak dalece nie ma więc między nimi różnic strukturalnych. A to skierowanie do ciała i to jednostkowanie dusz ma w dużym stopniu charakter platońskiego i oczywiście mocniejszego niż w wyraźnym dualizmie, związania z ciałem, ale jednak przecież zewnętrznego. Może język tych ujęć nie jest dość pluralistyczny i egzystencjalny, może zbyt mocno tkwi w dualistycznej i egzystencjalnej tradycji. W każdym razie wyrażone tym językiem treści jednak wskazują na byt, na duszę ludzką, ostatecznie pojętą kryptomonistycznie, oczywiście nie jako jedna dusza, lecz jako wielość duchowych struktur w każdym wypadku zasadniczo do siebie podobnych, swoiście powielonych przez jednostkujące je zwiążek z ciałem. I błąd kryptomonizmu wyraża się w tym jednym typie struktury: forma urealniana istnieniem, powielona przez zwiążek z ciałem.

Zwolennicy tej monistycznej wersji struktury duszy mogą się bronić przed zarzutem kryptomonizmu właśnie tezą o jednostkującej roli ciała i osobnym przecież dla każdej formy akcie istnienia. To prawda, że akt istnienia urealnia ontycznie odrębną całość, ale jako akt nie może bytu indywidualizować. W przedstawionym tu ujęciu to jednostkowanie nie przekształca jednak duszy strukturalnie. Tylko ją wiąże z ciałem jako wciąż odrębną strukturę. I to właśnie stanowi podstawę zarzutu i błędu kryptomonizmu.

Różnicę między formą substancjalną człowieka, zwierzęcia i rośliny ustala się na podstawie właściwych tym substancjom działań. Rośliny ujawniają działania wegetatywne, zwierzęta obok tych działań spełniają czynności właściwe poznawczym i

požadawczym władzom zmysłowym, ludzi dodatkowo charakteryzuje duchowe poznanie rozumne i wolność wyboru dobra. Odpowiednio do tych ilościowo i jakościowo innych działań formę substancjalną roślin nazywa się duszą wegetatywną, formę substancjalną zwierząt duszą zmysłową, formę substancjalną ludzi duszą rozumną. Spełniane przez te formy działania, czy raczej działania spełniane przez substancje konstytuowane takimi, wskazują na odrębne podmioty tych działań. I oczekuje się określenia strukturalnych różnic między tymi bytami. Te różnice istotnie wyznacza forma substancjalna danego bytu. Okazuje się jednak, że każda z tych dusz, a więc dusza ludzka, zwierzęca i roślinna jest w swej strukturze formą, urealnioną przez istnienie i jednostkowioną przez właściwą jej materię. To wszystko prawda, lecz ostatecznie ontyczna struktura każdej z tych dusz jest taka sama. Wszystkie są istniejącymi i ujednostkowionymi formami. I właśnie są jednolicie czy jednakowo skonstruowanymi formami. Nie indywidualizuje ich akt istnienia, jednostkowanie ze strony materii strukturalnie ich nie przekształca. Utrzymuje się w mocy zarzut i błąd kryptomonizmu.

Ten błąd także kieruje ku pluralistycznej perspektywie rozwiązań, ukazujących to, co niesprzecznia te dusze w odrębności tych struktur i we właściwym im poznanym przez nas ich istnieniu.

5. Problematyka i trudności pluralistycznej teorii struktury duszy ludzkiej

Wiadomo, że dualistyczne ujęcie duszy i ciała musi wyrażać się w przyznaniu przede wszystkim ciału substancjalnej w jakimś stopniu samodzielności. Zwycięża wtedy kartezjanizm i przyrodnicza koncepcja ciała, jako czegoś ukonstytuowanego wyłącznie z materii. Filozof konsekwentnie operujący teorią aktu i możliwości, a więc wykrytymi w bycie czynnikami, które - jak wykazywano - z konieczności współtworzą wszystko, co nie jest samoistnym istnieniem, stoi wobec poważnych trudności. Gdyby chciał utrzymać możliwościowy charakter ciała i jednocześnie jakąś jego ontyczną niezależność od duszy, ewentualnie możliwą dzięki złożeniu u dwu przynajmniej czynników, musiałby dla ciała, które jest możliwością w stosunku do niecielesnej formy,

znaleźć jeszcze jeden rodzaj energii uniedoskonalającej możliwościową materię. Nie zmieniałoby to jednak natury materii, która w dalszym ciągu pozostawałaby wyłącznie możliwością i nie mogłaby samodzielnie bytować. Gdyby jednak chciał utrzymać teorię aktu i możliwości i jednocześnie przyznać ciału swoistą samodzielność w bytowaniu, musiałby przyjąć wielość form. Wielość form a więc specyficznie materialna forma ciała i odrębna forma duszy prowadzą do dualizmu, wykluczającego pluralizm. Nie ma więc wyjścia. Dwa rodzaje możliwości stanowiące materię nie zmieniają jej zasadniczo możliwościowego charakteru i ostatecznie nie dają jej swoiście samodzielnego bytowania, które przypisuje materii Descartes czy pozytywizm. Wielość form w bycie jest rozwiązaniem wyraźnie dualistycznym. Słusznie postąpił już Platon, który może wyczuwając błąd dualizmu, zresztą twórca tej wizji świata, jednak przypisał materii tylko rolę odbitki idei, czegoś więc bytującego zależnie od niej, w powiązaniu z tym, co Arystoteles w innej koncepcji bytu nazwał aktem. Także Berkeley mimo fatalnych błędów immanentnego idealizmu także jakoś dostrzegł niemożliwość samodzielnego bytowania materii i po prostu zanegował jej realność nie umiając znaleźć dla niej miejsca w bycie. Wszystkie platońskie i neoplatońskie nurty akcentowały więc jako coś realnego głównie porządek idei, myśli lub duszy i negowały ontyczną samodzielność materii i nie umiając znaleźć innego, pluralistycznego wyjścia z błędu dualizmu. Jeżeli dualizm jest słuszny, wtedy łatwiej dowieść ontycznej odrębności i nieśmiertelności duszy, nie łatwo jednak wtedy ustrzec się przed monizmem.

W monistycznej perspektywie sprawa bytu musi uzyskać rozwiązanie głównie panteistyczne w wersji materialistycznej (np. Dawid z Dinant) lub pozamaterialistycznej (np. Spinoza czy Hegel). Znika wtedy jednak problem odrębności duszy i w ogóle wielości bytów lub muszą się pojawić pseudopluralistyczne koncepcje gradualizmu, czy neoplatońskie ciągi wyemanowanych hipotez. Prowadzi to w sumie do niezgodności ze zdroworozsądkowym doświadczeniem i do kolizji z faktem nietożsamości bytu i niebytu. A wtedy, gdy słuszny jest kryptomonistyczny dualizm, mają rację wszystkie kierunki filozoficzne. Prawdziwy jest monizm, a w nim zarówno panteizm jak i materializm.

Zwolennicy pluralizmu, a dotyczy to choćby Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, Krapca i Stępnia, wierni tej wizji bytu w metafizyce, na terenie problemu człowieka w

zaskakująco nieuprawniony metodologicznie sposób przechodzą na pozycje dualistyczne oczywiście uzyskując dowód ontycznej niezależności duszy od ciała. To przejście z pluralizmu na dualizm jest błędem, który polega na operowaniu w tym samym metodologicznie odrębnym porządku dwoma wykluczającymi się teoriami bytu. Pluralizm bowiem wyklucza dualizm razem z monizmem i odwrotnie.

Chodzi o to, aby w teorii duszy ludzkiej uniknąć zarówno dualizmu jak i rozwiązań monistycznych, ponieważ prowadzą one do konsekwencji, z których ostatnia i podstawowa - poprzez utożsamienie w monizmie przyczyny i skutku lub przyjęcia wyłącznie jednego bytu samoistnego w sposób sprzeczny utożsamionego z całą rzeczywistością - jest równocześnie zanegowaniem różnicy między istnieniem i nieistnieniem. Pozytywnie biorąc chodzi o to, aby także teorię duszy ludzkiej rozwiązać w ramach pluralizmu, a więc ustrzec ją od błędów, które są w konsekwencji w wspomnianym już sprzecznym utożsamieniu bytu i niebytu.

Spróbujmy poszukać pluralistycznego ujęcia teorii duszy ludzkiej uświadamiając sobie jednocześnie wszystkie związane z tym trudności i błędy.

Niech punktem wyjścia będzie stwierdzenie, że akt i możliwość stanowią byt. Stanowią związek tak specyficzny, że osobno nie mogą istnieć. Są czymś realnym tylko w złożeniu. Owszem, akt bez możliwości, gdy jest to akt istnienia, samodzielnie bytuje, lecz jest wtedy samoistnym aktem czystym. I dusza ludzka po oddzieleniu od ciała, a więc jako forma bez sobie właściwej materii, mogłaby istnieć, lecz wtedy powinna być wyłącznie jedną duszą, absolutem w porządku kategorii form. Może tę intuicję uwyrażniały średniowieczne teorie jednej duszy ludzkiej. Gdy nie umiano znaleźć w platońskich koncepcjach czynnika jednostkowego, trzeba było duszy przypisać jedność. To było konsekwentne. Mieli więc rację Awicenna czy Awerroes i ich zwolennicy, a także referowani przez Ratramnusa z Corbie filozofowie, że przyjmowali jedność duszy i uważali ją za wspólną dla kategorii ludzi. W dualistycznej wizji bytu dusza więc powinna być jedna, bo nie ma czynnika, który by ją uniedoskonalał i zwielokrotnił. Ale jedność duszy ludzkiej jest nie do przyjęcia. Nie ma wtedy odrębności osób, nie ma ludzi. Są tylko materialne roboty, ożywione przez udział w powszechnej formie. Dusza ludzka musi być jednostkowa. Stanowiąc formę ciała, a więc spełniając z ciałem połączenie aktu i możliwości, w tym aspekcie przestaje być

czymś odrębnym. Nie ma już duszy i nie ma ciała, jest człowiek, który jednak nie staje się monistyczną strukturą. Wciąż jest złożeniem formy i materii, urealnionych istnieniem. Nie jest to więc struktura dualistyczna, dopuszczająca ontyczną odrębność duszy i ciała, i nie jest to struktura monistyczna, w której akt i możliwość przestałyby być czymś różnym. Są w dalszym ciągu czymś różnym, ale uzyskują jedność, która każe widzieć w tej strukturze nie duszę i ciało, lecz właśnie człowieka.

Pojawia się tu opozycja między tym, co nazywamy człowiekiem, i tym, co możemy nazwać duszą i ciałem. I nie jest to tylko opozycja terminów. Rozważmy to bliżej.

Według tomizmu człowiek pojawia się w wyniku ujednostkowania duszy przez ciało. To ujednostkowanie jest możliwe dzięki nastawieniu duszy na ciało, dzięki tak zwanej „*commensuratio*”. Znaczy to, że ujednostkowanie jest związaniem duszy z ciałem, związaniem koniecznym, ale wyrażającym jednak dualizm duszy i ciała. Dusza łączy się z ciałem, organizuje je sobie. Ciało sprawia, że nie jest ona absolutem w porządku form, że jest jednostkowa. Dusza może się połączyć z ciałem, bo z natury ma być jego formą, a więc ze swej natury jest „*commensurata*”, nastawiona na ciało. Jednostkujące ciało w tej koncepcji jest jednak czymś. Jest czymś i w tym wyakcentowaniu jego samodzielności tkwi błąd. Nie chcę tu oczywiście odrzucić faktu ujednostkowania, lecz właściwie go pojąć.

Tomasz z Akwinu mówi, że formę jednostkuje materia, lecz nie materia pierwsza, czyli ta pozostająca poza formą, bo przecież równa się ona niebytowi. Nie może to być także materia druga, czyli już substancjalnie połączona z jakąś formą. Może to więc być materia z pogranicza materii pierwszej i drugiej, materia, która należała do jakiejś formy i tracąc ją, a jednocześnie przechodząc pod inną formę, jest zdolna tę formę uniedoskonalać, czyli materia jakoś realna, naznaczona bytowością, a konkretnie ilością, wyznaczającą zajmowanie miejsca (*quantitate signata*). Znaczy to, że materia urealniona przez formę w danym bycie uzyskując wraz z urealnieniem własność ilości jednocześnie jako możliwość „*quantitate signata*” uniedoskonala formę. To tak głębokie wyjaśnienie nie jest jednak wolne od niepokojącego tu niebezpieczeństwa dualizmu. W problemie ujednostkowania odrębność materii jest jednak jakoś podkreślona. Jednostkuje formę materia oznaczona ilością, a więc będąca już czymś przez

urealnienie. Rozumiem to, że wcześniej, jako materia pierwsza, a więc jako niebyt, nie może jednostkować. Wynika jednak z tego, że urealnia materię forma, która jeszcze nie jest zjednostkowana. I tu właśnie mieści się dodatkowy powód podejrzenia o dualizm. Dusza wobec tego, gdy urealnia materię pierwszą, w momencie urealnienia nie jest jednostkowa. Dopiero urealniona materia powoduje jej jednostkowość. Podwójny więc powód obaw, że to jest dualizm. Ciało musi już być urealnione, aby jednostkowało, już musi być czymś, dusza jeszcze nie jest jednostkowa gdy urealnia. Być może źle i niepotrzebnie, może w jakimś stopniu pozornie, operują tu kategorią czasu. Wiem, że zmiana, jako przejście z możliwości do aktu, odbywa się poza czasem. Czas jest liczeniem czegoś poprzez poprzedniość i następczość dopiero przez jakąś świadomość. Wiem też, że forma i materia powstają jednocześnie, a więc gdy forma urealnia materię, w tym samym momencie materia jednostkuje formę. Dusza urealniając materię w chwili swego powstawania w wyniku stwórczego działania Boga staje się duszą na miarę tej urealnionej materii. Jest do niej dostosowana, „commensurata”. Ale jednak co do natury, czy raczej co do porządku sprawczości, forma musi wyprzedzać materię, bo inaczej nie mogłaby jej urealniać. Czyżby więc jednak w tomistycznym zagadnieniu formy było jakieś lekkie echo platońskiej koncepcji preegzystencji duszy, która urealniając materię jeszcze przecież nie jest jednostkowa? Ujęcie tomistyczne nie jest całkiem precyzyjne i są podstawy do niepokoju o niebezpieczeństwo dualizmu.

Zauważmy jednak, że przecież dany człowiek jest zasadniczo różny od innych ludzi. Dusza więc i ciało, które go stanowią, to już nie dusza jako w ogóle dusza złączona z ciałem, lecz jemu właściwa dusza i jego wyłącznie ciało. Dusza więc od początku musi być tą oto duszą, musi być już swoiście jednostkowa w chwili urealniania materii jako swego ciała, bo przecież nie może być nawet na moment duszą ogólną. Aby urealniać materię, powtórzmy to, musi już być tą oto jednostkową duszą. Jeżeli nie wyakcentujemy tego, grozi rozwiązaniu teoria duszy ogólnej, likwidująca ontyczną odrębność człowieka i wielość jednostek ludzkich. Co więc ją jednostkuje zanim urealni swoje ciało, które wniesie w nią także jednostkowość? Tę trudność rozważymy później. Najpierw jednak należy wyjaśnić to, że swoją odrębność, a raczej indywidualność, czy ujednostkowienie, dusza danego człowieka uzyskuje nie tyle dzięki łączeniu się z ciałem, lecz raczej dzięki proporcji ciała i duszy, dzięki specyfice

łączenia się formy i materii. Znaczy to, że jednostkowanie duszy przez materię na mocy strukturalnego nastawienia duszy na dane ciało nie polega na fakcie połączenia duszy i ciała, lecz na specyfice uniedoskonalania duszy przez ciało. Ciało nie jest czymś, nawet gdy stanowi możność w obrębie formy. Gdy dusza urealnia materię, jest już człowiek. Ciało nie jest w nim samodzielne. Jest wciąż, jako specyficzna możność formy, a więc jako materia, tylko realną sumą uniedoskonałości, dzięki którym w realnym bycie dana forma nie jest absolutem, lecz czynnikiem, wyrażającym ontyczny charakter tej oto kategorii bytu. Jest od początku tą sumą braków, które uniedoskonalając daną formę czynią byt tą oto jednostką. Forma oczywiście nie z siebie jest tą oto jednostkową duszą, lecz dzięki materii, która jako jej uniedoskonalenie całą ją przenika. I ta suma uniedoskonałości nie jest w jednostkach jednakowa. Z tej racji nie ma też we wszystkich substancjach jednakowej formy. Od początku różni się ona od innych form sobie właściwą sumą braków, które są jej właściwą możnością. Proporcja więc między formą i materią jest w każdym bycie inna, a mówiąc inaczej dla unaocznienia sprawy, w każdej formie jest inna suma braków, które ją uniedoskonalają w obrębie danego bytu. Nie tyle więc połączenia ciała z duszą jednostkuje tę duszę, lecz właśnie suma realnych, bo już w obrębie istniejącego bytu, braków czy uniedoskonałości, które sprawiają, że to jest ta oto dusza tego oto człowieka. I w tym człowieku forma ma taką możność, że charakteryzują ją wymiary, jakości zmysłowe, czasowość i przestrzenność. Ze względu na te cechy możność formy nazywamy materią, aby ją odróżnić od możności, która uniedoskonała akt istnienia, czyli od istoty. Przestrzenność wiąże się z tzw, ilością jako przypadłością. Materia oznaczona tą ilością według Tomasza z Akwinu jednostkuje formę. Lecz przecież nie samo zajmowanie miejsca daje połączeniu duszy z ciałem kwalifikacje człowieka. I nie tylko obecność materii nawet oznaczonej ilością. Dają ją wszystkie własności tej oto materii wewnątrz człowieka, a więc cała suma uniedoskonałości, cała możność, specyfika braków, dzięki którym forma od początku jest tą oto formą, tą właśnie swoiście „okaleczoną” duszą, przez co różni się ona od innych dusz, zawierających sobie właściwe braki i dzięki czemu ta dusza nie jest jedyna.

Takie ujęcie daje nam w wyniku różnorodność form i tłumaczy, że Bóg nie stwarza duszy jako duszy, którą jednostkuje czy wiąże z sobą to oto ciało, lecz że Bóg stwarza tę oto duszę z właściwymi jej brakami, które stanowiąc możność, czyli coś

uniedoskonalającego, powodują, że jest ona formą ciała tego oto człowieka. I nieśmiertelność duszy jest nieśmiertelnością tej oto duszy. I nie na tej zasadzie, że dusza zostaje oderwana od ciała, a więc pozbawiona całej sobie właściwej możliwości, lecz że nie może dalej działać w sferze oddziałań innych bytów, stanowiących strukturę istniejących form uniedoskonalonych materią. Nie znaczy to, że dusza po śmierci zatrzymuje dalej swoje ciało. Sprawa jest bardziej złożona. Dusza nie zatrzymuje ciała i nie może utracić sobie właściwej możliwości. Śmierć w konsekwentnym pluralizmie nie może polegać na pozbawieniu duszy jej braków, tych więc, dzięki którym jest tą oto formą. Tych braków nigdy nie może utracić. Nie może też utracić sobie właściwego, dla niej osobno stworzonego i urealnającego ją istnienia.

W powyższym ujęciu zjawia się kilka problemów. Pierwszy z nich to opozycja i różnica między trzema już teraz zagadnieniami: człowiek, ciało i dusza, osoba ludzka. Dalszy problem, to struktura śmierci, następny - trwanie duszy poza tym światem, wreszcie: czy wobec tego dotychczasowa teoria śmierci jest filozoficznie poprawna.

Śmierć jest faktem i polega na zniszczeniu człowieka. Tłumaczy się ją jednak w języku dualizmu: dusza oddziela się od ciała, zwłoki człowieka zostają oddane ziemi, dusza przebywa w niewidzialnym porządku, który jest powrotem do Boga. Specyfikę człowieka, duszy i ciała, osoby ludzkiej, zobaczmy teraz od strony śmierci.

Sprecyzujmy najpierw, zbierając wypowiedziane już twierdzenia, czym w sensie filozoficznym jest ciało ludzkie. Nie może ono być czymś samodzielnym, dołączonym do duszy, ponieważ wtedy wpadamy w dualizm, w którym ciało jest albo prostą, niezłożoną strukturą i z konieczności ma charakter absolutu w porządku substancjalnie pojętej materii, albo jest czymś złożonym z siebie wobec tego właściwej formy i możliwości i do złączenia z duszą także samodzielnie bytującą wymaga dodatkowej formy scalającej dwie substancje. Jesteśmy wtedy zmuszeni do przyjęcia teorii wielości form i do teorii pluralistycznego związku duszy z ciałem. Tomiści bronią się przed tymi koniecznościami twierdzenia, że substancje tworzące nowy, istotowy związek, poddany jednej formie substancjalnej, tracą swoje poprzednie formy. Teoria ta jest spójna i przekonująca, lecz nie uwalnia od niebezpieczeństwa przyznania ciału statusu samodzielnego byt wyłącznie możliwościowego. Ciało w takim ujęciu musi być jednak czymś i to czymś wyłącznie możliwościowym. Tymczasem ciało, gdy nie posiada formy,

powinno ginąć, ponieważ w innym wypadku byłoby możliwe przechodzenie duszy w zwłoki innego człowieka. Jeżeli ciało jest tylko ciałem człowieka, a więc czymś związanym z formą, to po ustąpieniu tej formy, ciało to jako materia oznaczona ilością, a więc przestrzennością, gdyby dalej trwało, gdyby przyznało mu się trwanie bez formy, to mogłoby wejść w związek z inną formą, z inną duszą. Tej konsekwencji, zresztą atakującej „commensuratio”, czyli nastawienie formy na to oto ciało, nie da się uniknąć. Jest to konsekwencja absurdalna, ponieważ atakuje jednostkowość duszy i jedyność danego człowieka. Gdyby była słuszna, to wtedy trzeba by przyjąć, że nie dusza jest jedyna jako absolut w porządku formy, lecz że jedyne jest ciało, które wymieniają sobie zwielokrotnione dusze. A teoria jedyne go ciała zakłada strukturalną jedność całej materii jako samodzielnego bytu i znowu wprowadza w dualizm. Ciało więc w sensie filozoficznym musi być tą oto możliwością uniedoskonalającą wyłącznie daną duszę. Taka uniedoskonala forma przez siebie właściwą możliwością, z racji tej możliwości stanowi człowieka, gdy tę całość urealni akt istnienia. A dokładniej mówiąc akt istnienia urealnia byt, w którym ten akt nie jest absolutem dzięki temu, że przenika go suma specyficznych braków. Te braki, czy uniedoskonalenia, są ważne, istotne, ponieważ sprawiają, że to jest ten oto byt. Uniedoskonalenia te w swym porządku mają więc charakter aktu, który nazywamy formą. Jest to bowiem akt, dający odrębność bytowi. I znowu nie może to być akt absolutny. Nie może to być forma niezłożona, ponieważ wewnątrz uniedoskonalonego istnienia nie może znaleźć się czynnik ontycznie od tego istnienia doskonalszy. Forma więc musi być uniedoskonala. Musi ją przenikać suma właściwych jej braków, jej właściwa możliwość, którą nazywamy materią. Tą materią ostatecznie jednostkowy byt ma takie cechy, jak mierzalność, jakości poznawalne zmysłami i przestrzennoczasowość. Do tego miejsca struktura wszystkich bytów poznawalnych zmysłami jest podobna. Dotyczy zarówno człowieka, jak zwierząt i roślin. Wszystkie te byty są złożone z formy i materii, wszystkie więc mają duszę i właściwe sobie ciało, które w specyficzny dla siebie sposób jednostkuje dając w połączeniu z formą ten oto i niepowtarzalny byt.

Każdy z nich także inaczej działa. Działanie to ujawnia jego naturę, jako podmiot tych działań. I tylko człowiek ujawnia działania rozumne, polegające na samoświadomości i tworzeniu ogólnych pojęć, strukturalnie różnych od szczegółowej

cielesności, oraz na wolnym wyborze, czy trwaniu przy wybranym dobru. Znaczy to, że duszę ludzką wyróżnia ontyczna niezależność od właściwej jej możliwości, charakteryzującej się wymiarami, jakościami zmysłowymi i przestrzennoczasowością. Dusza więc w sensie negatywnym jak każda forma substancjalna jest niecielesna, a w sensie pozytywnym jest duchowa, czyli zdolna do istnienia bez siebie właściwej możliwości. Ta jej duchowość i niezależność od możliwości, nazywanej tu ciałem, wynika z analizy jej działania. Nie można jednak, co się tu wyraźnie narzuca, przyjąć dualistycznej struktury człowieka, a więc złożenia z samodzielnego ciała i samodzielnej duszy, ponieważ, jak wiemy, nie można przypisać ciału ontycznej samodzielności i nie można pozbawić duszy właściwej jej możliwości, bez której stałaby się natychmiast absolutem w porządku istoty i trzeba by przyjąć, że dusza jest jedna dla całego gatunku ludzkiego.

Problem, który się jawi, polega na utrzymaniu teorii jednostkowości duszy, na konieczności pozostawienia w niej możliwości, gdy oddzieli się od ciała i gdy jeszcze w połączeniu z ciałem jest od niego niezależna w istnieniu, mimo że ciało ją jednostkuje. Ciało jednostkuje duszę, a więc czy to znaczy, że dusza po śmierci tracąc ciało jakieś jego resztki w sobie zachowuje, aby ją jednostkowały? Takie rozwiązanie byłoby absurdalne, ponieważ znaczyłoby nie tylko to, że dusza faktycznie nie oddziela się od ciała, czyli że właściwie człowiek nie umiera i jego śmierć jest pozorna, znaczyłoby też, że dusza w swym bytowaniu i w swej ontycznej strukturze zależy od ciała, że więc nie jest prawdą jej rozumność wskazująca na jej ontyczną niezależność od właściwej jej możliwości. Śmierć jest doświadczalnie stwierdzanym faktem i takim faktem jest rozumność człowieka. Duszę więc jednostkuje materia, czyli ją zmienia w tym sensie, że dusza nie jest aktem prostym i jednocześnie dusza jest od tej materii strukturalnie niezależna. Jednostkowanie wobec tego przez materię jest czymś dla duszy zewnętrznym, nie uniedoskonala jej wewnątrznie. A przecież dusza musi być wewnątrznie jednostkowa, musi być tą oto duszą ludzką. Czy to znaczy, że jest jednostkowa bez obecnego w niej czynnika jednostkującego? Czy więc ogranicza się sama? Nie można przyjąć takiego rozwiązania, bo trzeba by się zgodzić, że akt ogranicza akt, że forma jako akt sama się jednostkując, czyli sprawiając to, czym jest, staje się przyczyną formalną siebie jako skutku. Znika wtedy przyczyna między

przyczyną i skutkiem, znika problem przyczynowości, pojawia się absurdalna teza, że byt jest przyczyną siebie. Byt nie może być przyczyną siebie, dusza nie może się sama konstytuować, musi więc być w niej czynnik, który ją jednostkuje, czyli sprawia że jest ona tą oto duszą.

Można się obawiać, że zagadnienie jednostkowania jest wywołane w tomizmie wpływem neoplatonizmu, lub wprost przeniesieniem do tomizmu tezy o stopniowej, coraz mniejszej doskonałości bytów bardziej złożonych. Byty złożone z większej ilości czynników byłyby więc mniej doskonałe. Zagadnienie jednostkowania jest jednak tylko pozornie podobne do neoplatońskiego zwielokrotniania się hipostaz. Mieści się w pluralizmie i polega na znalezieniu wewnątrz duszy ontycznego czynnika, dzięki któremu dusza jest tą oto duszą.

Naszą uwagę przyciąga teraz zagadnienie „commensuratio”. Wiemy już, że dusza nie może nie być jednostkowa przed urealnieniem ciała, ponieważ byłaby najpierw duszą ogólną, co jest absurdalne. Od początku musi być jednostkowa. Wiemy też, że jednostkowanie nie polega na połączeniu z materią, która będąc w obrębie formy już uzyskała oznaczenie ilością. Polega ono na specyfice uniedoskonalenia, na proporcji między formą a wnoszonymi przez jednostkującą materię uniedoskonaleniami, na skutek obecnej wewnątrz formy materii oznaczonej ilością. Wciąż jednak pozostaje trudność, że dusza, jako urealnijająca materię, jest od niej co do natury wcześniejsza. Nie może wtedy być duszą niejednostkowaną, czyli ogólną. Przed urealnieniem materii musi już być jednostkowa. Materia wobec tego wnosi w nią jakieś wtórne uniedoskonalenia. Dusza nie ogranicza się sama przez się, bo to jest absurdalne z racji utożsamienia przyczyny i skutku. Dzięki czemu więc dusza jest pierwotnie jednostkowa? I właśnie tu pojawia się zagadnienie „commensuratio”.

Potocznie rozumie się przez „commensuratio” nastawienie duszy na ciało. Czym jest to nastawienie? Nie jest ono jakimś czynnikiem ontycznym w rodzaju aktu czy możliwości. Potocznie rozumie się je jako właściwość formy. Ale wtedy jest wyznaczone podłożem, a więc tym, co jednostkuje duszę jako właśnie obecny w niej czynnik pozytywny. Samo nastawienie duszy na ciało ontycznie biorąc mogłoby być jakąś relacją. Ale relacja jest przypadłością i nie stanowi wewnątrzbytowego czynnika strukturalnego, uniedoskonalającego formę. Jest raczej w stosunku do duszy aktem,

który ją doskonali, wzbogaca o związek z innym bytem. Relacja więc rozumiana jako nastawienie duszy na ciało, odpada jako czynnik jednostkujący. Co więc jest tym wewnątrz formy czynnikiem jednostkującym, skoro cielesność w dotychczasowym ujęciu tomistycznym jednak zewnętrznie wiąże ciało z duszą, która przecież nawet w połączeniu z ciałem jest od niego ontycznie niezależna?

Wydaje się, że kreacjonizm wynikający z faktu samoistności bytu pierwszego, mógłby dopuścić tezę o stworzeniu przez Boga duszy od początku jednostkowej. Ale wtedy przyczyną jednostkowania stałby się Bóg i wewnątrz duszy nie byłoby tego, co ją czyni taką, jaka jest. Metafizyka pluralistyczna musiałaby zrezygnować z twierdzenia, że byt sam się tłumaczy z tego, czym jest i musiałaby przyjąć tezę, według której to, co jednostkuje, jest poza duszą. Byłby to oczywiście platonizm, według którego istoty rzeczy jako idee, są poza tymi rzeczami. Oprócz tego trzeba by ewentualnie przyjąć krytykowaną już sprzeczność, że dusza jest przyczyną tego, czym jest, że więc zachodzi tu tożsamość przyczyny i skutku, że w tym wypadku przyczynowość formalna nie ma miejsca. Wynika z tego wszystkiego, że dalej trzeba szukać czynnika wewnątrz jednostkującego duszę.

Jawi się też tu wyraźnie opozycja między zagadnieniem człowieka oraz zagadnieniem duszy i ciała. Nie tylko więc człowiek musi być strukturalnie złożony i jednostkowy. Złożona i jednostkowa musi pozostać także dusza. I złożoność oraz jednostkowość człowieka jest uwarunkowana złożonością i jednostkowością duszy. Ciało jako możność jednostkuje istniejącą duszę i dlatego człowiek jest jednostkowy jako złożenie tych czynników. Ciało nie jest czymś samodzielny, jest sumą braków właściwych duszy, jest możnością, którą urealnia akt formy. Ale i dusza, jako akt formy, nie może być niezłożona, nie może być prosta i absolutna. Musi być złożona, jak każdy byt, z aktu i możności, aby nie stała się gatunkowym absolutem i aby nie zaistniał dualizm. I znowu tomiści przyjmują, że dusza jest złożona z istnienia i formy, która wobec aktu istnienia pełni rolę możności. Owszem, dusza jest tak złożona, lecz jako forma spełnia rolę czynnika, który uniedoskonala akt istnienia i w dalszym ciągu dusza jako dusza domaga się wewnętrznej, jednostkującej ją możności już wtedy, gdy urealnia właściwe sobie ciało.

Spróbujmy dyskusyjnie zaproponować szerszą niż dotychczas w tomizmie interpretację „commensuratio”, taką, która pozwoli uniknąć dualizmu w teorii jednostkowania i pozostać w ramach pluralistycznej tezy o złożeniu bytów, a więc także duszy, z aktu i możliwości.

„Commensuratio” nie może być relacją duszy do ciała i nie może być właściwością duszy, czyli czymś dla niej zewnętrznym i podobnie jak relacja przypadłościowym. To nastawienie duszy na ciało mogłoby, być, i tak się je niekiedy rozumie, swoistym „kształtem” duszy, jej specyficzną miarą już przez Boga daną duszy ze względu na urealniane przez nią ciało. Ale wtedy znowu Bóg jest czynnikiem kommensurującym duszę, jest czynnikiem pierwotnie ją jednostkującym, co błędnie pozbawia duszę wewnętrznej dla niej zasady jednostkowania. Ta zasada musi być w duszy, bo np. św. Tomasz także wyraźnie mówi, że „w istocie duszy tkwi skłonność do połączenia się z ciałem”³³. Przed urealnieniem więc swego ciała dusza już jest nastawiona na to ciało, już jest na jego miarę, już więc nie jest ogólna, lecz ujednostkowiona. A po śmierci człowieka „dusza ludzka zachowa swoje istnienie... zatrzymując naturalną skłonność i dążność do połączenia się z ciałem”³⁴. Zrozumiałe,

³³ I, 75, 7, ad 3. Tłum. S. Swieżawski, *Traktat o człowieku*, Poznań 1956, s. 56. Por.: "Duszy samej z siebie przysługuje zdolność łączenia się z ciałem", I, 76, 1, ad 6; *Traktat...* s. 96.

³⁴ I, 76, 1 ad. 6; *Traktat...*, s. 96. S. Swieżawski teorię jednostkowania ujmuje w następujący sposób: "Św. Tomasz uzupełnia ogólnie w perypatetyzmie przyjętą tezę o materii jako zasadzie jednostkowania i powiada, że dopiero materia oznaczona ilościowo (*quantitate signata*) może spełnić tę rolę. Pomijamy w tej chwili wszystkie trudności, wiążące się z pojęciem materii (oczywiście, materii pierwszej) oznaczonej ilościowo, bo przecież cechy ilościowe nie mogą nigdy przysługiwać samej materii, lecz (jako formy przypadłościowe) tylko zupełnej substancji materialnej, a więc *compositum* z materii i formy. Wystarczy, gdy powiemy, że każda dusza jest według Tomasza w swoisty sposób dostosowana do ciała, którego jest formą i ona to, jako źródło wszelkich form przypadłościowych 'nosi w sobie' te właściwości ilościowe..., których udziela całemu *compositum*. A więc owo oznaczenie ilościowe materii, urzeczywistniające się dopiero w pełnej substancji cielesnej, czyli owa *signatio* mieści się niejako w tym dostosowaniu się duszy do danego ciała, które św. Tomasz nazywa *commensuratio*. Ta *commensuratio* nie jest czymś ubocznie i przygodnie tylko przynależącym do danej duszy, ale czymś, co jest nieusuwalne i co zniknąć może tylko wraz z samą duszą. Co więcej, nie jest to dostosowanie się do jakiegoś nieokreślonego bliżej ciała, ale zawsze chodzi tu o przystosowanie się do tego oto, a nie do

że dusza oddzielona od ciała jest swoiście „okaleczona”, że nie zawiera w sobie materii, która dawała jej szczegółowość. Ale nie zawierając tej materii nie ma wobec tego w sobie czynnika jednostkującego. Taki czynnik jednak musi aktualnie posiadać, aby nie stać się duszą ogólną. Sama skłonność, jako właściwość, nie może być tym czynnikiem, ponieważ taka właściwość domaga się podmiotu i przyczyny. Gdyby dusza była źródłem tej skłonności, samey wy się wtedy jednostkowa, co jest sprzeczne. Zresztą także w okresie stanowienia z ciałem całości człowieka dusza jest od tego ciała strukturalnie niezależna, na co wskazuje jej rozumność. Musi w niej być więc w niej oprócz ciała jeszcze coś, co ją jednostkuje. Tym czymś nie jest skłonność, nie jest też swoisty „kształt” duszy na miarę ciała. I ta skłonność i ten „kształt” muszą mieć wewnątrz duszy realne źródło. Bóg nie może być tym źródłem i nie może nim być sama dusza. To w niej musi być to, co ją ogranicza i nastawia na ciało. Z ujęć św. Tomasza wynika, że dusza zawsze jest „commensurata”. Co więc nastawia ją na jej ciało? Czym ontycznie jest ten czynnik? Jednostkowanie wobec tego nie może polegać tylko na łączeniu się duszy i ciała. To połączenie jest dla duszy zewnętrznym ujednostkowieniem, nie daje jej wewnętrznego uniedoskonalenia, broniącego ją przed staniem się duszą wspólną. Tego wewnętrznego uniedoskonalenia nie daje duszy jednostkowanie rozumne nawet jako proporcja między duszą i uniedoskonalającym ją ciałem, czyli suma skutków tego, co możność wnosi w duszę i co daje jej jednostkowość wyłącznie tej duszy właściwą, gdy jest połączona z ciałem. Co ją uniedoskonala zanim połączy się z ciałem, gdy jest z nim połączona i od niego z racji rozumności niezależna, i gdy oddzieli się od ciała? „Commensuratio” może wskazywać drogę do odpowiedzi.

Z faktem śmierci człowieka i z faktem rozumności, uniezależniającej duszę od ciała jeszcze gdy jest z nim połączona, a nawet przed urealnieniem ciała (wyraziłem to niestety w języku dualizmu) - może wynikać, że jednostkuje duszę dwojaka możność, którą nazwijmy tu możnością konieczną i możnością niekonieczną. Możność konieczna zawsze pozostaje w duszy, możność niekonieczną dusza może utracić. Wiemy, że po

innego ciała: commensuratio ad hoc corpus". Traktat..., s. 73. Por. M. A. Krąpiec, Zagadnienie jednostkowania bytów materialnych, "Roczniki Filozoficzne" VI (1958) z. 1, s. 97 - 148.

śmierci człowieka pozostają zwłoki. Dusza więc może utracić tę wobec tego możliwość, która dzięki urealnijającej formie nadała człowiekowi cechy cielesności, czyli mierzalność, jakościowość i przestrzennoczasowość. Jest więc możliwość będąca szczegółowością, która wnosi w człowieka wraz z jednostkowieniem tę właśnie szczegółowość. Dzięki niej ujednostkowiona dusza w połączeniu z tą możliwością o cechach szczegółowości staje się człowiekiem. Człowiek więc to dusza i ciało, czyli dusza i możliwość o funkcji jednostkowienia na sposób uszczegółowienia. I to uszczegółowienie jest tym, co nazywaliśmy specyficzną sumą uniedoskonaień jednostkujących duszę w sposób, który czynią ją czymś połączonym z cielesnością. Powtórzmy też, że jednostkuje duszę nie połączenie z materią, lecz skutki tej możliwości, która przenika i uniedoskonala duszę, jako formę ciała. Ta specyficzna możliwość dając człowiekowi szczegółowość konieczną od tej strony, aby być człowiekiem, nie daje jednak duszy czegoś w niej strukturalnie koniecznego. Dusza nie musi być szczegółowa. Musi być tylko ujednostkowiona. Ta ujednostkowiona możliwość, która nazywamy dalej cielesnością, jest więc od strony duszy niekonieczna. I tę niekonieczną możliwość dusza może utracić. Właśnie dzieje się to w chwili śmierci. Zwłoki są pozornie samodzielną strukturą. Dusza ich nie aktualizuje jako swej możliwości. To jest już możliwość, którą zgodnie z teorią zmian substancjalnych przyjęły formy konstytuujące związki chemiczne. Zwłoki więc rozpadają się na te związki. I nie ożywi ich inna dusza ludzka, ponieważ to ciało, a raczej zwłoki, jako możliwość dająca cechy cielesności, już nie istnieje w sensie możliwości uniedoskonalającej daną formę. To, co nieistnieje, nie może wejść w egzystencjalny związek z tym, co istnieje. Musiałoby być na nowo stworzone. Taka jest filozoficzna konsekwencja rozdzielenia aktu i możliwości. Nie wynika z tego, że dwie substancje nie mogą się połączyć w wyniku zmian substancjalnych. Zwłoki jednak nie są już substancją i nigdy zresztą ciało ludzkie nie było substancją, nie było samodzielnym bytem. Zawsze było możliwością, wnoszącą cielesność w „compositum” ludzkie. Owszem, gdy rodzi się człowiek, męskie i żeńskie niesubstancjalne, ponieważ nie bytujące samodzielnie, lecz zapodmiotowane w substancjalnych podmiotach materiały, zapoczątkowujące embrion, stają się żywą całością, lecz urealnioną aktem istnienia, stwarzanym przez Boga, który tym udzielonym aktem istnienia urealnia także formę ludzką, czyli duszę,

przyporządkowującą sobie niesubstancjalne, niesamodzielne bytowo ciało jako uszczegółowiającą możliwość. Ale to jest właśnie czynność stwarzania i współtworzenia, idący więc od Boga akt istnienia urealnijający tę oto duszę już wobec tego jednostkową i teraz uszczegółowioną przez ciało, wnoszone w byt ludzki przez rodziców dziecka. Gdyby Bóg wnosił istniejącą duszę w zwłoki człowieka, byłaby to ingerencja w naturalny porządek działania przyczyn, wykluczający rodziców. Ale porządek działania przyczyn właśnie polega na współtworzącym dziecko udziale rodziców. Sprawę jednak współdziałania głównych i nadrzędnych przyczyn bytu pomijamy.

Dusza, pozbawiona ciała, już nie współstanowi człowieka, jest „okaleczona”. Nie ma w niej szczególności. Ale to okaleczenie, ten brak ciała, a mówiąc inaczej, to jej skierowanie do szczególności nie może jej dalej jednostkować w sensie możliwości koniecznej, czyli w niej obecnej. Ten brak bowiem jest negatywnym brakiem, nie jest czymś pozytywnie możliwościowym. Nie ma już w duszy tej możliwości, która po odłączeniu od formy przestała istnieć. Pozytywnie biorąc nie ma w duszy tego, co ją jednostkuje. Pozostaje jednak jednostkowa, ponieważ nie możemy zgodzić się, aby była gatunkowym absolutem. To, jak wiemy, prowadziłoby do zanegowania wielości ludzi i ich nieutralności odrębności. Przy jednej wspólnej duszy człowiek byłby czymś pozornym. Jeżeli jest realny i realnie różny od innych ludzi, to i dusza ludzka zawsze jest jednostkowa.

Utracalne ciało nie może być możliwością konieczną duszy. Co więc stanowi tę możliwość? Nie może nią być „commensuratio” w sensie nastawienia duszy na utracone ciało. To nastawienie jest ostatecznie brakiem możliwości. Ewentualnie może być nastawieniem, a więc działaniem psychicznym lub, jak mówiliśmy, relacją. Działanie jednak domaga się podmiotu, lecz przede wszystkim jako działanie, podobnie jak przypadłościowa relacja, nie jest czynnikiem strukturalnym duszy, tym, dzięki czemu jest ona tą oto duszą. „Commensuratio” w takim rozumieniu nie jest więc czymś w obrębie formy pozytywnym, nie jest czymś w duszy strukturalnym. Ten brak braków nie jest zawsze nieobecnością niekoniecznej możliwości szczególnej i jako coś w duszy nieobecnego nie może ją jednostkować. Dusza jednak pozytywnie musi zawierać w sobie jednostkującą możliwość. Musi to więc być jakaś nieszczegółowa możliwość, której nie chcę nazywać możliwością ogólną. Nie może jednostkować duszy akt istnienia,

ponieważ ten akt urealnia i jako akt nie jednostkuje. Urealnia formę, która jest jego możliwością. Jako jednak coś istotnego ta możliwość w porządku istoty jest aktem wyodrębniającym człowieka. Lecz człowiekiem jest się dzięki szczegółowej materii, aktualizowanej przez rozumną duszę. Tą oto duszą jest się wobec tego dzięki innej możliwości, która nie jest cielesnością.

Poszukując tej koniecznej w duszy możliwości wewnętrznie jednostkującej formę spróbujmy teraz rozważyć zagadnienie „commensuratio” (to, że dusza jako ta oto dusza jest skierowana wewnętrznie na dane ciało) w powiązaniu z zagadnieniem intelektu możliwościowego, jako faktycznej w obrębie duszy możliwości. Dusza ludzka jest rozumna i tą rozumnością różni się od dusz zwierząt czy roślin. Tej wyróżniającej ją rozumności nie może utracić. Nie może wobec tego utracić koniecznej w sobie możliwości, dzięki której jest „commensurata”, skierowana do ciała, warunkującego realizację poznania, a więc realizację jej specyfiki, jako właśnie duszy rozumnej. Intelekt jest zresztą dosłownie możliwością w sensie swoiście pierwszym, ponieważ przecież warunkuje tworzenie pojęć przez intelekt czynny i dokonywanie przez wolę wyboru, która wybiera dobra w oparciu o prezentowane jej przez intelekt poznane przez niego byty. Dusza więc ludzka, która jako forma nie może sama się ograniczać, musi wobec tego zawierać to, co ją jednostkuje w sensie podstawy jej skierowania się do ciała, musi zawierać to właśnie w swej rozumności, w swej podstawowej możliwości, dającej jej niezależność od ciała i jednocześnie ograniczającej jej odrębność. Nie znaczy to, że rozumność jest cielesnością. I nie należy tej rozumności jako proponowanej tu zasady wewnętrznie jednostkującej duszę nazywać materią idąc za stwierdzeniem św. Tomasza, że materia jest zasadą jednostkującą. Św. Tomasz podkreślał możliwościowy charakter materii, a więc to możliwość uniedoskonalą, czyli jednostkuje formę. Nie jest to więc materia szczegółowa i nie jest to materia ogólna. Jest to tylko konieczna możliwość duchowa i jako możliwość jednostkująca formę. I może właśnie dobrze wyczuwał problem Awerroes nieporadnie nazwając intelekt możliwościowy intelektem materialnym. Traktując go jednak jako formę substancjalną człowieka, nie mógł mu przypisać funkcji jednostkowania. Trudnością pozostaje może to, że Albert Wielki za Awicbronem jednak wyróżnił materię duchową. I możliwość konieczna, a więc intelekt jednostkujący duszę, aby była ona tą oto duszą (materia jest możliwością niekonieczną, lecz

uszczegółowiającą duszę, aby stała się czynnikiem współkonstytuującym człowieka) z racji podobnych jak w cielesności funkcji jednostkowania, w pewnym sensie może być podstawą zarzutu, że obok materii szczegółowej przyjmuje się tu materię duchową. Tak jednak nie jest. Albert Wielki był arystotelikiem i przyjmował arystotelesowską koncepcję bytu, ukonstytuowanego tylko z materii i formy. Przyjmował więc powszechny hylemorfizm. Wszędzie więc tylko materia jednostkowała bytu, a nie możność. Nie wyróżnił możności innej niż materia. Tomasz przyjmuje złożenie bytu z istnienia i istoty, ukonstytuowanej z formy i materii. Widzi więc dla bytu przygodnego konieczne złożenie przede wszystkim z istnienia i istoty. Wyróżnia więc w substancji dwa akty (istnienie w porządku egzystencjalnym i formę w porządku istoty) oraz dwa rodzaje możności (istotę w relacji do istnienia i materię w relacji do formy). Na podstawie tego można przypuszczać, że jako czynnik jednostkujący akcentuje możność, a nie materię jako materię, czyli możność, która jest szczegółowością. Zarzut więc wyróżnienia materii duchowej traci swą ostrość. I może Awerroes nazywają intelekt możnościowy intelektem materialnym wyczuwał w nim jednak czynnik jednostkujący, gdy ten intelekt łączy się z duszą. Oderwał go więc od duszy, aby pozostał powszechny, zdolny więc do poznania powszechnego. Zdaje się, że u Awerroesa takie postawienie sprawy wynika z utożsamienia w istocie jego struktury z właściwym mu działaniem. Intelekt jako struktura możnościowa może wobec tego jednostkować, a jako działanie, czy raczej działając może przyjmować pojęcia ogólne będące wciąż możnością nieszczegółową. Można więc mówić o możności duchowej (intelekt), skoro jest możność niecielesna (istota) i szczegółowa możność cielesna (materia). I wobec tego ta możność duchowa, skoro jesteśmy w tomizmie, a nie w arystotelizmie, nie jest materią duchową. Dodajmy przy okazji, że wielość, czy różnorodność możności w dualizmie nie może zachodzić. Jeżeli materia jest tam samodzielną strukturą, nie zawierającą tego, co jest formą lub duszą, to wielość możności dawałaby ciału wyłącznie warstwową strukturę w sensie tylko numerycznie różnych porcji tego samego czynnika. Ta wielość możności nie zmieniałaby natury materii. W pluralizmie wielość czy różnorodność możności, zawsze uniedoskonalającej dany akt i przez ten akt urealnijającej, daje poszczególnym aktom ich odrębność, specyfikę, tym aktom właściwą jednostkowość powodując, że pojawia się także różnorodność form. I odwrotnie formy powodują, że

ich możność jest względem nich proporcjonalna, że zależnie od form jest wieloraka, różna od możności w innym bycie. Jest różna nie tylko numerycznie, jako możność tej czy innej formy, lecz jest różna także strukturalnie, będąc możnością np. duchową, istotową, szczegółową (materialną).

Intelekt w ujęciu Tomasza z Akwinu jest właśnie możnością duszy. A możność przecież zawsze uniedoskonalą przenikając cały dany akt, dzięki czemu w swym porządku bytowym ten akt nie jest absolutem. Możliwość w obrębie formy jednostkuje. Może więc jednak właśnie intelekt możliwościowy jednostkuje duszę w sensie skierowania jej do danego ciała jako możliwości, która daje szczegółowość. Intelekt zawsze i koniecznie od początku przebywa w duszy, jest nieutralny, różni się od duszy realnie jako jej duchowa władza poznawcza, bo przecież nie jest tożsamy z duszą, i jako właśnie władza poznawcza jest możliwościowy. W swej naturze jest możliwością, a więc wewnątrz duszy jako formy stanowi czynnik uniedoskonalający tę formę. Jako możliwość duszy jest możliwością tego oto aktu, nie jest więc nigdy ogólny, mimo że jako duchowy może ogólnie poznawać. Skierowuje też duszę do tego oto ciała, które jako możliwość jest zawsze możliwością tej oto duszy.

Traktując intelekt jako konieczną możliwość duszy, uniedoskonalającą i jednostkującą ją wewnątrz w nieutralny dla niej sposób, (materia byłaby niekonieczną możliwością uszczegółowiającą), pragnę tylko zaproponować poszerzenie rozumienia „commensuratio” o zagadnienie strukturalnej a nie tylko zewnętrznie działalnościowej funkcji intelektu możliwościowego wewnątrz duszy ludzkiej jako formy substancjalnej. Intelekt jest możliwością, a więc związana z nią „commensuratio” byłaby nie tylko nastawieniem jakoś psychicznym duszy na ciało, i nie tylko dawanym duszy przez Boga już od początku umniejszeniem formy, lecz byłaby wewnątrz duszy ontycznym czynnikiem strukturalnym, możliwością która jednostkuje, bo nastawia duszę na ciało dla zrealizowania poznania poprzez dane zmysłowe, dla ujęcia których dusza musi mieć szczególność, czyniącą ją tym oto człowiekiem, gdy urealni sobie ciało wnoszące tę szczególność, jako zewnętrzną i niekonieczną możliwość formy. Dzięki szczególności dusza poznaje. Wewnątrz jej jednostkowanie przez intelekt możliwościowy przystosuje ją do przyjęcia szczególności wniesionej przez ciało, aby zrealizował się główny cel duszy: właśnie poznanie i wolny wybór, zetknięcie z prawdą,

do której poprzez intelekt dusza dąży, oraz zetknięcie z dobrem, którego poprzez wolę pragnie. Intelekt kommensurujący, nadający miarę duszy jako bytowi poznającemu poprzez dane zmysłowe, uzasadnia też wewnątrz duszy jej potrzebę ciała, dzięki któremu to poznanie może się zrealizować. Dotychczas stwierdzenie, że dusza jest nastawiona na swoje ciało, było dość dowolne. Wynikało tylko z jej związków z ciałem, gdy od niego się oddzieliła, a przed urealnieniem ciała przez duszę stanowiło właśnie także dowolne życzenie może Boga. Teraz w tym ujęciu nastawienie duszy na ciało, jej „*commensuratio ad hoc corpus*” ma w duszy ontyczne uzasadnienie w intelekcie, jako możliwości, której wyznaczonym i urealnionym przez duszę zadaniem jest poznawanie.

Niepokój może wywołać trudność, czy intelekt jako władza duchowa może jednostkować. Czy duchową duszę ujednostkuje duchowa możliwość? Najpierw przypomnijmy, że przecież także niecielesna forma jako „część” istoty uniedoskonala akt istnienia. Będąc w bycie czymś istotnym, w tym porządku istoty jest aktem. Ponieważ akt (forma) nie może ograniczać aktu (istnienie), także forma z kolei i tym bardziej musi być uniedoskonala. W każdym razie także według św. Tomasza niecielesna forma, czy wręcz duchowa dusza ogranicza niecielesny akt istnienia. Duchową duszę może więc ograniczać duchowy intelekt możliwościowy. Poza tym dodajmy, że intelekt nie jest jedyną zasadą jednostkowania. W sensie uszczegółowienia jednostkuje formę materia; w sensie strukturalnie uzasadnionego skierowania duszy do materii ogranicza duszę, kommensuruje, przystosowuje do tego intelekt możliwościowy. Nie jest więc taką zasadą jednostkowania, która by przejęła funkcje ciała. Intelekt tylko skierowuje duszę do ciała, aby stało się możliwe poznanie. I w tym sensie wyznacza, uzasadnia i spełnia konieczną w niej „*commensuratio*” jednocześnie duszę jednostkując jako konieczną w niej możliwość.

Za podjęciem projektu teorii pierwotnego jednostkowania duszy przez intelekt możliwościowy, jako przez jej konieczną możliwość kommensurującą, nastawiającą na ciało, przemawia problem różnicy między duszą ludzką i duszami roślin oraz zwierząt. Jeżeli by jednostkowanie polegało tylko na połączeniu duszy z ciałem, to wszystkie dusze, a więc ludzkie, roślinne i zwierzęce, byłyby podobnie jednostkowe i po utracie swoich ciał, złożone z istnienia i formy, wszystkie powinnyby dalej istnieć. Tomizm nie ustala jeszcze wyraźnego czynnika ontycznego, tłumaczącego śmiertelność dusz

roślinnych i zwierzęcych. Tomasz z Akwinu mówi tylko, że dusze roślin i zwierząt, ponieważ nie są rozumne, a więc są wewnętrznie zależne od ciała, pochodzą z możliwości materii i giną wraz z ciałem, jako źródłem swego bytowania. Odpowiedź jednak przenosi się tu w porządek przyczynowy. Wynikałoby z tego, że źródło bytu, a więc przyczyna materialna roślin i zwierząt, otrzymujących istnienie od Boga, decyduje o istnieniu form, jako przyczyna, właśnie by je jednostkowała. Jednostkowanie przez przyczynę przyjmował zresztą Suarez twierdząc, że byty są stworzone jako te oto, a więc jako jednostkowe. To prawda, byty są jednostkowe, lecz jednak nie przyczyna stanowi ich zasadę jednostkowania, lecz w nich obecny czynnik strukturalny. Muszą być przecież takie, i racja ich jednostkowości musi się w nich znajdować, podobnie jak istnienie, które urealnia byty. To istnienie nie jest Bogiem, ani nie jest częścią Boga, lecz osobnym aktem, dla każdego bytu stworzonym i znajdującym się w tym bycie. Uzależnienie jednostkowania od przyczyny musi być wobec tego błędem, ponieważ przyznaje aktowi, którym jest Bóg w dosłownym sensie będący czystym aktem istnienia, czynność jednostkowania, którą św. Tomasz wyraźnie wiąże z możliwością, a więc z czymś wewnątrzbytowym. To, co jednostkuje, musi być wewnątrz formy. Nie może tam przebywać przyczyna sprzeczna, skoro byt stworzony jest już poza przyczynami. I przyczyna nie może konstytuować bytu. Tak zwane przyczyny wewnętrzne także nie „przebywają” w substancji. One są przyczyną istoty. I bytuje istota, a nie forma i materia, jako odrębne byty. Stanowią one już nową całość, nie przystając realnie się różnić, lecz nie w sensie przyczyn, lecz w sensie czynników konstytuujących. I formę jednostkuje przenikająca ją materia. Ale św. Tomasz tę materię jednak pojmował trochę dualistycznie, jako więc coś. Wyjaśnijmy więc, że skoro materia jest możliwością, to jako możliwość wnosi w formę wiele różnych uniedoskonalających ją właściwości. Dodajmy, że te szczegółowe właściwości (cielesne) przez śmierć z niej odchodzą, a te nieszczegółowe (intelekt możliwościowy) pozostają, aby dalej jednostkować. Tę możliwość w postaci intelektu dusza posiada zawsze. Z tej racji nie jest duszą w ogóle i jakkolwiek, lecz jest tą oto duszą ludzką tego oto człowieka od początku skierowaną do jego ciała. I właśnie dusze zwierząt i roślin nie posiadając intelektu, z chwilą utraty cielesności muszą stać się duszą wspólną. Nie mają w sobie czynnika dalej jednostkującego, gdy utraciły cielesną szczegółowość.

Muszą zginąć dlatego, że nie jest ontycznie możliwy proces dodania się dusz i utworzenia jednej duszy. Taki nowy byt, jak dusza wspólna, wymagałby stworzonego dla niej aktu istnienia, który by ten nowy byt urealniał. Z takiego dodawania się dusz musiałaby powstać struktura, złożona z istnienia wspólnego, aby to był spójny, i z istnień, wnoszonych razem z formami. Istnienia dodających się dusz nie dadzą w wyniku nowego istnienia, jako przecież aktu, który nie jest złożony. Zresztą udzielanie istnienia nowemu bytowi, w tym wypadku duszy wspólnej, nie jest jednak mechanicznym procesem dodawania części. Jest stwórczą „czynnością” bytu pierwszego. Nie może więc zachodzić powrót dusz jednostkowych do całości, której przecież jeszcze nie ma, gdy dusze jednostkowe „przebywają” w ciałach. Nie ma więc duszy wspólnej, skoro jeszcze są dusze jednostkowe, z których dusza wspólna ma się składać. Taka koncepcja jest więc sprzeczna. Nie można też przyjąć, że dusze roślin i zwierząt są częścią wcześniej istniejącej duszy wspólnej, ponieważ byłyby pozornie jednostkami, czyli byłyby jedną duszą o wielości ciał, a więc o wielości możliwości strukturalnie jednostkowych. Nie mogłyby różnić się od siebie, co jest jawnie niezgodne z naszym poznaniem i nie mogłyby tworzyć ze swej możliwości form właśnie roślinnych i zwierzęcych, czyli różnych. Ta sama możliwość musiałaby wyłaniać tę samą formę, a więc jedną i wspólną. I znowu wielość roślin i zwierząt byłaby fikcją. Dusze więc roślin i zwierząt nie mogąc utworzyć duszy wspólnej giną. A właśnie, aby dalej istnieć, musiałby stawać się taką duszą, skoro nie mają w sobie jednostkującego intelektu możliwościowego, i gdy utraciły możliwość uszczegółowiającą. Dusze ludzkie istnieją po śmierci człowieka, ponieważ utraciwszy ciało jednak są dalej jednostkowe dzięki intelektowi możliwościowemu. I stąd jednostkowość jest warunkiem ich dalszego bytowania, ponieważ przecież nie mogą przez dodawanie się utworzyć duszy gatunkowej. byt gatunkowy nie może być sumą jednostek, lecz, jeżeli istnieje, powinien być jeszcze bytem, w którym akt i możliwość nie stanowią odrębnych substancji. Dusze ludzkie co do istnienia są substancjami zupełnymi. Dodając się ewentualnie nie mogą więc utworzyć duszy wspólnej.

To argumentowanie przez ukazanie sprzeczności tezy przeciwnej mieści się w klasycznym filozofowaniu i opiera się na podstawowych twierdzeniach, że nie może istnieć nic, gdy jest sprzeczne, to znaczy, gdy nie uzasadnia go racja uniesprzeczniająca.

Sprzeczne jest być jednocześnie całością i częścią. Dusza ludzka nie może być jednocześnie duszą ogólną i jej jednostkową częścią. Po oddzieleniu się niekoniecznej możliwości szczegółowej musi więc zawierać w sobie konieczną możliwość jednostkującą, którą jest intelekt możliwościowy, stanowiący specyficzność duszy, czynnik, który ją skierowuje do ciała (*commensuratio*), a więc swoiście uniedoskonalą, stawiając w zależności poznawczej od przedmiotów poznania, jako aktów względem tego możliwościowego intelektu. I nie połączenie duszy z możliwością intelektu jest czynnikiem jednostkowania, nie połączenie duszy z materią, lecz charakter tej możliwości, która wnosi w formę ładunek jednostkujący. Przyznanie intelektowi możliwościowemu funkcji skierowania duszy do ciała jest zgodne z przyjętą tu zasadą, że jednostkuje proporcja między duszą a jej możliwością, czyli więc charakter jednostkującej możliwości, przez nią wywołane skutki w formie. I ewentualne odstępstwo od św. Tomasza jest tu pozorne. Mówiąc o materii, jako zasadzie jednostkowania św. Tomasz musiał myśleć zgodnie ze swą egzystencjalną, a nie hylemorficzną teorią bytu o możliwości właściwej formie i nazywał ją materią, aby odróżnić ją od istoty, która też jest możliwością. Akcentując materię jako czynnik jednostkujący św. Tomasz mógł podkreślać konieczność znajdowania się czynnika jednostkującego wewnątrz formy.

Kuszącą zasadą swoistego jednostkowania, czyli skierowania duszy do ciała, mógłby być nie tyle intelekt możliwościowy, ile czynność poznawania, stawiająca duszę w zależności poznawczej od zmiennych, a więc swoiście możliwościowych wyników poznania. Dzięki wiedzy innej w każdym człowieku jego dusza byłaby specyficznie różna od innych dusz. Dawałoby to również duszy perspektywę dynamiczności, przekształcania się w sensie doskonalenia. To przekształcanie się duszy musiałoby być jednak tylko przypadłościowe, czyli nie zmieniające tego, czym jest dusza. Nie uwolniłoby duszy od niebezpieczeństwa ogólności. Tymczasem dusza zawsze musi pozostać duszą, samodzielnie istniejącym bytem, lecz wciąż jednostkowym. Poznanie, jako przypadłościowe i możliwościowe działanie duszy, nie mogłoby jej strukturalnie zmienić, ponieważ przypadłość czyli właściwość, nawet konieczna, nie jest czynnikiem konstytuującym substancję. Konstytuuje ją możliwość i akt. Tym aktem jest istnienie, jego możliwością jest istota, czyli dusza jako akt formy i jednostkujący ją intelekt możliwościowy, a także ciało, ku któremu intelekt skierował duszę. Poznanie, jako

działanie, nie może wchodzić do istoty duszy, nie może w niej znaleźć się jako czynnik jednostkujący. Jest czym zewnętrznym w bycie, nie stanowi czynnika składowego istoty.

Powstaje trudność, czy intelekt, jako wewnątrz duszy czynnik jednostkujący, a więc czy jako możliwość połączona z aktem formy współstanowi istotę duszy? Intelekt jako poznający, czyli ujęty od strony działania i w jakimś stopniu traktowany jako działanie poznawcze, nie jest czynnikiem składowym istoty, ponieważ działanie jest czymś pochodnym w stosunku do natury, jako swego źródła. Intelekt jednak, ujęty od strony tego, czym jest, a więc stanowiący możliwość duszy może w niej współkonstituować właśnie jednostkową stronę jej istoty. Taka zawsze jest rola możliwości. W tej chwili sędzę, że w książce „Obrona intelektu” może za mało wyakcentowałem przypadłościową strukturę intelektu zafascynowany jego samodzielnością działania poznawczego trochę zapominając, że sam w sobie intelekt jest przede wszystkim możliwością duszy. A jako możliwość tak zresztą bogata w różne swe wartości, musi tkwić w istocie duszy, oczywiście nie tyle jako jej jedyny czynnik, lecz jako zasada właśnie jednostkująca, która wnosi w formę możliwość działania poznawczego. Wnosi swoje cechy, tak jak materia wnosi w istotę człowieka uszczegółowiające duszę cechy mierzalności. Te wszystkie własności nie są samą duszą, lecz są w jej istocie czynnikami ją jednostkującymi. Intelekt więc nie stanowi pełnej istoty duszy, ale w niej będąc spełnia funkcje zasady czy racji zarówno jednostkowania jak i poznawania. Należy więc powiedzieć, że intelekt ujęty w racji do formy jest jej możliwością, ujęty w racji do substancji jest przypadłością.

Można też zapytać, czy wobec tego wola, jako w duszy możliwość wolnych wyborów dobra, spełnia podobną jak możliwościowy intelekt rolę jednostkowania formy? Wydaje się, że spełnia tę rolę tylko właśnie możliwość konieczna. Z tego wynika, że nie wszystkie władze duszy jako jej możliwości tę duszę uniedoskonalają, czyli proporcjonalnie jednostkują. Dotyczyłoby to obok woli także intelektu czynnego. Akcentowałem jednak jako zasadę uniedoskonalającą duszę wewnątrz tylko intelekt możliwościowy, ponieważ jest on swoiście w duszy pierwotny. Wolna wola działa przecież już w oparciu o informacje intelektu możliwościowego, dla którego pracuje także intelekt czynny, przygotowujący treści umysłowo poznawcze. I wola więc i intelekt

czynny zależąc w działaniu od intelektu możnościowego są wobec niego swoiście wtórne i w nim zapodmiotowane. Co do natury są, jak intelekt możnościowy, także możliwością, lecz jednak w działaniu wtórną wobec pierwszego intelektu możnościowego, a więc przypadłościową. On więc skierowuje duszę do ciała, aby możliwe było poznanie i oparty na poznaniu wybór dobra.

Pytanie to nie odnosi się do zmysłowych władz poznawczych i pożądarkich, ponieważ nie są one władzami ciała, lecz człowieka jako człowieka. Ciało nigdy nie jest samodzielne i nie ma go poza związkiem z duszą. Nie posiada więc własności jako ciało, lecz stanowiąc czynnik uszczegółwiający duszę, dzięki czemu dusza może wraz z tą możliwością konstituować człowieka, wywołuje w człowieku szczególne własności, wśród których są zmysłowe władze poznawcze i pożądarkie. One więc nie jednostkują, jednostkuje w sensie udzielania szczególności cała cielesność, aktualizująca się dzięki związkowi z formą.

Wniosek z tych wszystkich rozważań może być między innymi także taki, że w wielu tak różnych systemach, jak np. filozofia Platona, Arystotelesa, Suareza, Berkeleya, Kanta Hegla, znajdują się trafne i twórcze intuicje, które jednak, gdy zbyt zostaną wyakcentowane, swoiście monizują ujęcie, dominują w systemie i pozbawiają go systemu uniwersalistycznego, wieloaspektowo traktującego rzeczywistość. Nawet św. Tomasz, ponieważ tak mocno zaakcentował rolę materii jako czynnika jednostkującego formę, ostatecznie w pewnym stopniu pozbawił duszę po śmierci realnej obecności w niej tego, co ją uniosła. Poszukiwania tej jednostkującej zasady, podjęte w tych rozważaniach i rozwiązywane na drodze związania „commensuratio” z intelektem możnościowym, stanowią może nie tyle próbę rozwiązania problemu, ile próbę uświadomienia sobie trudności i błędów, towarzyszącego wysiłkowi niesprzecznego tłumaczenia i zrozumienia struktury człowieka i substancjalnie formującej go duszy.

Starajmy się też wreszcie sprecyzować odpowiedź na pytanie, czym jest śmierć.

Najogólniej mówiąc śmierć jest zniszczeniem człowieka. W wyniku tego zniszczenia unicestwia się substancjalna jedność duszy i ciała i unicestwia się właśnie ciało. Stanowiło ono niekonieczną możliwość uszczegółwiająca duszę, dzięki czemu człowiek był przestrzennoczasowy, mierzalny i posiadający jakości zmysłowe. Inne

byty obdarzone podobną możliwością, a więc sumą uniedoskonaleń i braków, oddziaływały na cielesność człowieka w sposób proporcjonalny do swej możliwości: swoimi brakami spowodowały braki, zniekształcenia właśnie w porządku własności czasowych, przestrzennych i jakościowych, charakteryzujących ciało ludzkie jako materię. W wyniku pojawienia się tych zniekształceń ciało przestaje być proporcjonalną do formy możliwością. Zaczyna ginąć. Znaczący to, że forma powoli traci to, co ją uszczegółowiło. Pojawia się wreszcie ten moment, że forma już nie ma właściwości szczegółowych, wnoszonych w nią przez uniedoskonalającą ją materię. I ten moment nazywamy śmiercią. Człowiek już nie istnieje. Istnieje sama jednostkowa dusza i nazywana zwłokami suma takich związków chemicznych, takich bytów przypadłościowo zespolonych, które samodzielnie bytując powodują rozpad zwłok. Zwłoki ludzkie, to już nie jest ciało człowieka, to już nie jest też ta możliwość, która wносиła w formę własności uszczegółowiające. To zespół bytów, który zaistniał, gdy dusza pod wpływem czynników zewnętrznych, wpływających na człowieka, przestała być uszczegółowiona. Jest okaleczona z chwilą śmierci, charakteryzuje ją brak braków i uniedoskonaleń. Nie przestaje jednak być jednostkowa, ponieważ zawiera w sobie konieczną możliwość, która ją skierowuje do posiadania uszczegółowień. Zawiera możliwość posiadania możliwościowych szczegółów.

Ta konieczna w niej możliwość, którą jest kómmensurujący ją intelekt, powoduje, że dusza jest dalej jednostką. Dzięki temu nie musi dążyć do zespolenia się z ewentualną duszą wspólną, której nie ma i która, jak wykazano, nie jest ontycznie możliwa. Będąc bytem jednostkowym może dalej istnieć, ponieważ tracąc właściwości szczegółowe nie utraciła przecież istnienia. Nie mogła go utracić, ponieważ jej akt istnienia jest aktem wobec formy, która razem z możliwością w obrębie istoty jest dla niego zasadą uniedoskonalenia, czyli sprawienia bytu przygodnego. Ta forma, uniedoskonalaona konieczną możliwością kómmensurującego ją intelektu, została pozbawiona nie jednostkowości, lecz uszczegółowienia. Przestał istnieć człowiek, nie przestała istnieć dusza. Śmierć człowieka polega więc na utracie niekoniecznej możliwości uszczegółowiającej, którą nazywamy ciałem, często traktując je pod wpływem Descartesa, czy pozytywizujących, a więc dualistycznie pojmowanych byt filozofów, jest samodzielną substancją. Ciało ludzkie, gdy człowiek żyje, lub zwłoki po

śmierci człowieka, nigdy taką substancją nie są. Są właśnie w życiu człowieka sumą szczegółów, uniedoskonalających duszę, albo po śmierci człowieka są zespołem nowych, innych przygodnie związanych bytów. Śmierć wobec tego, jako utrata uszczegółwiającej formę możliwości, ujmowana od strony skutków, wywołanych tą utratą (a zawsze śmierć jest określona przez obserwatora od tej właśnie strony) polega na tym, że człowiek z powodu wywołanych w nim strukturalnych przekształceń nie może już jako taki oto byt przebywać w relacjach z innymi bytami, charakteryzującymi się możliwością uszczegółwiająca. Zrywa się po prostu zespół relacji współzależniających byty w porządku szczegółów.

Zerwanie tych relacji nie przerywa trwania i istnienia duszy. Istnienie w dalszym ciągu ją urealnia jako formę, która nie stając się duszą wspólną, co by ją unicestwiło, ani tym samym nie stając się duszą ogólną, dalej istnieje jako jednostkowy byt duchowy. Jednostkowość duszy jest warunkiem i ontycznym uzasadnieniem jej dalszego istnienia.

Gdyby dusza jako forma aktualizowała w sobie wyłącznie możliwość uszczegółwiająca czyli materialne ciało, po utracie tej możliwości musiałaby stać się, podobnie jak dusze roślin i zwierząt, duszą ogólną i wspólną. I musiałaby zginąć, ponieważ - jak już wiemy - byt ogólny nie może istnieć (czym innym są pojęcia, jako wytworzone przez intelekt struktury ogólne, nie posiadające realnego istnienia. Pojęcia są tylko myślnym ujęciem podobnej w bytach treści). Dusza aktualizuje w sobie także konieczną możliwość, którą jest intelekt. Ta duchowa możliwość ją jednostkuje. Dusza stanowiąc w swej formie istotę, a więc możliwość uniedoskonalającą jej akt istnienia, jest pełnym w porządku bytowania właśnie bytem przygodnym. Stanowi strukturę spełniającą warunki bytu istniejącego. Nie jest strukturą sprzeczną. Nie zawiera w sobie danych, które by ją unicestwiały. Jedynym zagrożeniem jej istnienia mógłby być byt pierwszy, czyli przyczyna istnienia, gdyby ewentualnie cofnęła udzielony akt istnienia. Byt pierwszy jednak, jako strukturalnie prosty, stanowiący samo istnienie, z konieczności nie może tego istnienia cofnąć, ponieważ będąc źródłem istnienia nie może być jednocześnie swoim zaprzeczeniem, czyli źródłem unicestwienia. Skoro byt pierwszy nie zagraża istnieniu duszy, dusza wobec tego istnieje w sposób, który nazywamy nieśmiertelnością.

Opozycja więc między człowiekiem, który ginie, a jego ciałem i duszą, które nieśmiertelnie trwa, oraz między osobą, jest pozorna w rozwiązaniach pluralistycznych. Człowieczeństwo, konstytuowane z duszy i ciała, spełnia się w osobie, którą wyznacza istnienie i rozumność. Śmierć nie unicestwia osoby. Niszczy czasowo człowieka. Dusza jednostkowa przez intelekt, który ją kómmensuruje w stosunku do ciała, jest w stanie przy sprzyjających okolicznościach zaktualizować w sobie uszczegółowiającą ją możliwość, potrzebną do poznawania istot rzeczy. Tyle wie metafizyka. Sprawa tych okoliczności jest tajemnicą z zakresu Objawienia i teologii. Najważniejsze jest jednak to, że można wykazać w pluralistycznym filozofowaniu nieśmiertelne trwanie duszy.

Uzupełnijmy przeprowadzone tu analizy tekstem M. A. Krąpca: „jeżeli... dusza posiada własne istnienie, jest bytem samoistnym³⁵... organizującym sobie ciało, które istnieje istnieniem duszy, to w momencie rozkładu ciała samoistniejąca i niematerialna dusza jako podmiot niematerialnych w swej bytowej strukturze aktów nie może zaprzestać istnieć. Zginęłaby jedynie wówczas, gdyby istnienie jej było wynikiem organizacji cielesnej. Ale w takim wypadku nastąpiłby absurd: że byt powstaje z niebytu, że ciało, które nie jest duchem, organizuje siebie w formie nie-ciała, czyli stwarza ducha, jaki się ujawnia w całym ludzkim poznaniu i chceniu”³⁶.

Strukturę duszy można by więc opisać następująco: przygodny akt istnienia zostaje uniedoskonalony sobie właściwą możliwością, która w sposób istotny charakteryzuje tę całość rozumnością. W obrębie istoty znajdująca się rozumność jest własnością formy, którą jako rozumną, uniedoskonala i jednostkuje właściwa formie możliwość będąca intelektem możliwościowym, wyrażającym zdolność duszy do działań umysłowo poznawczych. Dusza obecną w swojej istocie formą z kolei aktualizuje sobie ciało, jako możliwość uszczegółowiającą. Przygodny akt istnienia duszy i całego już teraz człowieka aktualizuje w osobie ludzkiej przypadłości. Wydobywa je jako skutki możliwości duchowej (intelekt czynny) lub jako skutki możliwości cielesnej (kształt,

³⁵ Termin "samoistność", którego użył M. A. Krąpiec w odniesieniu do duszy, w tej książce rezerwuje się dla określenia bytu pierwszego. Dla określenia bytów przygodnych przyjmuje się termin "samodzielność".

³⁶ M. A. Krąpiec, Człowiek w perspektywie śmierci, W: O Bogu i o człowieku, Warszawa 1968, s. 132.

barwa, władze poznawcze zmysłowe itp.) powodując, że przypadłości stają się w człowieku realne dzięki przypadłościowemu aktowi istnienia i wciąż poddane w trwaniu oraz działaniu aktowi przygodnego istnienia substancjalnego bytu osobowego.

Teoria duszy ludzkiej jest punktem wyjścia i drogą do uzyskania teorii człowieka, ontycznie ukonstytuowanego z duszy jako substancji i jako aktu wobec ciała, będącego szczegółową w człowieku możliwością.

6. Trudności w rozumieniu intelektu i próba ponownego określenia jego natury (Kontynuacja problemów „Obrony intelektu”)

W książce pt. „Obrona intelektu”, napisanej w 1965 r., można stwierdzić kilka niedokładności, czy wręcz błędów. Tak jednak wtedy rozumiałem intelekt, jego rolę wśród innych władz poznawczych człowieka, jego związek z duszą, jego ontyczną strukturę. Zasadnicze w „Obronie intelektu” ujęcie problemu i wiele rozwiązań w dalszym ciągu akceptuję. Niedoskonałości widzę dziś głównie w porządku języka filozoficznego, w którym niecałkiem jasno i precyzyjnie, a raczej nie zawsze konsekwentnie odróżniam np. to, co ogólne, od tego, co istotne i konieczne w poznawanym przedmiocie. Wiem oczywiście i w książce często dawałem temu wyraz, że istnieją tylko byty konkretne, zbudowane z istnienia i istoty, złożonej z formy i materii, jeżeli to są byty poznawane zmysłami, i wiem, że ogólne jest tylko ich poznawcze ujęcie poprzez intelekt. Niekiedy jednak, może idąc za nieprecyzyjnym językiem szkolnych dyskusji lub z powodu własnego skrótowego myślenia, podkreślając, że intelekt poznawczo chwyta to, co w poznawanym przedmiocie jest istotne i konieczne, wiązałem z tym terminem „ogólne”. W wyniku tego zdarzają się w książce zdania, w których akcentuję, że intelekt możliwościowy po przeróbce „species” zmysłowej przez intelekt czynny, chwyta poznawczo w rzeczy to, co w niej ogólne i konieczne. Takie sformułowanie może błędnie sugerować, że w rzeczach bytują treści ogólne. Nie. Chodzi o to, że intelekt dociera do koniecznych treści poznawanego przedmiotu i ujmuje w sposób ogólny. Jakkolwiek w książce merytorycznie biorąc te dwie sprawy są oddzielone, to jednak językowa zbitka koniecznego i ogólnego niekiedy się powtarza. Ważniejszą niedokładnością i już błędem jest w „Obronie intelektu”

mieszanie dualizmu z pluralizmem. Różnicą między tymi dwoma ujęciami rzeczywistości wyraźnie widzę dopiero dzisiaj, a raczej dopiero dzisiaj w jakimś stopniu umiem utrzymać analizę w obrębie pluralizmu i nie przeskakując na teren dualizmu. Teoretycznie zna się cechy pluralizmu i dualizmu, w praktyce jednak, w konkretnie dokonywanych rozumowaniach nie łatwo nie przekraczać granicy między pluralizmem i dualizmem. Zagadnienie związku duszy z ciałem jest właśnie tym trudnym obszarem, na którym uzasadniając odrębność duszy i ciała oraz nieśmiertelność duszy, tak łatwo sięgnąć po argumenty dualistyczne, prowadzące niekiedy do przyznania także ciału swoiście substancjalnej niezależności. To częściowe mieszanie dualizmu z pluralizmem nie jest w „Obronie intelektu” tylko sprawą języka filozoficznego, jest błędem w porządku teorii bytu, metodologicznie niedozwolonym stosowaniem dwu wykluczających się teorii przy rozwiązywaniu zagadnienia ontycznej struktury „compositum” ludzkiego. Należy dodać, że w książce usiłuję utrzymać się w ramach pluralizmu. Nie zawsze to jednak w pełni się udaje.

Subtelniejsze i mniej widoczne niedokładności popełniam w ujęciu zagadnienia struktury intelektu. W „Obronie intelektu” akcentuję to, że intelekt, zarówno możliwościowy jak i czynny, stanowiąc możliwościowe władze duszy (możliwość bierna - przyjmowanie aktów z zewnątrz, możliwość czynna - wykonywanie aktów), różnią się od duszy tak, jak przypadłości różnią się od substancji. I to rozróżnienie wyznaczyło cały kierunek podjętej analizy. Chodziło o to, żeby nie utożsamić intelektu z duszą, odkryć jego ontyczną strukturę różniącą go od natury duszy. Intelekt więc musiał znaleźć się swoiście z zewnątrz duszy, wciąż jednak od niej zależny w swym istnieniu i w swojej istocie, zawsze niesamodzielny, bytujący na sposób właśnie przypadłości, skoro nie jest substancją. Do takiego wówczas rozwiązania, to znaczy na etapie mojej refleksji nad zagadnieniem w okresie pisania „Obronę intelektu”, skłoniły dwie trudności lub niebezpieczeństwa.

1. Intelekt, jako możliwość duszy, nie może z duszą, jako formą, nie może stanowić obdarzonej metafizyczną jednością substancji, ponieważ współkonstytuując tę substancję jako „ens quao” nie mógłby mieć działań różnych, od działań duszy. W konsekwencji tej struktury, to już nie intelekt wykonywałby działania

poznawcze, lecz sama dusza, co byłoby z kolei krytykowanym w książce błędem platonizmu czy ujęć kartezjańskich. Bojąc się skutków błędu, że dusza poznaje swą istotą bez władz poznawczych, poszedłem w kierunku zanalizowania intelektu jako przypadłości duszy.

2. To ujęcie wyznaczyło problem struktury intelektu i przyznania mu osobowego, przypadłościowego istnienia, które nie jest identyczne z istnieniem duszy. Wydawało się, że jeżeli intelekt nie ma istnienia różnego od istnienia duszy, to od duszy różni się tylko swoją istotą. Znaczyło to, że w człowieku, posiadającym jedno istnienie substancjalne, znajduje się wiele bytowych odrębnych struktur o charakterze istoty, urealnionych tym właśnie jednym istnieniem. Znaczyło to dalej, że intelekt różni się od duszy tylko w porządku istoty, że wobec tego istota, na przykład istota intelektu, bytuje niezależnie od swego istnienia, że istnienie nie zawsze jest aktem tej oto określonej istoty, że jest istnieniem kilku istot, które są swoiście bytowo samodzielne, skoro bez własnego istnienia są odrębne, że wobec tego różnica między intelektem i duszą zachodzi w porządku esencjalistycznym, że trzeba więc przyjąć tradycyjne i krytykowane w tomizmie egzystencjalnym ujęcia esencjalistyczne. Aby odrzucić różnice między istotami bytującymi w jakiś esencjalistyczny sposób i aby w ogóle odrzucić esencjalistyczne bytowanie istot, zdecydowałem się przyznać intelektowi osobne, niesamodzielne istnienie, zależne w bytowaniu od istnienia duszy, a raczej aktualizowane przez istnienie duszy, bezpośrednio urealnijające istotę intelektu i wyznaczające jego ontyczną odrębność. Jest to istnienie przypadłościowe, nie tożsame z istnieniem duszy.

W związku z takim kierunkiem rozwiązań niejednoznacznie wypadło zagadnienie „commensuratio”. Terminem „commensuratio” określałem swoistą miarę bytowania intelektu, ograniczenie czy umniejszenie jego istnienia i jego istoty, jakież

zindywidualizowanie jego natury poprzez przyczynową czy aktualizującą go bytową zależność od duszy. Nastąpiła w myśleniu lub może tylko w wyrażaniu, a więc w porządku języka filozoficznego, zbitka problemu i terminu „commensuratio” z terminem i problemem „esse dominatum”. I to właśnie stanowi błąd. „Commensuratio” jest właściwością duszy ludzkiej jako formy ciała. I czym innym jest zagadnienie swoistej, zależnej w bytowaniu od duszy, struktury intelektu i jego funkcji w duszy. Intelekt, jako możność, umniejsza, ogranicza, uniedoskonala formę duszy, a wyrażając tak dobitnie jej intelektualny czy zmysłowy charakter jest racją jej skierowania się do ciała.

W artykule pt. „Próba teorii natury intelektu”, opublikowałem w roku 1967 w „Studia Philosophiae Christianae ATK”, po jakimś okresie dalszego zastanawiania się nad ontyczną budową intelektu broniłem się głównie przed ewentualnym zarzutem hipostazowania duchowych władz poznawczych człowieka. Ukazywałem też niewystarczalność przy rozwiązywaniu szczegółowego zagadnienia, intelektu wypracowanej w metafizyce ogólnej teorii substancji i przypadłości, teorii relacji i teorii analogii. Proponowane przez metafizykę rozumienia i podziały nie pozwalają jeszcze w pełni niesprzecznie wytłumaczyć tego bytu, którym jest intelekt.

Zresztą sprawa nie jest prosta. W pisanej teraz książce „Istnieć i poznawać” usiłowałem sprecyzować zagadnienie „commensuratio” wiążąc je, owszem, z teorią intelektu, lecz inaczej niż w „Obronie intelektu”. Chodzi tu o czynnik jednostkujący duszę. Według sformułowanej teorii w „Istnieć i poznawać” tym ontycznym czynnikiem jednostkującym duszę w sposób konieczny jest możnościowy w swej naturze intelekt, kómmensurujący czyli skierowujący duszę do właściwego jej ciała, które ją uszczegóławia. Ta rola intelektu w duszy skierowuje uwagę na możnościową naturę intelektu i na wynikające z tego dla duszy konsekwencje. Może więc rzeczywiście zbyt mocno w książce „Obrona intelektu” „wyakcentowałem przypadłościową strukturę intelektu zafascynowany jego samodzielnością działania poznawczego trochę zapominając, że sam w sobie intelekt jest przede wszystkim możnością duszy”.

Błąd w dotychczasowym przeze mnie intelektu polegałby na zawężeniu ujęcia, na rozważaniu przede wszystkim związku intelektu z duszą od strony właśnie relacji

między przypadłością i substancją. Tymczasem intelekt jako władza duszy jest jednak jej specyficzną możliwością.

Dodajmy przy okazji, że myśląc nad jakimś zagadnieniem dostrzega się bardzo powoli nie widziane dotychczas aspekty, niekiedy zmieniając przyjętą linię rozwiązań, często naprowadzające na drogę w kierunku trafniejszego i może prawdziwszego ujęcia; i dodajmy, że książka „Obrona intelektu” jest ważnym choć niedoskonałym etapem mojej refleksji nad problemami z zakresu teorii bytu. Przy pomocy prostego zabiegu metodycznego, który polega na tym, że szczegółowy problem intelektu usiłowałem rozwiązać odwołując się do głównych zagadnień metafizyki, odkryłem, tak się wydaje, cały szereg niedoskonałości i braków w ogólnej teorii bytu, jakąś przy uprawianiu tej teorii ilość subtelnych bytów, które w „Istnieć i poznawać” pragnę ujawnić, formułować, wyjaśniać i w miarę sił poprawiać, zmobilizowany do tego, owszem, wewnętrzną potrzebą zrozumienia metafizyki i niesprzecznego rozwiązania problemów tomistycznej filozofii bytu, lecz przede wszystkim przynaglony, jak już pisałem we Wstępie, dociekliwymi pytaniami dyskutujących ze mną studentów. Wynika z tego wszystkiego, że i ta książka nie zamyka dyskusji, że ją właśnie otwiera, że jak każda książka stanowi etap i bodziec do dalszego myślenia, do dalszych poszukiwań teoretycznego wyrazu filozoficznie oglądanej rzeczywistości.

Jeżeli duchowe władze poznawcze duszy, którymi są w człowieku dwa intelekty, stanowią bierną i czynną możliwość duszy, to wzięte od strony swego działania są koniecznymi przypadłościami substancji duchowej, natomiast rozważane w swej istocie są dosłownie możliwością, która współkonstytuuje z formą duszę, jako jednostkową substancję.

Takie ujęcie uwalniające od niebezpieczeństwa hipostazowania intelektu, od ryzyka skomplikowanych odczytywań jego przypadłościowej struktury ontycznej, od szukania łączącej go z duszą relacji, nie uwalnia jednak od całego szeregu innych trudności.

Jeżeli intelekt jest dosłownie możliwością, to nie może bytować z zewnątrz duszy jako jej przypadłość, która, owszem, nie jest czymś dodanym do substancji, lecz czymś, co tę substancję przenika, ale jednak z nią się nie utożsamia. Tymczasem możliwość w każdym bycie nie jest czymś od tego bytu odrębnym. Jest w nim czynnikiem

współkonstytuującym, który nie ma swego istnienia i swojej istoty, który raczej z formą tę istotę stanowi, gdy urealni ją istnienie. Przy takim ujęciu intelekt jest czynnikiem strukturalnym istoty duszy. Nie jest już władzą duszy, lecz „częścią” jej natury. I wtedy miałby rację i Platon i Descartes, że dusza sama poznaje swą naturę bez pośrednictwa władz poznawczych. Każde jednak wtedy działanie duszy zmieniałoby jej istotę, czyli ją unicestwiałoby, co jest absurdalne. Intelekt więc nie może stanowić natury duszy, musi się od niej realnie różnić, a mimo to winien w niej być jej możliwością.

Można by tu rozróżnić istotną i przypadłościową możliwość duszy. Gdyby intelekt był możliwością tylko przypadłościową, stanowiłby coś dla duszy zewnętrznego, byłby przypadłością o sobie właściwej strukturze ontycznej. I pozostalibyśmy na etapie rozważań, prezentowanych w „Obronie intelektu”. Tak rozumiany intelekt nie mógłby jednak korelować duszy, skierowywać jej ku ciału, nie mógłby jako przypadłość istnienie jej zmienić, czyli ujednostkować, spowodować, że faktycznie dusza jest tą oto jednostkową duszą, która organizując sobie ciało jako swą niekonieczną możliwość przyjmie wniesione przez ciało uszczegółowienie.

Byłoby prościej zatrzymać się w analizie na etapie przyznania intelektowi przypadłościowej natury. Wtedy jednak grozi duszy perspektywa stania się lub bycia w jakimś momencie duszą ogólną, co jak wykazywaliśmy, jest absurdalne. Jak więc pogodzić przypadłościowy i istotowy charakter możliwości, którą jest intelekt? A może nie na tej drodze należy szukać rozwiązania.

Zobaczmy może najpierw jak w ogóle możliwość funkcjonuje w danym bycie.

Możliwość jest zawsze tym, co uniedoskonala akt. Jest przez przyczynę pierwszą współstwarzana razem z aktem, jako realna w nim zasada braków i niedoskonałości. Dzięki temu akt od początku jest ograniczony, ujednostkowiony, przygodny. Nie ogranicza się sam przez się, ani nie uniedoskonala go przyczyna pierwsza. Właśnie czyni to znajdująca się w nim realna możliwość. Niekiedy mówi się, że akt urealnia właściwą sobie możliwość, że ją organizuje, gdy to na przykład jest niekonieczna możliwość szczegółowa w postaci ciała ludzkiego. Nie znaczy to jednak, że akt spełnia wobec możliwości rolę pierwszej przyczyny sprawczej. Znaczy to tylko, że możliwość jest przyporządkowana do aktu, że stanowi dla aktu sumę właściwych mu uniedoskonaleń, że jest przez akt aktualizowana, czyli pojawia się w momencie, gdy akt jest realny, że

jest co do natury czymś od aktu późniejszym. Nie może bowiem wyprzedzić aktu, istnieć bez niego, podczas gdy akt istnieje bez możliwości. Jest oczywiście wtedy aktem czystym i pierwszym, czymś niezłożonym. Jest samym istnieniem.

Uniedoskonalając akt możliwość stanowi w nim byt przygodny. Akt bytu przygodnego tylko dzięki możliwości jest przygodny. Nie może więc bez niej istnieć. Nie może nie być niedoskonały. Podobnie możliwość istnieje tylko w połączeniu z aktem, przenikając go, jak gdyby „rozrzedzając” jego ontyczną zawartość. Możliwość więc swoiście wciska się w każdy moment aktu czyniąc go czymś swoiście „szczegółowym”, uniedoskonalonym. Nigdy więc akt i możliwość nie mogą się utożsamić. Nigdy bowiem to, co jest doskonałe, nie może być tożsame z tym, co niedoskonałe. Możliwość więc pozostaje w bycie czymś odrębnym.

Inna jest możliwość uniedoskonalająca istnienie i inna jest możliwość, która uniedoskonała formę. Od św. Tomasza wiemy, że aktu istnienia i aktu formy nie można utożsamić. Nie można więc także utożsamić tych dwu możliwości.

Możliwość, która uniedoskonała istnienie, jest istotna. Wyznacza przygodność bytu i jego gatunkową odrębność. Możliwość, która uniedoskonała formę, jednostkuje byt w obrębie gatunku.

Takie ujęcie sprawdza się w odniesieniu do roślin i zwierząt. Nie tłumaczy jednak w pełni specyfiki człowieka, w którym dusza rozumna, przeniknięta jako forma uniedoskonalającym ją ciałem, jest od ciała w taki sposób niezależna, że istnieje także bez ciała. Wtedy jednak także musi być jednostkowa, bo inaczej ginęłaby indywidualna nieśmiertelność człowieka. Jeżeli dusza jest jednostkowa nawet bez ciała, to pierwszorzędnie jednostkuje ją inna niż ciało możliwość, a właściwie uszczegółowia ją ciało. Wykazano już, że tą konieczną w duszy jednostkującą ją możliwością jest intelekt.

Możliwość, która zawsze pozostaje czymś różnym od aktu, powoduje przynajmniej kilka sobie właściwych skutków. Przede wszystkim uniedoskonała akt. Czyni z niego akt bytu przygodnego lub akt danej jednostki w obrębie grupy bytów, czyli w gatunku. Dzięki możliwości dany byt działa jako byt przygodny i jako jednostka. Działania zawsze mogą być czynne lub bierne. Mogą być wykonaniem czegoś lub odbiorem działań wpływających na byt. Z konieczności więc każda możliwość danego aktu musi być

czynna i bierna. I muszą to być dwa rodzaje możliwości, ponieważ to, co jest czynne, nie może być tożsame z tym, co jest bierne.

Jeżeli poznanie intelektualne polega na odbiorze treści umysłowo poznawczych i na uprzednim wydobyciu ich z materiałów szczegółowych, to muszą istnieć dwa intelekty: intelekt możliwościowy o działaniu biernym i intelekt czynny o działaniu aktywnym.

W „Obronie intelektu” akcentując, że intelekt jest przypadłością duszy korzystałem z rozróżnienia możliwości istotnej i przypadłościowej. Nie mogłem uznać, że intelekt utożsamia się z naturą duszy, że jest w niej czynnikiem jej istoty. Nie korzystałem jednak dostatecznie z rozważania możliwości biernej i możliwości czynnej i w ogóle z całej teorii możliwości.

Zwróćmy uwagę na to, że jeżeli możliwość nigdy nie utożsamia się z aktem, to nigdy intelekt nie może stanowić całej duszy. Wchodzi do jej natury jako czynnik, który ją uniedoskonala, ogranicza, jednostkuje. Jest w duszy czymś odrębnym i na miarę jej aktu formy. Od formy duszy zależy, dzięki jej jest aktualny. Jeżeli Awicenna i Awerroes musieli oderwać intelekt od duszy, to dlatego, że pewnie traktowali go jako akt i utożsamiali go z duszą. Nie odbierali intelektu jako możliwości. Może nie pamiętali, że możliwość jest zarówno czynna jak i bierna. To, co jest czynne uważali wprost za akt. Podobnie musiał myśleć Descartes: poznanie jest działaniem czynnym, intelekt więc jest aktem, który działa, i jest tożsamy z duszą, która przecież cała wyraża się w działaniu poznawczym. Wydaje się, że dobrą intuicję mógł mieć Albert Wielki, który intelekt uważał za siłę „wpisaną” w naturę duszy.

Jeżeli więc możliwość nigdy nie utożsamia się z aktem, to nigdy intelekt nie stanowi całej duszy. Funkcjonuje w niej jako możliwość wewnątrz jej formy. Struktura duszy byłaby wobec tego następująca: akt istnienia uniedoskonalaony możliwością istotną, którą konstytuuje forma (to, co specyficzne dla duszy jako bytu danego gatunku) i możliwość (to, co jednostkuje tę formę). Intelekt znalazłby się więc wewnątrz istoty duszy, ale nie wypełniałby jej do końca. Jako możliwość nie jest przecież tożsamy z formą. W „Obronie intelektu” nie widziałem tego momentu zasugerowany może niebezpieczeństwem rozwiązań arabskich. Tymczasem trudności, w które wpadli średniowieczni uczeni arabscy, można uniknąć. Intelekt jest wewnątrz istoty duszy, lecz

jako możliwość uniedoskonalająca i jednostkująca znajdującą się tam formę. Nie utożsamia się więc ani z formą, ani z istotą duszy. Pozostaje w niej odrębny, jako możliwość bierna, która powoduje w duszy właściwe sobie skutki. Wydaje się, że ta perspektywa tłumaczenia intelektu nie obala prezentowanych w „Obronie intelektu”. Uzupełnia je tylko, poszerza i pogłębia.

Pozostaje jednak wciąż do wyjaśnienia sprawa przypadłościowego charakteru intelektu i sprawa intelektu jako możliwości biernej wewnątrz istoty duszy. Pogodzenie tych dwu spraw wymaga dalszych wyprecyzowań i rozdzielenia problemów w zbitce ujęć i określeń.

Jeżeli intelekt nie jest substancją, a nie może być bytem samodzielnym, i jeżeli jest bytem, to powinien być przypadłością. Takie rozumowanie jest słuszne. ono właśnie stanowi podstawę rozumowań i argumentacji w „Obronie intelektu”. Zastanówmy się jednak, czy termin „byt” został tu użyty dość jednoznacznie.

Intelekt jest bytem, ponieważ nie jest niebytem. To prawda. Jest także prawdą, że intelekt nie jest substancją. W jakim jednak sensie jest przypadłością? Należy do duszy jako coś od niej różnego. Tym czymś różnym od duszy jest nie tylko przypadłość. Jest tym czymś także zawarta w formie duszy możliwość. Przypadłość rozważana w relacji do substancji jest aktem. Rozważana sama w sobie jest raczej możliwością, zapodmiotowaną w akcie substancji. Może to być możliwość istotna i nieistotna, czynna i bierna. Wciąż mówimy, oczywiście, o tak zwanej możliwości drugiej, czyli aktualizowanej już przez jakiś akt. Trzeba też wprowadzić rozróżnienie na możliwość duchową i możliwość materialną. To ostatnie rozróżnienie jest specjalnie ważne przy zagadnieniu duszy ludzkiej i intelektu. Intelekt nie może być materialny, ponieważ wtedy nie mógłby nie mógłby poznawać w sposób ogólny. Wytwory poznania, czyli ujęcia, są ogólne, strukturalnie odwrotne do szczegółowej budowy materii, źródło więc pojęć jest także niematerialne i duchowe, to znaczy zdolne do samodzielnego istnienia bez materii. Ponieważ intelekt, jak wiemy z „Obrony intelektu” nie bytuje samodzielnie w sensie substancjalnym, jest wobec tego czymś zapodmiotowanym w substancji duchowej. Sam także jest duchowy i stanowi wobec tego duchową możliwość wnoszącego go podmiotu.

Gdy powiemy, że intelekt jest możliwością duszy, to może to oznaczać zarówno przypadłość jako coś w podmiocie wtórnego, nie stanowiącego elementu istoty duszy,

uniedoskonalający formę, składającą się razem z możliwością na istotę duszy, urealnionej istnieniem.

Przypadłość jak wiemy może być konieczna i niekonieczna, taka więc, bez której dana substancja nie byłaby tą oto substancją, i taka, która nie musi zawsze trwać w substancji. Ciało ludzkie, jako możliwość materialna duszy, musi zawierać rozciągłość, ponieważ bez niej nie mogłoby wnieść w duszę własności szczegółowych, właśnie charakteryzujących ciało. Natomiast nie musi ono zawierać jako przypadłości tego oto określonego koloru. Dusza ludzka nie może nie posiadać intelektu. Bez niego musiałyby dokonywać aktów poznawczych swoją istotą i po każdej zmianie, spowodowanej poznaniem, przestawałoby być tą oto duszą, co jest absurdalne, albo w ogóle nie mogłaby poznawać, co także jest absurdalne. Wiemy przecież z doświadczenia, że człowiek poznaje i to w sposób ogólny, domagający się więc duchowego źródła. Intelekt jest więc konieczną, duchową przypadłością duszy. Dodajmy jednak, że jest czymś takim, co nie tylko manifestuje rozumność duszy, lecz jest także czymś, co zasadniczo modyfikuje duszę. Jest jej narzędziem poznawania i jednocześnie warunkiem lub zasadą jej jednostkowości. Wnika w formę duszy różną od jej istnienia, sam także, jako możliwość, różny od istnienia i formy. Uniedoskonalając formę duszy intelekt jest czynnikiem istoty duszy. Nie jest całą tą istotą, jest czymś w niej możliwościowym. I jest jednocześnie przypadłościową koniecznością. Jest więc i jednocześnie nie jest tą przypadłością. Nie może przecież być jednocześnie czynnikiem istoty i nim nie być stanowiąc przypadłość nawet konieczną, która przecież nie jest „częścią” istoty, lecz czymś od niej różnym, a tylko w niej zapodmiotowanym. Czyżby intelekt był bytem sprzecznym? Gdzieś tu jest błąd w tym rozumowaniu. Lecz na czym ten błąd polega? Na razie wiem tyle, że nie łatwo określić, czym jest intelekt. Trudności płyną ze zbitek momentów bytowych, ze zbitek terminów, z mało rozbudowanej teorii, z ubogiej, niestety, terminologii tomistycznej.

(Bo jednak tomizmu nie rozwijano. Był, jak wiemy z badań historycznych, dość często werbalnie powtarzany, zawsze w ramach metafizyki ogólnej, dosłownie ogólnie analizującej byt).

Co to znaczy władza poznawcza, bo intelekt jest właśnie duchową władzą poznawczą człowieka? Rozpatrzmy sprawę od tej strony. Władza poznawcza jest

zdolnością podmiotu poznającego do wykonania czynności poznawczych. Podmiotem poznania jest dusza ludzka posługująca się intelektem, jako swą władzą poznawczą, w procesie ogólnego ujęcia istoty rzeczy poznawanej. Ta zdolność poznawania charakteryzuje całą duszę, całą jej istotę. Intelekt, jako możność, powodując ujednostkowanie duszy, powoduje jednocześnie skierowanie (commensuratio) duszy do ciała, aby ta istotna w niej zdolność rozumnego poznania mogła się zrealizować, to znaczy aby człowiek mógł poznawczo ująć różne od niego przedmioty, z którymi bez ciała nie może się bezpośrednio skontaktować.

Tę trudność, czy intelekt jest możnością wewnątrz istoty duszy, czy tylko jej konieczną przypadłością, można rozwiązywać w postaci dwu teorii.

1. Intelekt możnościowy jest wewnątrz istoty duszy jako dosłownie możność uniedoskonalająca formę. Powoduje jednostkowość formy i z nią stanowi istotę duszy, która jest ontyczną całością dopiero z aktem istnienia, uniedoskonalonego i specyfikowanego przez istotę duszy, czyli przez „compositum” formy i właściwej jej duchowej możności. Na taką rolę intelektu możnościowego w istocie duszy wskazuje jego bierność, jego wyłącznie receptywność. Jest terenem i uzdolnieniem duszy do przyjęcia umysłowych treści poznawczych. Jest wewnątrz istoty duszy tym „oknem”, przez które dusza przyjmuje umysłowy obraz istotnych treści poznawanego przedmiotu. Intelekt możnościowy jako wyłącznie bierny tych treści nie wytwarza. Tylko je otrzymuje. Ponieważ akty treści umysłowych przyjmowane przez intelektualną możność duszy nie bytują w oderwaniu od materiałów szczegółowych, muszą być z nich wydobyte. I musi tego dokonać umysłowa władza poznawcza, zdolna do ogólnego, nieszczegółowego ich ujęcia. Nie może tego dokonać intelekt możnościowy z tej racji, że jest bierny, tylko receptywny i z tej racji, że stanowi czynnik istoty duszy. Gdyby dokonywał sam wydobycia ze szczegółów „species” umysłowej, znaczyłoby to, że dusza sama poznaje wprost swoją istotą. Wtedy byłby błąd platonizmu i kartezjanizmu, tak bardzo niebezpieczny i krytykowany w „Obronie intelektu”. Potrzebny jest drugi intelekt do wykonania tych czynnych zadań. Skoro dokonuje się poznanie umysłowe, intelekt czynny istnieje. Nie bytuje on wewnątrz istoty duszy ludzkiej. Jest właśnie tylko w niej zapodmiotowany poprzez intelekt możnościowy. Jest konieczną

przypadłością duszy. Bez tej przypadłości nie byłoby możliwe poznanie. On właśnie jest swoiście z zewnątrz duszy.

Dokonuje się w tej chwili dowartościowanie intelektu czynnego. Jest niezastąpioną władzą duszy jako jej konieczna lecz zewnętrzna przypadłość. I dokonuje się poprawka w stosunku do ujęcia w „Obronie intelektu”. Rozumowania przebiegają tam prawidłowo, lecz nie są pogłębione. Nie wszystko dało się ująć na etapie tam prezentowanego myślenia. Poprawka polega na tym, że intelekt możliwościowy bytuje wewnątrz istoty duszy, stanowi ontyczną podstawę skierowania duszy do ciała i uzasadnia wewnętrzną zdolność duszy do przyjęcia umysłowych treści poznawczych. Intelekt czynny, zapodmiotowany w duszy poprzez intelekt możliwościowy, i związany z intelektem możliwościowym działaniami poznawczymi przekazując mu wyniki swej poznawczej aktywności, jest jako możliwość czynna duszy jej przypadłością. Nie wchodzi więc w strukturę istoty duszy. Jest swoiście wobec duszy zewnętrzny. Jest konieczny, ponieważ bez niego nie byłoby umysłowego poznania. Jest konieczny, lecz inaczej niż intelekt możliwościowy. Intelekt możliwościowy bezwzględnie uniedoskonala formę duszy, bezwzględnie stanowi podstawę poznawczego charakteru duszy, jest wewnętrzną zdolnością duszy do otrzymywania umysłowych treści poznawczych. Intelekt czynny jest względnie konieczny. Kontaktuje się z treściami umysłowymi poprzez materiał szczegółowy. Nie wykonuje swoich działań, gdy tego materiału nie ma, na przykład po oddzieleniu się duszy od szczegółowej możliwości materialnej lub gdy dany człowiek z powodu niedorozwoju umysłowego nie dokonuje umysłowych działań poznawczych. Intelekt czynny, jako możliwość czynna, nie musi zawsze spełniać swych działań. Jest konieczny lecz właśnie względnie. Intelekt możliwościowy natomiast zawsze aktualizuje w duszy rozumność, jest jej nosicielem nawet wtedy, gdy nie dokonują się umysłowe akty poznania. Intelekt czynny bezpośrednio poprzez materiał szczegółowy jest w kontakcie z ciałem, czynnie realizuje poznawcze zadania duszy. Jest w duszy, ale jako zapodmiotowana w niej przypadłość i tym różni się od intelektu możliwościowego stanowiącego wprost możliwość formy duszy.

Może jeszcze się mylę w jakimś punkcie tych analiz, lecz ta teoria jest już uniknięciem sprzeczności i wybrnięciem z zarysowanych trudności. Może też nie we wszystkim błędzili filozofowie, akcentujący jeden intelekt w duszy. Na pewno błędem

było przyznanie jednemu intelektowi działania biernego i czynnego. Intuicja jednak, na przykład u Awicenny, specyficznej roli intelektu czynnego i jego jedności nie mogła być tylko pomyłką. Awicenna błędnie zakwalifikował intelekt możliwościowy przypisując mu zniszczalność razem z duszą, której nie odróżnił od form zwierzęcych i roślinnych. Nie widział też możliwościowej natury intelektu. Potraktował go jako akt i siłą rzeczy oderwał od duszy. Intelekt możliwościowy jako właśnie możliwość bierna musi tkwić w formie. I właśnie on manifestuje umysłową i duchową niezależność duszy od ciała. Takim samym i o charakterze możliwości czynnej intelektem musi być intelekt czynny. Dzięki temu jest zapodmiotowany w duszy, chociaż inaczej niż intelekt możliwościowy, co słusznie wyczuwał Awicenna, jakkolwiek błędnie tę intuicję sformułował.

2. Może trudność tego typu, że intelekt jest w istocie duszy i jednocześnie w niej nie jest stanowiąc przypadłość, da się rozwiązać także przez wyróżnienie dwu spojrzeń na naturę intelektu, czy też przez wyróżnienie dwu aspektów tej natury.

Intelekt więc możliwościowy i intelekt czynny z racji zapodmiotowania w duszy nie tylko tkwią w jej istocie jako coś przypadłościowo zewnętrznego, lecz także istotę duszy, tej oto konkretnej duszy, swoiście modyfikują stanowiąc jej zdolność poznania. Istota rzeczy, jako „quidditas”, jako więc poznawczo ujęta konkretna treść rzeczy, jest ogólna. Istota jednak, jako ta oto treść danego bytu, jest jednostkowa. Nie znaczy to, że jest szczegółowa. Szczegółowość jest własnością materialnej możliwości, uniedoskonalającej formę. Jednostkowość jest cechą istoty już uniedoskonalonej. Wyklucza ogólność i nie utożsamia się ze szczegółowością. Tę jednostkowość, według powszechnej opinii tomistów, powoduje oznaczona ilością materia. Rozróżniając w tej książce ujednostkowanie i uszczegółowienie przyjęto, że materia uszczegóławia formę, która w wypadku duszy ludzkiej już jest szczegółowa dzięki uniedoskonalającej ją możliwości duchowej. Tym czynnikiem jednostkującym jest intelekt możliwościowy. I według przyjętej w tym paragrafie pierwszej teorii intelekt możliwościowy stanowi wewnętrzny czynnik istoty, jako możliwość uniedoskonalająca formę, składającą się na tę istotę wraz z możliwością. Według formułowanej tu drugiej teorii obydwie intelekty, możliwościowy i czynny, stanowią konieczne, lecz zewnętrzne w stosunku do istoty, przypadłości duszy, tkwiąc w niej niejako „korzeniami”, tym samym ją jednostkują. Z

racji więc tkwienia w substancji, aktualizowane zresztą przez duszę, lecz razem z duszą stworzone przez pierwszą przyczynę sprawczą, obydwie intelekty są czynnikiem jednostkowania duszy, ukonkretnienia jej i skierowania do ciała, aby w połączeniu z ciałem poznanie zostało zrealizowane. Z racji spełniania czynności poznawczych, skierowania się więc intelektów bardziej w stronę przedmiotów poznawanych niż w kierunku istoty duszy, intelekty te stanowią zewnętrzne i wciąż konieczne przypadłości duszy. Według przyjętej tu terminologii intelekty byłyby przypadłościową możliwością duszy (w przeciwieństwie do możliwości istotnej, czyli razem z formą współkonstituującą istotę duszy), nie byłyby „częścią” istoty, lecz jednak jako konieczne przypadłości, zaktualizowane przez istotę duszy, wyznaczone przez nią, przypadłościowo lecz w sposób konieczny, kierowałyby duszę do ciała, aby zrealizowało się poznanie. Tym samym jednostkowałyby formę duszy.

Ta teoria jest „implicite” zawarta w „Obronie intelektu”. Ma uzasadnienie w tradycji tomistycznych rozwiązań zagadnienia jednostkowania. Według tej teorii aktualizowane przez duszę ciało jednostkuje ją i staje się możliwe poznanie. Prezentowana tu ta właśnie druga teoria jest już trochę modyfikowana w tym sensie, że jednostkowanie przypisuje możliwościowym intelektom przypadłościowo choć w sposób konieczny jednostkującym duszę, czyli skierującym ją do ciała. One powodują, że dusza jest „commensurata”, nastawiona na sobie właściwe ciało.

Jeżeli się przyjmuje, że „commensuratio” jest tylko swoistym działaniem duszy, czymś w niej zewnętrznym choć wyznaczonym przez jej istotę, to wtedy tę drugą teorię można przyjąć. Można więc przyjąć, że intelekty przypadłościowo, lecz w sposób konieczny kierują duszę do ciała i dzięki temu staje się ona przez połączenie z ciałem właśnie jednostkowa.

Jeżeli jednak przyjmie się, że „commensuratio” jest wewnętrznym stanem duszy, modyfikacją jej istoty, wynikiem jej ograniczenia i umniejszenia w tym sensie, że nie jest formą ogólną, to ten stan musi być wyznaczony nie tylko przypadłościowo, zewnętrznie, lecz istotnie, przez znajdujący się wewnątrz istoty duszy możliwościowy czynnik jednostkujący ją i ontycznie uzasadniający jej skierowanie do ciała, od którego przyjmuje uszczegółowienia i dzięki któremu spełnia działania poznawcze. Przy tak postawionym zagadnieniu zwycięża formułowana w tym paragrafie teoria pierwsza.

Większa część analiz podjętych w „Istnieć i poznawać” w związku z zagadnieniem duszy i człowieka jest realizacją właśnie tej pierwszej teorii.

Podsumowując możemy już teraz krótko powiedzieć, że aby uniknąć wielu sygnalizowanych tu trudności i błędów trzeba uznać intelekt możliwościowy za obecną wewnątrz istoty duszy możliwość bezwzględnie uniedoskonalającą i jednostkującą formę, która wraz z intelektem jako możliwością stanowi istotę duszy, gdy urealni ją istnienie. Intelekt możliwościowy nie jest wobec tego konieczną przypadłością duszy, lecz jest konieczną w niej możliwością duchową, która nie utożsamia się z istotą duszy, która wobec tego obok formy jest odrębnym czynnikiem, powodującym sobie właściwe skutki, jak jednostkowanie i źródło poznawczych zdolności duszy. Intelekt możliwościowy nie ma więc struktury przypadłości, nie ma swojego istnienia. Jest „ens quo” istoty duszy. Natomiast intelekt czynny jest właśnie konieczną przypadłością duszy, czymś w duszy zapodmiotowanym, aktualizowanym przez duszę. Ma strukturę przypadłości, ma wyjątkową rolę i wyjątkowe miejsce wśród innych przypadłości. Spełnia ważną czynność ogólnego ujęcia istotnych treści poznawczych przedmiotu, gdy ujednostkowiona dusza zaktualizuje właściwe sobie ciało, przyjmując wnoszone przez nie uszczegółowienia, warunkujące także realizację poznania. Jako przypadłość duszy jest względnym czynnikiem jednostkującym. Jest bowiem realizatorem skutków ujednostkowania i uszczegółowienia duszy wnosząc z kolei w naturę intelektu możliwościowego uzyskaną „species intelligibilis”.

Jeżeli przez przypadłość (por. paragraf pt. Odróżnienie poszczególnych aktów istnienia realnego) rozumiemy aktualizowany przez przygodny akt istnienia skutek obecnej w bycie możliwości, to intelekt czynny jest właśnie dosłownie przypadłością. Jako przypadłość domaga się zapodmiotowania w możliwości. Ponieważ jest przypadłością duszy, musi być zapodmiotowany w duchowej możliwości, którą właśnie jest dla formy duszy jej intelekt możliwościowy, jednostkujący ją i stanowiący obecną w formie duszy uniedoskonalającą ją możliwość. Skutek tej możliwości, a więc skutek intelektu możliwościowego, czyli właśnie intelekt czynny, zostaje zaktualizowany przez przygodny akt istnienia duszy w ten sposób, że w obrębie całego bytu ludzkiego, poddanego przygodnemu aktowi istnienia, urealnia ten zaktualizowany skutek właściwe mu istnienie przypadłościowe. Wynika z tego, że aby w ogóle był intelekt czynny, aby

istniał jako przypadłość, musi także być w formie duszy intelekt możnościowy, jako właśnie możliwość, której skutkiem jest intelekt czynny. Intelekt możnościowy nie może być przypadłością. Gdyby obydwaj intelekty, możnościowy i czynny, były przypadłościami, to musiałyby być zapodmiotowane w istocie duszy, zbudowanej z samej formy. Byłyby wtedy zapodmiotowane wprost w akcie i z tej racji musiałyby być uniedoskonalającą go możliwością. Obydwaj musiałyby być bierne. Zresztą uniedoskonalając formę nie mogłyby być przypadłościami. Byłyby możliwością jako „entia quo”. Wynikałaby z tego teza, że dusza poznaje wprost swoją istotą, ponieważ możliwość uniedoskonalająca formę składa się na tę istotę razem z formą. Trafniejsza jest więc teoria, że intelekt możnościowy jest wprost uniedoskonalającą formę możliwością. Jednostkuje tę formę i stanowi zdolność lub „miejsce” duszy do przyjęcia „species intelligibilis”. Nie mogąc sam, jako coś z istoty duszy, sięgnąć po te „species” wymaga względnie koniecznej pomocy innego intelektu, właśnie intelektu czynnego, który jest skutkiem możliwości będącej wewnątrz duszy. Jest skutkiem właśnie intelektu możnościowego. Zostaje zaktualizowany przez przygodny akt substancjalnego istnienia duszy i jako przypadłość uzyskuje urealnienie przez przypadłościowy akt istnienia, poddany w trwaniu i działaniu przygodnemu aktowi osobowego istnienia duszy.

W tej teorii uzasadnia się i wyjaśnia ontyczna różnica między intelektem możnościowym i intelektem czynnym. Intelekt możnościowy jest dosłownie możliwością wewnątrz istoty duszy, uniedoskonalającą i jednostkującą jej formę. Intelekt czynny jest skutkiem tej możliwości i dosłownie przypadłością duszy. Aby istnieć przypadłościowym istnieniem domaga się zapodmiotowania w możnościowym intelekcie i zaktualizowania przez przygodny akt istnienia duszy. Obydwaj intelekty są ontycznie różnymi strukturami. A przy tym wyjaśnia się jednostkowa struktura duszy, która jest ostatecznym podmiotem poznania, realizującego się dzięki intelektowi czynnemu.

Poznanie przecież jest ostatecznie właśnie poinformowaniem duszy o przedmiocie poznawanym. I w duszy musi być „miejsce” na przyjęcie tych informacji. Jest nim intelekt możnościowy współkonstytuujący z formą istotę duszy. Nie znaczy to, że dusza poznaje swą istotą. Ta trudność pojawia się wtedy, gdy „implicite”, w jakiś zbitkowy sposób traktujemy intelekt możnościowy jako czynny, jako dokonujący aktów poznania. Tymczasem intelekt możnościowy jest dosłownie bierny, jest możliwością

wewnątrz istoty duszy, a więc tym swoistym „miejscem”, w którym intelekt czynny składa dla duszy ogólny a raczej umysłowy obraz treści poznawanego przedmiotu. Dusza więc nie poznaje swoją istotą w sensie czynnym. Poznaje receptywnie i nie całą istotą, lecz swym możliwościovym intelektem, który nie utożsamia się z formą i nie wypełnia całej istoty duszy, lecz jest w niej czynnikiem możliwościovym. Odbiera umysłowe treści poznawcze swoją możliwością, która jest duchowa i która wyznacza wszystkie poznawcze władze człowieka. Można właśnie wprost powiedzieć, że z istoty możliwości duszy pochodzi jako skutek tej możliwości intelekt czynny, a więc przypadłościowa kontynuacja duchowych uzdolnień poznawczych duszy, tak jak ze szczególowej możliwości cielesnej pochodzą zapodmiotowane w niej zmysłowe władze poznawcze człowieka.

Jeżeli podjęta w „Obronie intelektu” problematykę teraz w „Istnieć i poznawać” kontynuuję oraz usiłuję rozważać w sposób poszerzający i niekiedy w związku z tym zmieniający tamte ujęcia, to dlatego, że skłoniły do tego dostrzeżone trudności, wynikające z poglądów nie zawsze w szczegółach dopracowanych, co ujawniły wyznaczające tę książkę dyskusje. Swoistą rolę odegrało tu także zastanowienie się, dlaczego Platon i Descartes istocie duszy przypisywali poznanie, dlaczego Awicenna tak wyolbrzymił rolę intelektu czynnego, co rozumiał Albert Wielki przez siły poznawcze „wpisane” w istotę duszy, co chciał wyrazić Temistius mówiąc, że intelekt jest czymś w duszy, jaką według Arystotelesa rolę społeczną spełnia w duszy bierność i receptywność intelektu możliwościovego, dlaczego intelekt czynny jest i może być aktywny? Aktywność i bierność są działaniami dwu intelektów. Czy więc intelekt możliwościovym różni się od intelektu czynnego tylko działaniem? Czy nie różnią się odrębnością struktur ontycznych? W prezentowanej tu pierwszej teorii udało się uzyskać także koncepcję innej ontycznej struktury każdego z tych intelektów. Jaśniej, tak się wydaje, wypadła dość złożona i trudna teoria jednostkowania. Bo czyż św. Tomasz dopuszczał ogólność duszy w momencie, gdy dusza co do natury, a dokładniej mówiąc co do porządku sprawczości, czy raczej co do porządku aktualizowania swej możliwości, wyprzedza ciało? Czyż św. Tomasz nie akcentował raczej możliwości niż materii jako czynnika jednostkującego formę w istocie duszy? Wprawdzie za Arystoteles św. Tomasz często nazywał duszę formą substancjalną ciała. Ale wtedy

dusza ludzka, gdy jest prostym aktem, nie różni się od duszy zwierząt i roślin. Jako substancja co do istnienia samodzielna musi przecież być bytem nawet bez ciała jednostkowym, bo inaczej groziłaby jej niedopuszczalna metafizycznie ogólność. Te wszystkie, tak zazębiające się pytania i trudności doprowadziły do odpowiedzi, prezentowanych w „Istnieć i poznawać”.

Wydaje się, że nie dostrzeżono wielu jeszcze aspektów zagadnienia, że budowane z tomistycznych ujęć teorie mogą być ulepszone, pogłębiane, zmieniane, aż rzeczywistość w badanym przedmiocie uzyska najwierniejszy opis.

7. Próba pluralistycznej teorii człowieka (ujęcie streszczające i problem nieśmiertelności duszy ludzkiej)

Nie ulega wątpliwości fakt człowieka, dostępny nam w poznaniu już przednaukowym. Ten fakt uzasadnia nasze kontakty, rozmowy, konflikty, porozumienia. Jesteśmy przekonani, że drugi człowiek jest egzystencjalnie realny i że nasze poznawcze z nim spotkania nie są fikcją. Wynik jednak poznawczego ujęcia człowieka nie jest jednoznaczny. Stanowi dosłownie problem. Okazuje się bowiem, że nasze doświadczalne zetknięcie z człowiekiem nie daje w wyniku adekwatnego obrazu ontycznej struktury człowieka, a więc obrazu, który byłby dla wszystkich poznających ludzi analogicznie ten sam lub taki sam. Obserwujemy przecież w dziejach filozofii wielość tych obrazów, wielość ujęć, po prostu wielość teorii człowieka. Znaczący to, że nasz odbiór tego, czym człowiek jest, został zakłócony i że te zakłócenia zmieniły obraz, zmieniły ujęty w teorię nasz poznawczy odbiór egzystencjalnie realnego człowieka.

Czymś oczywistym w metodologii i psychologii poznania jest to, że nasze rozumienia i ujęcia zależą od funkcjonujących w nas pojęć, schematów, teorii filozoficznych, którymi poznawcze ujęcie wyrażamy i które powodują, że zakres i treść naszego poznawczego ujęcia jest na miarę tych pojęć, schematów i teorii.

Jeżeli chodzi o rozumienie człowieka, to obciążeni jesteśmy głównie czterema perspektywami: kartezjańskim dualizmem duszy i ciała, pozytywistyczną koncepcją materii i ciała ludzkiego, heglowską teorią rozwoju i stawania się danym bytem w

historii, oraz neopozytywistyczną koncepcją dowodu naukowego. Te perspektywy problemowe wyznaczają nasze patrzenia na człowieka. Kartezjanizm przyzwyczaił nas do traktowania duszy i ciała jako dwu w człowieku samodzielnych substancji. I chociaż kartezjanizm podkreśla, że człowiek jest przede wszystkim duszą, to dla nas czymś nie budzącym wątpliwości wydaje się ujęcie ciała ludzkiego jako samodzielnego bytu, w którym trzeba dopiero doszukiwać się duszy. I nawet mniej pewna wydaje się nam arystotelesowska koncepcja, wbudowana w większej klasy metafizykę, w cały kontekst precyzyjnej teorii bytu, według której materia, w tym samym ciału ludzkim, są tylko możliwością uniedoskonalającą formę, a więc zespołem czynników wewnątrz istoty bytu, lecz czynników niesamodzielnych, aktualizowanych przez formę i urealnianych przez akt istnienia w postaci całej istoty ten akt istnienia uniedoskonalającej. Po prostu swoiście wolimy filozoficznie niepewną teorię samodzielnego w bytowaniu ciała niż teorię, według której ciało ludzkie jest tylko sumą niesamodzielnych czynników ontycznie uniedoskonalających duszę, aby nie stała się absolutem w swej gatunkowej grupie bytów. Powodzenie kartezjańskiego dualizmu umacnia pozytywistyczna teoria nauki i teoria ciała ludzkiego. Według pozytywizmu bowiem nie można zaufać metafizyce. Nie jest ona nauką, ponieważ empiriologicznie pojęta rzeczywistość pozbawia ją realnego przedmiotu badań. Metafizyka w tym ujęciu i w ogóle - jak wiemy - filozofia, może być tylko systemem wniosków, wyciągniętych z wyników nauk szczegółowych. To wyolbrzymione wyakcentowanie pewności wyników nauk szczegółowych, budzenie dla nich całkowitego zaufania na niekorzyść odrębnej analizy filozoficznej, sprzyja przyjęciu teorii przyrodniczych, które docierają przecież tylko do tego wszystkiego w bycie, co da się zmierzyć, zwarzyć, co posiada ujmowane zmysłowymi władzami poznawczymi jakości. I suma tych wyników nie jest informacją o całym bycie ludzkim. Jest mylącą i błędną informacją, że człowiek jest tylko częścią przyrody, że jest wyłącznie ciałem, wyłącznie tzw. materią. Oczywiście, ten aspekt ujmują nauki szczegółowe. Z tego jednak nie wynika, że ten aspekt wyczerpuje całą ontyczną zawartość człowieka. I może nawet wyczuwają to zwolennicy pozytywizmu i kartezjanizmu. Nawiązując do Hegla dodają często, że ostateczny kształt ludzki uzyskuje człowiek w historii, że środowisko, dziedziczność, przeżycia, narzędzia pracy, kultura umysłowa, wyznaczają psychikę i myślenie, że część przyrody, nazywana

człowiekiem, staje się nim w wyniku działań tych czynników, a nie jest jednostką ludzką dzięki swej odrębnej ontycznej strukturze. I ponieważ bliżej nas w dziejach były ujęcia pozytywistyczne niż kartezjanizm, jesteśmy gotowi nawet zanegować obecność w człowieku duszy, która według Arystotelesa będąc aktem sprawia i organizuje sobie ciało jako czynnik, który ją uniedoskonala nie pozwalając jej być absolutem zgodnie z właściwym jej statusem ontycznym i który ją jednocześnie wzbogaca czynnikami, dającymi szczegółowość i możliwość realizacji poznawczego kontaktu z jednostkowymi bytami, również wewnątrz swej istoty zbudowanymi z materii i formy. Pod wpływem znów neopozytywizmu nawet niekiedy wydaje się nam, że dowodzenie duchowości człowieka jest niemożliwe lub wręcz błędne. Pojęcie dowodu, związane z eksperymentalnym punktem wyjścia, uwikłane w teorię opisujących zdać protokolarnych, którym prawie wyłącznie przypisuje się sens poznawczy, jednocześnie dowolnie odbierając ten sens zdaniom metafizyki, wprowadza nas w schematy, wykluczające inne rozumienie dowodu, inną tezę na ten temat ogólnej metodologii nauk. Wynika z tego wszystkiego, że nie tyle człowiek nie posiada duszy, ile niełatwo nam ją dostrzec poprzez spiętrzone schematy przeróżnych i nie zawsze zgodnych z rzeczywistością teorii.

Przywykliśmy więc do języka, w którym termin „ciało” oznacza nam samodzielną w bytowaniu „część” człowieka, a często oznacza całą osobę ludzką. Przywykliśmy też do tego, że dusza jest nieuchwytnym lub wręcz nie dającym się dowieść czynnikiem strukturalnym człowieka. Wierzmy, wprost wierzmy wynikom wyłącznie nauk szczegółowych. Kontaktując się najczęściej z tymi naukami, nie zawsze jesteśmy w stanie rozpoznać i ocenić naukowy walor ujęć klasycznie uprawianej filozofii. To prawda. Z tego jednak nie wynika, że klasyczna teoria człowieka jest naukowo mniej pewna i prawdziwa niż empiriologicznie uzyskany obraz.

Człowiek, podobnie jak każdy byt, przestaje być niebytem, staje się czymś egzystencjalnie realnym, gdy zapoczątkowuje go akt istnienia. Ale jest czymś zrealizowanym, czymś obecnym po stronie rzeczywistości. Jeżeli to jest akt istnienia zapoczątkowujący człowieka, to od początku, aby nie być absolutnym aktem istnienia, musi w sobie zawierać ontyczny czynnik umniejszający, sobie więc właściwą, ograniczającą go możność. Ta możność jest ważna, istotna, ponieważ wyznacza w tej

urealnionej części ontyczną odrębność istniejącego bytu jako właśnie „compositum” ludzkiego. Możliwość tę nazywa się więc istotą, czymś aktualizowanym przez akt istnienia, który jest jednocześnie tą możliwością uniedoskonalony. Istota z racji swej wyjątkowej, gatunkującej roli w bycie przygodnym, zawiera wobec tego czynniki, które sprawiają, że ten byt jest człowiekiem. W tej więc istotowej możliwości znajdują się czynniki o charakterze aktu, skoro czynią ten byt człowiekiem. Jest to akt różny od aktu istnienia, aktualizowany w obrębie istoty i nazywany formą, czyli zespołem tych istotowych zrealizowań, dzięki którym dany byt należy do grupy ludzi. Nie może to być jednak akt absolutny, ponieważ wtedy musiałby być tylko jeden człowiek. Akt ten musi być także przeniknięty sobie właściwą możliwością, ponieważ nie jest możliwe, aby jakiś akt był absolutem w porządku danej grupy bytów. Forma nie może być absolutna, skoro istnienie jest uniedoskonalone istotą. Porządek istoty nie może być doskonalszy od porządku istnienia, skoro przez istnienie jest aktualizowany. Forma wobec tego jest przeniknięta możliwością, którą nazywa się materią. Ta forma w człowieku jest specyficzna. Przeniknięta aktualizowanym przez nią ciałem, stanowi główny człon struktury człowieka. To ona organizuje sobie lub aktualizuje ciało. Ciało jest więc od niej zależne w swym bytowaniu. Ona trwa i kieruje tym, co dzieje się w obrębie możliwości, nazywanej materią. Jest więc od tej materii ontycznie niezależna jako źródło aktualizacji ciała, którego jednak potrzebuje, aby stanowić byt jednostkowy, a nie gatunkowo absolutny.

Z tego faktu strukturalnej niezależności formy od ciała i wzajemnego ich powiązania na zasadzie aktu i możliwości, wypływają dwie grupy problemów.

1. Nie można przez możliwość rozumieć tego oto ciała ludzkiego. Jeżeli aktem jest suma istniejących zrealizowań, to wszystko, co w człowieku już się zrealizowało, stało się, dokonało, jest aktem, jest urealnioną przez istnienie formą. Ciałem, a więc możliwością, jest to, co się aktualizuje, staje, dokonywa. Widząc więc czyjąś twarz, widzę przypadłościowe akty przeniknięte możliwością - ciałem i zapodmiotowane w istniejącej istocie, w którym czymś dokonanym jest akt formy. I dotykając dłoni człowieka, dotykam tego, co jest, a więc raczej aktu, przenikniętego oczywiście niezrealizowaniami, całą sferą dokonujących się zaktualizowań. Nie mogę więc powiedzieć, że dotykam ciała, skoro ciało jest możliwością, która się staje, aktualizuje i

skoro możliwość nigdy nie bytuje bez aktu. Dotykam człowieka w tym, czym on jest. Kontaktuję się z istniejącym aktem formy, a więc raczej z duszą, bo ona jest tą formą, w której tzw. ciało jest sumą momentów jeszcze niezrealizowanych, już aktualnych, ale dopiero stających się, aktualizowanych przez duszę. Nasze przyzwyczajenie do nazywania tego, co widzimy ciałem ludzkim, jest skutkiem funkcjonowania w nas kartezjańskiego i pozytywistycznego schematu, który błędnie przyznaje ciału substancjalną samodzielność, swoiste bycie czymś, czym nie jest. Ciało jest tym - podkreślmy raz jeszcze - co dopiero się staje. Tym, co jest, jest raczej forma - dusza, istniejące zrealizowania, stanowiące człowieka wraz z aktualizowaną możliwością, zarówno tą pozostającą w relacji do istnienia, jak i tą możliwością, która pozostaje w relacji do formy. Jednak tym, co jest, z czym nawiązuję poznawczy lub osobowy kontakt, jest właśnie człowiek. Następuje spotkanie z człowiekiem, w którym ujmuję raczej akt, a więc duszę. I uwalniając się od pozytywistycznego oraz kartezjańskiego przyzwyczajenia, należy mówić o poznawaniu człowieka, o leczeniu człowieka, o wyglądzie i zdrowiu człowieka, a nie ciała, z którym, jako z możliwością, nie mogą nawiązać bezpośredniego kontaktu. Ten kontakt jest raczej z aktem, z tym, co zrealizowane, a więc z istniejącą formą, a więc raczej z duszą niż z ciałem. Rozróżnienie w człowieku aktu i możliwości, istnienia i istoty, formy i materii, jest słuszne. I jest słuszne nazwanie duszy formą, a ciała możliwością. Nie słuszne jest jednak nazwanie ciałem tego, co widoczne, materialne, przestrzenne, jakościowe. To, co widzialne, mierzalne, przestrzenne, jakościowe, jest też przypadłościową strukturą złożoną z aktu i możliwości, a więc i z formy, i z materii. Dotykając więc człowieka nie dotykam ciała, lecz tego, co zrealizowane, a więc aktu przenikniętego możliwością, a więc dotykam zarówno duszy jak i ciała, czyli człowieka, w którym akt istniejącej formy jest bezpośrednim przedmiotem kontaktu, a ciało jest tylko pośrednio poprzez akt doznawaną możliwością. Wniosek z tych rozważań jest taki, że ciało będąc możliwością, a więc nie stanowiąc w człowieku samodzielnego bytu, nie może być bezpośrednim przedmiotem naszego poznawczego kontaktu. Podobnie dusza stanowiąc formę, która bez przenikającej ją możliwości nie może istnieć, także nie jest bezpośrednio poznawalna. Poznawalny jest więc istniejący człowiek w tym, co w nim zrealizowane, aktualne, co więc raczej jest duszą niż ciałem. I mniejszy błąd popełniamy mówiąc, że dotykamy

duszy, czyli aktu, niż gdy mówimy, że dotykamy ciała. Ciało nie istnieje jako coś, lecz jako tym czymś stająca się możliwość, która bez formy byłaby niebytem.

2. Gdy mówimy, że dusza nie może istnieć bez przenikającej ją możliwości, dotykamy ważnego problemu jednostkowości duszy.

Dusza jako byt przygodny nie może być czystym aktem formy. Nie może być w swym porządku, aktualizowanym przez istnienie, doskonalsza ontycznie od tego istnienia, uniedoskonalonej istotą. Musi być także uniedoskonalona możliwością. Przyjmuje się na ogół, że dusza jako forma, łączy się z ciałem tak, jak akt łączący się z możliwością. To prawda. Dusza i ciało stanowią istotę człowieka urealnionego przez akt istnienia. W tym rozwiązaniu problemu dusza jako forma jest uniedoskonalona możliwością, stanowiącą ciało. Gdy jednak pod wpływem działań bytów zewnętrznych dokona się w człowieku taka suma zniekształceń, że zaktualizowana przez formę możliwość materialna musi się od niej oddzielić, co nazywamy śmiercią człowieka, pozostająca w istocie człowieka forma zostaje pozbawiona uniedoskonalającego ją czynnika. Staje się więc gatunkowym absolutem co jest absurdalne w pluralistycznej teorii złożenia we wszystkich bytach przygodnych. Istniałby więc dalej byt, w którym akt istnienia uniedoskonalony przez istotę, a więc przeniknięty możliwością, byłby uniedoskonalony przez doskonalszy od niego strukturalnie gatunkowy absolut formy. Śmierć jest faktem, a więc jest faktem oddzielenia się możliwości materialnej w postaci przypadłościowej sumy momentów aktualnomożliwościowych „byłego” człowieka, czyli w postaci zwłok ludzkich. Dusza ludzka nie mogąc być bytem gatunkowo absolutnym powinna zginąć. Nie może zginąć, ponieważ istnienie nie zostało jej odjęte. Jako forma, jako więc akt w obrębie istoty, jest nosicielem istnienia, a dokładniej mówiąc stanowi w tym istnieniu czynnik możliwościowy, pozwalający dalej trwać aktowi istnienia jako strukturze złożonej z aktu i możliwości. Wbudowana w akt istnienia jako jego możliwość o postaci formy trwa nawet, gdy jest pozbawiona sobie właściwej możliwości cielesnej. Stanowiąc jako akt te zrealizowania, które nazywamy człowiekiem, dusza gdy już raz zaistniała, nie traci istnienia, ponieważ istnienie nie zostało jej odebrane, a raczej ona nie została odebrana istnieniu. Człowiek tylko został pozbawiony pewnej sumy możliwości i to możliwości uniedoskonalającej formę.

Nieśmiertelność duszy nie jest więc wynikiem jakiejś niezrozumiałej kombinacji ze strony Stwórcy. Jest po prostu zwykłym skutkiem tego, że istnienie, będąc czynnikiem urealnającym, czyni coś aktem, który oczywiście musi być przeniknięty uniedoskonalającą go możliwością. Istnienie w obrębie aktualizowanej przez siebie istoty jako uniedoskonalającej go możliwości czyni duszę formą, która także musi być przeniknięta możliwością. Tę możliwość dusza aktualizuje w sobie i w jakiejś chwili zostaje jej pozbawiona. I właśnie ta utrata materialnej możliwości nie pozbawia jej istnienia, ponieważ istnieje ona dzięki aktowi istnienia a nie dzięki ciału. W to istnienie jest wbudowana jako istota. Nie jest więc dokładne, gdy mówimy, że dusza istnieje. Raczej istnieje akt istnienia, a w nim z konieczności trwa dusza jako właściwa mu możliwość będąca formą. Śmierć pozbawia duszę tylko czynnika uniedoskonalającego, czyli sprawiającego, że nie jest on absolutem, którym nigdy stać się nie może, ponieważ aby stać się innym bytem, czyli absolutem, musiałaby przestać istnieć jako ta oto forma. Nie można stać się innym bytem na zasadzie oddawania. Innym bytem można się stać tylko dzięki nowemu aktowi istnienia, co wymaga właśnie unicestwienia poprzedniego bytu, jeżeli to ma być zmiana ontycznego miejsca. Nigdy absolutem nie może stać się przygodny akt istnienia, zapoczątkowujący człowieka.

Oddzielony od swej możliwości musiałby zginąć, stać się niebytem, bo przecież nie jest częścią czy emanatem Boga, do którego jako jego część mógłby wrócić. Trwa dalej, ponieważ uniedoskonalała go istota. Jest więc ontyczną strukturą zdolną do samodzielnego bytowania. I nic tego bytowania nie może mu odebrać. Zależy bezpośrednio od Boga, który jako czysty akt samoistnego istnienia stwarzającego akty istnienia bytów przygodnych jest źródłem istnienia. Jako źródło istnienia o strukturze czystego aktu nie zawiera w sobie czynnika, który powodowałby niszczenie. Bóg więc nie zagraża istnieniu duszy nawet po oddzieleniu ciała. I właśnie istota, która w człowieku została pozbawiona materialnej możliwości, staje się w swej formie absolutem. Nie ginie, ponieważ akt istnienia dalej bytuje i ponieważ dusza jest w niego wbudowana jako przenikająca ten akt możliwość. Nie ona więc decyduje o swym istnieniu. To akt istnienia decyduje o jej trwaniu. Nie tracąc czynnika uniedoskonalającego ten akt istnienia trwa i razem z nim trwa uniedoskonalająca go forma, w tym wypadku dusza. Pozbawiona ciała, a więc - jak się przyjmuje - swej możliwości, jest jednak w sytuacji

zagrożenia. Nie może utracić istnienia, bo akt istnienia powiązany z nią trwa dalej i podtrzymuje jej bytowanie i nie powinna istnieć, ponieważ brak w niej czynnika uniedoskonalającego, którym według „potocznej” opinii było ciało. Jeżeli żaden akt przygodny nie może istnieć, gdy nie przenika go możliwość, to dusza istniejąc dalej musi zawierać w sobie uniedoskonalającą czy unieabsolutyzującą ją możliwość. Tą możliwością nie jest już ciało. Co więc jednostkuje duszę, gdy powiązana z aktem istnienia nie ginie po śmierci człowieka?

Odpowiedź tomistów jest taka, że dusza będąc za życia człowieka formą ciała lub pomyślana przez Stwórcę jako forma ciała jest na zawsze do tego ciała skierowana. To skierowanie sprawia, że pozostaje jednostkowa nawet wtedy, gdy aktualnie nie wiąże się z ciałem. Zauważmy jednak, że - jak już wykazywano w tej książce - skierowanie może być jakąś własnością, działaniem, a więc przypadłością duszy. Przypadłość jednak nie zmienia istotowej struktury bytu. Skierowanie więc duszy do ciała nie może jej nadać wewnętrznie ją uniedoskonalającego przekształcenia. Wynika z tego, że nie ciało jednostkuje duszę. Zauważmy też, że czynnik jednostkujący musi się znajdować wewnątrz formy, wewnątrz duszy. Nie można więc przyjąć takiego też rozwiązania, że Bóg od początku pomyślał i stworzył duszę jako byt jednostkowy. Znaczyłoby to, że akt istnienia, w tym wypadku akt samoistny, ogranicza akt przygodny, co w sumie wypadłoby na to, że akt ogranicza akt, czyli że akt sam się ogranicza. W konsekwencji pociągałoby to za sobą możliwość, że Bóg jako akt może uniedoskonalić siebie i po prostu przestać być bytem pierwszym, co jest absurdalne. Wynikałoby też z tego, że przygodny akt istnienia mógłby sam się ograniczyć i nie musiałby koniecznie łączyć się z możliwością, jako jednostkującym go czynnikiem. Znaczyłoby to, że rzeczywistość jest sumą aktów, co w konsekwencji doprowadziłoby nas do monizmu, a więc do tezy, że cała rzeczywistość jest jednym absolutnym aktem istnienia, co już zupełnie nie byłoby zgodne z naszym doświadczeniem wielości bytów. Te absurdalne konsekwencje nie pozwalają przyjąć tezy, że akt ogranicza akt, i nie pozwalają zgodzić się, że czynnik jednostkujący jest poza danym aktem. Tę ewentualność, że to, czym byt jest, znajduje się poza nim w ideach, przyjmował Platon, ale konsekwencje myśląc musiał absurdalnie zanegować realność bytów poznawalnych zmysłami i uznać je za cienie idei, za ich odbitki, których status ontyczny, jako bytów jest wielce wątpliwy. Znowu groziłoby

naszemu zdrowemu rozsądkowi odrzucenie realności bytów przygodnych, takich jak ludzie, drzewa, rośliny, rzeczy.

Jeżeli więc czynnik jednostkujący musi znajdować się wewnątrz danego bytu, to wobec tego wewnątrz duszy, gdy zostanie pozbawiona ciała, z którym tworzy istotę człowieka, musi znajdować się inny niż ciało, jej właściwy czynnik jednostkujący, którego nie traci po rozłączeniu z ciałem.

Czynnikiem jednostkującym jest możność. Wiemy jednak, że nie tylko ciało jest możnością. Szukając tego czynnika jednostkującego duszę, gdy już jako forma nie łączy się z ciałem, musimy poszukać tego, co ją najbardziej charakteryzuje, a więc tego, co ją jako akt formy uniedoskonalającą i istotowo kształtuje, tak że jest właśnie duszą, a nie formą w ogóle.

Najbardziej typowym działaniem duszy jest poznanie. Poznanie, jako właśnie działanie, a więc jako przypadłość, musi być zapodmiotowane w możnościowym podłożu. Przyjmowano, że intelekt czynny i intelekt możnościowy są przypadłościami duszy. Ale właśnie przypadłości, jako skutki funkcjonującej w bycie możności aktualizowanej przez formę, lecz realizowanej przez siebie właściwy akt istnienia, podlegający w bytowaniu substancjalnemu istnieniu, domagają się w duszy, jeżeli mówimy o intelektach jako przypadłościach, właśnie obecnej tam możności. Inteltekty jako przypadłości nie mogą być związane z możnością cielesną, bo musiałby wtedy stanowić strukturę identyczną ze zmysłami i musielibyśmy zanegować poznanie intelektualne, ogólne, które jest faktem, a przecież absurdalną tezę, że w poznaniu uzyskujemy tylko wyobrażenia i wrażenia. Pozbawiona ciała dusza, nie jest więc pozbawiona czynności poznania i pozostaje rozumna. Jeżeli intelekt są w niej zapodmiotowane, a nie w ciele ludzkim, to dusza zawiera w sobie możność, którą wobec tego musi być możność o charakterze intelektu, czyli podmiotu rozumności. Dochodzimy więc do wniosku, że musimy poddać rewizji teorię intelektów, jako dwu przypadłości duszy i przyjąć, że intelekt możnościowy, podstawowa więc zdolność poznawcza duszy jest w niej właściwą jej możnością jednostkującą ją jako formę i że ten intelekt stanowi będąc możnością konieczne podłożę intelektu czynnego, jako przypadłości stykającej duszę ze szczegółowymi przedmiotami poznania, zawierającymi możność w postaci materii lub ciała. Rozwiązuje się nam w ten sposób

problem jednostkowości duszy, a jednocześnie sprawa strukturalnej różnicy między intelektem czynnym i możliwościowym. To nie są dwie przypadłości. Intelpekt czynny jest przypadłością, zapodmiotowaną w możności formy, dla której jednostkującą możnością jest intelekt możliwościowy, wyznaczający skierowanie duszy do ciała, aby dzięki ciału swe funkcje poznawcze mógł spełniać intelekt czynny. Argumentem, że takie rozwiązanie może być trafne, jest intuicja średniowiecznych filozofów arabskich, którzy wyczuwali specyficzną rolę intelektu czynnego i najczęściej intelekt możliwościowy umieszczali wewnątrz duszy. Wyolbrzymiając zewnętrzne związanie z duszą intelektu czynnego oderwali go od człowieka, a intelektowi możliwościowemu przypisali zniszczalność razem z duszą jednostki. Wydawało się im bowiem, że poznanie urealnienia rzeczy, co dla nas jest teraz tezą idealizmu i błędnym przyznaniem czynnością poznawania mocy sprawczej w sensie zapoczątkowania istnienia. Nie mylili się jednak w tym, że wewnątrz duszy znajduje się możliwościowy moment, wyrażający się w jej rozumności, zapodmiotowanej właśnie w intelekcie możliwościowym, który trzeba uznać za czynnik jednostkujący duszę jako formę. Ciało w takim razie jest czynnikiem, wnoszącym szczegółowość, która wraz z duszą komponuje istotę człowieka, egzystencjalnie urealnioną przez akt istnienia. I może nie bez znaczenia jest intuicja Descartesa, który duszę uważał wprost za substancję myślącą, za ukonstytuowaną z myślenia.

Przy proponowanym tu rozwiązaniu dusza po oddzieleniu się od ciała nie przestaje być rozumna, świadoma wszelkich wydarzeń, które przeżył człowiek i nie przestaje istnieć. Właśnie istnienie, uniedoskonalone istotą, którą stanowi teraz dusza ujednostkowiona intelektem możliwościowym i pozbawiona już ciała, trwa nadal urealnijając duszę i powodując jej aktualne trwanie na tej zasadzie, że jest ona jako możność wbudowana w akt istnienia. Istnienie to jako uniedoskonalone nie przestaje trwać nadal, a dusza jako forma ujednostkowiona intelektem możliwościowym nie jest absurdalnym absolutem gatunkowym, lecz jednostką zawierającą wewnątrz aktu, którym jest w porządku istoty, realny czynnik jednostkujący, wyrażający i specyfikujący jej ontyczną strukturę. Nieobecność ciała unicestwia „compositum” ludzkie. Nie ma już człowieka, ale dalej trwają akty najpełniej wyrażające istotą ludzką, która będąc osobą teraz w postaci duszy jest „okaleczonym człowiekiem”, ponieważ

pozbawionym ciała. Tego „okaleczonego człowieka” można nazywać duszą, ponieważ trwa on jako istniejący akt jednostkowej formy, zubożonej o całą uszczegółowiającą możliwość.

Dodajmy też, że w proponowanych tu analizach zarysował inaczej niż dotychczas przyjmowano dowód nieśmiertelności duszy. Dowodząc nieśmiertelności duszy akcentowano nawet w tomizmie jej duchowość, jej niezależność strukturalną od ciała. Dusza jest strukturalnie od ciała niezależna i samodzielna, ale ta droga analizy czerpie z pluralizmu i kartezjanizmu, które dla potrzeb swego dualizmu musiały wyakcentować duchowość duszy i ostatecznie pozostać w esencjalistycznie pojętym porządku istotnych w człowieku treści. Z posiadania przez dany byt zespołu treści jeszcze nie wynika, że dany byt istnieje. Z tego, że dusza w swej istocie jest duchowa, na co wskazuje jej intelektualne działanie, nie wynika, że ona istnieje. I prezentowany tu dowód jest tylko wynikiem zaakcentowania, że właśnie według tomizmu akt istnienia przeniknięty możliwością, którą jest dusza jako istota uniedoskonająca ten akt istnienia, że - powtórzmy - ten akt decyduje o nieśmiertelnym trwaniu duszy.

Najkrócej mówiąc, dowód ten polega na wykazaniu, że istnienie duszy nie zależy od jej powiązania z ciałem. Znaczy to, że dusza nie traci istnienia, gdy jako forma jest pozbawiona materii, wnoszącej w nią możliwościową szczegółowość. Nie traci istnienia dlatego, że to nie ona posiada istnienie. To raczej ją posiada akt istnienia, który trwa, ponieważ nie traci właściwej mu struktury. Dusza jest wbudowana w akt istnienia jako uniedoskonająca go istota, a więc jako możliwość przez ten akt urealniana i podtrzymywana w trwaniu na tej zasadzie, że trwa przeniknięty nią akt istnienia. Ujęcie to jest wnioskiem z tomistycznej teorii bytu.

Zauważmy też, że tylko w wypadku człowieka można mówić o strukturalnej odrębności i ontycznej niezależności duszy od ciała, na co wskazują dwa odrębne intelekty, z których każdy inaczej jest związany z duszą. Te duchowe intelekty, ponieważ będąc przyczynami ujęć ogólnych, a więc strukturalnie różnych od szczegółowej materii, podobnie jak dusza nie wymagają do swego trwania obecności ciała, potrzebnego tylko do działań poznawczych i do stanowienia z duszą człowieka. Działania jednak nie są istotą aktu, są czymś od aktu pochodnym, ale wskazują na naturę aktu. Wskazują więc na duchowość intelektów, które z kolei prowadzą do

proporcjonalnego ich podłoża, w tym wypadku duchowej duszy ludzkiej, czyli w swym istnieniu niezależnej od ciała. Zresztą ta indukcyjna droga od działań do ich podmiotu i poszukiwanie trwałego podłoża naszych aktów psychicznych jest konsekwencją pozytywistycznych sugestii, wyakcentowujących substancjalność ciała. Skoro ciało jest możliwością, jak wykazuje Arystoteles i Tomasz, to ujednostkowiona intelektem forma, która jest duszą i aktem w porządku istoty, jest jako istota możliwością aktu istnienia i ten akt gwarantuje jej nieśmiertelne trwanie.

Takiego trwania nie mają dusze zwierząt i roślin. Nie posiadając intelektu, a więc wewnątrzbytowego czynnika jednostkującego formę, po utraceniu materii muszą się stać bytem ogólnym. Nie mogąc istnieć jako byt ogólny, giną. Nie mogą stać się tym ogólnym bytem dlatego, że przecież aby być innym bytem niż poprzednio, trzeba uzyskać nowy akt istnienia. Nowy akt istnienia pojawia się po unicestwieniu poprzedniego, ponieważ tylko jeden akt istnienia urealnia byt. Dusza ogólna powstawałaby z tego, co nie istnieje. Bytowanie zwierząt jest więc zależne od jednostkującej je materii, ponieważ w ogóle bytowanie przygodne jest możliwe, gdy akt jest powiązany z możliwością. Dusze zwierząt tracąc materialny czynnik jednostkujący i nie posiadając wewnątrz swej formy intelektu jako zasady jednostkującej przestają być przygodne i nie mogą stać się absolutem. Gینą więc. Nigdy przecież byt przygodny nie może mieć statusu absolutu.

Dusza ludzka trwa dlatego, że dzięki możliwościowo i jednostkująco przenikającemu ją intelektowi jest nadal czymś przygodnym z porządku istoty, aktualizowanej i podtrzymywanej w trwaniu przez przeniknięty nią akt istnienia, dający początek temu oto bytowi.

Strukturalna odrębność i niezależność w bytowaniu duszy ludzkiej od ciała nie wyklucza jej powiązania z ciałem. To powiązanie jest konieczne, gdy forma i materia pierwsza urealnione istnieniem tworzą człowieka.

Zarysowana tu w klasycznie pojętej filozofii egzystencjalna i pluralistyczna wersja tomistycznej teorii człowieka zbiega się w swych wynikach z wieloma głównymi rozwiązaniami dziś uprawianej filozofii podmiotu. Podkreśla się w tej filozofii osobową odrębność człowieka, jego nieokreśloność, niepełność, otwarcie na

drugą osobę, która stanowi oczekiwane wypełnienie naszych braków. Pomijając pomieszczenie w tej filozofii aspektów ontologicznych z psychologicznymi należy podkreślić zbieżność tych ujęć z tomizmem w akcentowaniu właśnie osoby ludzkiej i w pomijaniu tego, co można nazwać ciałem i duszą. Zerwanie w obu filozofiach z dualizmem tak w porządku ontycznym jak i w porządku języka filozoficznego pozwala wydobyć pozytywny walor śmierci, jako dopełnienia i utrwalenia się ontycznej miary człowieka. Pozwala też zobaczyć człowieka jako głównie rozumną świadomość, która nieśmiertelnie trwa nawet bez ciała. Mimo, że opisy tych perspektyw i ich ontyczne uzasadnienie różnią się w tomizmie i w filozofii podmiotu, w obydwu ujęciach człowiek staje wobec uszczęśliwiającej nieskończoności Boga, co dla tomizmu stanowi religijną perspektywę osobowej przyjaźni Boga i człowieka, dla zwolenników filozofii podmiotu często ontyczne powiązanie osoby ludzkiej i „transcendentalnego Ty”. Nie ulegające wątpliwości w obu filozofiach trwanie człowieka po śmierci tzw. ciała, deklaratywne w filozofii podmiotu opisanie osoby ludzkiej, a w tomizmie scharakteryzowanie duszy oraz człowieka w ich strukturalnie koniecznych czynnikach ontycznych, są momentami optymizmu i nadziei, że odpowiedzialna analiza filozoficzna, realizowana w ramach różnych systemów założeń i narzędzi, nie pozwala minąć się z prawdą o człowieku. Nie rozwijając sprawy tych zbieżności i porównać co przecież stanowi już osobny temat, należy tylko tym się ucieszyć, że tomistyczna wizja człowieka jest bliska intuicji i rozważaniom, których jedyną i podstawową ambicją jest wierne, najbliższe rzeczywistości odczytanie faktu człowieka.

ZAKOŃCZENIE

Książka „Istnieć i poznawać” jednak nie jest zbiorem „czytanek filozoficznych”, nie jest też wyłącznie notatnikiem, luźnym zapisem myśli. Jest może raczej ciągiem wciąż precyzowanej refleksji, żywym poszukiwaniem rozwiązania problemów filozoficznych. Jest taką analizą, w której zjawiające się perspektywy odsłaniają nowy kształt odpowiedzi, czasem zaskakującej nawet autora. Muszę bowiem wyznać, że podejmując zagadnienie np. duszy ludzkiej jako aktu ciała, jeszcze nie widziałem problemu jednostkowania jej przez intelekt możliwościowy. Rozpatrywanie niedokładności dotychczasowych ujęć w ich niekonsekwencji, rozważanie sugestii płynących z innych stanowisk filozoficznych i unikanie jakiejś sumy błędów w tłumaczeniu związku duszy z ciałem, zmusiło do zarysowania teorii, którą po paragrafie „Trudności w rozumieniu intelektu” streszcza „Próba realistycznej teorii człowieka”. Jest to więc utrwalone w tym zakresie żywe myślenie i owocowanie wysiłku utrzymania rozważań filozoficznych w ramach pluralizmu, w ramach jednej wizji rzeczywistości, bez wspomaganie się błędnym i łatwiejszym - tak sędzę - ujęciem dualistycznym, które problematyce duszy zawsze zagraża i które ludzi pozornie prostym rozwiązaniem. Wysiłek ten bardzo się opłacił. Trochę jaśniej zarysowała się teoria przypadku, wyprecyzowało się w jakimś stopniu zagadnienie jednostkowania i uszczegółowienia, zjawiał się inny akcent w tłumaczeniu jej nieśmiertelności, a inne ujęcie związku duszy z tzw. ciałem pozwoliło wyraźniej zobaczyć różnicę między duszą ludzką i duszą zwierząt oraz rolę w człowieku i specyfikę intelektu. Te częściowe wyprecyzowania i inne ujęcia nie są zapewne wykończonymi rozwiązaniami. Są to raczej intuicje rozwiązań i propozycje, domagające się rozwinięcia i starannego uzasadnienia w szczegółowej analizie. Są jednak wynikiem usunięcia szeregu właśnie konsekwencji, dostrzeżeniem niesprzecznych teorii i wielu dla mnie nowych zagadnień filozoficznych, są wielkim metafizycznym oddechem, dość mocno pulsującym źródłem intelektualnego niepokoju. Jeszcze bowiem wciąż nie daje mi spokoju teoria struktury intelektu, sprawa ontycznego statusu intelektu możliwościowego. Może jednak czym innym jest intelekt możliwościowy, i czym innym jego możliwościowy podmiot jako źródło

rozumności człowieka i możliwościowy czynnik wewnętrznie uniedoskonalający formę? Zobaczymy ku jakim rozwiązaniom w następnych książkach doprowadzi zastanowienie się nad tymi problemami.

Ważną rolę w powstaniu tej książki odegrała „Obrona intelektu”. Zastosowany tam prosty zabieg metodyczny, polegający na zestawieniu szczegółowego problemu intelektu z całością zagadnień metafizyki ogólnej, pozwoli dostrzec szereg brakujących w metafizyce ogólnej naświetleń, podziałów, rozróżnień, potrzebnych do scharakteryzowania tej ontycznej struktury, którą jest intelekt. Trzeba więc było zaprojektować te rozróżnienia, podziały, aby status ontyczny intelektu, jako swoistego bytu, stał się zrozumiały i niesprzeczny. Próby rozróżnienia, precyzowania, pilnowanie metodologicznych granic metafizyki i pluralistycznie zorientowanych teorii, doprowadziły w konsekwencji do ujęć, które są odpowiedzią, np. w zagadnieniu jednostkowienia inną niż dotychczas przyjmowane w tradycji tomistycznej.

Problematyka duszy pojawiła się w książce wtórnie jako dalszy ciąg analizy związku między aktem i możliwością. Zagadnienie aktu, centralne w klasycznej metafizyce, jest rzeczywiście problemem o niezwyklej doniosłości filozoficznej i stanowi niezastąpione narzędzie opisu rzeczywistości. Sam akt jest w tej rzeczywistości tym, co zrealizowane i informując nas o sobie jako istnienie czy forma pozwala zrozumieć ontyczną strukturę bytu, uwolnić myślenie filozoficzne od monizmu, dualizmu, idealizmu, esencjalizmu, odczytać przyczynowe zależności między pluralistycznie widzianymi bytami, uświadomić sobie rolę, odrębność, całą niezwykłość samoistnego istnienia, które stwarza akty istnienia aktualizujące w sobie przenikającą je możliwość i stanowiące zespół bytów niesamoistnych substancjalnych i przypadłościowych. Wśród substancjalnych są byty osobowe i nieosobowe. Struktura bytów osobowych, a więc duchowych, prowadzi nas do wniosku, że to ich przygodny akt istnienia uniedoskonalony duszą, w której forma i możliwość stanowią istotę, rozstrzyga o nieśmiertelnym trwaniu duszy, właśnie jako możliwości wbudowanej w akt istnienia. Uzasadnienia nieśmiertelności duszy nie powinno się więc oderwać od teorii egzystencjalnie realnego bytu i nie powinno się szukać tego uzasadnienia w wyznaczonej kartezjańskiej tradycją niezależności duszy od ciała. Ta niezależność niewątpliwie zachodzi, lecz nie ona uzasadnia nieśmiertelne trwanie duszy. Zależy ono

właśnie od aktu istnienia, zapoczątkowującego byt przygodny. To przesunięcie akcentu w dowodzeniu nieśmiertelności duszy z problemu jej niezależności od ciała na problem jej trwania wewnątrz aktu istnienia jako jego możliwość, jest wynikiem rozważań właśnie nad strukturą aktu, nad problemem istnienia, przyczynowania, różnicy między bytem przygodnym i samoistnym istnieniem.

Stosowany w „Istnieć i poznawać” metodyczny zabieg identyfikowania błędów, popełnianych w analizie filozoficznej typu klasycznego, pomógł mijać błędy i zbliżyć się do rozwiązań, które nie prowadzą do absurdalnych konsekwencji i raczej odsłaniają drogę do właściwych rozwiązań.

Naszkicowane w tej książce drogi poszukiwania odpowiedzi na pytania dotyczące istnienia rzeczywistości i jej poznawania, zbliżają - mam nadzieję - do prawdy, do ujęć prostszych i właśnie mijających pomyłki i błędy. Wprowadzają w filozofię, która wciąga i pasjonuje, niepokoi i uspokaja, zaciekawia i zdumiewa, która domaga się staranniejszego, pogłębionego opracowania wysiłku dotarcia do prawidłowych i prawdziwych odpowiedzi. Filozofia, a raczej filozofowanie jest z tej racji wiecznym zmaganiem się intelektu z poznawaną rzeczywistością, jest spełnianiem wbudowanych w naturę człowieka potrzeb i nadziei, pozwalających na miarę ludzką właśnie istnieć i poznawać.

Książka, w której dzieją się wymienione tu sprawy, ma walor dydaktyczny. Pokazuje, jak dociekliwa analiza, o ile niekiedy udało się taką uzyskać, tropienie niekonsekwencji i błędów, prowadzą do wykrycia trafniejszych rozwiązań. Przecież tu wychodząc od tradycyjnej nauki o jednostkowieniu doszło się do teorii, która wydaje się właśnie trafniejsza. Tu została odkryta istotna relacja między duszą i aktem istnienia, tu wypracowała się kolejność pytań metafizycznych, tu zarysował się status ontyczny materii i ciała. Okazuje się, dodajmy, że czymś niezmiernie ważnym w myśleniu filozoficznym jest pisanie. To pisanie jest właśnie porządkowaniem i notowaniem myślenia. Książka jest z tej racji prezentowaniem filozoficznego myślenia. To także stanowi jej dydaktyczny walor. Zresztą była pisana z myślą o moich warszawskich i lubelskich Słuchaczach. Niech więc im służy, niech budzi refleksję, wątpliwości, pytania, niech zachęci do umiłowania filozofii, do pracy na jej obszarach, do podjęcia

ciekawszych i lepszych inicjatyw, owocujących publikacjami, które wzbogacą kulturę umysłową naszych czasów.

I jakże dziwny jest fakt, że mając do dyspozycji biblioteki, znakomite teksty, widzimy rzeczywistość na sposób naszych nauczycieli. Inaczej nie byłby zrozumiał fakt, że myślimy tak, jak uczy nas pozytywizm, chociaż są do naszej dyspozycji teksty Arystotelesa, Tomasza, Maritaina, Gilsona, Krąpca. I zdarza się, że często znamy dobrą metodę analizy filozoficznej, lecz nie posługujemy się nią w obróbce problemu. Najczęściej uczymy się poznając różne opinie. I wykład jest często także prezentowaniem opinii. Tymczasem trzeba pokazać, jak stosując właściwą metodę analizuje się problem. Ta analiza w metafizyce polega na tym, że znajdując odpowiedź badamy jej konsekwencje. Jeżeli są to konsekwencje absurdalne, musimy zmienić odpowiedź, szukać dla niej nowej wersji poprzez unikanie błędów i absurdów, aż trafimy na taki opis bytu, że zanegowanie tego opisu wyklucza sensowność. Wtedy wolno przypuszczać, że ujęliśmy w rzeczywistości jej realne stany. Wydaje się, że próbę takiej drogi staram się pokazać w tej książce, zaprezentować lekcję filozoficznego myślenia, w którym oby Czytelnik dostrzegł luki, niedoskonałości, błędy. Byłby to znak, że spotkaliśmy się we wspólnym poszukiwaniu prawdy i że muszą się pojawić nowe publikacje, jako informacja, która pomaga minąć niebezpieczeństwa i która w imię właściwej ludziom potrzeby wiedzy pomaga zdążyć do najpełniejszych zrozumień.