

MIECZYŚLAW GOGACZ

WAŻNIEJSZE ZAGADNIENIA  
METAFIZYKI

Edycja internetowa wydania pierwszego

Lublin 1973

© Mieczysław Gogacz

## SPIS TREŚCI

UWAGI NA TEMAT KOMPOZYCJI SKRYPTU .....	4
1. POJĘCIE FILOZOFII .....	7
2. GRANICE FILOZOFII I RELIGII .....	13
3. PRZEDMIOT METAFIZYKI.....	22
4. ZAGADNIENIE MONIZMU .....	25
5. ODMIANY PLURALIZMU .....	28
6. PLURALIZM IDEALISTYCZNY I PLURALIZM REALISTYCZNY .....	29
7. Z HISTORII POSZUKIWANIA STRUKTURALNYCH CZYNNIKÓW BYTU....	31
8. ODRÓŻNIENIE TOMIZMU EGZYSTENCJALNEGO OD TEOLOGII, OBJAWIENIA I NAUK SZCZEGÓŁOWYCH .....	34
9. TOMISTYCZNA ANALIZA DOŚWIADCZENIA .....	38
9.1. Sąd egzystencjalny i sąd predykatywny .....	38
9.2. Pierwsze prawa istnienia .....	39
10. STRUKTURA BYTU .....	42
10.1. Byt złożony z istnienia i istoty .....	42
10.2. Istota złożona z formy i materii .....	44
10.3. Akt i możliwość.....	44
11. SUBSTANCJA I PRZYPADŁOŚĆ JAKO MOŻNOŚĆ I AKT.....	46
12. BYT PRZYGODNY I BYT KONIECZNY .....	48
12.1. Byt przygodny .....	48
12.2. Byt konieczny .....	49
13. CZTERY GŁÓWNE PRZYCZYNY BYTU PRZYGODNEGO .....	51
14. TRANSCENDENTALNE WŁASNOŚCI BYTÓW.....	57
15. ZAGADNIENIE ZMIANY SUBSTANCJALNEJ .....	59
16. TEORIA ABSTRAKCJI I TEORIA SEPARACJI .....	64
17. ORZEKANIE ANALOGICZNE.....	67
18. PLURALIZM BYTÓW PODSTAWĄ ANALOGII.....	72

19. ZESTAWIENIE SPOSOBÓW OPISU BYTU .....	78
20. Z DZIEJÓW TOMIZMU EGZYSTENCJALNEGO .....	89
21. PROBLEM CZŁOWIEKA .....	97
A. Teorie filozoficzne modyfikujące nasze rozumienie człowieka .....	97
B. Ontyczna struktura człowieka .....	99
C. Problematyka związków duszy z ciałem .....	100
D. Wnioski w postaci dowodu nieśmiertelności duszy .....	109
E. Dusza ludzka a dusze zwierząt i roślin .....	110
F. Tomizm i filozofia podmiotu .....	114
UWAGA BIBLIOGRAFICZNA.....	115

## UWAGI NA TEMAT KOMPOZYCJI SKRYPTU

Proponowany w tej publikacji wykład ważniejszych zagadnień z metafizyki, a dokładniej mówiąc – kolejność rozdziałów i ujętych w te rozdziały analiz, wynika z koncepcji celów dydaktycznych i z koncepcji uprawiania metafizyki.

Celem dydaktycznym jest zorientowanie w ważniejszych zagadnieniach metafizyki tych Czytelników, dla których filozofia nie stanowi głównego przedmiotu studiów.

Skrypt został więc tak pomyślany, aby nie zakładając uprzedniego przygotowania Czytelników, zapoznał z terminologią, a poprzez nią z zagadnieniami metafizyki. Zagadnienia te – na ile było możliwe – ujmowane zrozumiale, starano się jednak – poprzez stopniowe pogłębianie analiz – przekazać w całym ich problemowym bogactwie na miarę wymaganego programem przygotowania Czytelników do samodzielnego korzystania z lektur filozoficznych w zakresie tomizmu.

Rozważano więc najpierw pojęcie filozofii, odróżniono filozofię od teologii, religii, światopoglądu, nauk szczegółowych, ustalono znaczenie idealizmu i realizmu, wypracowano pojęcia metafizyki oraz określono przedmiot opisu filozoficznego, czyli przedmiot metafizyki. Te wstępne ujęcia już rozstrzygały o rozumieniu rzeczywistości i sposobach jej filozoficznego ujęcia. Trzeba więc było poszukać tych powodów, dla których w opisie bytu rezygnuje się z ujęcia idealistycznego i esencjalistycznego na rzecz tomizmu egzystencjalnego. Tym powodem jest ukształtowany przez kulturę umysłową i właściwy całej kulturze zachodniej nasz sposób pojmowania świata albo jako jednego bytu, albo jako wielości bytów. Zdystansowanie tych schematów, rozważenie teorii tworzywa rzeczywistości, pozwalało podjąć taki opis bytu, który właśnie nazywa się realistycznym pluralizmem w wersji tomizmu egzystencjalnego. Po wykładzie tych zagadnień, a więc po ujęciach wstępnych i po omówieniu rzeczywistości jako zespołu bytów nieabsolutnych, dokonano refleksji nad metodami analizy, czyli nad sposobami uzyskiwania pojęć, stosowanych w opisie bytu. Zestawiono też dyskutowane i stosowane opisy oraz omówiono dzieje kształtowania się

przyjmowanej dziś wersji tomizmu. Ten zrąb zagadnień został uzupełniony kwestią dodatkową, mianowicie szczegółowym zagadnieniem człowieka, aby Czytelnik na konkretnym przykładzie zobaczył sposób posługiwania się tomizmem w filozoficznej analizie danego bytu. Przy okazji Czytelnik został wprowadzony w ważną i użyteczną problematykę osoby ludzkiej.

Taka kolejność materiału wydaje się uzasadniona także ze względu na psychologię uczenia się filozofii. Poprzez fachowe terminy, które są skrótem opisu ontycznych stanów bytu i narzędziami analizy, prowadzono Czytelnika do tych ujęć, które pozwalają mu patrzeć na rzeczywistość inaczej niż to czyni się w innych naukach. Dopiero później – tak się wydawało – stała się pożyteczna refleksja nad przebytą drogą myślową i nad sposobami uzyskania metafizycznego opisu bytu.

Koncepcja uprawiania metafizyki jest tylko koncepcją, W kręgach tomistycznych przyjmuje się, że metafizyk wychodzi w swej analizie od sądów egzystencjalnych i na nich buduje dalsze ujęcia. Można jednak pojąć uprawianie metafizyki inaczej. Wyjście od swoiście pierwotnych sądów egzystencjalnych i dedukowanie z nich dalszych twierdzeń, a nawet redukcyjne szukanie racji danych stanów ontycznych lub bytów, przypomina neopozytywistyczny schemat wyjścia w nauce od zdań protokolarnych. Dochodzę do wniosku, że metafizyk rozpoczyna swoje analizy inaczej, a mianowicie z etapu aktualnej wiedzy filozoficznej. Rozpoczyna przecież filozofowanie po szkole podstawowej i średniej, gdy więc już poznał wiele opinii i metod, stosowanych w naukach. Jego naturalną reakcją jest porządkowanie i rozróżnianie zespołu zagadnień, ustalanie granic między naukami, kierunkami filozofii i teoriami bytu. To właśnie postępowanie jest kształtowaniem się metafizyki. Wyodrębnienie zespołu pytań, stawianych rzeczywistości, domaga się z kolei zespołu proporcjonalnych narzędzi. Widzenie rzeczywistości poprzez doświadczenie i analizę poszczególnych filozofów zmusza do poszukania kryterium eliminacji teorii niepełnych lub błędnych. Okazuje się, że tym kryterium są stosowane opisy bytu. Kryterium to jeszcze jednak nie rozstrzyga o trafności ujęcia. W kulturze, która kształtuje nasze myślenie, są zakorzenione ujęcia monistyczne, dualistyczne, pluralistyczne. Są one swoiście pierwotne, nabyte w doświadczeniu przednaukowym. Powodują one, że opis bytu jest dokonywany w ramach monistycznego, dualistycznego lub pluralistycznego widzenia rzeczywistości.

Dystansując je poprzez rozważanie wynikających z nich konsekwencji wybieramy jedno z ujęć i w jego ramach dokonujemy danego opisu bytu. Z kolei przez analizę konsekwencji danego opisu bytu ewentualnie decydujemy się na daną filozofię zapewniającą adekwację ujęć i rzeczywistości.

Metafizyka w tym ujęciu jest więc utrwalonym przez opis bytu tłumaczeniem rzeczywistości w tym, co ją czyni rzeczywistością. Wykrywanie w tym tłumaczeniu pierwszych czynników ontycznych, konstytuujących rzeczywistość, jest wynikiem uporządkowania historycznie danych opisów bytu i wyborem jednego z nich przez ustalenie konsekwencji zanegowania tezy opisu. Ta droga nie wyrywa z historii, pozostawia metafizyka w doświadczeniach intelektualnych jego kręgu kulturowego i pozwala mu wyodrębnić w kulturze oraz rozwijać te ujęcia, które tłumaczą rzeczywistość w jej ostatecznych, uniesprzeczniających ją racjach. Taka koncepcja kształtowania i uprawiania metafizyki uwalnia od bergsonizującej teorii intuicji bytu i od neopozytywizującej teorii zdań egzystencjalnych jako swoiście protokolarnego ujęcia istnienia.

Ta skrótowo zarysowana tu koncepcja uprawiania metafizyki także powodowała, że po zagadnieniach wstępnych (rozdziały od 1 do 8) w części głównej wykładu (rozdziały 9-15) opis bytu dotyczył konstytuowania się bytu z istnienia i istoty. Tłumaczenie tego wymagało omówienia aktu i możliwości, jako czynników, które pojawiają się zarówno w porządku bytu (istnienie i istota), w porządku istoty (forma i materia), jak i w relacjach między substancją i przypadłościami. Wyakcentowane złożenie bytu, a w związku z tym jego przygodność, trzeba było uzasadnić wynikającą z tych ujęć teorią bytu koniecznego, czyli Boga, który jest przyczyną istnienia bytu przygodnego. Przy okazji należało omówić inne przyczyny bytu oraz samą koncepcję przyczynowania. Z kolei wracając do danego nam w bezpośrednim poznaniu bytu przygodnego trzeba było omówić jego własności transcendentalne, aby została zarysowana cała problematyka bytu, to znaczy struktura bytu przygodnego, wyznaczające go przyczyny, prawa istnienia bytu i jego transcendentalia. Ponieważ opisu tych zagadnień dokonywano przy pomocy metody separacji i metody analogii, refleksja nad nimi znalazła swoje miejsce (rozdziały 16-18) przed podsumowaniem opisów bytu i przed krótkim omówieniem kształtowania się egzystencjalnego opisu

tomistycznego (rozdziały 19-20). Całość wykładu została uzupełniona teorią człowieka (rozdział 21), aby Czytelnik zapoznając się z tą problematyką miał okazję na tym przykładzie powtórzenia metafizyki przed czekającym go egzaminem.

Cały skrypt jest prezentowaniem metafizycznego opisu bytu w wersji tomizmu egzystencjalnego. Jest więc analizą bytu jako istniejącego i wszystkie rozdziały służą wyjaśnieniu i uzasadnieniu naukowej trafności tego zespołu doświadczeń historycznych, które pozwalają filozoficznie rozpoznawać i tłumaczyć rzeczywistość w tym, dzięki czemu jest rzeczywistością.

## 1. POJĘCIE FILOZOFII

Celem tych wykładów jest przybliżenie zagadnień, które ogólnie nazywają się filozofią. A nawet więcej, tym celem jest także wprowadzenie myślenia Czytelników w dziedzinę, która jest właśnie filozofią i może – o czym trochę marzę – jakieś rozmiłowanie w filozofii. Rozmiłowanie, ponieważ wynika to z samej etymologicznej definicji filozofii. Filozofia bowiem w języku greckim znaczy „miłość mądrości”.

Mądrość jest takim stopniem wiedzy, która polega na ujmowaniu sensu danej sprawy, na zobaczeniu przyczyn, wyznaczających zagadnienie, czy rzecz. Mądrościowe poznanie jest zrozumieniem i już nie tylko erudycją, jest właśnie zrozumieniem istotnych elementów zagadnienia, czy rzeczy. To mądrościowe poznanie nie jest jednak filozofią. Może bowiem należeć do światopoglądu, do poznania zdroworoządkowego i do filozofii.

Wyróżniamy więc światopogląd, poznanie zdroworoządkowe i poznanie filozoficzne. We wszystkich tych trzech grupach ujęć może pojawić się właśnie poznanie mądrościowe, dzięki któremu potrafimy zrozumieć sens rzeczy, to, co w niej jest konieczne, co wiąże się z jej przyczynami najbardziej ostatecznymi, czyli pierwszymi. Żeby ta sprawa stała się jaśniejsza, rozważmy, czym jest światopogląd.

Światopogląd jest zespołem przekonań, postaw, norm, twierdzeń naukowych, filozoficznych, religijnych, co w sumie pozwala całościowo ująć rzeczywistość. Tę złożoną rzeczywistość, widzianą jako całość, właśnie wyrażamy w szeregu tych

twierdzeń i postaw. I mając taki całościowy obraz rzeczywistości możemy porządkować nasze postępowanie. Światopogląd wprost wyznacza nasze postępowanie.

Światopogląd nie jest nauką. Jest zespołem bardzo różnych twierdzeń, ujęć, zagadnień, norm i postaw. W światopoglądzie wobec tego, który nie jest jednolitym zespołem ujęć, nie można dowodzić twierdzeń. Jest on prywatną opinią człowieka. Może też być prywatną opinią grupy. I o tym, że przyjmuje się dane twierdzenia, czy daną postawę, decyduje ten oto człowiek bez odwołania się do obiektywnych danych, żeby takie stanowisko przyjąć. Jeżeli ktoś uzasadnia swoje twierdzenia, jest już poza światopoglądem, wchodzi w naukę.

Mówi się czasem o tak zwanym światopoglądzie naukowym. Światopogląd naukowy jest jednak pojęciem sprzecznym. Światopoglądu bowiem jako światopoglądu, a więc jako zespołu różnorodnych twierdzeń nie można dowodzić. Można dowodzić poszczególnych stanowiących go twierdzeń. Jeżeli światopogląd jako całość nie daje się dowodzić, to nie jest nauką i nie może być naukowy. Nie można też mówić o światopoglądzie naukowym w sensie oparcia go na wynikach nauk przyrodniczych. Wyniki bowiem tych nauk nieustannie się zmieniają. Światopogląd nie mógłby więc być czymś stałym. Nie mógłby regulować naszego życia. Nie można by było przy pomocy światopoglądu oceniać i dokonywać wyboru. Jako funkcja nauki, byłby tak samo zmienny jak nauki. Nie mielibyśmy w naszym życiu stałych zasad określających postępowanie.

Może być natomiast światopogląd racjonalny, gdy człowiek wie, co wybiera. Rozumnie poznał dobro, które wybiera, czy które wybrał. Umie się z tego wytłumaczyć, umie uzasadnić swoje szczegółowe decyzje, oparte na twierdzeniach na przykład nauk przyrodniczych, nauk filozoficznych i na twierdzeniach innych nauk.

Gdyby filozofia była światopoglądem, byłaby zespołem twierdzeń, których nie musi się i nie można dowodzić. Światopogląd wobec tego nie utożsamia się z filozofią, jakkolwiek w światopoglądzie znajdują się twierdzenia filozoficzne, przyjęte na zasadzie wyboru, a nie dowodzenia.

Istnieje też poznanie zdroworozsądkowe, poznanie zdrowego rozsądku ludzkiego. Poznanie poprzez zdrowy rozsądek dostarcza zespołu twierdzeń czy sądów, które są same przez się oczywiste. Są to te twierdzenia, które normalnym ludzkim rozumem



potrafimy sformułować, lecz nie zawsze umiemy uzasadnić, na przykład takie sądy, że część jest mniejsza od całości, że jedna rzecz nie jest drugą rzeczą, że każda rzecz jest tą oto rzeczą, że jeżeli coś powstało, to ma swoją przyczynę. Są to twierdzenia, które – dla ich ustalenia – nie wymagają przygotowania naukowego. Kierując się normalną refleksją ludzką, zwykłym poznaniem, takie sądy uzyskujemy.

I gdy mówimy, że jakieś zjawisko ma swoje przyczyny, że jest jakoś uwarunkowane, gdy więc odkrywamy zależność między rzeczami, jesteśmy znowu na terenie mądrościowego poznania. Nie jest ono jeszcze poznaniem ściśle filozoficznym, ponieważ jest rozumieniem, a nie dowodzeniem struktury rzeczywistości.

Czym wobec tego jest filozofia, o którą tutaj chodzi?

Jest wiele rozumień filozofii i wiele jej określeń. W Polsce aktualnie funkcjonują cztery pojęcia filozofii. Można je wyróżnić na podstawie literatury filozoficznej i w ramach tych koncepcji uprawiać problematykę filozoficzną.

Bardzo powszechna jest taka koncepcja, według której filozofia nie jest odrębną nauką. Jest w tym ujęciu wiedzą pochodną od nauk szczegółowych, jest uogólnieniem ich wyników. Ta koncepcja filozofii nazywa się koncepcją pozytywistyczną, ponieważ takie rozumienie filozofii wyznaczyli właśnie pozytywiści francuscy – głównie August Comte. I w ramach tej koncepcji filozofii pracuje wiele kierunków filozoficznych.

Druga koncepcja nazywa się irracjonalizującą koncepcją filozofii. Według tej koncepcji filozofia także nie jest odrębną nauką. Jest jakimś działem kultury, zespołem zagadnień z pogranicza nauki, sztuki, religii. Obejmuje takie zagadnienia jak na przykład pytanie o sens życia, o los człowieka, o przyczyny rzeczywistości. Niektóre z tych zagadnień uważa się za rozstrzygalne, inne traktuje się jako nierozstrzygalne na terenie nauki. Te nierozstrzygalne mogą uzyskać rozwiązania subiektywne. Irracjonalizująca koncepcja filozofii jest inną wersją po prostu światopoglądu lub poznania w ramach zdrowego rozsądku.

Trzecia, neopoztywistyczna koncepcja filozofii, sprowadza się do analizy języka. Najogólniej mówiąc, przyjmuje się, że w analizie językowej jest droga do rozstrzygnięcia, do zrozumienia jakichś zagadnień z pogranicza wiedzy, nauki, religii.

Czwarta koncepcja filozofii nazywa się koncepcją klasyczną. W tej koncepcji akcentuje się, że filozofia jest nauką. Koncepcja ta została wypracowana głównie przez

Arystotelesa i filozofów, którzy podjęli jego sposób uprawiania zagadnień. Żeby zrozumieć całą trafność tego ujęcia, najpierw przypomnijmy sobie, czym jest nauka, skoro filozofia jest nauką.

Nauka, według ujęć metodologów, jest zespołem twierdzeń metodycznie uporządkowanych, uzasadnionych, dających się zakomunikować i sprawdzić. Każdy więc zespół metodycznie uporządkowanych twierdzeń, uzasadnionych, dających się zakomunikować i sprawdzić, stanowi naukę. W terminologii metodologicznej mówi się krótko: nauka, to zespół twierdzeń intersubiektywnie sensownych i sprawdzalnych. Filozofia stanowiąc naukę jest zespołem twierdzeń, które są uporządkowane, które można uzasadnić, które można sprawdzić i zakomunikować.

Według klasycznej koncepcji filozofia jest nauką, w której bada się rzeczywistość od strony uzasadniających ją pierwszych przyczyn. Bada się więc rzeczywistość ze względu na ostateczne, czyli pierwsze uzasadnienia, a inaczej mówiąc, pytamy w filozofii o to, co wyznacza daną rzecz, co ją ontycznie konstytuuje, i bada się te rzeczy usiłując je zrozumieć w świetle zewnętrznych wobec nich przyczyn. Szuka się dla tych rzeczy uzasadnień właśnie ontycznych, czyli takich czynników, bez których dana rzecz jest niebytem. Wszędzie, w jakiegokolwiek dziedzinie, jeżeli zapytamy o ostateczne czynniki, stanowiące byt, a więc o takie, bez których nie ma danego bytu, jesteśmy na terenie filozofii. Jeżeli np. zapytamy, dlaczego coś jest zielone, jeszcze nie jesteśmy na terenie filozofii, ponieważ jest to pytanie o bliższe uzasadnienie. Jeżeli zapytamy, dlaczego w ogóle coś jest, jaka jest pierwsza, ostateczna racja, a więc wewnętrzna lub zewnętrzna przyczyna, że coś istnieje, wtedy znajdujemy się na terenie filozofii.

Filozofia tak rozumiana, a więc według klasycznej koncepcji, jest zespołem dyscyplin naukowych. Istnieje bowiem dużo różnych rzeczy, które możemy analizować, poznawać, poszukując dla nich ich ostatecznych uzasadnień. Gdy szukamy ostatecznych uzasadnień bytu w sposób uporządkowany i gdy uzyskane twierdzenia intersubiektywnie sensowne potrafimy sprawdzić, uprawiamy naukę, która nazywa się metafizyką, albo teorią bytu. Nauka, która bada pierwsze przyczyny poznania ludzkiego, jego granice i prawdziwość, stanowi teorię poznania. Naukę, które bada pierwsze uzasadnienia postępowania, nazywamy etyką albo teorią postępowania. Filozofią więc nazywamy i metafizykę i teorię poznania i etykę. Do filozofii należą

także psychologia, w której badamy ostateczne racje tego, że się jest człowiekiem. Jeżeli w podobny sposób badamy społeczeństwo, uprawiamy socjologię. Dodajmy jednak, że socjologia staje się teraz coraz bardziej nauką szczegółową. Jeżeli ustalimy czynniki, wyznaczające przyrodę, wtedy zajmujemy się filozofią przyrody albo kosmologią. Łatwo wyróżnić poszczególne dyscypliny filozoficzne, ponieważ tym się od siebie różnią, że dotyczą ostatecznego uzasadnienia jakiejś grupy przedmiotów.

Najbardziej podstawową dyscypliną filozoficzną jest filozofia bytu albo metafizyka.

Termin „metafizyka” na oznaczenie filozofii bytu powstał w tradycji arystotelesowskiej zupełnie przypadkowo. Andronikos z Rodos porządkował pisma Arystotelesa, ułożył je w kolejne grupy. Najpierw więc publikował pisma logiczne, potem pisma kosmologiczne, które dotyczą przyrody i po tej grupie umieścił pisma, dotyczące właśnie bytu. Pisma te więc znalazły się po księgach dotyczących nauki o świecie, po księgach fizyki, co po grecku brzmi „meta ta fizyka”, w zlatynizowanej wersji „metafizyka”, przypadkowa nazwa filozofii bytu. Częściej jednak używamy dziś terminu filozofia bytu, lub teoria rzeczywistości.

W tej teorii bytu lub teorii rzeczywistości stawiamy pytanie o to, czym jest rzeczywistość, dlaczego jest rzeczywistością. Pytanie, dlaczego rzeczywistość jest rzeczywistością, prowadzi do ostatecznych przyczyn, a więc do tych czynników, stanowiących lub uzasadniających byt, poza którymi jest nicość. Metafizyka jest właśnie nauką, ujmującą zagadnienia na granicy bytu i niebytu. Poza tymi pierwszymi, ostatecznymi racjami, jest już nicość – niebyt. Trzeba więc dotrzeć do tych pierwszych odpowiedzi, znaleźć te ontyczne czynniki lub byty, które wyznaczają dany byt. Takie postępowanie naukowe, ustalające pierwsze uzasadnienia bytu, charakteryzuje metafizykę i filozofię różnych grup bytów.

Będziemy w tych wykładach charakteryzowali filozofię bytu, ponieważ filozofia bytu jest teorią wszystkich przedmiotów od tej strony, że są rzeczywiste. Z tego względu filozofia bytu jest podstawową w filozofii dyscypliną, którą już Arystoteles nazywał filozofią pierwszą. Jest pierwszą nauką, ponieważ daje odpowiedzi na pierwsze pytania o byt i ponieważ pokazuje pierwsze, ostateczne uzasadnienia bytu.

Żeby nawiązać do historycznego ujęcia tych spraw, dodajmy, że Arystoteles podzielił dyscypliny filozoficzne na dwie grupy: na filozofię teoretyczną i praktyczną. Na filozofię teoretyczną składają się według Arystotelesa trzy dyscypliny: fizyka, matematyka i metafizyka czyli filozofia pierwsza. Filozofię praktyczną stanowi etyka indywidualna, etyka rodziny, etyka społeczeństwa (w języku Arystotelesa jest to etyka, ojkonomia, polityka). Etyka jest więc nauką, która rozważa postępowanie jednostki, ojkonomia lub ekonomika rozważa postępowanie rodziny, polityka jest nauką o społeczeństwie, lecz nie w sensie dzisiejszej socjologii.

Filozofię teoretyczną stanowią zagadnienia, które prowadzą do poznania prawdy dla samej prawdy. Grecki ideał wiedzy jest ideałem wiedzy właśnie teoretycznej, w której chodzi o to, aby wiedzieć, rozumieć.

Filozofia praktyczna polega na stosowaniu wyników teoretycznego poznania. Korzysta się tu z poznania rzeczywistości dla jakiegoś działania.

Dodajmy, że filozofia, która stawia pytanie o to, co podstawowe i pierwsze w danym bycie, o to wszystko, co tłumaczy nam, dlaczego coś jest takie i w ogóle istnieje, jest wiedzą najbardziej człowiekowi potrzebną. Zawsze bowiem pytamy o sens czegokolwiek, o istotę rzeczy, o to, co najważniejsze w naszym działaniu. Chcemy zrozumieć zagadnienia, zrozumieć swój los. Pragniemy jak mówi Arystoteles, przede wszystkim zrozumieć siebie i rzeczywistość. I odpowiedzi na te pytania dostarcza właśnie filozofia.

W tych wykładach będziemy zajmowali się przede wszystkim filozofią bytu, ponieważ, gdy się ją sobie przyswoi, można sobie już łatwiej radzić w innych dyscyplinach filozoficznych.

Zauważmy poza tym, że filozofia jest czymś takim, co się powszechnie uprawia. Jest właśnie jakąś potrzebą naszego myślenia, potrzebą naszego intelektu, stawiającego sobie pytanie: dlaczego? Pytanie „dlaczego” zawsze się pojawia. Jest czymś najbardziej naturalnym w zespole naszych ludzkich potrzeb. Podjęte w filozofii porządkuje naszą wiedzę, uzasadnia ją i prowadzi do mądrości, którą określiliśmy jako rozumienie sensu, rozumienie przyczyn. Filozofia jest więc głęboko humanistyczna i głęboko ludzka. Wyznacza ją najbardziej podstawowa w człowieku potrzeba wiedzy, tej wiedzy, która tłumaczy, czym jest rzeczywistość. Do tej rzeczywistości i my należymy. Filozofia więc

tłumaczy nam także, kim jesteśmy i tłumaczy te wszystkie rzeczy, które obok siebie stwierdzamy. Kojarzy się tu zdanie Jana XXIII: „aby coś ukochać, trzeba to najpierw poznać i zrozumieć”. Będziemy usiłowali zrozumieć ważniejsze zagadnienia metafizyki i „zaprzyjaźnić” się z nimi idąc tą drogą do „umiłowania mądrości”.

## 2. GRANICE FILOZOFII I RELIGII

Rozważając koncepcję nauki dochodzimy do wniosku, że 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, dalej badając zachodzące 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.

Całą tę sumę bytów w ich wzajemnych powiązaniach i zależnościach, tę sumę wykrywaną wysiłkiem naszego recypującego i rozumującego intelektu, nazywamy porządkiem naturalnym.

W tym naturalnym porządku bytów możemy wyodrębniać bardzo różnorodne treści. Wyodrębnienie tych treści zależy od postawionych pytań. Więc grupa 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 strony bytu. Ten aspekt wyznacza nauki szczegółowe.

Oprócz nauk szczegółowych 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 swojego zaistnienia, że skoro istnieje, to na drodze stwarzania otrzymał zapoczątkowujące 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 przedmiot nauki, która jest filozofią 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 są 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 wyjaśniać, 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. Intelekt 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 rozumowanie 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, już istniejącymi osobami, między człowiekiem i Bogiem, 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 z motywu 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 dopuszcza jących 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 (inaczej: 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 nadnaturalnej. 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 nadnaturalna (nadprzyrodzona), wlana w nas przez Boga i zapoczątkowująca to właśnie spotkanie osób - obecność Boga w osobie ludzkiej, realne rozmowy w postaci modlitwy, a także przyjaźń i 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 nasz udział w wewnętrznym życiu Boga.

Dodajmy, że wobec tego religia naturalna, gdy realizujemy życzenia Boga dla ich sensowności, jest kształtowaniem człowieka przez ideał, przez treść, przez pogląd, który uznaliśmy 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.

Granica więc między filozofią i religią jest odległa. 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 religijny. 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 poznanych relacji między bytami. Porządek nadnaturalny jest bowiem 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 zapominać, 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 jest Bóg jako objawiający swoje życzenie osobowych powiązań z człowiekiem.

Ważny dla uniknięcia pomyłek jest także fakt, że teologie są różne, że więc nie zawsze jednakowo rozumiano, uzasadniono i zinterpretowano objawione życzenia Boga. Z tymi różnymi teologiami związały się poszczególne religie i 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 nadnaturalnych. W każdym wypadku jest to podjęcie i realizowanie jakoś rozumianych życzeń Boga. Religia więc zawsze wyznacza dany Kościół.

Czymś zupełnie błędnym na tym tle musi się okazać stanowisko, według którego człowiek sam – nie przez podjęcie życzeń Bożych przyjmowanych dla ich sensowności (wiara naturalna) lub dla prawdomówności Boga (wiara nadnaturalna) – lecz w oparciu o własne filozoficzne poznanie może wkraczać w nadnaturalną rzeczywistość Boga. To stanowisko nazywa się gnozą.



Gnoza nie jest religią nadnaturalną ani nawet naturalną, ponieważ nie bierze pod uwagę objawionych życzeń Boga. Jest jednak czymś w rodzaju niby religii, 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 nadnaturalnym. 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 wskazuje, 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. Czym innym jednak jest osobowe powiązanie bytów rozumnych z Bogiem. I obecności Boga w nas nie 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 poznawanie. Według gnozy zresztą religia jest tylko poznaniem, które zarezerwowali dla siebie niektórzy ludzie stanowiący grupę kapłanów. I zwolennicy gnozy sądzą, że tę ukrywaną czy zarezerwowaną wiedzę należy udostępnić wszystkim. Hasło, owszem, słuszne, lecz propozycja rozwiązania jest błędna. Religia nie da się sprowadzić do filozofii, ponieważ zasadniczo czym innym jest rozpoznanie relacji sprawiania istnienia i czym innym są faktyczne, żywe relacje zaprzyjaźnień między dwiema ontycznie różnymi osobami.

We współczesnej teologii unika się rozróżnienia porządku naturalnego i nadnaturalnego (nadprzyrodzonego). I może rzeczywiście na terenie teologii to rozróżnienie jest mylące. Po odkupieniu nas przez Chrystusa nie ma już czystego stanu natury i osobnego 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 nadnaturalny”, pragnę tymi tradycyjnymi słowami wyrazić różnicę między dwoma porządkami przyczynowania: między tym porządkiem bytów, których zależności 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 od 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 i utożsamieniem poznawania z bytem lub sprowadzeniem życiowych i osobowych perspektyw człowieka tylko do poznawania.

Innym, zupełnie odwrotnym nieporozumieniem, a niekiedy błędem jest powiązanie filozofii z religią w tym, co zostało nazwane filozofią chrześcijańską. Tak zwana 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 dwie odległe, krańcowe rzeczywistości. Chrześcijanin, który chciał być i chrześcijaninem i filozofem, nie mogąc – aby zostać w chrześcijaństwie – odrzucić prawdy o Wcieleniu, musiał poddać rewizji filozoficzną wizję neoplatońskiego kosmosu. Okazało się, że neoplatońskie odczytanie bytu nie było pozbawione błędu.

Te fakty mogą być podstawą odróżnienia filozofii jako filozofii w sensie metodologicznie odrębnej i samodzielnej nauki oraz filozofii chrześcijańskiej, lecz w sensie antropologicznym i historycznym. Albo umiemy odczytać byt w jego uniesprzeczniających go czynnikach i racjach, albo nie umiemy tego dokonać. Uprawiamy wtedy filozofię jako naukę lub jej nie uprawiamy. W klasycznie 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 antropologiczny i historyczny aspekt sprawy.

Można mówić o filozofii chrześcijańskiej w sensie antropologicznym jako o zainteresowaniu się przez 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 o inspirującym filozofów Objawieniu i o wynikach na terenie filozofii tej inspiracji ze strony chrześcijaństwa.

Te ujęcia doprowadzają nas do zagadnienia światopoglądu.

Powtórzmy raz jeszcze, że światopogląd jest zespołem twierdzeń zarówno z zakresu nauk szczegółowych, jak i z filozofii, teologii, religii, jest także sumą postaw intelektualnych, wolitywnych, emocjonalnych, jakichś przekonań z porządku baśni, fikcji, legendy, obyczajowości, grupą norm, wyznaczonych zwyczajami, tradycją, etyką, prawem. W sumie światopogląd jest pełnym obrazem świata, regulującym i wyznaczającym nasze postępowanie. Jest całością tego, co aktualnie stanowi w człowieku sumę jego przekonań. Stanowi więc strukturę, której nie można dowodzić. Trzeba by poszczególne grupy spraw przenosić do odnośnej 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 przekonaniem religijnym lub teologicznym, funkcjonuje ona jako przekonanie np. chrześcijanina. Także w tym światopoglądowym sensie jest ona filozofią chrześcijańską, a więc filozofią obecną w przekonaniach, zgodnych z prawdami objawionymi. Reguluje wtedy życie chrześcijanina 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 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 (cały świat jest jednym bytem), który przy wyakcentowanym sensualizmie (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 i mają charakter bardziej światopoglądowy, a więc uzasadniony osobistą, dowolną decyzją, niż sprawdzony w metodologicznie poprawnej analizie filozoficznej typu klasycznego, prowadzącej do pluralizmu egzystencjalnie realnych bytów. To wyobrazeniowe widzenie świata spełnia także jakąś poetycką tkwiącą w człowieku potrzebę całościowej wizji, syntezy wszystkiego, co wiemy, jakiejś przeżywanej encyklopedii. I z racji tej częstej 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 bieżących celów, które, jak się okazuje, są zasugerowane modą, zwyczajami, całą dziedziną dziś aktualnych zadań. Ponieważ zadania te, zwyczaje, i mody zmieniają się, a działanie ukierunkowane na wyznaczony przez nie cel dalej się realizuje, cel nie został osiągnięty. 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 częściowym, wyznaczonym tą 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 nie jesteśmy tylko nastrojem, zdolnością wyboru, lecz przede wszystkim posiadamy intelekt praktyczny, który umie rozważyć „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.

Błądnie 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. Natomiast 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, częściowej 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, że np. pytania z zakresu filozofii teoretycznej są 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. Pytanie 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 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 działającym wyłącznie na niekorzyść człowieka, że w swym teoretycznym aspekcie służy działaniom i ujęciom szczegółowym. W pełni, teoretyczny aspekt stanowi filozofię, której ładunek praktyczności, wbrew pozorom, jest o wiele większy niż się potocznie sądzi. Filozofia w swej egzystencjalnej wersji nie pozwala nam oderwać się od istnienia, od realizmu. Broni przed popadnięciem w zgubny praktycyzm. Oprócz pojęć powszechnych i pojęć szczegółowych dostarcza nam trzymających się mocno ziemi (czytaj „istnienia”) pojęć transcendentálnych, które pomagają nam pominąć poezję (będącą na swoim miejscu czymś przecież dobrym i wartościowym) i fikcję, oraz prawdziwie poznać rzeczywistość, jako zespół niesprzecznych bytów.

### 3. PRZEDMIOT METAFIZYKI

W naszych rozważaniach doszliśmy do stwierdzenia, że filozofia nie jest tylko światopoglądem lub poznaniem zdroworoządkowym. Przyjmujemy, że jest ona nauką. Według klasycznej koncepcji filozofia jako nauka może mieć za przedmiot swoich badań różne byty.

Z historii filozofii wiemy, że często za przedmiot filozoficznych rozważań filozofowie brali np. myślowe ujęcie bytu, czy wprost samą myśl. Uważali, że myśl ludzka jest podstawowym budulcem rzeczywistości i szukając tego, co istotne w każdym przedmiocie, analizowali właśnie myśl twierdząc, że wykrywają ją w strukturze

rzeczy. Zastanawiano się też w filozoficznej refleksji nad ideami. Uważano, że idea, a nie materialny byt, jest czymś najważniejszym w całej rzeczywistości. Powstała w związku z tym filozofia myśli i filozofia idei. Niektórzy znowu filozofowie twierdzili, że czymś istotnym, co stanowi rzeczywistość, jest zmienność. Właśnie to, że świat wciąż się zmienia, jest jego tworzywem. Powstała więc filozofia zmiany. Inni filozofowie twierdzili, że tym, co konstytuuje rzeczywistość, jest materia. Powstała więc filozofia materii.

Można wymienić wiele takich przedmiotów analizy filozoficznej. Skierowana na te przedmioty filozofia nie obejmowała całej rzeczywistości, w której występuje i zmienność, i myśl, i także materia.

Powstaje stąd bardzo ciekawe zagadnienie i problem metodologiczny, mianowicie jakie mają być badania filozoficzne, żeby odnosiły się do całej rzeczywistości, nie wykluczały żadnej jak gdyby części tej rzeczywistości i nie przesądzały o wynikach badań. Jak więc uprawiać filozofię, żeby dowiedzieć się od rzeczywistości czym ona jest, a nie narzucać jej swojej odpowiedzi? Gdy bowiem powiemy, że np. myśl albo liczba konstytuuja rzeczywistość i gdy poszukujemy wymienionej zasady, to przesadzamy odpowiedź. Gdy z kolei powiemy, że materia konstytuuje rzeczywistość, to także przesadzamy odpowiedź. Niewątpliwie, nasze doświadczenie dostarcza nam informacji, że znajdujemy w rzeczywistości i myśl, i zmienność, i materię. Czy tworzywem rzeczywistości jest tylko jeden z tych czynników?

Prawidłowe badania filozoficzne polegają na znalezieniu takiego aspektu, tzn. takiego spojrzenia na rzeczywistość, które nie rozstrzyga, czym jest rzeczywistość. Chodzi bowiem o to, aby dowiedzieć się jaka ona jest w swojej strukturze, czym w ogóle jest.

Po wielu analizach, jak wiemy znowu z historii filozofii, uczeni doszli do wniosku, że należy badać rzeczywistość pod kątem tego, że jest ona realna. Należy badać sam fakt realności, sam fakt, że rzeczywistość jest. I ze względu na to, że jakaś rzecz jest, nazywamy ją bytem. Cokolwiek więc, co realnie jest, nazywamy w filozofii bytem. Znaczy to, że filozofia jest analizą rzeczywistości jako rzeczywistości, czyli jest analizą bytu jako bytu. Przystępujemy do badań filozoficznych wychodząc od faktu, że coś w ogóle jest. Później badamy możliwości tego, co realnie jest. W terminologii

filozoficznej mówimy więc, że filozofia jest analizą bytu jako bytu, tzn. jest analizą rzeczywistości jako rzeczywistości. Ten właśnie aspekt jest punktem wyjścia. Aspekt ten nie

Przesądza rozwiązań, ponieważ to, że coś w ogóle jest, że jest realne, nie rozstrzyga tego, czym coś jest. Stanowi tylko stwierdzenie, że coś nie jest niebytem. Rozpoczynamy filozofowanie od ujęcia czegokolwiek na tej właśnie granicy między bytowaniem i niebytowaniem, między istnieniem i nieistnieniem. Ten fakt, że się już nie jest niebytem, że się jest czymś, że się jest czymś realnym, staje się przedmiotem badań filozoficznych. Filozofia, która wybiera taki przedmiot badań, tzn. takie stawia pytania rzeczywistości, nie przesądza z góry odpowiedzi. Może poza tym swoimi badaniami objąć wszystko, co jest. Aspekt istnienia jest bowiem powszechny.

Nie jest obojętne, jaką filozofię uprawiamy. Taka filozofia, która zajmuje się rzeczywistością ze względu na to, że jest ona czymś realnym, jest filozofią bytu. Rozważa całą rzeczywistość ze względu na to, że jest ona realna. I bada własności tego realnego bytowania.

Filozofia, która za przedmiot swoich pytań obiera np. zmienność, z konieczności nie może ująć całej rzeczywistości. Nie obejmuje bowiem bytów np. niezmiennych. Zresztą z góry zakłada, że są byty zmienne i ewentualnie niezmiennie. Jeżeli z kolei zajmuje się tylko tym, że przedmioty są wyłącznie materialne, to z góry zakłada, że są one materialne i że nie ma bytów niematerialnych. Nie ma w tej metodologii, w tym sposobie uprawiania filozofii, możliwości rozstrzygnięcia, że przedmioty są różne, ponieważ nie bada się ich istnienia.

Filozofia bytu jako bytu pozwala uprzednio niczego nie rozstrzygać, raczej dowiadywać się, czy są przedmioty zmienne i niezmiennie, czy są materialne i niematerialne. Po stwierdzeniu istnienia bytów, później dopiero analiza bytów różnych pozwoli ustalić, jakie one są, jaka jest ich ontyczna struktura. Filozofia bytu pozwala nam więc nie tylko nie zakładać odpowiedzi, pozwala również ujmować rzeczywistość w jej pierwszym, początkowym momencie. To bowiem, że ona jest, jest faktem pierwszym. Gdy jest, dopiero wtedy można badać, jaka jest. Jeżeli jej nie ma, jeżeli nie istnieje, to nie ma się czym zajmować, nie ma przedmiotu badań filozoficznych.



Jest wielu filozofów, którzy wykryli, że przedmiotem badan filozoficznych jest byt jako istniejący. Są to ci filozofowie którzy pracują w klasycznej koncepcji filozofii, według której filozofia jest nauką, badającą rzeczywistość ze względu na pierwsze uzasadniające ją racje, albo przyczyny, i ze względu na podstawowe czynniki wyznaczające, czym coś jest. Filozofowie, pracujący w tej klasycznej koncepcji filozofii natrafili jednak od razu na dwa trudne problemy. Okazuje się bowiem, że w pierwszym poznawczym zetknięciu z rzeczywistością można ją pojąć jako jedną całość, albo odebrać rzeczywistość jako wielość przedmiotów. Są to dwa pierwsze, narzucające się sposoby ujęcia rzeczywistości. I właśnie zaraz w pierwszym poznawczym zetknięciu z rzeczywistością pojawia się ta sytuacja, w której całą rzeczywistość ujmujemy jako jeden byt, albo ujmujemy ją jako wielość bytów. I badając fakt realności, ten fakt, że coś istnieje, jesteśmy zależni od jednego z tych spojrzeń. Wszystkie odpowiedzi filozoficzne na temat istniejącego bytu są zależne od tego podstawowego ujęcia rzeczywistości jako jednej całości, albo jako sumy bytów. Zanim więc będziemy dowiadywali się od przedmiotów, od rzeczywistości, czym ona jest, musimy rozważyć problem jedności i wielości bytów.

#### 4. ZAGADNIENIE MONIZMU

Stanowisko, według którego rzeczywistość jest jednym bytem, nazywa się monizmem. Stanowisko to urabia się jeszcze w przednaukowym myśleniu, w myśleniu zdroworozsądkowym albo w myśleniu mądrościowym. I w ramach tego poglądu tłumaczy się byty przyjmując, że istnieje albo wyłącznie jeden byt, albo jeden rodzaj bytów, albo tylko jeden czynnik konstytuujący te byty. Taka koncepcja Jednego bytu ukazuje, że wobec tego monizm może być radykalny albo względny.

Monizm radykalny będzie twierdził, że istnieje w ogóle tylko jeden byt. W dziejach myśli ludzkiej spotykamy niewielu przedstawicieli tego stanowiska. W historii filozofii wymienia się głównie Parmenidesa, który przyjmował, że jest tylko jeden byt i nicność. Uważał, że, jeżeli coś jest realne i drugie coś też jest realne, to niczym się od siebie nie różnią. Wszystko wobec tego jest jedną całością, jest jednym bytem.

I może być monizm umiarkowany, który przyjmuje, że jest właśnie więcej bytów, ale zbudowanych z tego samego czynnika, z tego samego materiału. I tutaj, wśród tych monistycznych, umiarkowanych stanowisk możemy wyróżnić kilka odmian: mogą być monizmy niematerialistyczne i monizmy materialistyczne.

Wśród monizmów niematerialistycznych pierwszy jest monizm panteistyczny, według którego budulcem rzeczywistości jest Bóg. Przez panteizm rozumiemy więc tożsamość Boga i świata. Nie ma różnicy między Bogiem i światem. Wszystko jest Bogiem, cała rzeczywistość jest zbudowana z Boga. Stanowisko takie głosił Spinoza. Drugim monizmem niematerialistycznym jest monizm idealistyczny. Głosił go Hegel. Przyjmuje on, że myśl jest tym budulcem, z którego powstają wszystkie przedmioty. Cała rzeczywistość jest czymś jednym, przedmioty są tylko ilościowymi układami procesu rozwoju tej rzeczywistości. Możemy – po trzecie – wymienić monizm hylozoistyczny, według którego wszystkie przedmioty są obdarzone życiem. Życie jest tym budulcem, tym podstawowym czynnikiem, który konstytuuje wszystkie przedmioty. Niektórzy filozofowie modyfikując to ujęcie dodają, że psychika jest tym materiałem, z którego wszystko powstało.

Wśród monizmów materialistycznych wymienia się jako pierwszy monizm numeryczny. Według tego monizmu istnieje wyłącznie materia. Przedmioty są tylko porcjami materii. Nie różnią się one od siebie istotowo, są tym samym. Różnią się tylko numerycznie, to znaczy jako pierwszy, drugi, trzeci, czwarty itd. egzemplarz tego samego. Można inaczej powiedzieć, że według tego materialistycznego monizmu cała materia jest jednym budulcem lub jednym przedmiotem, składającym się jednak z jakichś części. I te części, tylko poznawczo ujmowane jako odrębne, nazywamy przedmiotami. Nie różnią się w swej naturze, w swej istocie, w swych podstawowych czynnikach strukturalnych. Taki pogląd głosił np, Demokryt, to samo Epikur. Drugi z kolei wśród monizmów materialistycznych jest monizm ewolucyjny, który przyjmuje, że materia podlega wewnętrznemu rozwojowi w kierunku wyłonienia z siebie doskonalszej formy typu psychicznego, czy formy typu niematerialnego. Wyłania więc przedmiot od siebie doskonalszy, ewoluuje w kierunku tego przedmiotu. Zjawia się jakaś psychika, czy zjawia się przedmiot niematerialny, np, pojęcie. Musimy tu zaraz zauważyć, że jest to niekonsekwentny monizm, ponieważ ten wyewoluowany

niematerialny przedmiot jest w swej naturze materią, skoro pochodzi od materii. Aby uniknąć sprzeczności, że to, co niematerialne, jest zarazem materialne, przyjmuje się dwa rodzaje materii: materię zwykłą i materię specjalną, delikatniejszą, subtelną. Przedstawicielem takiej koncepcji jest stoicyzm. Właśnie stoicy greccy twierdzili, że mamy dwa rodzaje materii: materię zwykłą i materię doskonałą, która jest obdarzona myśleniem, zdolnością tworzenia życia, zdolnością ruchu. Najkrócej mówiąc, przyjmowano, że jest materia nieświadoma i materia świadoma siebie, która pojawiła się w wyniku ewolucji. Trzeci wśród monizmów materialistycznych jest materializm dialektyczny, który zawiera elementy monizmu ewolucyjnego, ponieważ także w materializmie dialektycznym utrzymuje się, że materia ewoluuje w kierunku świadomości i że świadomość pojawia się w jakimś okresie rozwoju fizycznej rzeczywistości. Materializm dialektyczny różni się jednak od tych dwu materializmów. Wyróżniamy w nim wersję dystrybutywną, według której materia jest sumą przedmiotów poznawanych zmysłami; wyróżniamy wersję atrybutywistyczną ustalającą, że materia jest zespołem fizycznych własności rzeczy; i wyróżniamy wersję holistyczną. Według wersji, holistycznej materia jest jedynym bytem fizycznym, stanowiącym całe universum.

To nie jest suma przedmiotów fizycznych, to nie jest więc suma drzew, ludzi, rzeczy. Jest to jeden byt, który ma zdolność zjawiania się w postaci obiektów. Pogląd ten przypomina klasyczne ujęcie Parmenidesa i ujęcie Spinozy. Ta zdolność jawienia się materii w postaci przedmiotów nazywa się artykulacją. Materia ma także zdolność ruchu, zdolność zmian, zdolność bycia czymś przestrzenno-czasowym i zdolność bycia czymś obiektywnym. Znaczy to, że różni się od własnego rozumienia siebie, od jakiegoś poznawczego ujęcia.

Wprowadźmy tu uwagę metodologiczną; gdy zaczynamy poznawać rzeczywistość, gdy zaczynamy uprawiać filozofię, wydaje się nam, że odczytujemy ją całkiem obiektywnie. Tymczasem zanim dokonamy filozoficznej analizy przedmiotów, zanim zaczniemy w warsztacie naukowym przy pomocy uporządkowanej refleksji rozważać poszczególny byt, to już patrzymy na niego poprzez wcześniejszą wizję świata, ukształtowaną w poznaniu przednaukowym, w jakiejś nieświadomie przyjętej koncepcji filozofii, w ramach jakiejś koncepcji nauki i w ramach któregoś z monizmów.

Ponieważ te sprawy decydują się już w naszym przednaukowym kontakcie z rzeczywistością, żeby zacząć odpowiedzialnie filozofować, musimy sobie z tego wszystkiego zdać sprawę, wiedzieć o tym, i uświadomić sobie, że oprócz monizmu takim drugim pierwotnym spojrzeniem, przednaukowym ujęciem całej rzeczywistości jest pluralizm.

## 5. ODMIANY PLURALIZMU

Pluralizm jest stanowiskiem, według którego istnieje wiele istotowo i faktycznie różnych bytów, dzięki temu, że w każdym z tych bytów są przynajmniej dwa realnie różne składniki, jako podstawowe, konstytutywne elementy bytu. Przyjmuje się bowiem, że jeżeli nie będzie wewnątrz, bytu przynajmniej dwu różnych składników, to nie będzie dwu różnych bytów. Inaczej mówiąc, jeżeli jest jeden byt i drugi byt, to wtedy te dwa byty realnie się różnią, jeżeli składają się z takich czynników, które nie są identyczne. Teoria identycznych czynników konstytuujących rzecz jest właśnie nazywana monizmem. Żeby pluralizm był realny i sensowny, trzeba przyjąć, że przynajmniej dwa realnie różne czynniki składają się na dany przedmiot. Inaczej nie ma różnicy między bytami i nie ma złożenia. Jeżeli na przykład w bycie jeden czynnik jest materialny, to obok niego musi występować czynnik opozycyjny, a więc czynnik niematerialny. Obydwa stanowią jeden wewnętrznie złożony byt i uzasadniają wielość bytów. Koncepcję takiej właśnie budowy świata odkrył Arystoteles. Jest on pierwszym pluralistą, który zauważył, że możemy widzieć rzeczywistość monistycznie albo pluralistycznie.

Można wyróżnić różne odmiany tych pluralizmów. Mogą być one różne zależnie od tego, które czynniki uznaje się za podstawowe w bycie. Czynniki to tyle, co pewien budulec rzeczywistości, pewien materiał, z którego ona jest. Może więc być np. pluralizm realistyczny. Według tego realistycznego pluralizmu każdy byt, czy każdy przedmiot, jest wewnętrznie złożony z czynnika kształtowanego i czynnika kształtującego. Znaczy to, że wewnątrz każdej rzeczy musi być coś kształtowanego i kształtującego. Ten czynnik kształtowany Arystoteles nazwał możliwością, a czynnik

kształtujący nazwał aktem. Jeżeli za możliwość i akt uzna się w bycie czynniki treściowe, wtedy pluralizm realistyczny staje się pluralizmem esencjalistycznym. Jeżeli za możliwość i akt ponadto uzna się złożenie z zespołu treści i istnienia, wtedy pluralizm realistyczny staje się pluralizmem egzystencjalnym. Wyróżnia się także pluralizm idealistyczny. Klasycznym przedstawicielem tego pluralizmu jest Platon, który twierdził, że istnieje jakaś ilość realnie od siebie różnych, odrębnych idei. Te idee w początkowym okresie swojej działalności Platon uważał za odrębne przedmioty, za rzeczywiście różniące się od siebie i prawdziwie bytujące byty, których tylko odbitkami są przedmioty fizyczne. Idee są niematerialne i wieczne. Inny jeszcze, mianowicie spirytualistyczny pluralizm jest teorią, według której rzeczywistość jest sumą dusz. Wszystkie byty są duszami, które w różnych formach przejawiają się lub zjawiają. Leibniz jest przedstawicielem tego pluralizmu. Wyróżnia się ponadto wypracowany w Polsce przez prof. T. Kotarbińskiego pluralizm reistyczny, według którego bytami są tylko samodzielne ciała fizyczne. Można też mówić o pluralizmie kompilacyjnym, który nie akcentuje zasadniczych różnic między poszczególnymi czynnikami, tylko mówi o fakcie ich złożenia, to znaczy że byty mogą być kombinacją tych różnych czynników.

## 6. PLURALIZM IDEALISTYCZNY I PLURALIZM REALISTYCZNY

Poznanie filozoficzne jest metodycznym opracowaniem naszego potocznego doświadczenia. To interpretowanie doświadczenia zależy – jak już wiemy – od całego szeregu wcześniejszych zespołów wiedzy. Musieliśmy więc zastanowić się, czym jest filozofia, odróżnić ją od światopoglądu, religii, od nauk szczegółowych i teologicznych, ustalić jej przedmiot badań oraz zwrócić uwagę na to, że nawet zdecydowanie się na jakąś koncepcję filozofii może zależeć od wcześniejszego widzenia świata w monistycznym czy pluralistycznym ujęciu. A gdy wyda się nam, że pluralizm bardziej niż monizm odpowiada naszemu potocznemu przekonaniu, naszemu doświadczeniu, to jeszcze nie wyznaczyliśmy prawidłowej drogi filozofowania. Grożą nam inne niebezpieczeństwa. Wybierając stanowisko pluralistyczne, a więc przekonanie, że

rzeczywiście istnieje wiele bytów, możemy poszczególne byty, poszczególne rzeczy, ujmować w dwu aspektach. Możemy stanąć na pozycji idealizmu albo na pozycji realizmu. Są to dwie podstawowe wersje pluralizmu.

Idealizm jest stanowiskiem, według którego rzeczywistość istnieje zależnie od poznającego przedmiotu. Znaczy to, że wszystko, co nas otacza, cały świat, w jakimś stopniu pochodzi w swoim bytowaniu od nas poznających, jest skutkiem naszego poznawania.

Nasze więc poznanie sprawia, że świat jest taki i że istnieje. Jest to tzw. idealizm metafizyczny. Nie należy go pomylić z idealizmem teoriopoznawczym.

Idealizm teoriopoznawczy głosi, że poznajemy tylko to, co pochodzi w bytowaniu od podmiotu poznającego. Nie mamy więc możliwości poznania czegoś, co nie jest produktem naszej działalności poznawczej.

Klasycznym przykładem idealizmu metafizycznego jest filozofia Platona. Platon najwyraźniej w dziejach myśli ludzkiej powiedział, że realnym, prawdziwym bytem jest świat idei, a więc świat istot, oddzielonych od rzeczy fizycznych. Byty, które Platon właśnie nazwał ideami (i stąd idealizm), są bytami ogólnymi. Mają więc strukturę pojęć. To, czym są, odpowiada temu, co dzisiaj nazywamy pojęciem. Wiemy przecież, że pojęcie dobra, pojęcie domu, różnią się od konkretnego domu i od tego oto dobrego np. człowieka. Pojęcie jest tylko sposobem ujęcia istotnych cech przedmiotów. Te poznawczo wyodrębnione istoty Platon uznał za realny, prawdziwy byt. Platon miesza więc idealizm metafizyczny z idealizmem teoriopoznawczym, W bliższych nam czasach Kant także zaproponował idealistyczne tłumaczenie świata. Twierdził, że to, co poznajemy, jest wytworem podmiotu poznającego, który z wrażeń i form subiektywnych komponuje spostrzeżenie. Na przedmiot poznania składają się więc jakieś czynnikibrane ze świata zewnętrznego i formy poznawcze człowieka.

Przeciwieństwem idealizmu jest realizm. I znowu wyróżnijmy najpierw realizm metafizyczny. Realizm metafizyczny jest stanowiskiem, według którego rzeczywistość istnieje niezależnie od podmiotu poznającego. A więc wszystkie te rzeczy, które dają się poznawać: drzewa, zwierzęta, ludzie, i wszystko to, co istnieje, co samodzielnie bytuje, nie jest spowodowane czynnością poznawania. Nie zależy od procesu poznania. Jest czymś odrębnym. Poznanie jest tylko sposobem ujęcia tego przedmiotu. Poznanie

ludzkie według tej realistycznej teorii jest tylko czynnością człowieka, który ujmuje rzeczywistość, odczytuje ją. I jest to odczytywanie bierne. Przedmioty agitują nasze władze poznawcze, powodują, że się z nimi poznawczo stykamy, że je odczytujemy. Nie tworzymy tych przedmiotów, nie wkładamy w to, co poznajemy, niczego z nas. Krótko mówiąc realizm metafizyczny jest stanowiskiem, według którego rzeczywistość istnieje niezależnie od podmiotu poznającego.

Realizm teoriopoznawczy głosi, że poznajemy to, co istnieje niezależnie od podmiotu poznającego.

Te rozróżnienia są nam potrzebne do rozumienia wartości tych analiz filozoficznych, które będziemy później przeprowadzali. Zobaczmy, jak się poznaje byt, jak można zinterpretować doświadczenie. Każda filozofia od tego rozpoczyna. Różne są jednak interpretacje doświadczenia i stąd różne są filozofie. To, w jakim stopniu mogą być różne, nie jest przypadkowe i dowolne.

Pluralistyczny realizm metafizyczny, według którego rzeczywistość istnieje niezależnie od naszego poznania, prowadzi do dalszych zagadnień.

## 7. Z HISTORII POSZUKIWANIA STRUKTURALNYCH CZYNNIKÓW BYTU

Czymś bardzo trudnym w filozofii jest odczytanie rzeczywistości takiej, jaka naprawdę jest. Niektórzy filozofowie uważali, że rzeczywistość w swojej istocie, w tym, co ją stanowi, jest np. jednością. Jest czymś jednym w takim sensie, że albo wprost liczba, albo jedność, jako zasada kompozycyjna, wyznaczają całą rzeczywistość. Na przykład Platon badając cokolwiek pytał, w jakim stopniu dana rzecz jest jednością. Uważał, że jeżeli nie jest jednością, nie jest bytem. Inni filozofowie twierdzili, że tym, co sprawia rzeczywistość, co ją tworzy, co ją konstytuuje, jest zmienność. Tak na przykład mówił Heraklit. Według niego zmienność jest tym, co stanowi rzeczywistość. A Parmenides przyjmował, że czynniki trwałe są tym, co konstytuuje rzeczywistość, co ją sprawia. Inni filozofowie powiedzą, że tym, co w rzeczywistości jest najważniejsze, są czynniki dostrzegane naszym wzrokiem, a więc czynniki materialne. One są istotne,

one sprawiają, że rzeczywistość jest realna, że rzeczywistość jest rzeczywistością. Filozofowie usiłują więc znaleźć taki aspekt, który pozwoliłby ująć to, co naprawdę konstytuuje rzeczywistość, co jest czynnikiem pierwszym, zapoczątkowującym daną rzecz. Za taki czynnik uważaj właśnie jedność, zmienność, trwałość, materię. Są jednak także inne ujęcia.

Ogólnie mówi się, że należy badać rzeczywistość ze względu na jej faktyczność. Należy więc rozpoznawać rzeczywistość w tym dzięki czemu jest ona rzeczywistością. Chodzi więc o badanie czy cokolwiek ze względu na to, że jest bytem. Przez byt zaczęto rozumieć to, co jest rzeczywiste.

I Arystoteles stworzył taką teorię rzeczywistości, taką filozofię bytu, w której badał cokolwiek ze względu na fakt, że jest realne, że właśnie jest bytem. Arystoteles stawiając jednak pytanie „czym jest byt” odpowiadał, że jest on zespołem jakichś materiałów, zespołem treści. Uważał, że każdy byt, to znaczy i drzewo, i człowiek, i roślina, i zwierzę, i cokolwiek, jest czymś złożonym z właściwych sobie treści. I ujmował całość tych treści poszukując w nich tego, co tam jest podstawowe, co jest istotne. Stwierdził, że czymś istotnym dla danego bytu jest zespół treści konstytutywnych, zespół treści podstawowych. Zespół treści podstawowych nazwał formą. Forma więc w języku Arystotelesa oznacza to, co w bycie jest zasadnicze, podstawowe, wyznaczające cały charakter bytu. Ale forma jest zasadą porządkującą szerszy materiał. Ten materiał porządkowany, te inne treści, które występują razem z formą, są przez nią aktualizowane i porządkowane Arystoteles nazwał materią.

Porządkując te ujęcia możemy powiedzieć, że według Arystotelesa bytem jest to, co jest czymś, to, co jest realne, W każdym bycie, który jest już czymś, można wyróżnić treści podstawowe, nazwane formą. Są to treści, które specyfikują, gatunkują byt, sprawiają, że jest on tym bytem, a nie innym. Dają mu te czynniki, bez których nie jest się tym bytem. One sprawiają, że czym innym jest drzewo i czym innym jest człowiek. I w człowieku i w drzewie znajdują się te treści, bez których nie jest się człowiekiem lub drzewem. Byt musi zawierać w sobie ten zespół właściwych mu treści, specyfikujących go. Te treści właśnie nazywa się formą. Oprócz tych treści specyfikujących znajduje się w bycie zespół innych treści, które Arystoteles nazwał materią. Materia według Arystotelesa jest w odrębie bytu zespołem treści



porządkowanych i kształtowanych przez formę. Materii nie ma poza danym bytem, nie jest ona czymś samodzielnym, niezorganizowanym, nie jest jakimś materiałem, z którego buduje się poszczególne rzeczy. Forma i materia występują razem wewnątrz danego bytu jako czynniki komponujące ten byt i są w nim konieczne. Arystoteles uważał, że ta struktura obejmuje wszystkie byty. Cokolwiek jest, musi być złożone z materii i formy. Jest tak dlatego, że to, co jest, musi zawierać czynniki specyfikowane i specyfikujące, sprawiające, że jest tym bytem dzięki złożeniu. Posiada się te cechy w taki sposób uporządkowane, że to jest ten człowiek, lub że to jest to drzewo i że to nie jest mieszanka jednego i drugiego.

Zauważmy jednak, że Arystoteles ograniczył się do analizy treści rzeczy. Gdy poznamy treści rzeczy, gdy poznamy, np., że to jest drzewo, a to jest człowiek, rozpozналиśmy, ujęliśmy cechy specyfikujące. Z poznania tych treści wcale jeszcze nie wynika, że to coś jest realne. Posiadanie jakichś sobie właściwych treści nie powoduje istnienia.

Inni filozofowie, najpierw Avicenna, później Tomasz z Akwinu i głównie Tomasz z Akwinu, zwrócili uwagę, że to, co Arystoteles twierdzi, nie jest pełną odpowiedzią. Treści, składające się na byt, są realne tylko wtedy, gdy egzystencjalnie bytują, gdy istnieją. Jeżeli coś realnie nie istnieje, nie znajduje się w rzeczywistości. Możemy sobie wyobrazić takie treści, jak np. szklana góra. Jest to zespół pewnych treści. Z tego, że to są treści, wcale nie wynika, że istnieją. Możemy sobie pomyśleć także takie treści, jak syrena. Możemy zestawić takie treści i doskonale rozumiemy, co to jest. Z tego, że rozumiemy i poznajemy dane treści wcale nie wynika, że stwierdzamy istnienie tego przedmiotu. Nie ma więc szklanej góry i nie ma syren. Poznanie treści jakiegoś bytu jeszcze nie jest dotarciem do czynnika urealniającego. Jeżeli coś jest realne, to posiada czynnik urealniający. Człowiek bowiem nie jest fikcją, nie jest przez nas tylko pomyślany. Człowiek naprawdę jest, drzewo naprawdę jest. Są realne. Jeżeli są realne, to zawierają w sobie czynnik urealniający. Ten czynnik nazwijmy istnieniem, tak nazywają go filozofowie, tak nazywa go Tomasz z Akwinu.

Według Tomasza z Akwinu oprócz treści składających się na dany byt, więc oprócz formy i materii w każdym bycie występuje czynnik urealniający, który sprawia, że ten byt istnieje, Ten czynnik nazywa się istnieniem.

W obrębie pluralizmu realistycznego możemy więc badać rzeczywistość od strony treści i od strony istnienia. Znaczy to, że możemy na coś spojrzeć od strony istoty, od strony tego, czym coś jest, jakie zawiera treści, i możemy na coś spojrzeć od strony istnienia, czyli rozważać egzystencjalnie występujące treści, urealnione istnieniem. Tylko wtedy, gdy umiemy dotrzeć w naszym poznaniu do czynników urealnających, do czynników sprawiających istnienie, nie zrywamy kontaktu z realnie istniejącą rzeczywistością. Wtedy naprawdę kontaktujemy się z tą rzeczywistością. Jeżeli nie umiemy ująć istnienia odpowiednimi metodami filozoficznymi, wtedy jesteśmy w porządku treści, chwytny same treści, nie zespoły pomyślanych tylko czynników. W naszym doświadczeniu kontaktujemy się z egzystencjalnie bytującymi przedmiotami. Drzewo naprawdę jest, człowiek naprawdę jest, ale analiza filozoficzna może pominąć istnienie, może stanowić ujęcie samych istot. Filozofowie docierali do momentu jedności, zmienności, materialności, faktu trwałości bytu. Ujmowali rzeczy w ich treściach i często nie umieli ująć bytu jako istniejącego. Wydawało się, że jeżeli drzewo jest, to tym samym istnieje. Utożsamiali istotę z jej istnieniem. Rozważając tę istotę pomijali istnienie. Fakt istnienia długo nie był przedmiotem filozoficznej analizy.

Istnienie rzeczy, a więc czynnik egzystencjalnie urealnający każdy byt, został zanalizowany pierwszy raz w filozofii Tomasza z Akwinu. Próba Avicenny była tylko zwróceniem uwagi, że w bycie winien znajdować się czynnik, dzięki któremu coś jest rzeczywiście realne. Jeżeli bowiem drzewo jest realne, to musi być w nim czynnik, który to sprawia. Musi być w nim czynnik urealnający, czynnik egzystencjalny, po prostu istnienie.

## 8. ODRÓŻNIENIE TOMIZMU EGZYSTENCJALNEGO OD TEOLOGII, OBJAWIENIA I NAUK SZCZEGÓŁOWYCH

Gdy przeglądamy różne filozofie, różne kierunki filozoficzne, znane w historii, to dowiadujemy się, że tylko Tomasz z Akwinu zaproponował teorię rzeczywistości

uwzględniającej fakt istnienia. Stąd mówimy, że jest to egzystencjalne ujęcie rzeczywistości.

Zauważmy, że „egzystencjalne” nie oznacza „egzystencjalistyczne”. Tych dwu terminów nie wolno pomylić. Egzystencjalistyczny lub wprost egzystencjalizm jest współczesny kierunek filozoficzny, zajmujący się filozofią życia, a nie filozofią istnienia. Wyakcentujmy więc, że egzystencjalizm jest filozofią życia i według tego egzystencjalizmu istnieć znaczy żyć. A żyć, znaczy przeżywać. I w egzystencjalizmie przedmiotem badań filozoficznych są przeżycia ludzkie, przeżycia takie jak lęk, strach, zaufanie, niechęć, sympatia, nienawiść, miłość, odraza, życzliwość. To są przedmioty analizy filozoficznej. W egzystencjalizmie nie mówi się o całej rzeczywistości. Mówi się tylko o rzeczywistości ludzkiej, o życiu człowieka, o jego przeżyciach.

Filozofia Tomasza z Akwinu jest bardzo ważna w rozwoju filozoficznego poznania. Jest tak ważna dlatego, że jest pierwszą i dziejach myśli próbą filozofii ujmującej istnienie. Wartość tomizmu, którym się zajmujemy, polega właśnie na tym, że jest filozofią istniejącej rzeczywistości. Nie jest filozofią rzeczywistości pomyślanej, rzeczywistości zmiennej, rzeczywistości trwałej, rzeczywistości jako treści. Jest filozofią rzeczywistości istniejącej, w której umie się ująć czynnik urealnający, czynnik istnienia wewnątrz bytu, współkonstituujący byt razem z istotą.

Filozofia, która operuje własnymi metodami, jest osobną nauką. Stosując te metody według klasycznej koncepcji możemy ująć, zrozumieć rzeczywistość istniejącą. Aby zrozumieć rzeczywistość i wyjaśnić istnienie, zgodnie z klasyczną koncepcją filozofii, według której badamy rzeczy od strony ich przyczyn, pytamy, czy rzeczywistość istniejąca sama sobie udziela istnienia, czy otrzymuje je z zewnątrz. Stawiając takie pytanie filozofia istnienia pozwala nam ująć rzeczywistość Boską. Jeżeli jesteśmy w filozofii treści, albo w filozofii jedności, to problem Boga zjawia się jako osobne, pozafilozoficzne zagadnienie. Zagadnienie to wtedy musi być rozpatrywane poza filozofią, albo na teren filozofii wprowadza się Objawienie, czy teologię. Filozofia Tomasza z Akwinu, który pokazuje, w jaki sposób możemy ująć rzeczywistość istniejącą bez pomocy teologii, staje się narzędziem ujęcia rzeczywistości przyczyn, a wśród przyczyn ujęcia rzeczywistości Boskiej jako przyczyny sprawczej. I bez filozofii tomistycznej, bez filozofii rzeczywistości, ujmującej realne istnienie, nie ma właściwie

poza Objawieniem naturalnych dróg dotarcia do rzeczywistości Boskiej. Wszystkie inne filozofie, arystotelesowskie, czy egzystencjalistyczne, nie prowadzą do wykrycia, że Bóg działa sprawczo w świecie, albo mówiąc językiem filozoficznym – że sprawczo działa pierwsza przyczyna. Kierujemy się do tomizmu dlatego, aby nie stracić narzędzia, pozwalającego poznać całą rzeczywistość łącznie z jej pierwszymi przyczynami. W innych filozofiach tych szans właśnie nie ma, ponieważ filozofie te nie badają istnienia. A pierwsza przyczyna jest pierwszą przyczyną istnienia bytu. Wszystko inne jest w bycie wtórne. Wszystko jest wtedy dopiero realne, gdy istnieje. I metafizyka nie zajmuje się syrenami, szklanymi górami, czyli samymi treściami lub pojęciami. Jest to analiza realnie istniejącej naturalnej rzeczywistości.

Przypomnijmy, że ujęcie rzeczywistości od tej strony, czym ona jest, i ujęcie jej pierwszych przyczyn istnienia, jeszcze jest poznaniem naturalnym i poznaniem naukowym przy pewnej koncepcji nauki. Tych koncepcji nauki jest nieskończenie dużo. Nie ma powodu, żeby jedną z nich faworyzować, a inne odrzucić. Pozytywizm faworyzuje koncepcję, według której nauką są tylko badania szczegółowe, tylko fizykalne. I według tej koncepcji naukami są głównie nauki przyrodnicze. Jest jednak także inna teoria. Otóż poznając rzeczywistość w jej przyczynach metodami klasycznej filozofii jeszcze jesteśmy na terenie nauki, i – szerzej mówiąc – jesteśmy na terenie naturalnego poznania. Jeżeli mówimy, że przyczyną świata, czy przyczyną bytu, lub przyczyną istnienia, jest pierwsze istnienie, albo jeżeli mówimy skrótowo, że przyczyną istniejącego świata jest Bóg, to jeszcze nie odwołujemy się do teologii czy do porządku nadprzyrodzonego. To jest jeszcze porządek naturalny, porządek naszego ludzkiego poznania, w którym szukamy przyczyn dla pewnych zjawisk, przyczyn takich, które ten oto badany przedmiot te zjawiska tłumaczą. Jeżeli badamy istnienie, to szukamy przyczyny sprawiającej to istnienie. I jeszcze mamy do tego prawo w porządku nauki i naturalnego poznania. Dziedzina, która się tym zajmuje, metafizyka czy teoria bytu, jest jeszcze w porządku poznania naturalnego. Metafizyka tomizmu egzystencjalnego nie jest odwołaniem się do porządku nadprzyrodzonego. Jest jeszcze zorganizowanym poznaniem naturalnym, w którym własnym rozumem analizując czy poznając byt ustalamy wyznaczające ten byt przyczyny.

Teologia jest także nauką, która może omawiać rzeczywistość, może ją charakteryzować, lecz odwołując się do wiedzy objawionej. W teologii argumentuje się Objawieniem. Gdy jakąś tezę np., że człowiek jest nieśmiertelny przyjmujemy dla autorytetu Boga, wtedy jesteśmy na terenie teologii.

W nauce pozateologicznej jesteśmy zawsze wtedy, gdy argumentem jest rozumowanie. Gdy rozumowanie to dotyczy pierwszych, ostatecznych przyczyn, wtedy jest ono filozofią. Gdy rozumowanie prowadzi do przyczyn bliższych, wtedy jest nauką szczegółową, np. w medycynie nigdy nie pytamy, czy człowiek istnieje. Badamy tego oto człowieka ze względu na jakiś brak w organizmie, ze względu na jakąś chorobę. Pytamy, co sprawiło tę chorobę. Wiemy wtedy, jaka jest przyczyna tej choroby. Taką przyczynę nazywamy przyczyną bliższą. Przyczyną dalszą i ostateczną jest ta przyczyna, która powoduje, że coś nie jest niebytem. I takie dopiero pytania wyznaczają filozofię. Mamy prawo zapytać, dlaczego rzeczywistość nie jest nicością, dlaczego istnieje. Szukając odpowiedzi na takie pytanie docieramy do przyczyn uzasadniających istnienie. Powtórzmy, że tam, gdzie uzasadniamy istnienie samym rozumowaniem i wykrywamy rację, która to istnienie uzasadnia, tam jest filozofia. Gdy o tej samej rzeczy mówimy, że np, istnieje, ponieważ Bóg to powiedział, wtedy jest teologia odwołująca się do Objawienia, czyli do danego nam przez Boga zespołu informacji na temat, kim Bóg jest i czego od nas oczekuje. Gdy więc pytamy, co dzieje się wewnątrz Boga, pytamy o objawiony porządek nadprzyrodzony i jesteśmy w teologii. Gdy pytamy, czy Bóg jest przyczyną świata, możemy także otrzymać odpowiedź teologiczną, gdy powiemy, że Bóg jest przyczyną świata, ponieważ to oświadczył. Gdy jednak powiemy, że Bóg jest przyczyną świata, ponieważ poszczególne przedmioty nie spowodowały swego istnienia, gdy dodamy, że istnienie każdego bytu zależy od przyczyny i że nie każdy byt może być przyczyną istnienia, że tylko jeden byt może mieć kompetencje sprawcze, byt, który teologowie nazywają Bogiem, wtedy uprawiamy naukę, jesteśmy na terenie filozofii. Nie jesteśmy ani na terenie teologii, ani na terenie porządku nadprzyrodzonego. Jakkolwiek granice między tymi porządkami są teoretycznie wyraźne, praktycznie trudno nimi operować. I tego właśnie musimy się nauczyć. Musimy nauczyć się filozofowania przy pomocy tomizmu egzystencjalnego.

## 9. TOMISTYCZNA ANALIZA DOŚWIADCZENIA

### 9.1. Sąd egzystencjalny i sąd predykatywny

Tomizm egzystencjalny, o który tu chodzi, ma taką ambicję, żeby być filozofią rzeczywistości. Wielokrotnie to już podkreślaliśmy. Należy teraz wykazać, że tak naprawdę jest. Jeżeli filozofia jest teorią, opartą na odczytaniu rzeczywistości, to chodzi o to, aby ten kontakt poznawczy z realną rzeczywistością nie był tylko spekulacją. Musi więc być analizą poznawczego doświadczenia oczywistości.

Poznawcze doświadczenie rzeczywistości, to jakiś kontakt osób z rzeczami, które są poza nami, poza podmiotem poznającym. Ten kontakt jest wieloraki. Przedmioty oddziałują na nas, na nasze władze poznawcze, na nasz wzrok, słuch, dotyk. Wiemy o nich, jakoś je odbieramy, widzimy je, słyszymy, czujemy. Filozof ten fakt doświadczenia musi jakoś odczytać, zanalizować, zobaczyć. Musi wyjaśnić, o czym to zetknięcie z rzeczami nas informuje.

W tym pierwszym zetknięciu z rzeczywistością, w tym spotkaniu przedmiotu z naszymi wewnętrznymi władzami poznawczymi, z wzrokiem, słuchem, dotykiem i innymi władzami zmysłowymi – dowiadujemy się, że poza nami jest jakiś przedmiot. Coś jest. I dokładniej mówiąc, pierwszym wynikiem tego kontaktu jest stwierdzenie, że coś jest, że coś poza nami istnieje. Coś, cokolwiek, jakiś przedmiot. Taki sąd, w którym stwierdzamy, że coś istnieje, nazywa się sądem egzystencjalnym. Krótko można powiedzieć, że pierwszym wynikiem naszego poznawczego zetknięcia z rzeczywistością jest sąd egzystencjalny, sąd, w którym stwierdzamy istnienie jakiegoś przedmiotu. Znaczy to, że odbieramy wrażenie jakiegoś przedmiotu, że go widzimy, słyszymy, jakoś odczuwamy, odbieramy i wiemy, że przedmiot ten nie jest złudzeniem. To coś istnieje. Przy bliższym oglądzie tego przedmiotu dowiadujemy się i ustalamy, że to, co istnieje, jest czymś. To nie jest cokolwiek, lecz jakiś określony przedmiot. Gdy np. zbliżymy się do poznawanego przedmiotu, dowiemy się, że to jest np. drzewo, człowiek, zwierzę, czy też coś innego. W innym więc akcie odbioru tego przedmiotu, w innym niż stwierdzenie istnienia, dowiadujemy się, że ten istniejący przedmiot jest czymś. Dowiadujemy się, że jest i że jest czymś. Stwierdzenie, że coś jest jakieś, że ma

jakieś własności, jest innego typu sądem. To nie jest sąd egzystencjalny. Jest to sąd predykatywny, sąd przy pomocy którego orzekamy jakąś własność o przedmiocie. Coś jest i jest jakieś (białe, czarne, żywe, nieżywe).

Pierwszym więc wynikiem poznawczego kontaktu z rzeczywistością, albo pierwszym wynikiem doświadczenia rzeczywistości jest stwierdzenie, że rzeczywistość istnieje. To stwierdzenie nazywamy właśnie sądem egzystencjalnym, sądem stwierdzającym istnienie. Gdy bliżej analizujemy ten ładunek doświadczenia, dowiadujemy się, że zetknęliśmy się z określonym przedmiotem istniejącym. To coś bowiem jest człowiekiem, jest rośliną, jest zwierzęciem, jest białe, jest zielone. Stwierdzenie tego jest sądem zupełnie innego typu. Jest sądem predykatywnym, albo sądem orzekającym, orzeczeniowym. Jest to sąd, dzięki któremu stwierdzamy treść przedmiotu, że jest np, człowiekiem, zwierzęciem, rośliną. Obydwa stwierdzenia są podstawowe, są pierwsze.

Jak możemy sprawdzić, że są one pierwsze? Sprawdzamy je przez zanegowanie ich. Gdy powiemy, że coś istnieje, to odwrotnością tego sądu, a więc jego negacją może być tylko stwierdzenie, że nie ma niczego. Występują właśnie te dwie możliwości: coś istnieje albo nic nie istnieje, niczego nie ma. Gdy powiemy, że nic nie istnieje, nie jesteśmy zgodni z doświadczeniem. Gdy powiemy, że coś istnieje, jesteśmy zgodni z doświadczeniem. I rozstrzygamy problem na granicy istnienia i nieistnienia. Poza istnieniem jest niebyt, nicość, pustka. W tym sensie sąd egzystencjalny jest pierwszy, ponieważ jest stwierdzeniem granicznej sytuacji bytu, bytu jednak konkretnego, będącego czymś określonym, co wyraża z kolei, sąd predykatywny.

## 9.2. Pierwsze prawa istnienia

Dowiadujemy się jednak jeszcze więcej. Gdy bowiem już ustaliliśmy, że coś istnieje i że jest czymś, że jest na przykład człowiekiem lub zwierzęciem, dochodzimy do wniosku, że każda istniejąca rzecz jest sobą, to znaczy jest tym, czym jest. Odkrywamy, że aby istnieć, trzeba być czymś. Nie można być nicością, ponieważ wtedy się nie istnieje. Trzeba być czymś i właśnie tym, czym się jest, w tym pierwszym

zetknięciu z rzeczywistością wykrywamy więc jednocześnie prawo istnienia: żeby istnieć, trzeba być tym, czym się jest. Nie można istnieć nie będąc czymś określonym. Prawo to nazywa się zasadą tożsamości. Wyrażamy je jeszcze w innej wersji, szerszej: byt jest tym, czym jest. Przedmiot, który poznajemy, jest tym, czym jest. Jeżeli jest człowiekiem, jeżeli Jest rośliną, jeżeli jest zwierzęciem, to jest tym oto człowiekiem, tą rośliną, tym zwierzęciem. Istniejący byt jest tym, czym jest. Zasada tożsamości jest jednocześnie prawem istnienia. Nie można bowiem istnieć, gdy się jest niczym, gdy się nie jest sobą.

Wiąże się z tym drugie prawo istnienia. Gdy się jest czymś gdy się jest tym oto bytem, gdy się jest sobą, nie można być jednocześnie drugim bytem, czyli zaprzeczeniem siebie. Gdy więc jestem człowiekiem, to w tym samym czasie i pod tym samym względem nie jestem jednocześnie nie człowiekiem. A więc nie jeste swoim zaprzeczeniem i jednocześnie sobą. Drugie prawo istnienia, które nazywa się zasadą niesprzeczności, wyraża to, że nie można bytować i niebytować pod tym samym względem. Byt i niebyt nie są tym samym. To znowu wynika z doświadczenia: jeżeli coś jest czymś, jeżeli coś jest człowiekiem, to w tym samym czasie nie jest jednocześnie zaprzeczeniem siebie. Nie jest w tym samym czasie sobą i nie sobą, czyli wykluczeniem siebie, nicością. Nie jestem w tej chwili np. tą oto książką. Człowiek jest człowiekiem, książka jest książką. Być i nie być nie są tym samym. Bo w stosunku do człowieka książka jest jego odwrotnością, jest jego zaprzeczeniem. Jest nieistnieniem człowieka. Nie można jednocześnie istnieć i nie istnieć. I jeżeli istniejemy, obowiązuje zasada niesprzeczności, która wyklucza tożsamość istnienia i nieistnienia. Albo się istnieje, albo się nie istnieje.

Nie można jednocześnie istnieć i nie istnieć, nie można jednocześnie być sobą i nie być sobą. I nie może być tak, że częściowo można być drzewem i częściowo człowiekiem, częściowo nie istnieć i w jakiejś części istnieć, Albo istnieje się, albo się nie istnieje, albo się jest człowiekiem, albo się nim nie jest. Nie ma sytuacji ontycznej pośredniej. Trzecie prawo istnienia mówi, że między bytem i niebytem nie ma czegoś pośredniego. Nie ma takiej sytuacji, w której dany byt jakoś istnieje i trochę nie istnieje. Nie można być kompozycją bytu i niebytu. Niebyt jest wykluczeniem bytu. Nie można ontycznie składać się z czegoś realnego i z nicości.



Jeżeli jakiś przedmiot istnieje, skoro go doświadczamy, to jest czymś, jest sobą i nie jest jednocześnie swoim zaprzeczeniem. Nie składa się też z czegoś pośredniego między istnieniem i nieistnieniem. Wynika z tego, że każdy byt zawiera w sobie to, czym jest. Każdy więc byt uzasadnia to, czym jest. Jest to tzw. prawo racji bytu, albo zasada racji bytu, jakieś uzasadnienie, stwierdzenie uprzączynowania, uwarunkowania bytu. To, co każdy byt zawiera, jest realne, bo już istnieje. Każdy np. człowiek, jeżeli jest człowiekiem, jeżeli istnieje, realnie posiada te wszystkie składniki ontyczne, które się na niego składają. Każdy byt zawiera to, czym jest. To, czym jest, jest realne, jest bytem. Możemy powiedzieć, że byt jest racją uzasadniającą byt. Byt, tzn. coś realnego, coś istniejącego, jest racją uzasadniającą to, że się jest tym oto bytem. Niebyt bowiem, jako nicość, nie może być racją uprawiedliwiającą istnienie. Tu zjawia się problematyka, którą później rozważymy, czy każdy byt jest przyczyną siebie, czy jeden byt jest przyczyną drugiego w łańcuchu przyczynowań, czy też jest jeden byt pierwszy stanowiący przyczynę wszystkich poza sobą bytów.

Z tego pierwszego faktu zetknięcia z rzeczywistością wyprowadzamy więc twierdzenie o istnieniu bytu (sąd egzystencjalny) i twierdzenie o istocie bytu (sąd predykatywny) oraz pierwsze prawa istnienia, czyli pierwsze zasady. Te pierwsze zasady, czyli pierwsze prawa istnienia, są dostrzeżeniem warunków uzasadniających istnienie bytu, są sposobem omówienia bytu, odczytaniem ontycznego statusu bytu. Jeżeli stwierdzamy, że coś istnieje, to istnieje w taki sposób, że jest czymś, że jest sobą i rzeczywiście, gdy istnieje, to nie jest prawdą, że jednocześnie nie istnieje. Gdy istnieje, to ma w sobie to wszystko, czym jest. To wszystko jest realne, jest tym oto istniejącym bytem. Byt jest racją wystarczającą, racją tłumaczącą realność. Tą racją bytu, czy racją tłumaczącą, uzasadniającą rzeczywistość, nie może być odwrotność bytu, nie może być niebyt, ponieważ niebyt jest negacją bytu, jest jego zaprzeczeniem, wykluczeniem. Niebyt, dosłowna nicość nie może być żadnym źródłem czegokolwiek. Nie może być przyczyną istnienia rzeczywistości. Realność lub istnienie rzeczywistości ustalamy w przeciwstawieniu do nicości. Są bowiem dwie możliwości: byt albo niebyt, istnienie albo nieistnienie. I wszystko zaczyna się od momentu istnienia. Gdy się nie istnieje, to niczego nie ma. Nie istnienie nie może niczego spowodować.

## 10. STRUKTURA BYTU

U początku rzeczywistości mógł być tylko byt lub niebyt. Są te dwie możliwości. Jeżeli u początków rzeczywistości była nicość, to nic nie powinno powstać, ponieważ nicość nie ma mocy tworzenia. Jest bowiem wykluczeniem istnienia. U początków rzeczywistości mógł więc być tylko byt, coś realnego, skoro rzeczywistość jest realna. A rzeczywistość jest realna. Nie jest przecież niebytem. Realność oznacza wykluczenie nieistnienia. Poznajemy np. drzewo, człowieka, zwierzę. To nie są tylko złudzenia, spekulacje. To naprawdę jest, ponieważ to widzimy, słyszymy, czujemy, dostrzegamy, rozumiemy. Wiemy, że dana rzecz nie jest czymś drugim, że nie jest nicością. A więc u początków rzeczywistości musiał być byt, skoro rzeczywistość jest realna.

Powstaje jednak trudność i pytanie, który z bytów jest bytem pierwszym. Czy każdy byt może być bytem pierwszym? Nie każdy. Człowiek np nie rozpoczął rzeczywistości. Pojawił się później, istnieje i przestaje istnieć. Podobnie inne byty powstają w czasie i giną. A więc to nie one były u początku rzeczywistości.

Analizując te sytuacje i stany ontyczne bytów, powoli, pod koniec naszych rozważań, dojdziemy do określenia natury bytu pierwszego. Nie każdy byt posiada taką strukturę, która pozwala mu być bytem pierwszym. Ale dopiero we wnioskach do tego dojdziemy, do wykrycia bytu, który – jak się okaże – jest samym istnieniem. Problem Boga w filozofii nie jest więc problemem zadany. Powoli narasta w miarę podejmowanych analiz. Na razie wiemy tyle, że byt daje początek realności. Nicość nie może jej zapoczątkować. O tym bycie, który zapoczątkowuje rzeczywistość, wiemy tyle, że istnieje, ponieważ istnieją rzeczy. Doświadczamy ich jako istniejących. Dowiadujemy się dzięki temu doświadczeniu, że jeżeli byt istnieje, to jest sobą, że nie jest jednocześnie swoim zaprzeczeniem, że nie jest nicością, że potrafi usprawiedliwić siebie. Zawiera to, czym jest. Czym jest ten każdy byt, który poznajemy?

### 10.1. Byt złożony z istnienia i istoty

Stwierdzamy przede wszystkim, że każdy byt, który istnieje, jest czymś, że posiada zespół treści, wśród których są treści podstawowe, konieczne. Ten zespół koniecznych materiałów, dzięki którym byt jest danym bytem, nazywa się istotą. Istota jest to więc zespół koniecznych treści, składających się na dany byt, tych treści, bez których nie jest się tym bytem. Odróżniając istotę, wbrew pozorom stwierdzamy bardzo dużo, mianowicie to, że aby być sobą, trzeba mieć w sobie konieczne treści, bez których nie jest się danym bytem.

Ta suma koniecznych treści jest wtedy realna, gdy istnieje. Jeżeli nie istnieje, to treści te nie mają znaczenia. Istnienie więc nie jest czymś tylko fikcyjnym. Jest w bycie czynnikiem, który sprawia, że te treści są realne. Obok więc istoty musi się znaleźć w bycie istnienie, to znaczy coś, co te treści urealnia. W związku z tym Tomasz z Akwinu mówi, że aby być bytem, trzeba zawierać w sobie istnienie i istotę. Trzeba zawierać zespół tego, co składa się na dany byt. Trzeba zawierać istotę i istnienie, jako czynnik urealniający wewnątrz bytu grupę treści. Krótko mówiąc, byt składa się z istnienia i istoty. Istnienie zawiera się wewnątrz bytu, jest urealnieniem treści. Gdy mówimy, że przedmiot jest czymś, tzn. że posiada w sobie realne treści, to musimy stwierdzić także, że jest w tym przedmiocie czynnik urealniający te treści. W analizowanym przedmiocie wykrywamy więc dwa jego składniki, z których jeden nazywamy właśnie istnieniem, drugi istotą. To nie jest sytuacja ilościowa, to nie jest dodanie aktu istnienia do treści koniecznych bytu. Dany jest nam cały byt: ten oto człowiek, to zwierzę, ta oto roślina. Wiemy o tym przedmiocie że on jest, że nie jest drugim przedmiotem, że jest sumą treści lecz treści realnych, istniejących. Istnienie więc i istota nie występują osobno. Nie ma jakiegoś zbioru treści i zbioru aktów urealniających. Są byty, są konkrety, w których, gdy je poznajemy, wykrywamy te składniki, jako czynniki wyznaczające realność specyfikę przedmiotu. I powtórzmy: czynnikiem wyznaczającym specyfikę tego przedmiotu jest suma jego treści (istota), czynnikiem urealniającym to wszystko jest istnienie. Te dwa czynniki muszą stanowić byt. Bez nich nie ma bytu. Nie można nie mieć jakichś sobie właściwych treści. Bez nich jest się pustką. Pustka nie istnieje. I istnienie nie może urealnić nicości. Gdyby istnienie urealniło nicość, wtedy niebyt byłby zarazem bytem.

## 10.2. Istota złożona z formy i materii

Istniejące przedmioty różnią się realnie. Czym innym bowiem jest człowiek, czym innym jest roślina, czym innym jest zwierzę. Te realne treści istniejące różnią się od treści drugiego bytu. Stąd mówimy, że każdy byt ma inną istotę, w obrębie istoty, a więc w zespole koniecznych treści bytu, wyróżniamy treści już zaktualizowane i treści, które się aktualizują. Tę sumę podstawowych, zaktualizowanych w obrębie istoty treści nazywamy formą. Forma jest więc czynnikiem aktualnie gatunkującym dany przedmiot, czy daną istotę. Czynnikiem ten sprawia, że treści danego bytu są określonymi treściami, znajdującymi się w istocie. Sumę treści aktualizowanych przez formę nazywamy materią, Forma i materia stanowią istotę ujmowanych przez nas bytów w poznaniu zmysłowym.

Byt według Tomasza z Akwinu jest ukonstytuowany z istnienia i z istoty, w której wyróżniamy formę i materię. Jest to inne odczytanie struktury bytu niż dotychczasowe. W dotychczasowych ujęciach nurtu realistycznego, np. u Arystotelesa, byt składał się tylko z formy i materii. Byt więc u Arystotelesa był tym samym, co istota, czyli zespół treści. Avicenna dostrzegł, że zespół treści nie uzasadnia swego istnienia. Uważał, że oprócz istoty byt musi zawierać istnienie. To istnienie uznał za przypadłość, a więc za cechę bytów realnych, Tomasz z Akwinu wykazał, że istnienie nie może być cechą przypadłościową, przysługującą istocie. Według niego istnienie musi być aktem, a więc podstawowym stanem ontycznym, który usprawiedliwia realne posiadanie istoty.

## 10.3. Akt i możność

Metafizyka bada ostateczne uwarunkowania bytu, to znaczy te czynniki, bez których coś nie jest realne. Za ten ostateczny, urealniający czynnik Platon uznał jedność bytu, Heraklit – zmienność, Parmenides – trwałość, Arystoteles – formę. Nie łatwo więc było w filozoficznej analizie bytu dojść do tych ostatecznych czynników urealniających. Tomasz z Akwinu wykazał, że czymś pierwszym w każdym bycie jest urealniający czynnik, który nazywamy istnieniem. W związku z tym twierdzimy, że nie można być

bytem, czyli nie można być czymś realnym, gdy się nie jest ukonstytuowanym z istnienia i istoty. Istnienie urealnia byt aktualizując, właściwą temu bytowi istotę, to znaczy, zespół treści podstawowych, koniecznych. Te już zaktualizowane w obrębie istoty treści nazywamy formą, treści aktualizowane przez formę i współkomponujące z formą istotę bytu nazywamy materią. Takich właśnie terminów, jak istnienie, istota, forma, materia, używa się w metafizyce dla opisu struktury bytu. Właśnie byt konstytuują te czynniki ontyczne, które nazywamy istnieniem, istotą, formą i materią. Istnienie i forma pełnią w bycie rolę aktu, istota i materia są możliwością.

Aby zrozumieć, czym jest akt i możliwość, trzeba rozważyć powiązania między istnieniem i istotą, formą i materią. Tych powiązań nie należy ujmować w sposób ilościowy. Nie należy więc myśleć w ten sposób, że istnienie jest samodzielnym czynnikiem poza bytem, a istota jest drugim czynnikiem, i że w wyniku dodania czynników powstaje byt. Należy myśleć inaczej: poznajemy odrębne byty a doświadczając ich działania dowiadujemy się, że istnieją, skoro działają. Znaczy to, że jest w nich to, dzięki czemu są realne. Działając jako określone byty, jako człowiek, roślina, zwierzę, nie są samym istnieniem, lecz zespołem istniejących treści. Byty więc są strukturalnym połączeniem istnienia i istoty. Między istnieniem i istotą nie ma ilościowego powiązania, ilościowych relacji. Są to powiązania typu przyczynowania. W danym bycie jest bowiem to, dzięki czemu jest on czymś. Tym, dzięki czemu stanowi on określony byt, jest istota. W danym bycie jest także to, dzięki czemu ten byt jest realny. Jest w nim istnienie, które aktualizując istotę urealnia konkretny byt. Związek między istnieniem i istotą nie jest więc związkiem ilościowym, lecz związkiem typu właśnie przyczynowania. Jest takim związkiem, w którym jeden czynnik kształtuje drugi. Istnienie aktualizuje istotę i urealnia byt. Taki czynnik, który urealnia, aktualizuje, kształtuje, który czegoś udziela, nazywamy w metafizyce aktem. Stąd można powiedzieć w terminologii metafizycznej, że istnienie jest aktem istoty. Jest czynnikiem kształtującym. Istota wobec tego jest czymś kształtowanym przez akt istnienia. Ten czynnik kształtowany, aktualizowany, jakoś formowany, nazywamy możliwością. Istota więc jest możliwością wobec aktu istnienia.

Akt i możliwość są w bycie czymś realnym. Akt jest tym, co w bycie zrealizowane. Inaczej mówiąc, akt jest to stan bytu, stan posiadania jakichś ontycznych zrealizowań.

Aktem jest istnienie, jako podstawowa, egzystencjalna realizacja bytu. Aktem jest także forma, jako zaktualizowanie wewnątrz istoty typowych dla danego bytu treści. Możliwość jest w bycie tym, co powoduje, że akt nie jest pełnią zrealizowań. Inaczej mówiąc, możliwość jest to stan bytu, stan nieposiadania pełni zrealizowań. Możliwością jest istota, powodująca, że byt nie jest tylko istnieniem. Możliwością jest także materia, dzięki której forma jest tą oto treścią określonego bytu. I możliwość i akt są więc dwoma realnymi stanami bytu, dwoma czynnikami współstanowiącymi byt, tę oto konkretną rzecz.

Należy odróżnić możliwość i możliwość. Możliwość jest realnym stanem bytu. Możliwość jest stanem logicznym, jest ujęciem logicznej niesprzeczności. Gdy mówimy, że coś jest możliwe, to mamy na myśli, że nie jest sprzeczne. Nie znaczy to jednak, że jest realne. Realna jest możliwość, jako wewnętrzny stan bytu, a nie możliwość, oznaczająca pomyślaną niesprzeczność. Powtórzmy więc, że każdy byt, poznawany przez nasze władze zmysłowo-umysłowe, posiada w sobie dwa akty: akt istnienia i akt formy. Akt formy organizuje wewnątrz istoty stronę treściową bytu, akt istnienia aktualizując istotę urealniania bytu. Jest co do natury wcześniejszy niż forma. Byt posiada też możliwość w postaci istoty, która jest możliwością wobec aktu istnienia, i posiada możliwość w postaci materii, która jest możliwością wobec formy. Istnienie i istota, złożona z formy i materii, stanowią byt.

## 11. SUBSTANCJA I PRZYPADŁOŚĆ JAKO MOŻNOŚĆ I AKT

Drogą do poznania bytu jest doświadczenie zmysłowe. Aby poznać, musimy coś widzieć, dotykać. To jest jakby początek naszego poznania, który przedłuża się w intelektualne ujęcie – poprzez porządkującą refleksję – tych różnych materiałów poznawczych, jakie odbieramy od przedmiotów. W zetknięciu z przedmiotami widzimy, że coś jest białe, wysokie, że posiada jakiś kształt, ciężar. Są to własności bytu, dające się ująć władzami zmysłowymi. I te własności najpierw poznajemy. Doskonale jednak wiemy, że np. ten oto przedmiot, ten człowiek, to nie tylko kształt, kolor, budowa, ciężar. Wiemy, że człowiek jest czymś więcej niż sumą zewnętrznych własności. Te własności nie są istotne. Są potrzebne, ale nie one stanowią człowieka.

Nie są tym oto człowiekiem. Są potrzebne człowiekowi. Są w nim. Te wszystkie nieistotne własności przedmiotu nazywamy w metafizyce przypadłościami. Przypadłość jest więc nieistotną cechą danego bytu, w tym sensie, że nie konstytuuje ona danego bytu. Aby być np. człowiekiem, trzeba posiadać ciało i poznanie intelektualne, zapodmiotowane w duszy, różnej od ciała, ale niekoniecznie trzeba mieć ten kształt, ten kolor skóry. Te własności są drugorzędne. Nazywamy je właśnie przypadłościami, stanowiącymi cechy substancji.

Substancją nazywamy każdy byt, który może istnieć samodzielnie i być podłożem przypadłości. A przypadłość jest bytem, który nie istnieje samodzielnie, lecz w jakimś podłożu. Np. kolor twarzy nie istnieje samodzielnie, lecz w tej substancji, którą jest człowiek. Wzrost, waga, kształt, także nie są czymś samodzielnym, są własnościami tej oto substancji, tego bytu, który obok tych własności ma konieczne dla siebie czynniki konstytutywne, istotowe. Byt bez przypadłości byłby uboższy. Przypadłość doskonali substancję, jest jej aktem. To jest akt w stosunku do substancji, która jest możliwością w relacji do przypadłości. Nie można oderwać od siebie aktu i możliwości. Zawsze możliwość pozostaje w relacji do określonego aktu. Nie ma możliwości w ogóle. Nie ma aktu w ogóle. Akt jest zawsze czynnikiem doskonalącym tę oto określoną możliwość. Przypadłość jest niekoniecznym aktem istoty, gdy ta istota istnieje, ale nie jest aktem ostatecznym, konstytutywnym. Istota, czy cały byt, jest możliwością w stosunku do przypadłości. Jest to zresztą związek niekonieczny, związek luźny, który nazywamy związkiem przypadłościowym, tzn. że bez danej przypadłości byt może dalej być bytem.

Mamy więc różne porządki aktów i możliwości. Podstawowy porządek stanowi akt istnienia i możliwość istoty. Bez tego porządku nie można w ogóle mówić o przypadłości. Gdy bowiem coś nieistnieje, gdy w ogóle czegoś nie ma, to nie ma też i przypadłości. Zawsze możliwość pozostaje w relacji do swego bezpośredniego aktu i poza aktem nie istnieje. Podobnie przypadłości nie istnieją poza substancją. Możliwość jest wewnątrz bytu, i akt jest wewnątrz bytu.

Możliwość poza bytem i akt poza bytem, a więc jak gdyby rozerwane, jak gdyby stanowiące samodzielne ozywniki, nią występują, nie istnieją. Nie ma możliwości czystej, czyli oderwanej od aktu. Materia jest możliwością formy, jest w relacji do tego oto aktu.

Gdyby materia znalazła się poza aktem, poza formą, poza istotą, poza istnieniem jakiegoś konkretnego bytu, byłaby nicością. Materia czysta, czyli materia poza określonym przedmiotem, nie występuje. Nie ma materii czystej, materii nie poddanej formie, nie włączonej w jakiś przedmiot. Tylko u Platona jest taka materia, jako budulec świata. Według Arystotelesa nie ma takiej materii, ponieważ możliwość nie występuje poza aktem. Materia wobec tego, jako możliwość w stosunku do formy, nie istnieje samodzielnie, nie istnieje poza danym bytem.

## 12. BYT PRZYGODNY I BYT KONIECZNY

### 12.1. Byt przygodny

Ważne jest pytanie, czy rzeczywiście takie czynniki, jak istnienie i istota, konstytuują byt. Skąd wiemy, że istnienie w bycie różni się od istoty, że więc czynnik urealnający jest czymś innym niż treść bytu? Otóż wiemy z doświadczenia, że byty tracą istnienie. Człowiek np. jest, potem go nie ma, przestaje istnieć. Znaczy to, że istnienie w danym bycie nie jest czymś istotowym. Gdyby w danym bycie istnienie było tym samym, co istota, gdyby należało do zakresu istoty, gdyby było w obrębie istoty czynnikiem koniecznym, bez którego ten byt nie jest tym bytem, wtedy istnienie byłoby powodem, że dany byt nie przestałby istnieć. Gdyby więc istnienie stanowiło cechę konieczną wśród tego, co jest zespołem treści istotnych, to zawsze w tej istocie musiało by być. I wtedy dany byt zawsze by istniał. Byty giną, tracą swoje istnienie, Wynika z tego, że istnienie jest czymś innym niż istota. Są to osobne, różne czynniki, mimo że składają się na dany byt. Na podstawie doświadczenia wiemy, że istnienie różni się od istoty. Różni się realnie w tym sensie, że dany byt albo istnieje albo nie istnieje. Trzeba odróżnić istnienie od istoty, ponieważ istnienie jest utracalne, przestaje być. Gdyby istnienie należało do istoty danego bytu, to byt nie mógłby przestać istnieć, ponieważ jego istotę stanowiłoby to, że zawsze jest. Wszystkie zmysłami poznawane przez nas byty, czyli byty poznawane w ten sposób, że rozpoczynamy poznanie od doświadczenia



zmysłowego, tak są ukonstytuowane, iż różni się w nich istota od istnienia. Różni się więc akt urealnający od możliwości, która doznaje urealnienia. Te wszystkie byty, w których stwierdzamy dwa różne czynniki, a więc istotę i istnienie, nazywamy bytami przygodnymi.

Byty przygodne są to właśnie te byty, w których czym innym jest istnienie i czym innym jest istota. Z kolei wewnątrz istoty, która nie jest jedynym zespołem treści, czym innym z tej racji jest forma i czym innym materia. Byty przygodne są więc wewnętrznie złożone z czynników różnych. Gdyby byt był złożony z tych samych czynników, np. wyłącznie materialnych lub wyłącznie pomyślanych, to nie byłoby złożenia, ponieważ złożenie z tego samego nie jest złożeniem. Realne złożenie bytu zachodzi wtedy, gdy stanowiące byt czynniki są realnie różne, jak gdyby przeciwstawne, jak gdyby wykluczające się. W teorii Tomasza z Akwinu właśnie to zachodzi. Istnienie należy do porządku aktu, istota do porządku możliwości, która bez aktu nie bytuje. Gdyby istota była poza istnieniem, należałaby do porządku myślenia. Istota poza istnieniem, tak jak czysta możliwość, jest nicością. Tylko w połączeniu z istnieniem, jako urealniona aktem istnienia, istota współstanowi z istnieniem dany byt, daną substancję, czyli byt w istnieniu samodzielny.

## 12.2. Byt konieczny

Byt przygodny domaga się swojego odpowiednika w bycie koniecznym. Rozważmy najpierw teoretycznie, jaki powinien być byt konieczny.

Bytem koniecznym jest ten byt, który nie traci istnienia, w którym nie ma zdwojenia na istotę i istnienie, w którym więc nie ma czynników składowych. Bytem koniecznym jest taki byt, w którym te różne czynniki nie występują. Jest on strukturalnie jednolity. Możemy powiedzieć, że w jego istocie zawiera się istnienie, jako czynnik konieczny. Istnienie to jest dlatego konieczne, że należy do struktury, do podstawowych, istotnych treści tego bytu. I wtedy właśnie istota jest tym samym, co istnienie. W bycie koniecznym nie ma zdwojenia, ale jest on realny, ponieważ wypełnia

go istnienie. Byt konieczny jest więc bytem, który jest zbudowany z samego istnienia. Jest samym istnieniem.

Poszukajmy teraz uzasadnienia, że byt konieczny istnieje. Jeżeli są byty zbudowane z kilku elementów ontycznych, wewnątrznie niejednolite, to byty takie tracą istnienie. Najpierw bowiem ich nie ma, potem istnieją i znowu przestają istnieć. Istnienie ich nie konstytuuje, nie należy do ich istoty. Nie są one źródłem swojego istnienia, ponieważ nie istnieją zawsze. Ale jednak istnieją. Znaczy to, że skoro nie dają sobie istnienia, to wobec tego istnienie to otrzymały z zewnątrz. Skoro istnieją, to jest byt, który im tego istnienia udzielił. Ten byt jest bytem koniecznym, jest samym istnieniem, ponieważ tylko konieczne istnienie jest w stanie powołać do istnienia.

Jeżeli więc byty nie dają sobie istnienia, to musiały istnienie to otrzymać, skoro istnieją. Otrzymały je albo od niebytu, albo od jakiegoś bytu. Są właśnie tylko te dwie możliwości.

Rozpatrzmy pierwszą możliwość. Jeżeli byty otrzymały istnienie od nicości, to znaczy, że to, czego nie ma, działa. A to jest absurd. Nicość nie mogła powołać bytów do istnienia. Jest druga możliwość: byty otrzymały istnienie od jakiegoś bytu, od tego, który jest w mocy takiego istnienia udzielić, a więc od bytu, który jest istnieniem i na tej zasadzie ma kompetencje powołania czegoś do istnienia. Ma moc przeciwstawienia bytu nicości, ponieważ istnieć znaczy nie być nicością. Spowodować, że coś nie jest nicością, może tylko istnienie. Istnienie sprawia, że coś nie jest nicością. Byt, który daje istnienie, musi więc być samym istnieniem, ponieważ tylko istnienie przeciwstawia się nicości.

Cała teoria bytu koniecznego, jest właśnie filozoficzną teorią Boga. Bytem koniecznym jest ten byt, w którym nie ma złożenia z istnienia i istoty. Jest to byt, który jest samym istnieniem, istnieniem samoistnym, to znaczy istnieniem, które jest jego istotą. Bóg jest taki, że samoistnie istnieje.

Z kolei należy zapytać, czy Bóg udzielił sobie istnienia? Nie. Żaden bowiem byt nie może udzielić sobie istnienia. Znaczyłoby to przecież, że tego bytu najpierw nie ma, a później powołuje się on do istnienia. Bóg więc też nie udzielił sobie istnienia, ponieważ właśnie znaczyłoby to, że Go najpierw nie było i że później powołał się do istnienia. Bóg po prostu jest. Wynika to z rozróżnienia dwu możliwych sytuacji

ontycznych: albo początkiem rzeczywistości jest nicość, albo tym początkiem jest byt. Jeżeli nicość jest źródłem bytu, to nicość istnieje i wtedy nicość i byt są tym samym. A więc posiadać coś i nie posiadać byłoby tym samym. Z doświadczenia jednak wiemy, że to nie jest to samo. Istnieć i nie istnieć nie są tym samym. Nicość więc nie mogła być źródłem rzeczywistości. Źródłem rzeczywistości musiał być byt, ponieważ spowodować, że coś jest rzeczywiste, czyli udzielić istnienia, znaczy przeciwstawić nicości. Byt udzielający istnienia musi być istnieniem, samym istnieniem, ponieważ tylko istnienie przeciwstawia się nicości.

Takie wnioski wyprowadza Tomasz z Akwinu z naszego doświadczenia wewnętrznej złożoności bytu. Byty są złożone, odkrywamy to w doświadczeniu. Ontyczna złożoność domaga się przyczyny. Konieczną przyczyną istnienia bytu złożonego jest Bóg. Fakt bytu koniecznego, czyli Boga, zjawia się jako wniosek filozoficznej analizy bytu przygodnego.

### 13. CZTERY GŁÓWNE PRZYCZYNY BYTU PRZYGODNEGO

Nasza wiedza o przyczynach także jest wnioskiem z rozpoznania rzeczywistości, ze zorientowania się, jaka ona właściwie jest. Dla rozpoznania rzeczywistości Arystoteles proponował wyjście od zjawiska ruchu. Uważał, że ruch jest czymś, co najłatwiej daje się poznać. Po prostu doświadczamy zmian. Widzimy, że coś jest jakieś, później jest inne, w ogóle jest albo przestaje być. Arystoteles zastanawiał się, czym jest taka zmiana w sensie filozoficznym. Doszedł do wniosku, że w obrębie danego bytu możemy stwierdzić dwa jak gdyby etapy: stan lub etap, w którym nie mamy jakiegóż własności i stan, w którym tę własność posiadamy. Posiadać coś i nie posiadać, nie być czymś i potem być, to zupełnie różne ontycznie sytuacje. Byt jest taki, że czegoś nie ma lub coś posiada. Stan zaktualizowania czegoś, stan posiadania jakiegóż doskonałości, Arystoteles nazywał aktem, a stan braku, gdy więc dany byt dopiero czegoś nabywa, nazwał możliwością. Ruch jest właśnie przechodzeniem bytu z możliwości do aktu. Jest nabywaniem tego, czego nie mieliśmy. Arystoteles uważał dalej, że ta różnica między

„nie być czymś” i „być czymś”, „nie posiadać czegoś” i „posiadać coś” jest różnicą istotną, realną. W człowieku, w danym bycie, te dwa stany realnie różnią się tak, jak nicość różni się od bytu. I nabycie czegoś, uzyskanie nowej wartości, (jeżeli posiadanie w stosunku do nieposiadania jest czymś realnym w takim stopniu, jak istnienie wobec czegoś nie istniejącego), a inaczej mówiąc przejście z nieposiadania czegoś do posiadania musi mieć bardzo mocny impuls, bardzo mocny powód, jakąś właśnie przyczynę.

Różne mogą być przyczyny. Aby nauczyć się np. obcego języka, potrzebna jest zewnętrzna przyczyna, która udzieli odpowiednich lekcji. Jeżeli nie mamy w sobie tej wiedzy, nie możemy jej sami sobie udzielić. To, czego nie ma, nie może działać. Ta wiedza musi przyjść z zewnątrz. Aby więc coś uzyskać, aby z możliwości przejść do aktu, musi podziałać zewnętrzna przyczyna, która sprawi daną wartość. Przyczyna zewnętrzna daje zawsze rzeczom te jakieś nowe wartości. Na podstawie tego, co otrzymujemy, rozpoznajemy proporcjonalną przyczynę. Żeby uzyskać wiedzę filozoficzną, musi działać taka przyczyna, która tę wiedzę posiada. Wiedza bowiem powoduje wiedzę. Jeżeli chcemy uzyskać taką wartość, jak guz na czole, nie wystarczy wiedza. Musi działać inna przyczyna, taka, która jest w stanie to wywołać. Jeżeli chcemy uzyskać taką wartość, jak istnienie, jak bycie czymś realnym, to musi to spowodować proporcjonalna przyczyna, która jest w stanie tej wartości udzielić.

Wynika z tego wniosek, że zjawiająca się w bycie nowa doskonałość, domaga się przyczyny zewnętrznej wobec tego bytu. Gdyby bowiem ta wartość była w danym bycie, nie byłoby potrzeby jej przyczynowania. Przyczynowanie zachodzi wtedy, gdy byt nie posiada tego, co otrzymuje. Przyczyna nie byłaby potrzebna, gdyby dany byt sam mógł udzielić sobie jakiejś wartości. Z tego, że jej nie posiada, wynika też, że ta wartość nie jest aktem. Gdy nie ma jej w bycie znaczy to, że byt jest tylko w możliwości do jej przyjęcia. Możliwość nie jest tym samym, co nabyta doskonałość. Możliwość jest tylko warunkiem jej przyjęcia. Gdy bowiem czegoś nie posiadamy, to z tego stanu nic nie wynika. Brak jest brakiem, jest wykreśleniem bytu i nie może powodować czegoś realnego. Musi istnieć z zewnątrz danego bytu czynnik, który danej doskonałości udzieli. Zależnie od tego, jaka to jest doskonałość, działała odpowiednia przyczyna.

**Przyczyna sprawcza.** Wszystko jest wtedy realne, gdy istnieje. Podstawową więc doskonałością bytu jest jego istnienie. Istnienie jest czymś pierwszym, co przeciwstawia rzeczywistość niebytowi. Nicość i istnienie, to dwie przeciwstawne sytuacje ontyczne. Nicość jest wykreśleniem bytu. Stan, w którym niczego nie ma, nie może działać, nie może udzielać istnienia. To bowiem, co nie istnieje, nie działa. Jeżeli więc są byty istniejące, to znaczy, że poza tymi bytami jest przyczyna, która spowodowała ich egzystencjalną realność. Ta przyczyna sprawcza istnieje poza tym bytem, ponieważ żaden byt nie jest przyczyną siebie. Jeżeli zaistniał, to jest jakiś byt pierwszy, który nazywamy przyczyną sprawczą i który powoduje, że coś jest realne, że nie jest nicością, że właśnie istnieje.

**Przyczyna celowa.** Byt przygodny istnieje jako złożenie istnienia i istoty. Istnieją więc określone treści, które się doskonałą spełniając sobie właściwy cel, jakiś swój sens. Wobec tego, od początku, obok przyczyny sprawczej działa przyczyna celowa, która jest zasadą wyznaczającą wewnętrzny kształt danego bytu. Przyczyna celowa określa właśnie zakres przekształceń w obrębie treści, które zaistniały. Znaczy to, że treści te mają się ukształtować w człowieka, roślinę, zwierzę, czy w jakiś inny przedmiot. Przyczyna celowa jest tą zasadą, która wyznacza charakter bytu, który zaistniał.

Przyczyna sprawcza i przyczyna celowa są zewnętrzne wobec bytu. Jedna powoduje realność bytu, druga wyznacza kierunek procesów czy zmian, które się w danym bycie dokonują, tych zmian, w wyniku których ma powstać ten oto konkretny, ten człowiek, ta roślina, to zwierzę. Wszystkie te przekształcenia, w wyniku których dana rzecz się ukonstytuuje, dokonują się w obrębie tego bytu. Inaczej mówiąc, porządkują się w nim te treści, z których byt jest zbudowany. Porządkują się w ten sposób, że dany byt stając się tym oto bytem, np., tym człowiekiem, ujawnia cechy istotne, konieczne, stanowiące jego wewnętrzną formę, czyli takie, bez których nie jest tym bytem.

**Przyczyna formalna.** Wewnątrz danego bytu działa przyczyna formalna, to znaczy ta, dzięki której treści konieczne, urealnione przez przyczynę sprawczą realizując swój cel zaczynają dominować. Przyczyna formalna jest zespołem tych istotnych treści. (Przyczyna celowa sprawia, że te treści istotne są formą. Ujawniają się bowiem i dominują realizując cel bytu, gdy istnieją).

**Przyczyna materialna.** Oprócz tych dominujących w bycie treści istotnych są w nim treści istotne zdominowane. Stanowią one przyczynę materialną bytu.

Materia jest możliwością wobec formy, forma jest aktem wobec materii. Przyczyną materialną i przyczyną formalną stają się wtedy, gdy dzięki przyczynie sprawczej, urealnione w bycie przez istnienie, współkomponują substancję realizując cel, powodujący, że staje się ten oto byt.

Byt powstaje w wyniku działania tych czterech przyczyn, nie jednej przyczyny. Te cztery przyczyny równocześnie działają. Arystoteles i Tomasz z Akwinu uważają, że jeżeli któraś z tych przyczyn nie działa, to byt nie zaistnieje. W procesie tworzenia się bytu pierwszorzędnie musi działać przyczyna sprawcza, udzielająca istnienia. Dopóki nie ma istnienia, nie ma bytu i żadnych w nim procesów ontycznych. Istnienie rozpoczyna to wszystko, co dzieje się w danym bycie.

Możemy krótko powiedzieć, że aby powstał i ukonstytuował się byt przygodny muszą działać jednocześnie cztery przyczyny. Dwie z nich zewnętrzne, to znaczy przyczyna sprawcza udzielająca istnienia i przyczyna celowa wyznaczająca kierunek, zakres i sens tego, czym treść bytu ma się stawać. I są dwie przyczyny wewnętrzne: formalna i materialna, które działając wewnątrz danego bytu przygodnego kształtują go jako tę określoną substancję.

Skutkiem bowiem działania przyczyny formalnej i przyczyny materialnej jest substancja, czyli to, że się jest bytem samodzielnym. Skutkiem przyczyny sprawczej jest to, że dany byt jest egzystencjalnie realny otrzymując od niej sobie właściwe istnienie. A skutkiem przyczyny celowej jest dokonanie się wewnątrz bytu tych przekształceń, w wyniku których dana substancja jest określoną substancją, to znaczy albo człowiekiem, albo rośliną, albo zwierzęciem, albo jeszcze czymś innym.

Przyczyna sprawcza udziela istnienia. Gdyby istnienie nie zjawilo się w bycie, stanowiące ten byt treści nie zaczęłyby być realne. W ogóle nie byłoby tego bytu. Gdyby nie działała przyczyna sprawcza, nie byłoby bytu. Aby działała musi istnieć. Przyczyna sprawcza istnieje, ponieważ istnieją jej skutki.

Jeżeli założylibyśmy, że przyczyna sprawcza nie spowodowała skutku, to musielibyśmy przyjąć, że ten skutek sam się spowodował. Przyjęliśmy wtedy tezę, że to, czego nie ma, działa, i że to, czego nie ma, samo powołało się do istnienia. A więc

nie istniejąc działało i nie istniejąc istniało. Znaczyłyby to, że istnieć i nie istnieć jest tym samym, co jest absurdalne. Nie można istnieć i nie istnieć pod tym samym względem. Nie można być człowiekiem i jednocześnie nim nie być. Nie można czegoś posiadać i jednocześnie tego nie posiadać. Nic nie może udzielić sobie istnienia, ponieważ nie może być pod tym samym względem jednocześnie przyczyną i skutkiem. Gdyby jakikolwiek byt przygodny sam sobie udzielał istnienia, to właśnie musiałby być jednocześnie przyczyną i skutkiem. Byłoby przyczyną siebie. Znaczyłyby to, że nie ma go i jest, skoro daje sobie istnienie. Takie stanowisko, że byt i niebyt są tym samym, jest jawnie absurdalne. Niebyt i byt nie mogą być tym samym.

Istnienie i nieistnienie nie są więc tym samym. Takie prawo już wykryliśmy nazywając je zasadą niesprzeczności. I jeżeli odrzucimy istnienie przyczyny sprawczej, to musimy także odrzucić zasadę niesprzeczności, która wyraża to, że byt i niebyt nie są jednocześnie tym samym. Odrzucając bowiem przyczynę sprawczą musielibyśmy przyjąć, że niebyt jest źródłem bytu. Przypisalibyśmy wtedy niebytowi istnienie. Niebyt i byt nie różniłyby się od siebie, czyli negowalibyśmy zasadę niesprzeczności.

Często błędnie uważa się, że przyczyna celowa jest raczej psychologicznym stanem niż bytem realnym. Arystoteles twierdzi, że nie jest sytuacją psychologiczną, przystosowaniem się gatunku, doborem naturalnym. Przecież np. warunki klimatyczne nie powodują że dany byt stał się tym oto bytem. Spowodowały to cztery przyczyny główne, wśród których przyczyna celowa wyznaczyła przekształcenia, zmiany, procesy, dokonujące się w danym bycie. Prowadzą one do takiego ukształtowania się tego bytu, że staje się on tym oto bytem, czyli uzyskuje ten oto cel. Cel np. kształtowania się w nas materii i formy jest taki, żebyśmy się stali ludźmi. A cel kształtowania się materii i formy w innym bycie będzie np. taki, żeby powstał posąg Apolla, czy jeszcze coś innego. Cele wyznaczają realne drogi danych przekształceń wewnątrzbytowych.

Racją, że wewnętrznie złożony byt jest realny, jest fakt istnienia. W konkretnym bycie obok istoty wykrywamy istnienie, jako czynnik uzasadniający realność tego bytu. Jeżeli nie przyjmiemy w bycie złożenia z istnienia i istoty, to musimy przyjąć, że byt nie składa się z istoty i z istnienia. Byt jest wtedy jednoczynnikowy. Powstaje w takim razie trudność, czym różni się jeden byt od drugiego? Jeżeli wszystkie byty są ukształtowane z tego samego materiału, to nie powinny się istotnie od siebie różnić.

Mniej lub więcej danego materiału stanowiłoby różnicę między rośliną, człowiekiem, zwierzęciem. Byłaby to tylko różnica ilości. Nie byłoby między bytami różnic istotnych. Nie byłoby także istotnych różnic między jednym i drugim człowiekiem, co nie jest zgodne z naszym doświadczeniem. Gdyby np., nie było wewnętrznego złożenia w bycie, to cechy danego bytu, takie np., dzięki którym jest on człowiekiem, a więc ciało, rozumność i istnienie nie różniłyby się od siebie realnie. Byłby to ten sam materiał ontyczny. Jeżeli więc istnienie, myślenie i cechy fizyczne w człowieku byłyby tym samym, gdyby nie różniły się ontycznie, wszystkie byłyby konieczne i jednakowe. Jeżeli z kolei istnienie byłoby cechą konieczną bytu, to dany byt powinien zawsze istnieć. Nigdy nie utraciłby istnienia, co znowu jest niezgodne z doświadczeniem. Doświadczamy przecież tego, że przedmioty giną, że giną rośliny, zwierzęta, ludzie. Różni się więc w nich istnienie od istoty, a w niej różni się materia od formy. I wynika z tego, że te byty są wewnątrznie złożone. Wewnętrzne złożenie bytu pozwala odkryć cztery główne przyczyny bytu przygodnego.

Gdy utożsamiamy te przyczyny i w analizie filozoficznej będziemy operowali pojęciem jednej przyczyny, popełnimy cały szereg błędów. Jeżeli np. jest tylko wyłącznie jedna przyczyna, to ona musi być przyczyną materialną, formalną, celową i sprawczą. Jeżeli z kolei w przyczynie jest to, co stwierdzamy w skutku i jeżeli tą jedyną przyczyną jest taki byt, który można nazwać Bogiem, to w Bogu musi być materia i wszystkie czynniki znajdujące się w bycie. Jeżeli jednak istnienie różni się od istoty, a forma różni się od materii, to Bóg, jako przyczyna sprawcza różni się od przyczyny celowej, formalnej, i materialnej. Jest sprawcą całego bytu poprzez udzielenie mu istnienia, lecz nie zawiera w sobie formy i materii. Gdy pojmiemy przyczynowanie jako rodzenie, wtedy wszystko, co jest w skutku, musimy umieścić także w przyczynie.

Przyczynowanie nie jest emanacją, nie jest wyłonieniem skutku z przyczyny, nie jest rodzeniem bytu. Być przyczyną, to spowodować, że coś nie jest nicością.

Przyczyna celowa także nie działa emanacyjnie, lecz na mocy sprawienia, że w bycie realizującym cel, jakieś przekształcenia dokonują się wewnątrz materiałów, składających się na dany byt, który zaistniał dzięki przyczynie sprawczej. Przyczyna materialna i formalna wytwarzają to, co nazywamy substancją. Jest to proces



przetwarzania materiałów, które stały się realne dzięki przeciwstawieniu ich nicości przez sprawczą przyczynę pierwszą.

Z zagadnieniem przyczyn wewnętrznych łączy się problem nie tylko powstania bytu, lecz także przekształcenia się jednego bytu w drugi.

Zagadnienie przyczyny zmian substancjalnych, czyli przekształcenia się jednego bytu w drugi, jest dość złożone. Gdy np. spalamy drzewo, powstaje popiół, który jest innym bytem niż drzewo. Przekształcanie się jednej substancji w drugą jest procesem, który przebiega między przyczyną materialną i formalną. Samo jednak zaistnienie tego procesu zależy od przyczyny sprawczej. Istnienia bowiem udziela tylko Bóg, ponieważ tylko byt pierwszy jest w stanie przeciwstawić nicości byt przygodny. Przyczyną materialną i formalną mogą być inne „byty”, mogą bowiem spowodować treść substancji, czyli układ treści bytu. I tak samo np. rodzice są tylko przyczyną człowieczeństwa dziecka. Spełniają funkcję przyczyny materialnej i formalnej. Samego istnienia udziela dziecku Bóg. Żaden byt przygodny nie może udzielić istnienia. Udziela się tego, czym się jest w swej istocie. Z tej racji mówimy, że przyczyna, która udziela istnienia, jest istnieniem. I tylko tyle wiemy o Bogu z punktu widzenia filozoficznego, wiemy więc, że Bóg jest istnieniem i wiemy o Nim to, co dotyczy każdego bytu.

## 14. TRANSCENDENTALNE WŁASNOŚCI BYTÓW

Każdy byt ma kilka takich własności, które powtarzają się w każdym bycie. Te własności nazywają się w filozofii transcendentálnymi własnościami bytu, albo wprost transcendentálniami. W terminologii tomistycznej transcendentálny, to tyle, co przysługujący wszystkim bytom.

Każdy byt ma najpierw taką własność, że jest czymś w sobie realnym. Ze względu na to, że byt jest czymś w sobie realnym, nazywamy go rzeczą. Rzecz więc jest pierwszą transcendentálną własnością bytu.

Każdy byt, złożony z różnych czynników nie jest jakąś bezsensowną ich mieszaniną. Jest czymś sensownym, spełniającym jakiś cel. Jest jednością wewnętrzną, czymś uporządkowanym, Stanowi to jego własność. Drugą własnością transcendentálną

każdego bytu jest więc jedność. Znaczy to, że realny byt, który jest czymś, jest jednolity, wewnątrznie spójny, jest jednością, złożoną z różnych czynników.

Rzecz i jedność są transcendentalnymi własnościami bytu ze względu na rozpatrywanie tego bytu samego w sobie.

Możemy ten byt rozpatrywać także w stosunku do czegoś, czyli w realizacji do innych bytów. Rozważany w relacji do innych bytów i ujęty negatywnie ten byt nie jest drugim bytem. Jest oddzielony od innego bytu. I to stanowi jego własność. Tą trzecią transcendentalną własność bytu nazywamy coś. Oznacza to właśnie, że realny byt, który jest czymś w sobie, wewnątrznie spójny i jednolity, nie jest drugim bytem. Jest od niego oddzielony swoim istnieniem i swoją własną strukturą ontyczną. I ze względu na tę odrębność nazywamy byt czymś.

Dalszą własnością bytu, ujętego pozytywnie ze względu na relację do innych bytów, jest prawda. Znaczy to, że każdy byt, jeżeli jest realny, jeżeli jest jednością, jeżeli nie jest drugim bytem, czyli jeżeli jest rzeczą, jednością, czymś, może być poznany. Każdy więc byt ma taką własność, że może być przedmiotem poznania, że ktoś może go poznać. Tę własność stanowi relacja do poznającego intelektu. Ta własność nazywa się prawdą. Jest to prawda ontologiczna, czyli byt w relacji do jakiegoś intelektu. Nie należy pomylić tej prawdy ontologicznej z prawdą logiczną. Prawda logiczna jest wynikiem aktualnego poznania. Jest zgodnością naszego poznania z rzeczą, czyli jest zgodnością tego, co wiemy o tej rzeczy, z samą tą rzeczą. I rzeczywiście, wtedy zachodzi prawda, gdy nasza wiedza, nie mija się z tym, czym rzecz jest. Tak określamy prawdę logiczną. Natomiast prawdą ontologiczną jest sam byt w relacji do jakiegoś możliwego poznania. Byt ma taką własność, że jakiś intelekt może go poznać.

Następną transcendentalną własnością bytu jest dobro. Każdy bowiem byt może stanowić przedmiot czyjegoś wyboru, czyjegoś – jak mówił Arystoteles – umysłowego pożądania, przedmiot wyboru ze strony woli, która jest duchową władzą pożądawczą. Akt wyboru jest wtedy możliwy, gdy ten byt jest. Każdy więc byt ma taką własność, jeżeli jest realny, że można go chcieć, wybrać. Trzeba odróżnić dobro ontologiczne od dobra moralnego. Dobro moralne jest pozytywną wartością czynu ludzkiego, wartością ludzkiego działania. Dobro ontologiczne jest bytem, który może być wybrany.

Wybieramy, akceptujemy np. osoby ludzkie, film, spacer, odpoczynek. Są one prawdą ontologiczną dzięki temu, że dany byt może być wybrany. A może być wybrany, gdy jest.

Jest jeszcze jedno, szóste transcendentale, mianowicie piękno. Jest ono własnością bytu, pośrednią między prawdą i dobrem. Wynika bowiem z poznawania i wyboru. Jest bytem w relacji do intelektu i woli. Stąd piękno określamy jako to, co oglądane, podoba się. Jest to więc byt, który, gdy jest poznawany, powoduje naszą kontemplację. Tak rozumiemy piękno w sensie ontycznym. Możemy mówić o pięknie także w sensie estetycznym i w sensie artystycznym.

Możemy także mówić o odwrotności transcendentaliów: w związku z dobrem, możemy rozważać zło, w związku z prawdą fałsz, w związku z pięknem brzydotę.

Własności transcendentalne przysługują także bytowi pierwszemu. Z tej właśnie racji, że jest bytem, jak każdy byt posiada tych sześć transcendentaliów. A więc Bóg jest także czymś realnym, jest jedością, nie jest innym bytem, jest prawdą, dobrem i pięknem.

## 15. ZAGADNIENIE ZMIANY SUBSTANCJALNEJ

Filozofia jest naukowym odczytywaniem rzeczywistości w jej ontycznej strukturze i ostatecznych uzasadnieniach. Może się jednak zdarzyć, że filozof, jako chrześcijanin, ma dodatkowe pytanie w stosunku do rzeczywistości. Nie znaczy to, że na teren filozofii można wprowadzić teologię jako sposób uzasadniania i zagadnienia filozoficzne rozwiązywać przez odwołanie się do porządku nadprzyrodzonego. Przez porządek nadprzyrodzony rozumiemy wewnętrzne życie Boga i nasz osobowy udział w Jego życiu. Osobowe spotkanie człowieka z Bogiem niczego nie tłumaczy w ontycznej strukturze rzeczywistości, jakkolwiek tę strukturę przypadłościowo wzbogaca. Natomiast ten fakt, że przyjaźnimy się z Bogiem, może powodować, że filozof z większą czujnością docieka prawdy i broni przed fałszem swoje analizy. Filozofa, jako chrześcijanina, w związku z religijną prawdą o Eucharystii może specjalnie interesować filozoficzne zagadnienie zmian substancjalnych. Zagadnienie to filozof jako filozof

musi rozwiązać przy pomocy metod filozoficznych, ale jako chrześcijanin może zająć się tym zagadnieniem z większą dokładnością i czujnością. Objawienie chrześcijańskie, religia i teologia mogą więc stanowić impuls do podjęcia badań filozoficznych, tym bardziej, gdy zagadnienie filozoficzne wyjaśnia prawdę religijną.

Przez substancję rozumiemy taki byt, który samodzielnie istnieje. Substancja ta oprócz treści istotnych zawiera w sobie wiele różnych własności, które nazwalibyśmy przypadłościami. Przypadłości są bytami, które muszą istnieć w jakimś podłożu. Nie istnieją samodzielnie, lecz nie są tym, z czego konstytuuje się byt. Są kategoriałnymi, nie transcendentalnymi własnościami bytu. Poznajemy jednak substancję poprzez przypadłości. Najpierw bowiem widzimy, że coś posiada jakieś kształty, że posiada ciężar, położenie, że zajmuje miejsce, że jest barwne albo bezbarwne. Poprzez to wszystko docieramy w rozumowaniu do tych treści, bez których dany byt nie jest tym bytem. Docieramy więc do istoty danej substancji poprzez przypadłości. Stosujemy tu tomistyczną teorię procesu poznania i tomistyczną teorię struktury bytu przygodnego, którym jest i substancja i przypadłość.

Interesuje nas tu to zdwojenie substancji na przypadłości i na istotę, w której przypadłości są zapodmiotowane stanowiąc z istotą jeden byt. Właśnie to zagadnienie jest ważne dla chrześcijanina. Wynika ono z analizy rzeczywistości i służy jej uporządkowaniu. Porządkujemy naszą wiedzę i rzeczywistość odróżniając istnienie i istotę, substancję i przypadłości, byty przygodne, które nie są same dla siebie źródłem istnienia i byt konieczny, będący przyczyną sprawczą. Ustalamy to filozoficznie obserwując rzeczywistość według wskazań tomizmu.

Dość długo odczytywano rzeczywistość według wskazań neoplatońskich. Według neoplatonizmu Bóg jest całkowicie oddalony od świata. Jest jego początkiem i najwyższym punktem. Najniższym punktem świata jest materia. Bóg był pojęty jako byt doskonały, materię uznano za byt całkowicie niedoskonały, utożsamiony nawet ze złem. Bóg w tej koncepcji rzeczywistości nie mógł się zetknąć z materią, ponieważ Bóg nie może się spotkać ze złem, nie może z nim stanowić jedności. Tak rozumiano rzeczywistość, tak ją odczytywano. I żeby uzasadnić tę odległość między Bogiem i materią ustalano cały szereg bytów pośrednich. Metafizyka neoplatońska wyczerpywała się w tym wyróżnianiu bytów pośrednich, oddzielających Boga od materii. I pojawiła

się prawda o Wcieleniu. Bóg stając się człowiekiem w osobie Syna połączył się z materią. Z punktu widzenia filozofii neoplatońskiej fakt ten był nie do przyjęcia. Bóg – dobro nie mógł stanowić substancjalnej jedności z materią złem. Wobec tego filozofowie, dla których Objawienie było czymś ważnym, a więc chrześcijanie, zaczęli się zastanawiać czy neoplatonicy dobrze tę rzeczywistość odczytali. Może jednak jest możliwe, że duch łączy się z materią w sensie substancjalnym w jeden byt i że Bóg łączy się z ciałem stanowiąc osobę Chrystusa, złożoną z natury ludzkiej i z natury boskiej.

Sięgnięto do teorii Arystotelesa. W jego ujęciach rzeczywistość jest inna. Wypływa z tego wniosek najpierw metodologiczny, że odczytujemy rzeczywistość przy pomocy jakichś narzędzi i że możemy niekiedy zastosować w badaniu problemu niewłaściwe narzędzia. Przez narzędzia analizy filozoficznej należy rozumieć pojęcia, teorie, sposoby dowodzenia, koncepcję filozofii, koncepcję nauki. Podobnie teoria metafizyczna czy teoria bytu jest także narzędziem rozumowego poznawania rzeczywistości. Powoli musiało przegrywać w chrześcijaństwie neoplatońskie widzenie rzeczywistości, coraz bliższy, potem już w XIII wieku zupełnie zadomowiony stał się Arystoteles i jego obraz świata. Ten obraz, według którego byty są wewnątrznie złożone i jako złożone, domagają się racji uzasadniającej ich ontyczną strukturę, skoro same nie są źródłem siebie. Odróżnienie substancji i przypadłości zawdzięczamy Arystotelesowi. Koncepcje filozoficzne nie są dowolne. Potrzebny jest jednak ciągły wysiłek poprawiania wiedzy o świecie.

Przypadłości są dostępne naszemu poznaniu zmysłowemu. Istoty rzeczy nie są poznawane zmysłami. Musimy je wyrozumować, odkryć jako podmiot przypadłości. Przypadłości bowiem bytują w podłożu.

Angielski filozof Hume twierdził, że nie poznajemy istoty rzeczy, lecz że poznajemy tylko barwy, kształty, zapachy, właśnie przypadłości. Nie wolno nam powiedzieć, że poznaliśmy przedmiot. Wolno nam powiedzieć, że poznaliśmy czerwień, zieleń, kształt, wysokość, ciężar. Wolno nam powiedzieć, że zespół tych własności jest drzewem, jeżeli mówimy to tylko na zasadzie jakiejś umowy, przyzwyczajenia.

Arystoteles twierdził inaczej. Jeżeli odróżniamy człowieka od rośliny, to poznajemy nie tylko własności, lecz także istotę bytów, w których kształt, wysokość są zapodmiotowane w tym, co np., człowieka istotowo stanowi, a więc w tym, bez czego nie jest się człowiekiem.

W chrześcijaństwie obowiązuje prawda, że chleb Eucharystii jest prawdziwym ciałem Chrystusa. Chrześcijanin może zapytać, jak to jest możliwe? I filozof, który zna teorię substancji, posługując się tą wiedzą, może – pogłębiając tę wiedzę – ten problem wytłumaczyć. W tym sensie zachodzi tu kontakt filozofa z prawdami objawionymi. Nie wynika z tego, że nadprzyrodzony porządek i że teologia wchodzi na metodologicznie różny teren filozofii.

W ujęciu filozoficznym barwa, kształt, wielkość itd., są własnościami tego oto bytu, ukonstytuowanego z istnienia i istoty, którą stanowi forma i materia. Forma jeat aktem doskonalącym, jest zespołem treści dominujących w bycie. Gdyby istota była tylko formą, byłaby czymś doskonałym. Ponieważ byty nie są doskonałe, zawierają w swej istocie obok formy czynnik, dzięki któremu byt doskonali się, przekształca. Ten czynnik nazywa się możliwością. Możliwością w bycie jest to, co nie jest aktem, to, co jeszcze się nie stało, lecz jest realną perspektywą ontyczną danego bytu. Musi być w każdym bycie akt i możliwość, ponieważ inaczej byt byłby pełnią doskonałości, samym aktem. Ponieważ byt nie jest pełnią doskonałości, zawiera w sobie możliwość. Ta możliwość w obrębie istoty, uniedoskonalająca formę, jest warunkiem uzyskiwania przez byt przypadłości, które są niesamodzielnymi bytami, zapodmiotowanymi w istocie istniejącej substancji.

Cały chleb jest substancją, która zawiera istotę i zapodmiotowane w niej przypadłości. Podczas przeistoczenia, według Tomasza z Akwinu, w wyniku interwencji Boga istota chleba zostaje usunięta z substancji. Istotą substancji chleba jest już teraz Chrystus, który zatrzymał w tej substancji jej przypadłości: barwę, kształt, miejsce, położenie, wielkość. I Chrystus osobowo pozostaje z nami w postaci chleba.

Taka wymiana istoty substancji nie dokonuje się w sposób naturalny. Dokonuje się w sposób wyjątkowy, cudowny, nadprzyrodzony. Wiemy o niej tylko z Objawienia. Filozof jej nie wykrywa. Ale wiedząc o tym, że chleb zamienia się w ciało Chrystusa może rozważyć taką ewentualność. Jeżeli przypadłości są czymś różnym od istoty i w

niej zapodmiotowanym, może w wyjątkowy sposób dokonać się wymiana istoty chleba na ciało Chrystusa, z pozostawieniem własności chleba, jeżeli Bóg to sprawi.

Według Tomasza z Akwinu substancja jest bytem, któremu przysługuje istnienie nie w czymś. Dziś mówimy, że substancja jest bytem, który istnieje samodzielnie. Nie musi jednak istnieć. Może zniknąć, zginąć, przestać istnieć. A więc jest to byt, któremu przysługuje istnienie samodzielne, lecz przygodne czyli utracalne. Jest to cały byt z przypadłościami i właściwą sobie istotą.

Niekiedy w filozofii mówiło się, że Bóg jest substancją. Przez substancję rozumiano coś właśnie samodzielnego. Dzisiaj unikamy tego terminu i mówimy, że Bóg nie jest substancją, ponieważ Bóg nie jest złożony z aktu i możliwości, nie posiada przypadłości. Bóg jest jednolity, wewnątrznie niezłożony. Jest samym istnieniem. Jest z tej racji czystym aktem. Jest bytem, ukonstytuowanym z samego istnienia. Istnienie całkowicie wypełnia Boga. W związku z tym mówimy, że Bóg jest samoistny, a substancje są samodzielne.

Bóg, jako samoistne istnienie jest bytem koniecznym. Wszystkie byty poza Bogiem są bytami przygodnymi, to znaczy tymi, które nie są źródłem swojego istnienia, które nie powołały się same do istnienia. Byt konieczny także nie powołał się do istnienia. Bóg nie jest przyczyną siebie.

Russell w wypowiedzi „Dlaczego nie jestem chrześcijaninem” pisze, że nie może przyjąć prawdy o istnieniu Boga na tej zasadzie, że każdy byt ma swoją przyczynę. Jeżeli Bóg jest bytem, to także według Russella ma swoją przyczynę i wobec tego nie jest Bogiem. Byt bowiem, który od czegoś zależy, nie jest bytem pierwszym. Musimy stwierdzić, że Russell nie dość precyzyjnie referuje teorię przyczynowości. Na pewno jest tak, że każdy byt przygodny ma właściwą sobie przyczynę. I pamiętamy także, że żaden byt nie jest przyczyną siebie. Bóg wobec tego nie jest przyczyną siebie. Nie wynika z tego, że jest bytem przygodnym i że podlega przyczynowaniu. Rozwiązujemy zagadnienie rozwijając dwie znane już możliwości: albo cała rzeczywistość ma źródło w nicości, albo w jakimś bycie. Otóż nicość jako niebyt nie może być przyczyną rzeczywistości, ponieważ coś, czego nie ma, nie może w ogóle działać. Jeżeli rzeczywistość jest, to jej przyczyną jest byt. Ale tą przyczyną nie może też być cała rzeczywistość, jako byt, ponieważ nie można być przyczyną siebie. Gdyby jakiś byt był

przyczyną siebie, musiałby istnieć przed swoim zaistnieniem, co jest absurdalne. Skoro rzeczywistość istnieje i nie jest przyczyną siebie, jej przyczyną jest byt samoistny, nie podlegający przyczynom, będący pierwszą przyczyną. Jest to taki byt, który po prostu istnieje, który nie otrzymał znikąd istnienia i sam go sobie nie udzielił. Po prostu jest. Jako przyczyna istnienia jest samym istnieniem. To jest jego naturą, to właśnie, że istnieje. I przy tych rozróżnieniach trudność Russella upada.

## 16. TEORIA ABSTRAKCJI I TEORIA SEPARACJI

W dotychczasowych ujęciach dokonywaliśmy analizy realnych przedmiotów. Inaczej mówiąc, było to filozoficzne odczytywanie struktury każdego bytu. Okazało się, że każdy byt ma sobie właściwe cechy, swoją istotę i istnienie. Mówiliśmy więc o rzeczywistości, lecz przy pomocy pojęć. Czym innym są rzeczy i czym innym są pojęcia, które oznaczają rzeczy. Jeżeli użyjemy terminu byt, to oznaczymy tym terminem jakieś przedmioty. Jeżeli powiemy forma, to oznaczymy w tych przedmiotach treści dominujące. Jeżeli powiemy materia, to oznaczymy w bycie to, co jest racją jego zmienności.

Zwróćmy uwagę, że przez materię w filozofii tomistycznej rozumie się co innego niż w fizyce lub w kierunkach filozoficznych, budujących swoje rozważania na wynikach nauk szczegółowych w oparciu o pozytywistyczną koncepcję filozofii. Według tomizmu materia jest możliwością. Nie jest bytem. Jest wewnątrz bytu racją jego szczegółowości. Jest zasadą ograniczenia doskonałości formy. Według pozytywizmu i w naukach szczegółowych materia jest substancją, to znaczy jest samodzielnym wyłącznie materialnym bytem. Nie należy mylić tych dwu rozumień materii, które zupełnie inaczej określają fakt ontyczny. Nie należy więc mylić pojęć.

I należy też pilnować – filozofując, żeby nie pomylić porządku rzeczy i porządku pojęć. Może się bowiem zdarzyć, że filozofowanie będzie analizą pojęć, a nie analizą rzeczy. Jeżeli uprawiamy analizę pojęć, to jesteśmy w filozofii znaczeń. Jesteśmy w filozofii innej niż filozofia realistyczna i nie jesteśmy w filozofii Tomasza z Akwinu. Stąd zagadnienie pojęć, którymi posługuje się filozofia, jest bardzo ważne.



Do pojęć filozoficznych dochodzi się na drodze analizowania rzeczy. Pojęcia są znakami, którymi oznaczamy w metafizyce coś realnego. Jak więc dochodzimy do pojęcia bytu? (Mówimy teraz o znaku, a nie o tym, jaka jest rzeczywistość).

Arystoteles uważał, że do pojęcia bytu dochodzimy na drodze tak zwanej abstrakcji. Abstrakcja jest to oderwanie, wyodrębnianie jakichś treści bytu, które osobno rozważamy. Arystoteles mówił o trzech stopniach abstrakcji.

Wyróżnił abstrakcję fizyczną i uważał, że na tym pierwszym stopniu abstrakcji rozważamy byty jako coś. Już nie mówimy, że coś jest zielone, czerwone, wysokie, o jakichś kształtach. Mówimy, że to jest coś, dany przedmiot, jakiś np. człowiek. Nie mówimy, że jest to człowiek biały, czerwony, czy żółty. Pojęcie człowiek odnosi się do każdego człowieka. Na tym pierwszym stopniu abstrakcji fizycznej pomijając cechy szczegółowe uzyskujemy pojęcie powszechne.

Drugi stopień abstrakcji stanowi abstrakcja matematyczna. Na tym stopniu abstrakcji jeszcze bardziej zmniejsza się treść, a poszerza zakres pojęć. Już nie mówimy, że to jest człowiek, roślina, zwierzę. Mówimy tylko, że to jest jeden przedmiot, dwa, trzy cztery itd. Operujemy już samymi znakami, oznaczającymi ilość. Uprawiamy matematykę.

Trzeci stopień abstrakcji, to abstrakcja metafizyczna. Pomijamy tu zupełnie wszystkie treści rzeczy i zakresowo ujmujemy sam fakt, że coś bytuje. Wyodrębniamy tu bytowanie jako bytowanie.

W związku z tymi trzema stopniami abstrakcji Arystoteles wyróżnił trzy nauki teoretyczne i trzy nauki praktyczne, które w sumie nazywały się filozofią. Filozofia teoretyczna obejmowała fizykę, matematykę i metafizykę. Filozofia praktyczna obejmowała etykę, oikonomikę i politykę, czyli etykę jednostki, etykę rodziny i etykę społeczeństwa albo państwa.

Tomasz z Akwinu rozważając arystotelesowskie pojęcie bytu jako bytu, uzyskane na trzecim stopniu abstrakcji, doszedł do wniosku, że pojęcie to zostało pozbawione treści, że właściwie jest ono puste. Abstrahowanie jest przecież pomijaniem najpierw treści szczegółowych, potem matematycznych, wreszcie na trzecim stopniu jest ujęciem treściowo pustego zakresu. Bytowanie jako bytowanie na trzecim stopniu abstrakcji jest bliskie nicości. Tomasz z Akwinu uważał, że urabianie metafizycznego pojęcia bytu na

trzecim stopniu abstrakcji jest błędem. Dostrzegł poza tym inny jeszcze błąd, mianowicie, że na tym stopniu abstrakcji uzyskujemy tylko pojęcia powszechne, które nie ogarniają całej egzystencjalnej treści bytu. I Tomasz z Akwinu zaproponował inną teorię. Na miejsce trzeciego stopnia abstrakcji wprowadził teorię separacji. Twierdził, że pojęcie bytu, przy pomocy którego metafizycznie odczytujemy rzeczywistość, jest pojęciem, uzyskanym na drodze właśnie separacji, a nie na drodze abstrakcji. Uważał, że abstrakcja dostarcza pojęć powszechnych, a separacja pozwala uzyskać pojęcia transcendentalne. Pojęcia powszechne są kategoriałne, to znaczy dotyczą pewnych grup bytu. Pojęcia transcendentalne dotyczą wszystkich bytów bez wyjątku.

Z rzeczywistością kontaktujemy się w ten sposób, że doświadczamy rzeczy poprzez wzrok, słuch, dotyk, ból, oraz przy pomocy pamięci, wyobraźni i zdolności konkretnego osądu. Doświadczając poprzez te zmysły jakiegokolwiek przedmiotu najpierw uświadamiamy sobie, że on jest. Wyrażamy to w sądzie „x jest”, czyli coś, dana rzecz istnieje. Wyrażenie to nazywamy sądem egzystencjalnym. Sądy egzystencjalne, sądy stwierdzające istnienie czegoś, że np. istnieje człowiek, istnieje zwierzę, roślina, atom, foton, są pierwszym etapem procesu separacji.

Drugim etapem są sądy predykatywne negatywne. Nie stwierdzamy w nich istnienia, lecz ustalamy, że dana właściwość nie przysługuje wyłącznie jednemu bytowi. W tym drugim etapie separacji zastanawiamy się więc, czy istnienie przysługuje wyłącznie np. człowiekowi, wyłącznie roślinom, zwierzętom, jakiemuś innemu bytowi. I dowiadujemy się, że istnienie jest czymś, co wiąże się z każdym bytem, oraz że jest takim aktem, którego nie da się związać z jedną tylko kategorią bytu. Istnienie nie jest więc kategoriałne, jest transcendentalne. Dochodzimy wobec tego do wniosku, że istnienie przekracza kategorie bytu i dotyczy wszystkich bytów. Nie wiąże się wyłącznie z jednym bytem. Istnienie dotyczy wszystkiego, co jest realne, obejmuje wszystkie byty, wszystko to, co jest. Jeżeli przez byt rozumiemy to, co realnie istnieje, to bytem jest nie tylko człowiek, nie tylko roślina, zwierzę, czy duch. Bytem jest każde coś, które istnieje.

Dzięki procesowi separacji pojęcie bytu nie jest pustym zakresem i nie jest pojęciem powszechnym. Oznacza wszystkie wypadki realnego bytowania. Arystoteles w teorii abstrakcji dostarczył tak ogólnego pojęcia bytu, że nie zawierało ono żadnych

treści. Tomasz z Akwinu uzyskuje w separacji pojęcie bytu, które oznacza każdy wypadek bytowania. To nie jest już pojęcie treściowo puste. Jest to pojęcie najbardziej dotykające tego, co w rzeczy jest ważne, mianowicie istnienia, dzięki któremu coś jest realnie czymś.

Pojęcie bytu, uzyskane na drodze separacji, jest pojęciem, które obejmuje wszystkie kategorie, każdą kategorię. Jest pojęciem oznaczającym najbogatsze i podstawowe ontycznie fakty. Oznacza bowiem fakt, że coś jest realne, że coś istnieje, że z tej racji jest bytem. Ze względu na to, że pojęcie to jest treściowo najbogatsze, Tomasz z Akwinu nazwał je właśnie pojęciem transcendentalem.

Tych pojęć transcendentálnych jest niewiele. Jest to pojęcie bytu, istnienia, aktu, prawdy, dobra, piękna, jedności, bycia czymś.

I metafizykę trzeba uprawiać przy pomocy pojęć transcendentálnych. Oczywiście posługujemy się w metafizyce także pojęciami powszechnymi, lecz analiza ontycznej struktury rzeczywistości, a więc tego, co istnieje, jest możliwa do wyrażenia tylko w pojęciach transcendentálnych. Pojęcia powszechne kierują nas do porządków abstrakcyjnych. Pojęcia transcendentálne stykają nas z rzeczywistością. Są ujmowaniem jej istnienia i tego, czym ona realnie jest.

W związku z pojęciami transcendentálnymi kształtuje się inna jeszcze metoda analizy, stosowana w metafizyce, mianowicie metoda analogii.

## 17. ORZEKANIE ANALOGICZNE

Analogia polega na podobieństwie realnie różnych bytów. Orzekanie analogiczne jest stwierdzaniem tego podobieństwa. Wiąże się z faktem pluralizmu, według którego byty są wewnętrznie złożone. To złożenie jest warunkiem wielości i wielorakości bytów. Znaczy to, że każdy byt jest ukonstytuowany w sposób dla siebie właściwy, że te struktury są niepowtarzalne, mimo że są do siebie podobne.

Metoda analogii jest wtedy możliwa, kiedy zgodzimy się na fakt pluralizmu i wyróżnimy w metafizyce bytu pojęcia transcendentálne. Sama rzeczywistość ze względu na to, że istnieje, pozwala nam stwierdzenie tego faktu odnosić do wszystkich

desygnatów, do wszystkiego, co jest i w tym sensie pojęcie bytu przekracza kategorie bytów, jest pojęciem transcendentnym.

Pojęć powszechnych możemy używać jednoznacznie albo wieloznacznie. Jednoznaczność zachodzi wtedy, gdy danemu pojęciu odpowiada jeden desygnat, jeden przedmiot. Pojęciu np. ławka odpowiada jeden desygnat. Możemy jednak posługiwać się pojęciami w sposób wieloznaczny. Pojęcie np. takie, jak zamek, ma więcej desygnatów. Orzekanie jednoznaczne i wieloznaczne nie wyczerpuje sposobów informowania o rzeczywistości. Metafizyka, która chce być odczytaniem rzeczywistości, nazwaniem stanów bytowych, musi operować jeszcze innymi sposobami orzekania, głównie sposobem analogicznym.

Podstawą analogicznego orzekania jest rzeczywistość, w której stwierdzamy różne, lecz podobne stany ontyczne. Jesteśmy podobni np. w tym, że jesteśmy ludźmi i zawieramy momenty różniące nas od poszczególnych ludzi. Jesteśmy podobni do innych bytów w tym, że każdy z nas ma sobie właściwe istnienie, bez którego nie jest bytem realnym, a jednocześnie różnimy się tym, że istnienie to nie jest jednocześnie istnieniem drugiego bytu. Dwa byty nie mają wspólnego istnienia czy wspólnej istoty. Każdy byt ma osobną, sobie właściwą strukturę, własne istnienie i własną istotę. Jest w tym podobny do innych bytów. Analogia oznacza tu wykrywanie podobieństw między bytami. Dotyczy z jednej strony orzekania, a więc nazywania stanów bytowych i posługiwania się pojęciami analogicznymi, z drugiej strony dotyczy samego faktu bytowania. Analogia zachodzi więc jakby jednocześnie na dwu poziomach. Jest sytuacją, właściwą bytowi w tym, że jest on podobny do innych bytów, analogiczny w tym, czym jest. I analogia stanowi stwierdzanie tego podobieństwa w bytach.

Wyróżniamy więc analogię bytową i analogię pojęciową, czyli analogię dotyczącą porządku bytowego i analogię zachodzącą w porządku orzekania.

W analogii bytowej, stwierdzamy odrębność poszczególnych bytów. Każdy z nich jest strukturalnie innym bytem, każdy osobno, sam w sobie istnieje, a jednocześnie w tym jest podobny do innych bytów. Każdy ma swoje niepowtarzalne istnienie, sobie właściwe. Podobieństwem jest tutaj relacja między istotą i istnieniem. Ona jest analogiczna. W każdym bycie zachodzi ten właśnie związek, jakaś proporcjonalność między czynnikami koniecznymi i ich realnością.

Analogię pojęciową metodologowie metafizyki nazywają analogią atrybucji, czyli analogią właściwego lub niewłaściwego przypisywania przedmiotowi jakichś własności. Mówimy np. że człowiek jest zdrowy albo mówimy, że pokarm jest zdrowy. Zdrowie jest w dosłownym sensie właściwością organizmu ludzkiego. Pokarmowi zdrowie przysługuje w sensie niewłaściwym.

W analogii odróżnia się analogat, czyli to, co jest podmiotem jakiejś orzekanej własności. W podanych przykładach analogatem jest człowiek i pokarm, którym przypisujemy zdrowie. Odróżnia się też analogon, czyli to, co orzekamy o analogacie. Tym analogonem, tym czymś orzekanym, jest w tym wypadku zdrowie. W innym sensie analogon ten odnosi się do człowieka i do pokarmu. Zdrowie jest przypisane pokarmowi w sposób niewłaściwy, ponieważ pokarm nie może być z natury swej zdrowiem. On tylko służy zdrowiu. Orzekamy więc o pokarmie właściwość, która w sposób dosłowny wiąże się tylko z człowiekiem. Na tej zasadzie człowiek jest głównym analogatem zdrowia. Analogatowi człowiek w sposób właściwy przypisujemy właściwość, która jest z nim związana, lecz nie jest uwarunkowana jego naturą i ontyczną strukturą.

Łącząc analogię bytową z analogią pojęciową uzyskujemy analogię pojęciowobytową. W analogii pojęciowobytovej następuje swoiste spotkanie pojęcia, czyli znaczenia terminów, ze stanem bytowym, następuje po prostu trafne oznaczenie, nazwanie tego, co w rzeczywistości zachodzi.

W analogii pojęciowobytovej możemy znowu wyróżnić dwa sposoby orzekania: właściwy i niewłaściwy. Tę analogię nazywa się także analogią proporcjonalności. Może więc być analogia proporcjonalności niewłaściwej i analogia proporcjonalności właściwej.

Analogia proporcjonalności niewłaściwej, nazywana analogią metafory, jest używana i jest potrzebna np. w poezji i w teologii. Przy pomocy analogii metafory orzeka się coś o przedmiocie na zasadzie bardzo zewnętrznych podobieństw. Typowym przykładem jest tu uśmiech łąki. Uśmiech, który w sposób właściwy przysługuje człowiekowi, orzekany o łące uzyskuje pozycję metafory. Realizuje się niewłaściwa proporcjonalność: uśmiech ma się tak do człowieka, jak kwiaty do łąki.

Proporcjonalność ta jest ujęciem podobieństwa między bardzo zewnętrznymi własnościami.

Analogia proporcjonalności właściwej jest już analogią, którą stosuje się w metafizyce. Chodzi w niej o ujęcie wewnętrznych powiązań i podobieństw między bytami. W ramach tej analogii proporcjonalności właściwej wyróżniano dwa sposoby orzekania, mianowicie przy pomocy pojęć powszechnych i przy pomocy pojęć transcendentalnych. W związku z tym analogia proporcjonalności właściwej może być ogólna i transcendentalna.

Ogólna analogia proporcjonalności właściwej jest wtedy, gdy posługujemy się pojęciami powszechnymi, takimi jak np, człowiek, dąb, zwierzę, roślina. Gdy stosujemy w analizach metafizycznych pojęcia powszechne, wtedy także stwierdzamy wewnątrzbytowe związki między różnymi bytami, lecz związki kategorialne, zachodzące w obrębie danej grupy bytów. Na przykład taka proporcjonalność: wzrost tak się ma do człowieka jak wzrost w stosunku do zwierzęcia. Zachodzi tu analogia, jest proporcjonalność wyrażona w pojęciach powszechnych. Analogia ta nie wyraża jednak podobieństwa, które zachodzi między wszystkimi bytami. Wzrostu nie możemy orzekać np. o Bogu.

Najwłaściwszą w metafizyce metodą orzekania jest analogia proporcjonalności właściwej transcendentalnej, to znaczy taka, w której posługujemy się pojęciami transcendentalnymi, dotyczącymi wszystkich bytów. Takim pojęciem transcendentalnym jest pojęcie jedności. Każdy byt ma sobie właściwą nieprzenikliwość, jest sam w sobie, nie jest drugim bytem i nie jest nicością. Charakteryzuje go wewnętrzna jedność. Wszystkich bytów dotyczy też prawda i dobro, Jeżeli operujemy pojęciami transcendentalnymi, wtedy nasze orzekanie o rzeczywistości dotyczy całej rzeczywistości. Przy pomocy tej analogii proporcjonalności właściwej transcendentalnej układamy takie proporcje, które pozwalają zrozumieć daną rzecz, zrozumieć jej związki z innymi bytami i głębiej je określić. Przykładem tej analogii jest np. taka proporcjonalność: człowiek tak się ma do istnienia, jak Bóg ma się do swego istnienia. Istnienia człowieka i istnienia Boga nie można określić jednoznacznie. Nie jest to też sytuacja wieloznaczna. Jest właśnie analogiczna. Wynika ona z tego, że inna jest relacja między naturą Boga i Jego

istnieniem i zupełnie czym innym jest relacja między naturą bytu przygodnego a jego istnieniem. Byt przygodny jest wewnętrznie złożony. Konstytuują go czynniki strukturalne, ma swoją istotę i różne od niej istnienie. Bytuje w taki sposób, że nie będąc źródłem swojego istnienia, to istnienie otrzymuje z zewnątrz. Byt konieczny ma się w swoisty sposób do swego istnienia. Jest samoistnym, nieuprzączynowanym istnieniem. Obydwa byty zasadniczo się różnią. Dowiadujemy się jednak, że zachodzi między istnieniem i istotą relacja i że ta relacja jest całkowicie różna w bycie przygodnym i w bycie koniecznym. W bycie przygodnym istota różni się od istnienia, natomiast w bycie koniecznym istota nie różni się od istnienia. Istnienie jest tym wszystkim, co wypełnia byt konieczny. Transcendentalna analogia proporcjonalności właściwej wskazuje na strukturę odrębności tych bytów i bliżej ujawnia oraz uzasadnia pluralizm, a jednocześnie pokazuje podobieństwo między tymi bytami, mianowicie to, że jeden istnieje i drugi istnieje. Byt przygodny istnieje i byt konieczny istnieje. Istnieją jednak inaczej. Byt konieczny istnieje i nie może przestać istnieć. Jest tym istnieniem sam z siebie. Byt przygodny traci istnienie, które otrzymał i dzięki któremu nie był niebytem.

Analogia jest w metafizyce sposobem ujęcia rzeczywistości, sposobem ujęcia różnic między bytami i jednocześnie jakiegoś ich podobieństwa. To podobieństwo ma swój poziom pojęciowy i swój poziom ontyczny. Swój poziom pojęciowy uzyskuje w stwierdzeniu, że Bóg istnieje i że człowiek istnieje. Ale jednocześnie ma swój poziom ontyczny: te istnienia są realne i są realnie różne. Są różne, ponieważ jedno jest utracalne, drugie jest nieutracalne. Bóg istnieje w sensie dosłownym. My trwamy w taki sposób, że nie istniejemy zawsze. Ponieważ istnienie nie konstytuuje bytu przygodnego, z tej racji byt przygodny musi otrzymywać istnienie z zewnątrz. Dowiadujemy się o relacji zależności naszego istnienia od przyczyny pierwszej, która samoistnie istnieje. Łącząc orzekanie ze stanami faktycznymi bytu analogia proporcjonalności właściwej jest analogią pojęciowo-bytową.

Rozróżniając te różne analogie uświadamiamy sobie, że ujęcia metafizyczne nie są tylko metaforą, że nie przypisujemy tylko jakiś zewnętrznych własności danemu przedmiotowi, że nie jesteśmy wyłącznie w porządku atrybucji, tam, gdzie właściwie lub niewłaściwie przypisuje się jakąś własność danemu bytowi. Uświadamiamy sobie,

że prawidłowe ujęcia analogiczne pozwalają odczytywać rzeczywistość w jej strukturze i w ostatecznych uwarunkowaniach.

## 18. PLURALIZM BYTÓW PODSTAWĄ ANALOGII

Analogia opiera się na pluralizmie, który jest stwierdzeniem wielości bytów. Analogia także wyraża tę wielość. Możemy jednak zapytać, czy wielość bytów rzeczywiście zachodzi? Czy więc jest słuszne stanowisko pluralistyczne, które przeciwstawia się ujęciu monistycznemu?

Gdybyśmy zanegowali różnorodność bytów, czyli pluralizm, to musielibyśmy przyjąć, że wszystkie byty są jednakowo doskonałe, że wszystkie więc są bogami, albo są jednym Bogiem. Każdy byt jest czymś w sobie ukonstytuowanym, czymś zrealizowanym. I jeżeli jest w pełni doskonały, wtedy nie zawiera braku. Nie zawierając braku jest bytem absolutnie doskonałym, jest pełnym, czystym aktem, jest bytem Boskim. Tymczasem mamy nawet świadomość tego, że nie jesteśmy w pełni doskonali. I doświadczamy tej niedoskonałości. Doświadczamy także tego, że inne byty mają braki. Zawierając braki byty są aktem niepełnym, takim, w którym są niedoskonałości. Te braki, te niedoskonałości wewnątrz bytu nazywamy możliwością. Znaczy to, że jeżeli jakiś byt nie jest w pełni doskonały, to nie jest samym aktem. Oprócz aktu zawiera więc w sobie możliwość. Mówimy w związku z tym, że każdy byt, który nie jest Bogiem, musi być złożony z aktu i możliwości. Taka jest jego struktura. Możliwością więc możemy nazwać to, co w bycie nie jest aktem. To są te stany bytu, które nie są aktem. Aktem jest zrealizowana doskonałość. W tych bytach, z którymi kontaktujemy się władzami zmysłowymi, to zrealizowanie możliwości, czyli to udoskonalenie, nigdy nie może dojść do absolutnej pełni. Byt w pełni doskonały stałby się Bogiem. Przestałby być bytem przygodnym, bytem takim jak człowiek, zwierzę, roślina. Skoro są ludzie, zwierzęta, rośliny, byty te są z konieczności mniej doskonałe niż Bóg, czyli są złożone z aktu i możliwości.

Stanowisko przeciwne do tego poglądu nazywa się monizmem, według którego – jak wiemy – istnieje albo wyłącznie jeden byt, albo jeden czynnik, z którego wszystkie



byty powstają. Za ten czynnik lub budulec świata uważa się np, psychikę, myśl, Boga, materię.

Jeżeli się przyjmie, że materia jest budulcem całej rzeczywistości i jest samą rzeczywistością, że więc jest tym, z czego wszystkie byty powstają, to materia jest tu pojęta jako coś substancjalnego, jako pewien byt, z którego na drodze przekształceń powstaje wielość rzeczy, nazywana rzeczywistością. Pojmowanie materii jako substancji jest wprowadzeniem do filozofii ujęcia przyrodniczego. W filozoficznym języku Arystotelesa materia jest tym samym, co możność. Nie jest bytem. Jest w obrębie danej substancji tym, co nie jest aktem, co nie jest doskonałe. Jest tym, czym jeszcze byt nie jest. Jest w obrębie bytu tą niedoskonałością, która nie stała się aktem.

Takie stanowisko wyznacza koncepcję pluralistyczną: byt, który nie jest Bogiem, musi być możnościowy, to znaczy musi być ukonstyтуowany z niedoskonałości i doskonałości, z możności i aktu.

Monizm zaprzecza temu stanowisku. Polega na twierdzeniu, że byt jest jednolity i jednoelementowy. Wszystko więc jest Bogiem, albo jest życiem, albo materią. Czy taka koncepcja jest możliwa? Czy monizm jest możliwy?

Jeżeli istnieje tylko jeden byt albo jeden materiał, z którego byty powstają, to wtedy różnice między bytami są albo pozorne, albo ilościowe, czyli nieistotne. Cała rzeczywistość jest właściwie jednym bytem. Jeżeli jest jeden byt, to tym samym jest on jedyny. Jako jedyny stanowi całą rzeczywistość. Nie ma innego bytu, od którego mógłby zaczerpnąć nowych doskonałości. Wszystko więc musi zawierać w sobie od początku. Taki byt, który jest jedyny, jest jednocześnie bytem koniecznym. Jest takim bytem, który jest sam z siebie, który nie ma początku, ponieważ nie ma drugiego bytu, od którego otrzymałby istnienie. Z tego względu ten jedyny byt powinien być w pełni doskonały, powinien być absolutnie spójny, czyli nie wolno mu składać się z różnych bytów. Jeżeli taki jedyny byt byłby złożony, zbudowany z części, to nie byłby jedynym, ontycznie spójnym bytem. Byłaby to wielość bytów. A wielość bytów domaga się przyczyny złożenia, przyczyny bycia takim oto bytem. I już zachodzi zdwojenie. Są dwa byty, a w związku z tym jest pluralizm. Otóż właśnie doświadczamy wielości i odrębności bytów. I nie jest to wielość czy odrębność tylko umowna. I nie jest tak, że człowiek i zwierzę różnią się tylko innym zorganizowaniem materii. Między

człowiekiem i zwierzęciem zachodzą różnice nie tylko ilościowe. Są to różnice istotowe, które wyrażamy w ten sposób, że człowiek nie jest jednocześnie nieczłowiekiem. Albo jest człowiekiem, albo nie jest człowiekiem. Są te dwie możliwości.

Według monizmu nie ma istotowo różnych przedmiotów, takich jak drzewa, rośliny, ludzie. Spinoza w swoim monizmie przyjął, że cała rzeczywistość jest Bogiem. Wszystkie rzeczy są tym samym, tylko przejawiają się raz w postaci bytu myślącego, raz w postaci bytu materialnego. Ale myślenie i materialność, to są tylko atrybuty, własności jednego boskiego bytu. Monizm materializmu dialektycznego wyraża się w twierdzeniu, że jest jeden byt fizyczny, który ma zdolność artykulacji. Znaczący to, że ma zdolność przejawiania się we fragmentach. Jest to wciąż ten sam, jeden byt. Jawi się we fragmentach i mamy zdolność poznać te fragmenty. Są one podstawą pozornego pluralizmu, ponieważ ilościowo różne fragmenty są tą samą substancjalistycznie pojętą materią.

Według pluralizmu istotowego czym innym jest człowiek i czym innym jest nieczłowiek. To są odrębności takie, jak byt i niebyt. To są nie tylko odwrotności tego samego bytu, to są zupełnie różne sytuacje ontyczne, niesprowadzalne do siebie.

Konsekwentny monizm musi przyjmować byt absolutnie spójny, to znaczy taki, w którym nie ma jakiegokolwiek zdwojenia, złożenia, jakiegokolwiek różnicy między jedną jego częścią i drugą. Jakiegokolwiek bowiem zdwojenie, jakakolwiek różnica domaga się przyczyny. A tej przyczyny nie ma, jeżeli tą przyczyną jest ten sam byt. Tymczasem żaden byt nie może być przyczyną siebie. Nie może bowiem wyprzedzać siebie w istnieniu. Byt materialny, też nie może być przyczyną siebie. Mógłby tylko istnieć bez przyczyny. Wtedy jednak od początku musiałyby być w pełni doskonały. Ale cały świat materialny nie jest w pełni doskonały. Materialiści dialektyczni nawet twierdzą, że świat się doskonali, że materia rozwija się, nabywa nowych własności, a wyżej zorganizowana uzyskuje taką własność, która nazywa się samoświadomością. Samoświadomość według materializmu pochodzi od materii, ale już tą materią nie jest. Jest funkcją wysoko zorganizowanej materii, czymś więc o innej strukturze ontycznej.

Według fizyki każdy byt materialny ma przynajmniej trzy cechy: jest przestrzennoczasowy, jest mierzalny, posiada jakości czyli własności. W tej samej

rzeczywistości materialnej obserwujemy np. takie byty, jak pojęcia, które mają zupełnie inną strukturę niż rzeczy. W tej samej rzeczywistości materialnej, która według monizmu jest jedynym bytem, są więc struktury zupełnie odwrotne do struktury materii. Są inaczej ukonstytuowane. Pojęcie dobroci, czy pojęcie w ogóle nie zawierają cech materialnych. Nie są przecież zielone, mierzalne, przestrzenne. Monistycznie pojęty byt jest więc materialny i niematerialny, wieczny i jednocześnie czasowy. Materia według monizmu jest wieczna, a materialny człowiek jest czasowy. Ta sama rzeczywistość jest wieczna i jednocześnie jest przygodna, jest materialna i posiada struktury niematerialne. Jest wobec tego strukturalnie niespójna, sprzeczna. Byty zielone i czerwone, wysokie i niskie różnią się realnie tylko wtedy, gdy rzeczywistość pojmiemy pluralistycznie. W monistycznej wizji wielość bytów prowadzi do sprzeczności. Monistycznie pojęty byt zawiera jednocześnie czasowość i wieczność, materialność i niematerialność. Jego części są świadome i nieświadome. Jest sprzeczny. Jeżeli powiemy, że są to różne czynniki, różne byty, które łączą się z sobą na zasadzie złożenia, wtedy nie ma sprzeczności.

Monizm więc prowadzi do kilku sprzeczności: 1) byt spójny zawiera w sobie opozycje, których nie powinien zawierać. 2) Pojawia się w nim coś, czego nie było, pojawia się w nim np. świadomość. Teza, że świadomość pojawiła się w czasie, jest nie do przyjęcia, ponieważ nie mogło się nic pojawić w tym jedynym bycie, jeżeli w nim od początku nie było. Można najwyżej przyjąć taką interpretację, że świadomość była w tym bycie od początku, lecz ujawniła się dopiero w czasie. Jeżeli jednak w tym bycie świadomość była zawarta od początku, to był on jednocześnie świadomy i nieświadomy, jako jedyny byt. Był sprzeczny, ponieważ nie można być jednocześnie świadomym i nieświadomym. Można być takim bytem na zasadzie złożenia. Wtedy jednak czym innym będzie w człowieku dusza i czym innym będzie ciało. 3) Jeżeli byt czegoś nabywa, to znaczy że się zmienia. Otóż taki byt jedyny, konieczny, pierwszy, nie może rozwijać się w tym sensie, że nabywa czegoś, czego nie miał, ponieważ, to, czego w nim nie było, domaga się przyczyny zewnętrznej, innej od rozwijającego się bytu. W monizmie takiej przyczyny nie możemy przyjąć. Byt, stanowiący całą rzeczywistość jest całością wszystkiego. Jeżeli się przyjmie, że pojawiło się w nim cokolwiek, to dopuszczamy jego zmienność. Ten byt jedyny w sensie monistycznym nie może

podlegać żadnym zmianom. Zmiana bowiem polega na tym, że wewnątrz bytu dokonuje się przejście z jednego stanu w drugi. Byt w sensie monistycznym nie może przejść z jednego stanu w drugi, ze stanu nieposiadania czegoś do stanu posiadania. Jest to bowiem jedna, wspólna, monistyczna całość, w której nie ma różnic między stanami, nie ma momentów braku. Moment braku domaga się dopełnienia. Jest możliwością uzyskania czegoś, a to nabycie czegoś musi być wyznaczone przez byt zewnętrzny, który jako przyczyna tym różni się od nas, że ma to, czego nie posiadamy.

Byt jedyny, byt pierwszy, rozumiany monistycznie, może podlegać tylko dwu rodzajom zmian.

Jedna zmiana polega na przejściu z nieistnienia do istnienia, z niebytu do bytu. Takie jednak przejście w wypadku bytu absolutnego jest niemożliwe i absurdalne. Żaden zresztą byt nie może powołać się do istnienia, ponieważ oznaczałoby to, że gdy nie istnieje, działa, gdy nie ma go, powoduje swoje istnienie. To właśnie jest absurdem. Niebyt nie może spowodować bytu. Taka sytuacja jest ontycznie niemożliwa. Byt monistycznie pojęty tej zmianie nie podlega.

Druga zmiana mogłaby polegać na przejściu bytu do nicości. Zmiany takiej nie ma, ponieważ rzeczywistość istnieje, byt jest. Przejście do niebytu nie dokonało się. Byt jedyny w sensie monistycznym w dalszym ciągu jest.

Zmian wewnątrzbytowych w obrębie jedyne go bytu także nie można przyjąć, ponieważ każda zmiana wewnątrz bytu, to uzyskanie czegoś, czego się nie miało. Otóż jeżeli byt jest tylko jeden, to nie ma skąd wziąć tych nowych doskonałości. Wobec tego żadna zmiana nie powinna się w nim dokonać. Tymczasem w świecie, jako całości, obserwujemy zmiany. Jeżeli obserwujemy zmiany, to w takim razie świat nie jest spójny, rzeczywistość nie jest spójna, nie jest jedynym bytem, jest złożona i przede wszystkim złożona z tego, że czymś jest i czymś się staje. Nazywamy tę sytuację złożeniem z aktu i możliwości. To złożenie jest podstawową strukturą każdego bytu nieabsolutnego. Struktury tej nie możemy zanegować, ponieważ odrzucenie złożenia z możliwości i aktu, czyli z tego, że byt czymś jest i coś nabywa, że jest częściowo doskonały i w jakichś swych stanach niedoskonały, zmuszałoby do przyjęcia odwrotnej tezy, a mianowicie, że cała rzeczywistość jest w pełni aktem, jest w pełni doskonałym bytem, jedynym bytem, czyli Bogiem. Otóż cała rzeczywistość nie jest Bogiem,

ponieważ Bóg musi być doskonały, gdy tymczasem stwierdzamy w świecie tyle niedoskonałości i braków. Cała rzeczywistość nie może też być wyłącznie samą w sobie materią. Musiałaby być absolutem, w którym zachodzą procesy rozwoju, np. proces uzyskiwania świadomości. Stwierdzaliśmy przed chwilą, że takie procesy nie mogą dokonywać się w bycie jedynym. Jedyny byt nie może podlegać rozwojowi, nie może się doskonalić. Jest od początku doskonały. Jeżeli doskonali się i rozwija, to od bytu różnego od siebie uzyskuje coś, czego nie miał. To prowadzi do zdwojenia, do wielości bytów i ta wielość jest oczywiście do przyjęcia. Natomiast stanowisko monistyczne nasuwa trudności i sprzeczności, których nie spotykamy w pluralizmie. Pluralizm nie prowadzi właśnie do sprzeczności, do utożsamienia bytu i niebytu, do zanegowania zmian, do przyjęcia tezy, że cała rzeczywistość jest bytem koniecznym. Nie jesteśmy bytami koniecznymi lub częściami jednej, całości absolutnej. Umieramy przecież, ginimy, przestajemy istnieć. Człowiek jest jednym z bytów. Jest wielość bytów i wielość czynników składowych bytu. Wśród tych czynników składowych podstawowe są możliwość i akt.

Są to najważniejsze problemy filozofii tomistycznej, która jest odmianą wypracowanej przez Arystotelesa filozofii klasycznej nurtu realistycznego.

Może też być filozofia klasyczna nurtu idealistycznego, np. ta, która widzi swoje źródło w Platonie i w neoplatonizmie. Różnica między nią a filozofią realistyczną polega na tym, że we wszystkich neoplatonistycznych systemach rzeczywistość jest pojmowana monistycznie. W neoplatonizmie byt pierwszy jest najwyższym punktem hierarchicznie ustopniowanej całości. W realizmie tomistycznym byty różnią się swoimi naturami, czyli różnią się od siebie strukturalnie. Wśród tych różnorodnych bytów jest jeden, który jest samym aktem bez momentu możliwości. Czyni go to bytem pierwszym i przyczyną sprawczą bytów innych, w których jest jakaś część możliwościowa. Ten byt, który jest samym aktem, jest właśnie Bogiem. Bóg z tej racji, że jest Bogiem, udziela istnienia. Od strony filozoficznej wiemy, że Bóg jest właśnie istnieniem, ponieważ wykrywamy go jako dawcę istnienia, jako źródło istnienia każdego poszczególnego bytu.

Taką filozofią, filozofią Tomasza z Akwinu dlatego się zajmujemy, że jest filozofią bytu, filozofią istnienia i pozwala nam ująć to, co faktycznie istnieje. Pozwala

nam ująć także rzeczywistość Boską, istnienie Boga. Filozofia bowiem idei, myśli, materii, liczby, nie ujmuje rzeczywistości faktycznie istniejącej. Nie prowadzi do istnienia. Rozważając tylko treści bytu nie pozwala więc także filozoficznie odszukać i dowieść istnienia Boga. W tomizmie można tego dokonać.

## 19. ZESTAWIENIE SPOSOBÓW OPISU BYTU

1. Ustalając różnicę między bytem i niebytem dopiero – jak się wydaje – Parmenides zapoczątkował filozoficzną analizę rzeczywistości. Filozofowie jońscy dali bowiem początek raczej nauce w sensie dzisiejszych nauk szczegółowych, gdy poszukiwali składników rzeczy. Parmenides mieszając jednak logikę i metafizykę, poznawanie i to, co poznane, uznał za byt treści ujęte i wyrażone w pojęciu powszechnym. W języku Arystotelesa znaczyłoby to, że bytem stała się istota. To natomiast, co zmienne w rzeczach, znalazło się po stronie niebytu. Przeciwwstawiony niebytowi i kolektywnie ujęty byt stał się w ujęciach Parmenidesa jedyną, spójną, monistycznie pojętą rzeczywistością.

Podjmując tę problematykę, Platon zwielokrotnił niezmienną istotę i uczynił z nieskończonej liczby istot świat prawdziwie bytujących idei. Temu, co zmienne, przypisał nieprawdziwe bytowanie. Nie jest to niebyt, lecz w obrębie już bytu świat odbitek. To, co je stanowi, znajduje się poza nimi w ideach.

Plotyn nie odróżniając treści pomyślanych od realnych shierarchizował wszystkie istoty układając schemat od Jedni do absolutnej wielości, za którą uznał platoński porządek odbitek, nazwanych samą w sobie materią. Na jego obrazie świata oparł się Hegel, Teilhard de Chardin, żeby wymienić autorów najsilniej dziś oddziałujących.

To, co zmienne, Arystoteles jeszcze bardziej włączył w byt. Zmienne momenty rzeczywistości uznał za realny czynnik możliwościowy współtworzący razem z aktem dystrybucyjnie pojętą substancję, czyli coś samodzielnie bytującego. Poszerzyła się granica bytu, został przełamany monizm, wewnętrzne złożenie substancji wyznaczyło pluralistyczny status rzeczy. Były one jednak układem tylko treści, zarówno istotowym

(akt – to, co zrealizowane; możność – to, co ogranicza pełne zrealizowanie i pozbawia akt absolutności), jak i przypadłościowych (zapodmiotowanych w istocie).

Avicenna zapytał o rację egzystencjalnej realności tych treści. Za rację tę uznał istnienie, które nie mogąc być formą (czyli aktem jako zrealizowana treść tego oto bytu) albo materią (możność jako czynnik ograniczający formę tego oto bytu) jest przypadłością substancji. Przypadłość nie stanowiąc koniecznego wewnątrz bytu czynnika konstytuującego substancję, jako coś zewnętrznego, jako właściwość, jest czymś wtórnym wobec substancji. Istnienie więc, pomyślane jako przypadłość, nie wyznaczało realności bytu. Było wyprzedzone bytowaniem istoty.

Esencjalizm tego ujęcia, a więc przyznanie istotom bytowania bez aktu istnienia, przewyciężył Tomasz z Akwinu, uznając istnienie za wewnątrzbytowy akt, współkonstituujący byt z aktualizowaną przez niego istotą, w wypadku rzeczy złożoną z formy i materii. Razem z istotą współstanowiąc byt akt istnienia, ograniczony istotą, przeniknięty nią jako sobie właściwą możnością, nie może być absolutny i samodzielny. Domaga się wytłumaczenia w zewnętrznej wobec niego i dzięki niemu wykrywanej przyczynie sprawczej, którą jest absolutne istnienie samoistne.

Z wystąpieniem Tomasza z Akwinu, po okresie esencjalistycznych opisów bytu pojawił się opis egzystencjalny. Jednak ciężenie neoplatonizmu i logiki Arystotelesa, a od XV wieku już programowe utożsamianie ujęć Tomasza z Akwinu z myślą Arystotelesa, spowodowały ciągnącą się aż do XX wieku dominację esencjalistycznych opisów bytu.

2. Przez esencjalizm – powtórzmy – należy rozumieć przyznanie czemuś bytowania bez aktu istnienia. Bliski esencjalizmowi idealizm różni się od esencjalizmu, ponieważ polega na przypisaniu władzom poznawczym mocy udzielenia istnienia poznany treściom (inaczej mówiąc traktowanie poznawczo ujętych treści jako istniejących). Analiza esencjalistyczna ma jednak wspólną z idealizmem cechę rozważania tylko treści bytu i wyrażania tych treści w pojęciach powszechnych.

Rozważanie tylko treści, a więc analiza esencjalistyczna daje w wyniku trzy wersje bytu.

a) **Wersja monistyczna.** Jej klasycznym przykładem jest metafizyka np. Parmenidesa, Dawida z Dinant, Spinozy, Hegla, Bergsona. Każdy z tych monizmów przyjmując, że jeden czynnik ontyczny konstytuuje byt, upatruje ten czynnik w innym budulcu rzeczywistości (niezmienne treści ujęte w powszechnie, materia, Bóg, myśl, życie).

Monizm jest prawidłowym wnioskiem analizy esencjalistycznej, w której przeważają elementy idealistyczne. Uzależniając od poznawania status ontyczny treści monista słusznie nie widzi racji ich zróżnicowania, a filozofując w zastanej kulturze umysłowej, w której dominuje dana teoria nauki, teoria naukowej metody badań, teoria argumentacji, i czyniąc z tych dominujących ujęć punkty wyjścia, uznaje, że rzeczywistością jest np. treść pojęć powszechnych (Parmenides), materia (Dawid z Dinant), Bóg (Spinoza), myśl (Hegel), życie (Bergson).

W sumie możemy powiedzieć, że monistyczny opis bytu jest skutkiem nieprzewyciężenia analizy esencjalistycznej, połączonej z idealizmem i założeniami, wziętymi z dominujących w danej epoce teorii nauki.

Trudności stawiane monizmowi:

1) W poznawanej przez nas rzeczywistości występują struktury ontyczne przeciwstawne, np. szczegółowe – ogólne, żywe – martwe, rozumne – nierozumne. Byt spójny i absolutny nie może być jednocześnie szczegółowy i ogólny, żywy i nieżywy, rozumny i nierozumny.

2) Wnioski monistyczne są oparte nie tyle na analizie struktur ontycznych, ile na przestrzennym ujmowaniu rzeczywistości oraz na dążeniu do syntezy części, kompilacyjnie łączonych w całość. Ma to źródło w intuicyjnym i światopoglądowym myśleniu albo w przywyknięciu do pozytywistycznej koncepcji filozofowania. Błąd polega na przyznaniu rangi tezy filozoficznej ujęciom wyobrazeniowym i światopoglądowym, które także są komplikacją.

3) Kosmologistyczne ujęcie rzeczywistości, jako zamkniętej całości wszystkich stanowiących ją elementów, stawia jednak wobec pytania o przyczynę zróżnicowań i o przyczynę istnienia. Tymczasem z analizy układów treściowych równoległych, hierarchicznych, czy ewolucyjnych, nie wynika pytanie o przyczynę. Z posiadania bowiem treści ontycznych nie wynika, że one istnieją. Raczej odwrotnie, gdy coś



istnieje, może posiadać ukwalifikowania treściowe. Istnienie jednak nie może urealnić treści wykluczających się i udzielić tym treściom absolutnego trwania. Może także niespójne, wykluczające się treści urealnić w postaci bytu przygodnego, nie-absolutnego, właśnie złożonego z różnych czynników ontycznych.

4) Cała rzeczywistość, jako jeden byt, jest także jedynym bytem. Jeżeli istnieje, musi być samoistna, ponieważ poza nią nie ma źródła istnienia. Samoistność domaga się tożsamości treści i istnienia. Tymczasem w rzeczywistości czym innym są treści i czym innym jest istnienie. Gdyby stanowiły one samoistną tożsamość, to obowiązywałoby to także teraz. Każda treść byłaby jednocześnie istnieniem. Musielibyśmy przyjąć, że np. takie treści, jak kwadratowe koło, niebyt, także istnieją. Byt wtedy byłby tożsamy z niebytem, co jest absurdalne. Wszystkie byty, stanowiące rzeczywistość, nie mogą mieć jednego aktu istnienia, nie mogą być ze swym istnieniem tożsame i nie jest możliwa ewolucja istnień w zamkniętym kosmosie. Istnienie, jako prosty akt urealnający, nie może też być przekazywane, ponieważ przekazane powodowałoby unicestwienie źródła. Byt urealnający urealniałby inne byty stając się niebytem. Warunkiem zaistnienia bytu byłoby więc unicestwienie przyczyny. Wewnątrz samoistnego bytu musiałyby pojawić się, niebyt, co zaprzecza samoistności. A jeżeli wszystkie byty samoistne istnieją, nie jest możliwa utrata istnienia lub przekazywanie go innym treściowym całościom, skoro one już są dzięki jedyności samoistnego bytu.

5) Monizm wskazuje, że odrębności między poszczególnymi zespołami treści są tylko ilościowe, a nie egzystencjalne.

6) Jeżeli nie jest możliwa samoistność świata, to odrzucenie istnienia Boga zmuszałoby do uznania niebytu za źródło rzeczywistości lub do uznania stanowiska, że istnieją tylko byty nieabsolutne, czyli niezdolne do samoistności. W takim wypadku nie powinno być rzeczywistości.

7) Treściowe ustalenie różnic między bytami polega na znalezieniu tego, co brakuje danemu bytowi i znajduje się w innym bycie. Treściowa analiza musi operować pojęciem braku lub posiadania, a więc pojęciem dodawania i odejmowania. Może więc ustalić różnice wyłącznie ilościowe.

8) Ilościowe kryterium różnic między bytami, a więc „mniej i więcej”, wyznacza gradualistyczną kolejność bytów. W konsekwencji ustalamy najdoskonalszy ontycznie

byt i byt najuboższy. W obydwu wypadkach są one proste, i wobec tego stają się ontycznie identyczne, a więc tożsame. Hierarchiczna drabina bytów staje się kołem, w którym byt pierwszy i byt ostatni są strukturalnie tożsame.

9) Opis różnic między bytami jest w monizmie tylko dialektycznym ujęciem przeciwieństw. Nie polega na stwierdzeniu czynników koniecznych w bycie, lecz czynników przeciwstawnych. Wyklucza więc przyczynowość i prowadzi do wniosku, że istnieją tylko przygodne, nieabsolutne zespoły treści, ontycznie samowystarczalne, a więc nieabsolutnie absolutne.

10) Opis zespołów tylko treści nie rozstrzyga podstawowych problemów filozoficznych, np. czy Bóg jest pierwszy, czy materia, skoro treściowo biorąc wyjściowy byt, jest strukturalnie prosty i opis ten nie wnosi niczego więcej niż analiza w naukach szczegółowych. Jest to zresztą zastosowanie opisu empiriologicznego na terenie filozofii.

11) Nie mogąc ustalić w zespołach treści czynników koniecznych, skoro to jest sytuacja ilościowa, analiza treściowa wszystkim gradualistycznie pojętym bytom przyznaje rangę przyczyny pierwszej. I nie są one przyczynowo powiązane. Aby jednak utworzyć z nich kosmos, przyjmuje się emanację, jako sposób utrzymania ich statusu przyczyny pierwszej i jako zasadę ontycznych powiązań. Dodajmy, że emanat jest sprzeczny, ponieważ ma naturę źródła i jednocześnie od niego pochodzi. Jest więc np. samoistny i jednocześnie pochodny, czyli niesamoistny. Jest ontycznie sprzeczny. Nie może wobec tego istnieć. W związku z tym musimy stwierdzić, że emanacja nie jest możliwa, jako spowodowanie bytu ontycznie różnego od przyczyny.

12) Skoro zachodzą między bytami różnice tylko ilościowe, nie ma ontycznych różnic istotowych. Woda wtedy jest np. identyczna z ogniem.

13) Analiza treściowa opisuje część bytu (treść) uważa to za opis całego bytu (treść i istnienie).

b) **Wersja dualistyczna.** Jej klasycznym przykładem jest metafizyka np. Descartesa częściowo Platona, stoików, pozytywizujących tomistów. Dualizm w ujęciu Descartesa polega na twierdzeniu, że rzeczywistość stanowią dwa odrębne zespoły treściowe, pojęte jako oddzielne substancje, mianowicie duch (skończony i nieskończony) oraz materia. Zgodnie z analizą esencjalistyczną obydwie te zespoły

treści są strukturalnie czyste. A ponieważ w analizie tej przeważają elementy realistyczne (rzeczy bytują niezależnie od naszego ich poznawania), składające do pluralizmu, tych substancji duchowych według Descartesa jest wiele, czego nie uzasadnia ich ontyczna struktura. Substancje materialne Descartes pojmuje jako jeden byt. Jego dualizm stanowią więc ostatecznie dwa dodane do siebie monizmy.

Platon wyraził dualizm w przeciwstawieniu odbitek i pluralistycznie pojętych idei, jako dwóch odrębnych światów. Stoicy przyjęli w swym materialistycznym obrazie rzeczywistości dwa rodzaje materii: materię przestrzenną i materię duchową, stanowiące jeden, monistycznie rozumiany kosmos. Pozytywizujący tomiści nawiązując do Descartesa i wyników nauk szczegółowych widzą materię jako zespół substancji, z których niektóre razem z duszą stanowią spójne compositum.

Dualizm jawi się jako niekonsekwencja esencjalistycznej analizy, powiązanej z pozornym pluralizmem i akcentami realizmu, interpretowanego dominującą w nauce danych czasów modą na Platona, Descartesa, arystotelizm (stoicy, Bonawentura), czy na pozytywistyczną teorię opisu lub neopoztywistycznie pojęty sposób dowodzenia twierdzeń. U samego Platona i Descartesa dualizm jest skutkiem dyskusji ze stanowiskami poprzednimi.

c) **Wersja treściowego pluralizmu.** Jej klasycznym przykładem jest metafizyka Arystotelesa, niektóre wersje neoplatonizmu oraz oparte na neoplatonizmie ujęcia (np. Leibniz, nurty pozytywistyczne, z pewnego punktu widzenia Hegel i Teilhard de Chardin).

Pluralizm treściowy wynika z twierdzenia, że każdy byt poza Absolutem jest wewnątrznie złożony z czynników ontycznych, które nie są bytami, lecz tylko czymś, z czego byt się konstytuuje. To, co konstytuuje byt, jest pierwotnie zrealizowane (akt) i jednocześnie zdezabsolutyzowane czynnikami ograniczającymi (możliwość). Byt poznawany zmysłami zawiera konkretnie stanowiące go zrealizowania (akt = forma) i czynniki ograniczające (możliwość = materia). Powoduje to wielość bytów i stanowi podstawę wniosku o pierwszej przyczynie sprawczej bytów wewnątrznie złożonych. Ta pierwsza przyczyna jest czystym aktem. Zawartość jednak każdego bytu jest zespołem treściowym i tylko ta treść jest przedmiotem analizy.

Pluralizm treściowy Arystotelesa jest odczytaniem i opisem rzeczywistości jako wielości istot, złożonych z formy i materii, nazywanych substancjami. Opis ten uwalnia metafizykę od monizmu i dualizmu. Nie uzasadnia jednak egzystencjalnej rzeczywistości substancji, co zauważył już Avicenna i zanalizował Tomasz z Akwinu, proponując pluralizm egzystencjalny. Ujęcie Arystotelesa nie uwalnia też metafizyki od niebezpieczeństw idealizmu, w które popadł Avicenna np. utożsamiając możność (realny „składnik” bytu) i możność (logiczny porządek niesprzeczności) oraz przypisując intelektowi czynnemu bytowanie substancjalne. Nie uwalnia poza tym od niebezpieczeństwa hylemorfizmu, w które popadł np. Bonawenturą który w każdym bycie, nawet w Bogu, widział złożenie z formy i materii.

Opisując tylko treści, różne od innych, pluralizm treściowy posługuje się ilościowym schematem „wiecej-mniej”. Ustalenie większej lub mniejszej ilości treści jest ich porównywaniem. Takie porównywanie treści z konieczności wyznacza gradualizację bytów lub ich shierarchizowanie, a więc ujęcia, które w historii filozofii noszą nazwę neoplatonizmu. Tłumaczy się tam bowiem jedną hipotezę przez odniesienie do innej, ilościowo doskonalszej.

Taki opis jest przeniesionym z logiki Arystotelesa w porządek bytów zabiegiem operowania zakresami. Jednostkę bowiem tłumaczy się przez odniesienie jej do gatunku i rodzaju. Dodajmy, że analiza zakresowa, stosowana najwyraźniej w neoplatonizmie, jako połączenie operacji zakresowych z hierarchicznym układem hipostaz, porównując byty opisuje ich relację, a nie tłumaczy ich ontycznej zawartości.

Opisywane relacje są tylko stwierdzeniem ilościowej różnicy między bytami. Analiza esencjalistyczna nie wykrywa powiązań przyczynowych. Z trudem kombinował je Arystoteles w teorii pierwszego motoru. Neoplatonizm zarzucił tę drogę i aby wyraźnie powiązać niezwiązane z sobą hipostazy przyjął emanację, wiążącą byty przyczynowo i ustalającą ich hierarchię. Dotyczy to, oczywiście, neoplatonizmu klasycznego.

Neoplatonizm średniowieczny, akceptujący kreacjonizm, wiązał każdy, hierarchicznie ustopniowany byt wprost z pierwszą przyczyną sprawczą. Hierarchizm wyznaczała treściowa analiza bytu, wyrażająca się w teorii podobieństwa bytu do Boga. Kreacjonizm był tu tylko negacją emanacji i monizmu.

Pluralizm treściowy ustalając hierarchiczny porządek bytów, czyni Boga, jako najdoskonalszą treść, najwyższym punktem kosmosu (neoplatonizm) lub najwyższym punktem i przyczyną ruchu sfer świata (Arystoteles). Nie widząc strukturalnej odrębności Boga i nie mogąc jej odkryć przy pomocy narzędzia „wiecej-mniej”, pluralizm treściowy w neoplatonizmie deklaruje transcendencję Boga. Bóg pozostaje elementem kosmosu, jego właśnie najwyższym punktem, różnym tylko ilościowo od innych bytów. W konsekwencji wyklucza to przyczynowość sprawczą. Neoplatonicy różnych odcieni tłumaczą więc związki między bytami właśnie np. emanacją (Plotyn), ewolucją (Bergson, Teilhard de Chardin), rozwojem (Hegel), postępem (pozytywiści), podobieństwem (średniowieczny neoplatonizm).

3. Analiza egzystencjalna zaproponowana przez Tomasza z Akwinu, lecz wydobyta i stosowana dopiero w XX wieku, polega na takim opisie bytu, że przy pomocy pojęć transcendentalnych wyraża się całą jego ontyczną zawartość, to znaczy stanowiące go istnienie i istotę, aktualizowaną przez to istnienie w jej formie i materii.

Przedmiotem tej analizy jest więc byt, ujmowany od strony jego faktycznego istnienia. Istnienie to jawi się w bycie jako akt, zapoczątkowujący byt, przeniknięty ograniczającą go możliwością. Jest to możliwość istotna, wyznaczająca kategorię bytowania. Zawiera więc momenty zaktualizowane, nazywane właśnie formą, przeniknięte z kolei ograniczającą je możliwością, nazywaną materią. Tak ukonstytuowany byt nie jest absolutny, jest przygodny i domaga się uzasadnienia swego istnienia w absolutnym istnieniu samoistnym.

Analiza egzystencjalna pozwala wykryć wielość bytów, a więc faktyczny ich pluralizm. Tylko bowiem osobne w każdym bycie istnienie sprawia realną różnicę między bytami. Ich przygodne istnienie, nie pozwalające ułożyć bytów w hierarchię, skoro jest aktem treściowo niezróżnicowanym, wprost wiąże byty przyczynowo ze źródłem istnienia. (Ewentualna hierarchiczność bytów w tomizmie jest tylko poznawcza, a nie faktyczna). Analiza egzystencjalna pozytywnie stawia problem kreacjonizmu. Wyklucza emanację, która jest sprzeczna na zasadzie sprzecznej budowy emanatu, w którym istnienie wyemanowane jest identyczne z samoistnym istnieniem przyczyny i jednocześnie jest pochodne, a więc niesamoistne. Istnienie poza tym

stanowi w bycie czynnik, który może być wzięty za aspekt badań. Jest bowiem neutralistyczne, to znaczy nie determinuje odpowiedzi na temat treściowej struktury bytu. Nie musi się więc rozpoczynać badań filozoficznych od stwierdzenia, że rzeczywistość jest np. duchowa, czy materialna lub zmienna. To dopiero wykrywa się w istniejącym bycie jako jego treści. Istnienie stanowiąc aspekt przedmiotu analizy uwalnia więc badanie bytu i wyrażenie tych badań w metafizyce od jakichkolwiek założeń.

Pluralizm egzystencjalny głosi więc, że poza czystym aktem samoistnego istnienia, odkrywanego jako racja sprawcza istnień przygodnych, nie ma w rzeczywistości samodzielnie bytujących prostych czynników ontycznych, że jest wielość bytów ukonstytuowanych z tych czynników, to znaczy, że każdy byt niesamoistny, jest wewnętrznie złożony z istnienia, i istoty oraz że właśnie ta złożoność warunkuje i wyznacza faktyczną, ponieważ egzystencjalną wielość bytów, spowodowaną posiadaniem przez byt odrębnego istnienia. To wewnętrzne złożenie bytu nie jest dodaniem części, lecz zespołem zrealizowań (akt istnienia w porządku bytu lub akt formy w porządku istoty), dezabsolutyzowanych aktualizowaną przez akt bytu właściwą mu możliwością (istota, materia).

Analizę egzystencjalną i egzystencjalny pluralizm stosuje w swej metafizyce tomizm. Nie jest to tomizm tradycyjny, który nie odróżnia teorii bytu u Arystotelesa (byt, to forma i materia) od teorii bytu u Tomasza (byt, to istnienie i istota, „złożona” z formy i materii). Nie jest to także tomizm lowański, który hołduje metafizyce indukcyjnej, łączącej z tomizmem w jeden obszar metodologiczny tezy nauk szczegółowych lub innych kierunków filozoficznych, jak np. heglizm, kantyzm, fenomenologia. Jest to właśnie tomizm egzystencjalny, uwolniony od twierdzeń obcych (szkotystycznych, kajetanowskich, pozytywistycznych i innych), odróżniający przede wszystkim esencjalistyczną metafizykę Arystotelesa od egzystencjalnej analizy Tomasza, odkrytej i stosowanej – jak wiemy – dopiero w XX wieku, tomizm faktycznie uzasadniający pluralizm i faktycznie uwalniający myślenie filozoficzne od monizmu i dualizmu.

4. Uprawianie egzystencjalnej analizy bytu zwraca uwagę, że zadaniem filozofa winno być nie konstruowanie teorii na temat rzeczywistości, lecz – po przedarciu się poprzez zastane w kulturze umysłowej teorie – opis faktycznych stanów ontycznych, wewnętrznej struktury bytu, tego, czym jest byt i jak istnieje. Konstruowanie teorii wprowadza dowolność w opis bytu, a jako zespół niesprzecznych idei może funkcjonować raczej w ideologiach niż w nauce. Filozofia stanowiąc naukę, różną od nauk szczegółowych, nie może minąć się z rzeczywistością. Opis tej rzeczywistości nie może więc być wyspekulowany, stanowiący dosłownie teorię. Musi być ciągle sprawdzanym odbiorem tego, co rzeczy mówią o sobie. Filozofia więc winna wypracować i stosować nie teorie, lecz takie sposoby opisu bytu, aby był to właśnie opis faktycznie istniejących rzeczy, których konieczne czynniki strukturalne, odczytywane od strony uniesprzeczniających je egzystencjalnych racji, filozofia ujmuje i wyraża w zespole zorganizowanych sądów, nazywanych metafizyką. Nie każda jednak metafizyka jest w konsekwencji wiernym opisem rzeczywistości. Ten brak wierności w tłumaczeniu rzeczywistości zależy właśnie od sposobów opisu bytu.

Żądaniem historyka filozofii jest wydobycie opisów bytu z badanych tekstów. Wykład tych opisów bytu i wszystkich zawartych w tekście ujęć filozoficznych, które historyk filozofii jest zobowiązany zrozumiale przedstawić, stanowi nie tylko cel uprawiania historii filozofii, lecz także zespół podstawowych trudności metodycznych. Dodajmy, że to prezentowanie poglądów filozoficznych, zawartych w tekście, i opisów bytu, podejmuje historyk filozofii nie tylko dlatego, aby znać ujęcia dawniejsze i o nich informować, lecz aby tłumaczyć zainteresowanym dziś stawiane i rozwiązywane problemy, których uprawianie domaga się właściwych narzędzi badawczych, prawidłowego opisu bytu.

Jeżeli zastanawiając się nad rzeczywistością ktoś – powtórzmy – odczytuje ją w jej treściach istotnych lub przypadłościowych, jego analiza dotyczy treści i jest ich opisem (analiza esencjalistyczna). Nieodróżnienie treści istotnych i przypadłościowych jest charakterystyczne np., dla neoplatonizmu, kartezjanizmu, filozofii Hegla, ujęcia Teilharda de Chardin, psychosomatyizmu. Zaakcentowanie w bycie przypadłości wyznacza filozofię empirystów angielskich (Locke, Berkeley, Hume), analizy teoriopoznawcze Kanta, pozytywizm, egzystencjalizm. Wyakcentowanie treści

istotnych widzimy u podstaw filozofii Parmenidesa, Platona, fenomenologii, pansomatyizmu, strukturalizmu. Jeżeli z kolei ktoś widzi byt przygodny, jako istnienie uzasadniające ten byt i stanowiące go, (np, Suarez) i nie rozważa ograniczających to istnienie ontycznych treści, uprawia analizę, która nie różni się od opisu esencjalistycznego, ponieważ obydwa opisy spotykają się w tym, że część bytu uznają za cały byt. Gdy opis bytu polega na widzeniu treści w relacji do istnienia i ujmowaniu istnienia w relacji do treści, wtedy jest odczytywana cała ontyczna zawartość bytu (analiza egzystencjalna).

5. Należy zauważyć, że rozwój metafizyki, jak to wynika z badań nad historią filozofii, przebiega od stanowiska monistycznego poprzez dualizm do pluralizmu. Zauważmy ponadto, że w etapie pluralizmu pojawiają się także ujęcia monistyczne oraz dualistyczne, i że pluralizm przy stosowaniu analizy esencjalistycznej grawituje w kierunku monizmu.

Jeżeli w obrębie pluralizmu analizę esencjalistyczną uwolni się od monizmu i dualizmu, a wśród treści bytu za akt, czyli, za to, co zrealizowane, uzna się istotną dla danego bytu formę, i za możliwość – aktualizowaną przez tę formę oraz dezabsolutyzującą ją materię, to uzyskamy opis bytu, który nazywa się arystotelizmem.

Jeżeli z kolei zastosuje się wobec bytu analizę egzystencjalną, uwaga filozofa skupi się na akcie istnienia, w którym dezabsolutyzująca go istota, jako możliwość wobec tego aktu, stanowiąc treść bytu jest ukonstytuowana z formy i materii. Wtedy zostaje uzasadniony faktyczny pluralizm, a opis bytu jest właśnie tym opisem, który stosuje tomizm egzystencjalny.

Tomasz z Akwinu uzasadnił egzystencjalną, a więc faktyczną odrębność bytów i swoją analizą egzystencjalną dostarczył narzędzi badawczych, pozwalających nie minąć się z faktycznie istniejącą rzeczywistością. Na tle lingwistycznych i scjentystycznych filozofii jego egzystencjalna analiza, zasadniczo różna od treściowego opisu bytu, jest jedynym znanym historykom filozofii ujęciem rzeczywistości w tym, dzięki czemu jest rzeczywista. Jest rzeczywista dzięki obecnemu w każdym bycie istnieniu, które sprawia i uzasadnia rzeczywiście istniejący Bóg.



## 20. Z DZIEJÓW TOMIZMU EGZYSTENCJALNEGO

Poszczególne filozofie są odpowiedziami na pytanie, czym jest rzeczywistość, i są zespołami narzędzi, którymi analizujemy świat, gdy chcemy idąc za danym filozofem powtórzyć jego opis bytu, aby przy pomocy jego sposobu patrzenia na rzeczywistość samemu tę rzeczywistość zobaczyć. Nie każdym takim zespołem narzędzi tę analizę możemy prawidłowo przeprowadzić i tak konsekwentnie, żeby aż dojść do ostatecznych uzasadnień. Nie wszystkie bowiem filozofie o te uzasadnienia pytają. Tomizm właśnie pyta o ostateczne, czyli pierwsze uzasadnienia rzeczywistości. Jest więc odpowiednim narzędziem rozwiązywania pytań o ostateczne, czyli pierwsze źródła i przyczyny rzeczywistości.

Tomizm jest filozofią, na którą składa się szereg dyscyplin: teoria rzeczywistości, teoria poznania, teoria człowieka, teoria postępowania, teoria przyrody i inne. Rozważaliśmy tylko teorię rzeczywistości, ponieważ jest to podstawowa teoria, nazywana metafizyką. Wszystkie inne teorie, już bardziej szczegółowe, są wykorzystaniem wiedzy metafizycznej.

Można rozczarować się metafizyką, gdy uważa się, że jej odpowiedzi są ogólne. Nie są one ogólnikowe i nie są ogólne. Owszem, nie są opisem całego bytu. Są tylko opisem jego podstawowej struktury. Ale znajomość tego pozwala prawidłowo odróżniać byty. Metafizyka ma ambicję odpowiedzieć na pytanie o coś ostatecznego, koniecznego. Odpowiada, że aby być bytem, trzeba posiadać istnienie urealnijające istotę. Bez tych koniecznych czynników, bez istnienia (akt) i istoty (możność) nie można być bytem realnym, różnym od Boga. Bóg bowiem jest samoistnym istnieniem.

Te poglądy uformowały się nie od razu. Tomasz z Akwinu wyłożył je w XIII wieku. Miał uczniów, ale jak wiemy z dokumentów ci uczniowie nie zrozumieli metafizyki istnienia. Nie dostrzegli ważności stwierdzenia, że w każdym bycie pierwszym czynnikiem zapoczątkowującym byt jest istnienie, które urealnia istotę. Byli pod zbyt dużym wpływem neoplatonizmu, i arystotelesowskich koncepcji. Arystoteles twierdził, że wystarczy forma i materia, aby jakaś substancja była samodzielna. Nie zauważył problemu urealnienia bytu przez istnienie. Wydawało mu się, że gdy pokaże

złożenie bytu z formy i materii, to już właściwie powie o tym bycie wszystko. Arystoteles ukazał, czym byt jest, ale nie dopowiedział, dzięki czemu byt jest realny. I właśnie na tym zagadnieniu, na zagadnieniu istnienia, Tomasz z Akwinu budował metafizykę. Uważał, że trzeba zająć się bytem od tej strony, że istnieje, że zawiera w sobie to, co go urealnia. Augustyniści i zwolennicy innych orientacji filozoficznych krytykowali metafizykę Tomasza z Akwinu, a nawet zakazali jej rozpowszechniania. Dopiero po kanonizacji Tomasza z Akwinu odwołano zakaz. Filozofia neoplatońska jednak miała więcej zwolenników. Spowodowało to, że za filozofię rzeczywistości, możliwą do przyjęcia przez chrześcijan, uznano później poglądy Descartesa, Malebranche'a, poglądy zupełnie irracjonalizujące, według których człowiek jest np., samą duszą. Zaniepokojony kryzysem filozofii, sięgając do intelektualnych doświadczeń ludzkich, papież Leon XIII zalecił studiowanie poglądów Tomasza z Akwinu przynajmniej w tych szkołach, które mu podlegały.

Od roku 1879 możemy stwierdzić powrót do tomizmu, zainteresowanie się znowu tekstami Tomasza. Powstał Instytut Tomistyczny w Lovanium, zaczęto wydawać teksty Tomasza. Żeby zrozumieć, o co chodziło Tomaszowi z Akwinu, zaczęto czytać komentatorów, teksty ludzi, którzy studiowali myśl Tomasza, I ten pierwszy tomizm, który pojawił się w Lovanium, stał się tomizmem mieszanym. Pojawił się jako pewna interpretacja kompilacyjna, łącząca myśl Tomasza z ujęciami komentatorów, głównie Kajetana z XV wieku. Kardynał De Vio Cajetanus (krótko mówimy Kajetan) odczytał Tomasza tak, jak go rozumiał Duns Szkot z XIV wieku. W późniejszych komentarzach także łączy się z poglądami Tomasza twierdzenia np. Kartezjusza, Wolffa z XVIII wieku. Jest to w sumie tomizm mieszany, podręcznikowy, w którym myśl Tomasza jest pomieszana z ujęciami komentatorów, właściwie dokładnie nie znana. Tomizm ten jest nazywany tomizmem tradycyjnym.

Kompilacyjny charakter tomizmu tradycyjnego ma źródło także w panującym od XV wieku poglądzie, że tomizm jest tylko powtórzeniem arystotelizmu. Nazwano wtedy tak rozumiany tomizm arystotelizmem chrześcijańskim, to znaczy filozofią Arystotelesa, przystosowaną do chrześcijańskiego poglądu na świat. W koncepcji bytu dawano jednak pierwszeństwo Arystotelesowi. Tymczasem arystotelizm różni się od tomizmu tym, że inaczej opisuje strukturę bytu. Według Arystotelesa byt składa się

tylko z formy i materii. Arystoteles nie pyta o to, czy ten byt istnieje i z konieczności jego analizy stają się filozofią esencjalizującą, podczas gdy tomizm jest filozofią egzystencjalną. Zwyciężył jednak arystotelizm chrześcijański. W arystotelizmie tym mówiło się tylko o pierwszym poruszycielu, o złożeniu bytu z formy i materii, o czterech przyczynach bytu.

Tomizm tradycyjny, utożsamiony z arystotelizmem, włączający w zespół swych twierdzeń ujęcia także innych filozofów, dość werbalistyczny, powtarzający sformułowania bez ukazania ich istotnej treści, charakteryzował się tendencją do wierności poglądom Tomasza. Tendencja słuszna, ale wykonanie było niewłaściwe.

W okresie międzywojennym tomizmu tego nauczał w Polsce głównie F. Gabryl, a po II wojnie światowej, zwolennikiem tego tomizmu był ks. St. Adamczyk.

Równocześnie z tomizmem tradycyjnym powstał w Lovanium drugi tomizm, inny sposób rozumienia metafizyki Tomasza z Akwinu, ujęcie nazywane tomizmem lowańskim. Uważano słusznie, że tomizm musi być współczesny, zrozumiały dla ludzi, wykładany w języku dzisiaj używanym. Twierdzono, że należy konfrontować tomizm z innymi filozofiami, a przede wszystkim z naukami szczegółowymi. I znowu tendencja słuszna. Konfrontacja ta jednak stała się wkrótce połączeniem tomizmu z naukami szczegółowymi. Wynikało to z dominującej w Lovanium pozytywistycznej koncepcji filozofii, według której – jak wiemy – filozofia jest uogólnieniem wyników nauk szczegółowych.

Oprócz wiązania tomizmu z naukami szczegółowymi łączono tomizm z wypowiedziami np. Hegla, Kanta, z fenomenologią, z egzystencjalizmem. W Polsce zwolennikiem tego tomizmu jest ks. K. Klósak.

Obok tomizmu tradycyjnego i lowańskiego powoli formował się tomizm egzystencjalny. Jego twórcami są J. Maritain i E. Gilson.

Maritain zaczął studiować filozofię u Bergsona na Sorbonie. Zaniepokojony problemami zaczął sam szukać rozwiązań. Trafił na teksty Tomasza z Akwinu i zaczął je czytać. Zauważył, że to, czego dowiedział się o tomizmie z podręczników, wcale nie jest zgodne z tym, co znajduje się w tekstach Tomasza. W tym samym czasie na Sorbonie Gilson metodami właściwymi historykom filozofii zaczął badać teksty Tomasza, docierać do jego właściwej myśli. Jako historykowi filozofii łatwiej przyszło

mu zidentyfikować w podręcznikach tomistycznych filozofię Hegla, Arystotelesa, Platona, Dunska Szkota, Wolffa, Kanta. W wykładzie tomizmu rozpoznał te obce odpowiedzi i wyłączył je. W związku z tym pierwszą cechą tomizmu egzystencjalnego jest zidentyfikowanie w tomizmie twierdzeń obcych i wyłączenie ich z wykładu poglądów Tomasza. Drugą cechą jest dotarcie do właściwej intencji myśli Tomasza i odróżnienie jego filozofii od arystotelizmu. Trzecią cechą, to wyłączenie z tomizmu ujęć esencjalizujących i zrekonstruowanie teorii bytu, ukonstytuowanego z istnienia i istoty.

Tomizm egzystencjalny pojawił się w Polsce dopiero po II wojnie światowej. Zaczął go wykładać na KUL S. Swieżawski. Tomizm ten stanowił trzecią wersję obok tomizmu tradycyjnego, wykładanego przez ks. Adamczyka i obok tomizmu lowańskiego w ujęciu ks. Kłósaka. W 1952 roku ks. A. Krąpiec na KUL zaczął wykładać egzystencjalną metafizykę tomistyczną prezentując cały współczesny dorobek w zakresie filozofii. Wyraźnie ukazał różnice między analizą esencjalistyczną i egzystencjalną. Okazało się, że tomizm tradycyjny jest esencjalizmem. Dodajmy, że to esencjalizujące ujęcie ma swoje źródło w poglądach Arystotelesa i w poglądach komentatorów, przede wszystkim Kajetana, który zniekształcił tomizm na wiele wieków. Zniekształcenia te utrwalił Wolff. Właśnie Wolff zasugerował definicję, według której bytem jest coś istniejącego i mogącego istnieć. Definicja ta jest absurdalna, ponieważ akcentuje, że bytem jest to, co istnieje, i to, co nie istnieje. Do czasów Maritaina i Gilsona, a w Polsce do wystąpienia o. Krąpca i Swieżawskiego wszyscy się tak uczyli. Połączenie porządku realnego z porządkiem możliwości spowodowało, że filozofię uważano za naukę o możliwościach, o ile mogą się zrealizować. Filozofia możliwości nie miała powodzenia. Powiązana z naukami szczegółowymi sugerowała, że byt powstaje w wyniku dodania do siebie formy, materii, istnienia. Dodawanie to zakładało wcześniejsze, esencjalistyczne bytowanie tych czynników. Esencjalizujące ujęcie jest niepoprawne, ponieważ dopuszcza istnienie czegoś, co nie posiada aktu urealnającego, czyli aktu istnienia. Jeżeli istnienie potraktujemy jako czynnik nie związany z istotą, wtedy istota bytuje poza istnieniem. Byt realny nie różni się w tym wypadku od bytu tylko możliwego, czyli tylko pomyślanego.

Esencjalizm jest bardzo groźną chorobą filozofii. Przejawia się on może najwyraźniej w języku filozoficznym, który jeszcze do dzisiaj jest bardzo esencjalizujący. Uczyliśmy się przecież, że Bóg jest istotą najdoskonalszą. Sformułowanie to jest echem tego języka. Bóg nie jest istotą najdoskonalszą, Bóg jest najdoskonalszym istnieniem, w którym istota i istnienie utożsamiają się. Analizując istnienie rzeczy odkrywamy Boga w rozumowaniu jako realną rację istnienia realnego świata. Sformułowanie „Bóg jest istotą najdoskonalszą” ma źródło w metafizyce treści i jest językiem tradycyjnego tomizmu esencjalizującego.

Najpierw Avicenna w XI wieku rozważając ujęcia Arystotelesa dostrzegł w nich brak analizy istnienia. Zwrócił uwagę na to, że trzeba ten czynnik uwzględnić w metafizyce. Uważał jednak, że istnienie jest przypadłością istoty. Kajetan w XV wieku stwierdził, że byt, to właściwie istota, ale istota istniejąca. I wyobraził sobie, że istnienie jest jakąś sadzawką, w której pływają istoty. Oczywiście istoty są wtedy realne, gdy istnieją. Pojął jednak istnienie jako coś wspólnego, w czym przebywają istoty. A potem uczony z przełomu XV wieku, Franciszek De Sylvestris z Ferrary stwierdził związek istoty i istnienia jako dwu przedmiotów z sobą powiązanych. Nie jest to przenikanie się aktu i możliwości. Uważał, że istnienie po prostu nakłada się na istotę. Nowsi tomiści, a więc z początków XX wieku, jak Garrigou-Lagrange, uważali, że tworząc pojęcie powszechne poznajemy przede wszystkim istoty, jako zespół koniecznych treści przedmiotów, a istnienie ich uświadamiamy sobie dopiero w refleksji nad danymi doświadczenia. Według tej opinii nasz pierwszy kontakt z rzeczą jest kontaktem intelektu z treścią poprzez przypadłości. I później w refleksji nad tym wszystkim uświadamiamy sobie, że ta poznana istota przecież istnieje. W ujęciu więc Garrigou-Lagrange’a najpierw poznajemy istoty. Istnienia nie poznajemy bezpośrednio, tylko uświadamiamy sobie, że ono jednak urealnia istoty.

Dopiero Maritain czytając teksty Tomasza z Akwinu zwrócił uwagę, że istnienie jest aktem urealnijającym byt i że istota, która jest zespołem treści bytu, urealniana przez istnienie, jest w połączeniu z istnieniem jednym bytem, w którym fizykalnie nie da się tych dwu „części” wydzielić. Doświadczalnie poznawany przez nas byt nie jest pełnym aktem. Zawiera możliwość, czyli to, co w danym bycie może się stać, udoskonalić, zrealizować, stać się aktem.

I Maritain wykazał w swoich analizach, że w procesie poznania doświadczamy całego bytu, a więc istnienia i istoty. Poznajemy że coś jest, ale że jest jako właśnie coś. W poznawczym kontakcie z rzeczywistością w sądzie egzystencjalnym wyrażamy nasze doznanie istnienia rzeczy i jednocześnie ujmujemy intelektualnie w pojęciu istotę bytu. To pokazanie równoczesności istnienia i istoty, a jednocześnie pierwszeństwa istnienia, jest cechą tomizmu egzystencjalnego. Egzystencjalne ujęcie akcentuje to, że istnienie, równoczesne z istotą w trwaniu, jest co do natury pierwsze. Jest ono początkiem realności danego bytu. A więc odwrotnie niż u Kajetana. Tomizm egzystencjalny głosi, że jeżeli jakiś byt nie zawiera w sobie aktu istnienia, to w ogóle tego bytu nie ma. I istoty nie bytują bez aktu istnienia, który urealnia rzeczywistość. To jest akt, w którym natychmiast pojawia się istota. Rzeczywistość powstaje nie w ten sposób, że osobno bytujące istoty, istnienia, materie, formy, Bóg jako przyczyna sprawcza łączy, komponuje w jakąś całość. Byty są stworzone od razu jako mniej doskonałe od Boga. Gdy później zastanawiamy się, dlaczego są mniej doskonałe od Boga, wykrywamy, że nie są czystym aktem, że obok aktu zawierają w sobie możliwość. Znaczy to, że nie są pełnią zrealizowań (akt), że czegoś brakuje temu aktowi. Te dezabsolutyzujące go, zawarte w nim momenty nazywamy właśnie możliwością. Odkrywamy te momenty w bycie, jako racje, które tłumaczą, dlaczego byt jest przygodny, niedoskonały.

Każdy byt przygodny jest całością, którą stanowi istota i istnienie. Udzielenie istnienia jest przeciwstawieniem bytu nicości. Nie każdy byt może to sprawić. Musi być specjalną strukturą. Możemy bowiem udzielić tylko tego, czym jesteśmy. Możemy np. udzielić swojej wiedzy, swego człowieczeństwa, ponieważ jesteśmy pod tym względem tą wiedzą, tym człowiekiem. Nie udzielamy jednak istnienia. Istnienia zawsze udziela byt pierwszy. Każdemu bytowi, jeżeli realnie istnieje, musi udzielić istnienia taki byt, który jest istnieniem, aktem bez żadnej niedoskonałości. Tylko Bóg jest pełnym, czystym aktem istnienia. Tylko Bóg może sprawić istnienie.

Do tych rozwiązań dochodziło się bardzo powoli rozważając poglądy tomistów. Dziś rozważamy także ujęcia Maritaina, Gilsona. Analizujemy je i sprawdzamy, aby nie pomylić się w tłumaczeniu rzeczywistości. Poddajemy więc krytyce poglądy Garrigou-Lagrange, Maritaina i Gilsona.

Według Garrigou-Lagrange'a poznania istot dokonuje intelekt poprzez zmysły. W refleksji nad tym poznaniem stwierdzamy, że istoty są realne, że istnieją. Zauważmy, że takie ujęcie prowadzi do rozbicia bytu na dwa poziomy i do potraktowania istnienia jako racji danych szczegółowych, które w poznaniu ujęliśmy. Istnienie jest więc dodatkiem do istoty, stanowiącej byt. Taki subtelny błąd w ujęciach Garrigou-Lagrange'a wykrył o. Krąpiec.

Maritain mówi o szczypcowym ujęciu bytu. Poznajemy istnienie i jednocześnie poznajemy istotę. Intelekt możnościowy ujmuje istnienie bez pomocy zmysłów, intelekt czynny poprzez zmysły dociera do istot rzeczy. To rozdzielenie przez Maritaina poznania zmysłowego i umysłowego jest znowu błędem. Prowadzi bowiem do takiej teorii człowieka, według której osobno działają władze zmysłowe i osobno działa intelekt. Intelekt, który jest władzą duszy, i jest oczywiście czymś różnym od ciała. Ale dusza z ciałem tworzy taką strukturę, w której fizykalnie nie da się ich rozdzielić. Nie może więc być dwu różnych w człowieku procesów poznawczych. Jest jeden proces poznawczy zmysłowo-umysłowy, dzięki któremu możemy poznawać całego człowieka, złożonego z duszy i z ciała. W ujęciu Maritaina to rozdzielenie intelektu i zmysłów jest znowu jakąś niedokładnością. I tę niedokładność także wykrył o. Krąpiec.

Gilson uważa, że poznajemy istnienie w sądzie egzystencjalnym. Nie możemy bowiem utworzyć pojęcia istnienia. Pojęcie jest ujęciem treści, cech koniecznych. Istnienie, jako akt, nie jest złożone, nie ma treści i osobno istnienia. Poznając istnienie możemy tylko stwierdzić, że ten akt urealnający jest w bycie. Istnienie da się wyrazić tylko w sądzie egzystencjalnym, a nie w pojęciu. Istnienie wyrażamy w sądzie egzystencjalnym, a istotę ujmujemy w pojęciu. Wiemy, że chwytny istnienie w sądzie egzystencjalnym, i że istotę wyrażamy w pojęciu. Ale jak to się dzieje? W jaki sposób przebiega akt poznawczy, dający w wyniku pojęcie i sąd egzystencjalny?

Odpowiedzi udzielił tu o. Krąpiec nawiązując do teorii rozumu szczegółowego. Człowiek posiada taki zmysł wewnętrzny, który jest przenikany intelektem. Mamy bowiem zmysły zewnętrzne, jak wzrost, słuch, dotyk, powonienie, i mamy cztery zmysły wewnętrzne: pamięć, wyobraźnię, zmysł wspólny – w którym wszystkie poszczególne wrażenia łączą się w całość – oraz rozum szczegółowy, stanowiący władzę konkretnego osądu. W człowieku władza konkretnego osądu jest przeniknięta

intelektem. Spotykają się w niej działania poznawcze zmysłowe i umysłowe. O. Krąpiec wykazał, że sąd rozumu szczegółowego dostarcza nam wiadomości o rzeczy, a intelekt obecny w rozumie szczegółowym, jednocześnie chwyta realność tych wszystkich treści, które oddziałują na nasze władze poznawcze poprzez zmysły. Rozum szczegółowy ma taką strukturę, że jednocześnie jest w nim obecny intelekt i jednocześnie są w nim władze zmysłowe. Na jego terenie z materiałów odebranych przez zmysły intelekt czynny wydobywa istotne treści rzeczy, a intelekt możnościowy ujmuje ich istnienie.

Według Tomasza z Akwinu są w człowieku dwie władze umysłowo poznawcze: intelekt możnościowy i intelekt czynny. Intelekt możnościowy biernie odbiera rzeczywistość. Poznanie bowiem polega na odbiorze, na przyjęciu treści. Nie jest ono komponowaniem rzeczywistości, tylko jest jej odbiorem. Ten bierny odbiór jest koniecznym warunkiem realności poznania. Intelekt możnościowy musi jednak odbierać treści umysłowe. Intelekt czynny ma właśnie zadanie wyodrębnić z tych wszystkich materiałów wrażeniowo-zmysłowych treści umysłowo poznawalne, czyli treści konieczne, istotne, najważniejsze, które nie są przypadłościami, które stanowią istotę. Zmysły bowiem nie docierają do istoty. Chwytają tylko zewnętrzne cechy bytu. Rozum szczegółowy poprzez władze słuchowe, wzrokowe, dotykowe, kontaktuje nas z przedmiotem. Wynikiem tego kontaktu jest najpierw sąd egzystencjalny. Intelekt możnościowy ujął bowiem istnienie danego przedmiotu i wyraził to w sądzie egzystencjalnym. Rozum szczegółowy poprzez wszystkie zmysły odebrał własności przedmiotów. Intelekt czynny rozpoznał wśród nich własności konieczne i w postaci pojęcia przekazał je intelektowi możnościowemu, który jest zasadniczą w człowieku władzą poznawczą.

W tym procesie poznawczym jednocześnie zmysłowym i umysłowym poznajemy cały byt, to, że jest on istnieniem i istotą, że posiada treści szczegółowe i treści konieczne, że jest tym oto bytem, tym realnie istniejącym bytem, który poznajemy.



## 21. PROBLEM CZŁOWIEKA

### A. Teorie filozoficzne modyfikujące nasze rozumienie człowieka.

Nie ulega wątpliwości fakt człowieka, dostępny w poznawaniu 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 by był 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. Znaczy to, że nasz odbiór tego, kim 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 ujęcia 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 patrzenie na człowieka.

Kartezjanizm przyzwyczyił 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 tomistyczna koncepcja, wbudowana w większej klasy metafizykę, w cały kontekst precyzyjnej teorii bytu, według której materia, a tym samym ciało ludzkie, 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 w bytowaniu czynników ontycznie uniedoskonalających duszę, aby nie stała się absolutem w swej gatunkowej grupie bytów.

Powodzenie kartezjańskiego dualizmu umacnia pozytywistyczną teorię 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 tylko przecież do tego wszystkiego w bycie, co da się zmierzyć, zważyć, 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 więc często, że ostateczny kształt ludzki uzyskuje człowiek w historii, że środowisko, dziedziczność, przeżycia, narzędzia pracy, kultura umysłowa, wyznaczają psychikę i myślenie, że część przyrody, nazywany 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 kartezjańskie, 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, 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 znowu 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 zdań protokolarnych, którym prawie wyłącznie przypisuje się sens poznawczy jednocześnie dowolnie odbierają 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 nie łatwo 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. Wierzymy, wprost wierzymy 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 mniej prawdziwa niż empiriologicznie uzyskany obraz.

## B. Ontyczna struktura człowieka

Człowiek, podobnie jak każdy byt, przestaje być niebytem, staje się czymś egzystencjalnie realnym, gdy zapoczątkowuje go akt istnienia. Akt 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 uniedoskonalający, sobie więc właściwą, ograniczającą go możność. Ta możność jest ważna, istotna, ponieważ wyznacza w tej urealnionej całości 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 także w poziomie istoty 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 nazywamy materią.

Ta forma w człowieku jest specyficzna. Przeniknięta aktualizowanym przez nią ciałem, stanowi główny trzon strukturalny człowieka. To ona organizuje sobie lub aktualizuje ciało. Ciało więc jest 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, które go jednak potrzebuje, aby stanowić byt jednostkowy, a nie gatunkowo absolutny.

### C. Problematyka związków duszy z ciałem

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

a) **Ontyczny status ciała ludzkiego.** 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. Możliwością jest to, co się aktualizuje, staje, dokonywa. Widząc więc czyjąś twarz, widzę przypadłościowe akty przeniknięte możliwością i zapodmiotowane w istniejącej istocie, w której 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 zapodmiotowanym w możliwości istoty przypadłościowym zespołem wielu substancji. Dotykam człowieka w tym, czym on już jest. Kontaktuję się z istniejącym aktem formy, a więc raczej z duszą, bo ona jest tą formą, w której tzw. ciało jest sumą momentów już aktualnych, ale dopiero stających się, aktualizowanych przez duszę.

Nasze przyzwyczajenie do nazywania tego, co wdzimy, 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 – podkreślamy 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 nawiązują poznawczy lub osobowy kontakt, jest właśnie człowiek. Następuje spotkanie z człowiekiem, w którym poprzez przypadłości ujmuje 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 mogę 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, mierzalne, przestrzenne, jakościowe. To, co widzialne, mierzalne, przestrzenne, jakościowe, jest też przypadłościową strukturą złożoną z aktu i możliwości, a więc i z formy i 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 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 dotykam duszy, czyli aktu, niż gdy mówimy, że dotykam ciała. Ciało nie istnieje jako coś, lecz jako w tym czymś stająca się możliwość, czyli jako czynnik nadający formie szczególność, która bez formy byłaby niebytem.

**b) Problem jednostkowości duszy.** Gdy mówimy, że dusza nie może istnieć bez przenikającej ją możliwości, dotykamy ważnego problemu jednostkowości duszy.

**Dusza ludzka bez ciała powinna stać się duszą ogólną.** Dusza jako byt przygodny nie może być czystym aktem formy. Nie może być w swym porządku, aktualizowanym przez istnienie, doskonalsza ontycznie od tego istnienia, uniedoskonalonego istotą. Musi być także uniedoskonalona 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 szczegółowych 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. Powinna więc stać się 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 oddzielenie się możliwości materialnej i przypadłościowej sumy momentów aktualno-możliściowych „byłego” człowieka, czyli 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 duszą 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 duszy 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 ona 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 dodawania czynników ontycznych. Innym bytem można się stać tylko dzięki nowemu aktowi istnienia, co wymaga właśnie unicestwienia poprzedniego bytu, jeżeli to ma być zmiana ontycznego statusu bytu. 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 uniedoskonala 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 istnienia duszy nawet po oddzieleniu ciała.

I właśnie istota, która w człowieku została pozbawiona materialnej możliwości, powinna stać się w swej formie absolutem. Nie ginie, ponieważ akt istnienia dalej bytuje, i ponieważ dusza jest w niego wbudowana jako przenikająca ten akt możliwości.

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.

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 dezabsolutyzującą ją możliwość. Tą możliwością nie jest już ciało. Co więc jednostkuje duszę, gdy powiązana z aktem istnienia nie ginie po śmierci człowieka?

**Skierowanie duszy do ciała.** Odpowiedź tomistów w sprawie jednostkowania duszy 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 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. Znaczyłyby 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. Znaczyłyby to, że rzeczywistość jest sumą aktów, co w konsekwencji doprowadziłoby 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 konsekwentnie myśląc musiał absurdalnie zanegować realność bytów pozwalanych zmysłami których istota znajduje się poza tymi bytami stanowiąc ideę i uznać je za cienie idei, za ich odbitki, których status ontyczny, jako bytów, był 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 aktu, 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 uniedoskonalać i istotowo kształtuje, tak że jest właśnie duszą ludzką, a nie formą w ogóle.

**Intelekt możnościowy zasadą jednostkującą formę w duszy ludzkiej, ciało jest zasadą wnoszącą szczegółowość.** 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. Intelekty jako przypadłości nie mogą być związane z możnością cielesną, bo musiałyby wtedy stanowić strukturę identyczną ze zmysłami i musielibyśmy zanegować poznanie intelektualne, ogólne, które jest faktem, a przyjąć 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 należy poddać rewizji teorię intelektów, jako dwu przypadłości duszy i przyjąć, że intelekt możliwościowy, podstawowa więc zdolność poznawcza duszy, jest w niej właściwą jej możliwością, jednostkującą ją jako formę, i że ten intelekt stanowi – będąc możliwością konieczne podłoże intelektu czynnego, jako przypadłości stykającej duszę ze szczegółowymi przedmiotami poznania, zawierającymi możliwość 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. Intelekt czynny jest przypadłością, zapodmiotowaną w możliwości formy, dla której tą jednostkującą możliwością jest intelekt możliwościowy, wyznaczający skierowanie duszy do ciała, aby dzięki ciału swe funkcje poznawcze mógł spełnić 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 jako substancję, a intelektowi możliwościowemu przypisywali zniszczalność razem z duszą jednostki. Wydawało się im bowiem, że poznanie urealnienia rzeczy, co dla nas jest teraz tezą idealizmu i błędnym przyznawaniem czynnościom 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.

Aby więc w zagadnieniu jednostkowania uniknąć 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 jednostkowienie, i jest źródłem poznawczych zdolności duszy. Intelpekt możnościowy 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 poznawanego 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 możnościowego uzyskaną „species intelligibilis”.

Jeżeli przez przypadłość rozumiemy aktualizowany przez przygodny akt istnienia skutek obecnej, w bycie możności, to intelekt czynny jest właśnie dosłownie przypadłością. Jako przypadłość domaga się zapodmiotowania w możności. Ponieważ jest przypadłością duszy, musi być zapodmiotowany w duchowej możności, którą właśnie jest dla formy duszy jej intelekt możnościowy, jednostkujący ją i stanowiący obecną w formie duszy uniedoskonalającą ją możność. Skutek tej możności, a więc intelektu możnościowego, 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 znajdować się wewnątrz formy duszy intelekt możnościowy, jako właśnie możność, której skutkiem jest intelekt czynny. Intelpekt możnościowy nie może być przypadłością. Gdyby obydwa 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 możnością. Obydwa musiałyby być bierne. Zresztą uniedoskonalając formę nie mogłyby być przypadłościami. Byłyby możnością jako „entia quo”.

Wynikałaby z tego teza, że dusza poznaje wprost swoją istotę, ponieważ możliwość uniedoskonalającą formę składa się na tę istotę razem z formą. Trafniejsza więc jest teoria, że intelekt możliwościowy jest wprost uniedoskonalającą formą 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 możliwościowego. 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 możliwościowym i intelektem czynnym. Intelekt możliwościowy 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 możliwościowym intelekcie i zaktualizowania przez przygodny akt istnienia duszy. Obydwa 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 możliwościowy 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 bierny intelekt możliwościowy jako dokonujący aktów poznania. Tymczasem intelekt możliwościowy 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 możliwościowym intelektem, który, nie utożsamia się z formą i nie wypełnia całej istoty duszy, lecz jest w niej czynnikiem możliwościowym. Dusza 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 szczegółowej możliwości cielesnej pochodzą zapodmiotowane w niej zmysłowe władze poznawcze człowieka.

Przy proponowanym tu rozwiązaniu, dusza po oddzieleniu się ciała nie przestaje być rozumna, świadoma wszystkich wydarzeń, które przeżył człowiek, i nie przestaje istnieć. Właśnie istnienie, uniedoskonalone istotą, którą stanowi teraz dusza ujednostkowioną intelektem możliwościowym i pozbawiona już ciała, trwa nadal urealniając duszę, i powodując jej aktualne trwanie na tej zasadzie, że jest ona jako możliwość 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. Nieobeność ciała unicestwia „compositum” ludzkie. Nie ma już człowieka, ale dalej trwają akty najpełniej wyrażające osobę ludzką, która będąc osobą teraz w postaci duszy jest „okaleczonym człowiekiem”, ponieważ pozbawionym ciała. Tego „okaleczonego człowieka” można nazwać duszą, ponieważ właśnie trwa on jako istniejący akt jednostkowej formy, zubożonej o całą uszczegółowiającą możliwość.

#### D. Wnioski w postaci dowodu nieśmiertelności duszy

W proponowanych tu analizach zarysował się 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 platonizmu i kartezjanizmu, które dla potrzeb swego dualizmu musiały wyakcentować duchowość duszy i ostatecznie pozostać w esencjalistycznie ujętym 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 uniedoskonalająca 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 uniedoskonalająca go istota, a więc jako możliwość przez ten akt urealniona i podtrzymywana w trwaniu na tej zasadzie, że trwa przeniknięty nią akt istnienia. Ujęcie to jest wnioskiem, z tomistycznej teorii bytu.

### E. Dusza ludzka a dusze zwierząt i roślin

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 będące 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 redukcyjna 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 wykazują Arystoteles i Tomasz z Akwinu, 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 wewnątrzbyтового czynnika jednostkującego formę, po utraceniu materii muszą się stać bytem ogólnym. Nie mogą 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 więc 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.

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 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 wewnętrznie niezależne od ciała, pochodzą z możliwości materii, a nie bezpośrednio od Boga 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 przecież od Boga, decyduje o istnieniu form. Poza tym przyczyna materialna bytowości 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 jednostkowania 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 błędnym, ponieważ

przyznaje aktowi, którym jest Bóg, w dosłownym sensie będący czystym aktem istnienia, czynność jednostkowania, którą Tomasz z Akwinu wyraźnie wiąże z możliwością, a więc z czymś wewnątrzbytowym. To, co jednostkuje, musi być wewnątrz formy. Nie może tam przebywać przyczyna sprawcza, skoro byt stworzony jest już poza przyczynami i przyczyna nie może konstytuować bytu. Tak zwane przyczyny wewnętrzne 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 przestając realnie się różnić, lecz nie w sensie przyczyn, lecz w sensie czynników konstytuujących. I formę jednostkuje przenikająca ją materia.

Ale Tomasz z Akwinu 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. 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 urealnił. Z takiego dodawania się dusz musiałaby powstać struktura złożona z istnienia wspólnego, aby to był byt 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 udzielenia 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 części, 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 jednakowych. 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 roślin i zwierząt nie mogą utworzyć duszy wspólnej giną. A właśnie, aby dalej istnieć, musiałyby 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 jedynym bytem, w którym akt i możliwość nie stanowią odrębnych substancji. Dusze ludzkie, co do istnienia są substancjami zupełnymi. Dodając się ewentualnie, nie mogą utworzyć duszy wspólnej.

To argumentowanie przez ukazywanie sprzeczności tezy przeciwnej mieści się w klasycznym filozofowaniu i opiera się na podstawowym twierdzeniu, 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 niekonicznej 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 Tomasza z Akwinu jest tu pozorne. Mówiąc o materii, jako o zasadzie jednostkowania Tomasz z Akwinu 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 Tomasz z Akwinu mógł podkreślać konieczność znajdowania się czynnika jednostkującego wewnątrz formy.

Dusza ludzka trwa dlatego, że dzięki możliwościowemu 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.

## F. Tomizm i filozofia podmiotu

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 niedookreśloność, niepełność, otwarcie na drugą osobę, która stanowi oczekiwane wypełnienie naszych braków. Pomijając pomieszanie 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 utrwalenie i dopełnienia 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 uzasadnienia 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 „transcendentnego 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 porównań, 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.

## UWAGA BIBLIOGRAFICZNA

Książki uzupełniające i pogłębiające podstawowe wiadomości z zakresu klasycznej metafizyki:

- 1) Swieżawski S. i Jaworski M., *Byt*, Lublin 1961.
- 2) Gilson E., *Tomizm*, tłum. J.Rybałt, Warszawa 1960.
- 3) Mascall E., *Istnienie i analogia*, tłum. I.W.Zielińska, Warszawa 1961.
- 4) Stępień A., *WPROWADZENIE DO METAFIZYKI*, Kraków 1964.
- 5) Krąpiec A.M., *Metafizyka*, Poznań 1966.
- 6) Gogacz M., *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1969.