

Uniwersytet Warszawski
Wydział Filozofii i Socjologii

Marcin Markowski

Nr albumu: 233810

Główne teorie bytu w tomizmie współczesnym

Praca magisterska
na kierunku Filozofia

Praca wykonana pod kierunkiem
dr Adama Górniaka
Zakład filozofii starożytnej i średniowiecznej

Warszawa, czerwiec 2010

Oświadczenie kierującego pracą

Oświadczam, że niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i stwierdzam, że spełnia ona warunki do przedstawienia jej w postępowaniu o nadanie tytułu zawodowego.

Data

Podpis kierującego pracą

Oświadczenie autora (autorów) pracy

Świadom odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przez mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

Data

Podpis autora (autorów) pracy

Streszczenie

Praca ta poświęcona jest analizie głównych teorii bytu jakie powstały w obrębie tomizmu współczesnego. Zaprezentowane zostaną w niej stanowiska Kazimierza Waisa, Leo Eldersa, Mieczysława Alberta Krąpca, Etienne’a Gilsona oraz Mieczysława Gogacza. Celem tych analiz będzie prezentacja oraz porównanie teorii bytu stworzonych przez powyższych autorów, a także ukazanie wpływu myśli esencjalistycznej na ich interpretację filozofii św. Tomasza. Praca nie będzie miała charakteru pełnego omówienia wszystkich aspektów związanych z teorią bytu. Zaprezentowane zostaną jedynie zagadnienia najistotniejsze dla ukonstytuowania metafizyki i epistemologii oraz te, w których najwyraźniej widać różnice dzielące omawianych autorów.

Słowa kluczowe

tomizm, św. Tomasz, metafizyka, epistemologia, esencjalizm

Dziedzina pracy (kody wg programu Socrates-Erasmus)

08.100 Filozofia

Tytuł pracy w języku angielskim

Main theories of being in contemporary thomism

Spis treści

I.	Wstęp.....	5
II.	Esencjalizm w teorii bytu i jego historyczne źródła	8
1.	<i>Ontologia Arystotelesa</i>	9
2.	<i>Ontologia Awicenny</i>	14
III.	Byt i jego poznanie.....	21
1.	<i>Koncepcja bytu jako bytu</i>	23
a.	Stanowisko Kazimierza Waisa	27
b.	Stanowisko Leo Eldersa	32
c.	Stanowisko Mieczysława Alberta Krąpca.....	42
d.	Stanowisko Mieczysława Gogacza.....	49
2.	<i>Pierwsze zasady</i>	53
a.	Stanowisko Kazimierza Waisa	53
b.	Stanowisko Leo Eldersa	56
c.	Stanowisko Mieczysława Alberta Krąpca.....	57
d.	Stanowisko Mieczysława Gogacza.....	60
3.	<i>Poznanie istnienia – spór o sądy egzystencjalne</i>	63
a.	Stanowisko tomizmu egzystencjalnego	63
b.	Stanowisko Mieczysława Gogacza.....	72
IV.	Zakończenie	81
V.	Bibliografia	84

I. Wstęp

Odrodzenie tomizmu nastąpiło po apelu Leona XIII zawartego w encyklice „*Aeterni Patris*”. Zawierała ona jasne wskazanie co do kierunku jaki powinna obrać filozofia uprawiana przez katolików. Jej podstawowym przewodnikiem powinien na nowo stać się św. Tomasz, jako ten, w którego sformułowaniach możliwa do osiągnięcia wiedza, została najtrafniej i najjaśniej wyrażona.¹ Apel ten okazał się silnym impulsem, który pobudził do nowych studiów nad filozofią Akwinaty oraz rozpoczęcia szeregu projektów badawczych mających na celu zgłębienie jego filozofii.

Początkowo wysiłki te skupiły się na podręcznikowym, często jedynie werbalnym, przywróceniu filozofii św. Tomasza. Dzięki temu do wykładu akademickiego powrócił język, ale nie faktyczna myśl tomaszowej filozofii. Terminy charakterystyczne dla jego doktryny nadal były postrzegane przez pryzmat innych filozofii, głównie szkotystycznych i suarezjańskich, tak jak utarło się to w trakcie wielowiekowej tradycji mającej początek już za czasów bezpośrednich uczniów św. Tomasza. Ta wersja tomizmu określana jest jako tomizm tradycyjny i opiera się przede wszystkim na autorytecie komentatorów Akwinaty, a nie wnikliwej analizie treści jego pism.

Jednocześnie powstała również druga wersja tomizmu tak zwany tomizm lowański. Ze względu na otwartość na inne kierunki filozoficzne i tendencję do włączania w analizy filozoficzne wyników nauk szczegółowych zwany jest on także tomizmem asymilującym.

Kilka lat później powstaje trzecia interpretacja tomizmu zapoczątkowana przez Maritaina, a następnie pogłębiona i szeroko rozpowszechniona przez Gilsona, czyli tomizm egzystencjalny. Jej podstawowym założeniem, jest przekonanie, że należy powrócić do oryginalnych tekstów św. Tomasza i w ich świetle sprawdzać wszystkie dotychczasowe interpretacje i tezy tomistów. Postępowanie takie ma stopniowo

¹ „Ostatnimi czasy wielu uczonych parających się różnymi dyscyplinami filozofii, oddając się całym sercem sprawie odnowy filozofii, stara się usilnie, zresztą już od dawna, przywrócić do dawnego znaczenia przesłanną naukę św. Tomasza z Akwinu i odnowić jej dawną świetność. [...] Chwalimy ich z całej duszy i usilnie zachęcamy, by wytrwali w przyjętym zamiarze. Wszystkim pozostałym zaś z Was, każdemu z osobna, przypominamy, że nie mamy niczego, co byłoby dla Nas bardziej cenne i bardziej przez Nas pożądane, jak to, abyście wszyscy najczystsze strumienie mądrości, wypływające nieprzerwaną i przebogatą strugą z Anielskiego Doktora, podali hojnie i obficie całej uczącej się młodzieży. [...] Was wszystkich, Czcigodni Bracia, wytrwale zachęcamy, abyście dla ochrony i ozdoby wiary katolickiej, dla dobra społeczeństwa, dla rozwoju wszystkich dyscyplin naukowych przywrócili do dawnej świetności złotą mądrość świętego Tomasza i jak najszerzej ją rozpropagowali.” Leon XIII, *Aeterni Patris*.

prowadzić do oczyszczenia tomizmu z twierdzeń i przekonań pochodzących z innych systemów filozoficznych, tak aby możliwe było dotarcie do teorii bytu faktycznie sformułowanej przez św. Tomasza.

Wymienione tu trzy interpretacje występujące we współczesnym tomizmie są oczywiście jedynie pewnymi idealizacjami i w rzeczywistości nie muszą one występować w czystej postaci. Przeciwnie, stanowiska tomistów są często pewną mieszanką tendencji występujących w wyżej przywołanych nurtach, a w obrębie każdego z nich istnieje całe bogactwo różnych odcieni interpretacyjnych.² Te uwarunkowania historyczne spowodowały, że tomizm współczesny jest stanowiskiem złożonym, w którym ścierają się różne interpretacje i różne spojrzenia na metafizykę i filozofię w ogóle. Odnoszą się one nie tylko do zagadnień charakterystycznych dla filozofii Akwinaty, ale, ze względu na dużą ilość zapożyczeń z innych systemów filozoficznych, odzwierciedlają niektóre najistotniejsze spory filozoficzne, których korzenie sięgają czasów Platona i Arystotelesa.

W pracy tej aspekt historyczny, pozostanie jednak na drugim planie. Pierwszoplanowym zagadnieniem będzie tu analiza i porównanie różnych koncepcji bytu wypracowanych w ramach poszczególnych stanowisk. Najistotniejszym aspektem tych analiz będzie wyodrębnienie wątków esencjalistycznych w filozofii tomistycznej. Są one czasami bardzo wyraźne, ale częściej mają postać bardzo subtelnych modyfikacji i przesunięć akcentów pomiędzy poszczególnymi kwestiami. Najwięcej z nich spotkać można na pograniczu teorii bytu i teorii poznania, w szczególności w zagadnieniu poznawczego dotarcia do istnienia. Z tego względu rozpatrywane zagadnienia mają fundamentalne znaczenie dla całokształtu systemu filozoficznego, gdyż są jego najgłębszym rdzeniem. Ich prześledzenie pozwala dostrzec złożoność problemów metafizycznych i ich wpływ na pozostałe kwestie filozoficzne, a także to w jaki sposób wyznaczają one podstawowe założenia światopoglądowe, czy stosunek nauki do rzeczywistości. Rozwiązania o charakterze esencjalistycznym nie występują jedynie we współczesnym tomizmie, czy filozofii średniowiecznej, ale są obecne w wielu kierunkach nawet tych, które jak neopozytywizm, programowo zamierzały wykluczyć rozważania metafizyczne. Rozpatrzenie tego problemu może zaowocować

² Obszerniejsze omówienie stanowisk występujących we współczesnym tomizmie można znaleźć w: M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, w: „Znak” 51 – 52 (1963), s. 1339 - 1353. W sprawie tomizmu rozwijanego na terenach Polski patrz: M. Gogacz, *Filozofia tomistyczna w Polsce*, w: *Życie i myśl* 31 (1981), s. 67 – 81. oraz *Filozofia chrześcijańska w Polsce odrodzonej* (1918 – 1968) w: „*Studia philosophiae christianae*” 5 (1969), s. 49 - 76.

lepszym zrozumieniem myśli od stuleci wpływającej na całą kulturę intelektualną zachodu. Może ono również prowadzić do ukazania alternatywy jaką dla prądów esencjalistycznych stwarza filozofia egzystencjalna.³

Praca składać się będzie z dwóch rozdziałów zawierających materiał merytoryczny. W rozdziale II przedstawiona zostanie charakterystyka esencjalizmu oraz historyczne źródła tego stanowiska filozoficznego. Rozdział III zawierał będzie analizę propozycji odczytania myśli św. Tomasza dokonanych przez wybranych tomistów współczesnych. Rozdział ten podzielony będzie na trzy części, w których kolejno poruszane będą kwestie: koncepcji bytu jako bytu, zagadnienie pierwszych zasad oraz spór o sądy egzystencjalne. W zakończeniu zebrane zostaną główne myśli i wyniki analiz z rozdziałów wcześniejszych.

³ Zwrot ‘filozofia egzystencjalna’ nie ma oczywiście żadnego związku z powstałym w XXw. Egzystencjalizmem i służy do określenia filozofii, zapoczątkowanej przez św. Tomasza, w której rdzeniem rzeczywistości jest akt istnienia. W takim właśnie znaczeniu będę w tej pracy używał określenia ‘filozofia egzystencjalna’ i ‘metafizyka egzystencjalna’.

II. Esencjalizm w teorii bytu i jego historyczne źródła

Zagadnienie esencjalizmu jest tematem stosunkowo mało wyeksponowanym we współczesnych rozważaniach filozoficznych. Wpływ tego stanowiska na teorię bytu jest jednak znaczący, chociaż często trudny do zidentyfikowania bez głębszych analiz. Ze względu na to, że korzenie esencjalizmu sięgają filozofii Arystotelesa, miał on wyjątkowo duży wpływ na myśl tomistyczną. Co z tym idzie, aby móc przejść do prezentacji i analizy stanowisk tomistów współczesnych, należy możliwie precyzyjnie scharakteryzować termin esencjalizm, tak żeby można było jednoznacznie określić jakie treści filozoficzne za nim stoją.

Najogólniej jest to stanowisko metafizyczne, w którym jedynym przedmiotem zainteresowań jest istotowa struktura bytów, a aspekt istnienia zostaje bądź pominięty, bądź sprowadzony do poziomu przygodnej cechy już i tak ukonstytuowanych bytów – istot. Nie znaczy to oczywiście, że zagadnienie istnienia nie może w ogóle wystąpić w filozofii określanej jako esencjalistyczna, jednak jego rola nie jest tam nigdy fundamentalna. Istnienie jest zawsze tłumaczone przez inne czynniki i stanowi pewnego rodzaju cechę – przypadłość lub modyfikację bytu, który charakteryzowany jest bez względu na nie. Niezwykle zwięźle i trafnie charakteryzuje to Gogacz: „[esencjalizm] sprowadza się do przyznania treściom, ontycznym czynnikom strukturalnym lub rzeczom, samodzielnego bytowania bez uwzględnienia aktu istnienia”.⁴ Bytem mogą być więc zarówno treści, czyli to co poznane, czynniki strukturalne takie jak np.: forma lub same rzeczy codziennego doświadczenia. Już na tym etapie widać brak możliwości precyzyjnego rozróżnienia pomiędzy porządkiem poznania, a porządkiem bytowania, gdyż w taki sam sposób mogą być traktowane zarówno treści poznawcze jak i rzeczy. Oba te elementy są oczywiście czymś realnym w tym sensie, że nie są nicością, jednak należą do innych porządków i wymagają innego traktowania w systemie metafizycznym. Filozofie esencjalistyczne bez wypracowanej teorii istnienia jako czynnika urealnającego nie są jednak w stanie precyzyjnie i konsekwentnie utrzymać analiz na płaszczyźnie ściśle metafizycznej. Aby uwyraźnić te kwestie a zarazem wskazać na ich historyczne źródła wydaje się celowe rozpocząć od analizy tych wątków

⁴ M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, PAX Warszawa 1976, s. 27.

filozofii Platona, Arystotelesa i Awicenny, które miały decydujące znaczenia dla powstania i rozwoju stanowisk esencjalistycznych.

1. *Ontologia Arystotelesa*

Arystoteles⁵ odrzucając platońską teorię idei uznał za prawdziwą rzeczywistość świat konkretów dostępnych nam w codziennym doświadczeniu. Co za tym idzie to właśnie ta rzeczywistość domagała się w jego filozofii wyjaśnienia, które w przeciwieństwie do systemu platońskiego musiało opierać się na przyczynach wewnętrznych, a nie zewnętrznych jakimi były idee. Dzięki temu odrzucony został idealizm przyznający prawo do samodzielnego istnienia treściom poznawczym. Idealizm platoński miał jednak bardzo głębokie korzenie, które dawały o sobie znać znacznie dłużej (a właściwie nie przestały tego robić do dziś). Opierał się on na zapoczątkowanej przez Parmenidesa, a w pełni wypracowanej przez Platona, koncepcji poznania naukowego, w myśl której przedmiot takiego poznania powinien charakteryzować się koniecznością, niezmiennością i ogólnością. Z koncepcji takiej, w myśl zasady, że przedmiot poznania musi istnieć w taki sposób w jaki jest poznawany, powstała teoria idei. Była ona uzasadnieniem możliwości rozumowego poznania, charakteryzującego się pewnością i niezmiennością, której brak wśród otaczającego nas świata. Arystoteles odrzucił zasadę jednakowego sposobu bytowania treści poznawczych i ich przedmiotów, postulując jako wyjaśnienie tej kwestii teorię abstrakcji. Pozostał on jednak wierny założeniom platońskiej teorii nauki co doprowadziło do utożsamienia poznania naukowego z pojęciowaniem. Ogólne i niezmiennie jest to, dla czego można stworzyć definicję, czyli podać pojęcie.⁶ Jeżeli

⁵ Przedstawiona w tym rozdziale interpretacja myśli Arystotelesa opierać się będzie w głównej mierze na interpretacjach wypracowanych w obrębie tomizmu. Inne próby odczytania filozofii Stagiryty zostały pominięte, gdyż dla tematu tej pracy najistotniejsze jest to jak została ona zrozumiana i wykorzystana przez tomistów. Na temat różnych sposobów interpretacji metafizyki Arystotelesa i współczesnych sporów toczących się wokół tego zagadnienia patrz: T. Tiuryn, *Status formy w Metafizyce Arystotelesa*, w: *Studia nad filozofią starożytną i średniowieczną* t. II, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego Warszawa 2003, s. 69 – 128.

⁶ Arystoteles porusza to zagadnienie w wielu miejscach, w kontekście omawianego zagadnienia najobszerniej omawia je w VI księdze *Metafizyki*: „A wobec tego materia, która może być w innym stanie niż w większości przypadków, będzie przyczyną przypadłości. [...] Teraz jest jasne, że przypadłość nie jest przedmiotem nauki. Nauka bowiem ma za przedmiot to, co występuje zawsze albo w większości przypadków.” Ponownie temat ten jest poruszany pod koniec księgi VII, czyli po omówieniu większości zagadnień związanych z substancją jako przedmiotem metafizyki. Stanowi to jakby podsumowanie i potwierdzenie przyjętej metody postępowania: „I dlatego substancje podpadające pod zmysły i jednostkowe są niedefiniowalne i nie może odnosić się do nich dowodzenie, ponieważ zawierają one materię, w naturze której jest to, iż może być i nie być, skutkiem czego właśnie wszystkie takie rzeczy są zniszczalne.” Arystoteles, *Metafizyka*, KUL Lublin 1996, T. 1 s. 395.

więc coś ma być prawdziwie naukową wiedzą, a nie jedynie mniemaniem, musi mieć charakter pojęciowy.

Filozofia pierwsza jako szczyt poznania naukowego musiała oczywiście spełniać kryteria naukowości. Podstawą do określenia danej nauki był dla Arystotelesa jej przedmiot. Należało zatem znaleźć taki przedmiot, który spełnia przyjęte kryteria. Był konkretny, który w „Kategoriach”⁷ został tak wyraźnie przedstawiony jako podstawa rzeczywistości, jako substancja pierwsza, nie spełniał jednak tych kryteriów. Fenomenalne odkrycie Stagiryty polegające na odróżnieniu substancji pierwszych i drugich, pozwalające ufundować źródło wiedzy w otaczających nas rzeczach usuwa się tu nieco w cień. Nie znika ono oczywiście i nie ma tu mowy o powrocie do platonizmu. Nie można jednak naukowo rozważać tego, co jednostkowe, trzeba zaś ująć jednostki w tym, co w nich konieczne, a więc w jakiś sposób ogólne. Ogólność ta powstaje poprzez kontakt z poznającym intelektem, który w procesie abstrakcji pomija to, co właśnie jednostkowe. Na miejsce bytu konkretnego, jako przedmiotu metafizyki, musi pojawić się byt – istota, gdyż to właśnie istota jest podstawą definicji. Podstawą dla bytu – istoty jako przedmiotu metafizyki jest oczywiście forma, ingerencja intelektu jest jednak konieczna, gdyż forma każdego bytu jest tą konkretną, jednostkową, formą, obecną w tym konkretnym bycie.⁸ Przedmiotem metafizyki zamiast bytu konkretnego – *τόδε τι* – staje się *τό τί ἦν εἶναι*, czyli substancja jako podstawa ujęć poznawczych, które mogą zostać wyrażone w postaci definicji, co w terminologii łacińskiej oddawane jest terminem *quidditas*.⁹ Pozostawienie przez Arystotelesa platońskiej koncepcji nauki i

⁷ „Substancja w najściślejszym, najbardziej pierwotnym i najwyższym stopniu jest tym, co ani nie może być orzekane o podmiocie, ani nie może znajdować się w pomioście, na przykład poszczególny człowiek czy poszczególny koń.” Arystoteles, *Kategorie*, PWN Warszawa 2003, s. 34.

⁸ Aby zachować ścisłość należy odróżnić istotę od formy. Forma jest realnym czynnikiem konstytuującym byt, natomiast istota to ujęcie substancji w jej cechach konstytutywnych jako podstawy dla tworzenia definicji. Mamy tu więc do czynienia z dwoma porządkami: bytowania i poznania. W pierwszym dzięki analizie bytu stwierdzamy w nim realny czynnik – formę, w drugim poznawczo ujmujemy byt ze względu na to, czym on jest. U Arystotelesa istota nie jest realnym czynnikiem bytu, ani czymś odrębnym. Oczywiście forma i istota są ze sobą bardzo silnie skorelowane, ale ich absolutne utożsamienie wydaje się jednak błędem. Nieścisłości w tym względzie i zamienne używanie obu terminów można jednak czasami spotkać w opracowaniach.

⁹ Problem przedmiotu metafizyki Arystoteles rozważa głównie w VI i VII księdze *Metafizyki*. Ze względu na analogiczność pojęcia bytu należy rozważyć wszystkie jego znaczenia i zbadać czy są one przedmiotem metafizyki, a jeżeli tak, to czy w sposób właściwy, czy jedynie wtórnie i przez analogię. Na podstawie tych analiz odrzucone zostają dwa pierwsze rozumienia bytu: „[...] w takim razie byt zarówno w sensie przypadłościowym, jak i byt jako prawdę trzeba teraz nam pominąć. Przyczyna bowiem pierwszego jest nieokreślona, a byt jako prawda stanowi doznanie myśli.” Dalsza analiza zmierza to pojmowania bytu jako substancji: „Ale ze wszystkiego substancja jest pierwsza i definicyjnie, i poznawczo, i czasowo, gdyż nic z pozostałych kategorii, z wyjątkiem jej jednej, nie może być samodzielnie. Jest ona też pierwsza definicyjnie, gdyż w definicji czegokolwiek innego zawiera się z konieczności i substancja.” Substancja również może być rozumiana wielorako: „Substancję rozumie się,

uformowanie według jej zasad przedmiotu metafizyki ułatwiło późniejszym komentatorom łączenie platonizmu z arystotelizmem i dało grunt dla stworzenia koncepcji takich jak *natura tertia* Awicenny.¹⁰ System Arystotelesa charakteryzuje się więc w samym swym sercu dwoistością, z jednej strony *οὐσία* jest dla niego konkretem, z drugiej, gdy na terenie metafizyki stara się znaleźć jej pierwsze przyczyny, zostaje utożsamiona z istotą, która wyznaczona jest przez formę. Zabieg sprowadzenia na terenie metafizyki bytu do istoty jest konieczny, aby uchronić tę koncepcję przez zarzutem, że „nasza wiedza o istotach nie byłaby wiedzą o konkretnej rzeczywistości”¹¹, zarzutu który sam Arystoteles wykorzystał przeciwko Platonowi.¹² Przy takim rozumieniu *οὐσία* jednostka traci już swoje bezwzględne pierwszeństwo w porządku metafizycznym. Dzieje się tak dlatego, że Stagiryta nie znalazł wystarczającej przyczyny uzasadniającej realność konkretnego. Jedynym, co po przyjęciu określonych założeń, mogło w jego systemie spełnić tę funkcję, była forma konstytuująca treść rzeczy czyli jej istotę.

jeśli nie więcej, to przynajmniej na cztery sposoby. Substancja jawi się jako to, czym coś było i jest [istota], jak też ogół i rodzaj oraz, na czwartym miejscu podmiot.” Po wstępnej analizie odrzucone zostaje rozumienie substancji jako podmiotu. Rozumienie jako ogółu i rodzaju zostaje odrzucone w dalszej części tekstu podczas dyskusji ze stanowiskiem Platona. Centralna część tekstu skupia się na rozumieniu substancji jako istoty, czyli tego „czym rzecz była i jest”, które okazuje się właściwe na terenie metafizyki. Rozważania cały czas prowadzone są w kontekście definiowania, a więc w połączeniu z przyjętą teorią nauki: „A zatem istotę mają te rzeczy, których określenie jest definicją.” „Nie będzie przeto mieć istoty co nie jest gatunkiem w rodzaju, lecz tylko to, co jest takim gatunkiem [...]” „Jasne przeto, że definicją jest określenie tego, czym rzecz była i jest, i że istotę mają jedynie substancje, albo przede wszystkim i w sensie ścisłym.”

¹⁰ Analizę przedmiotu metafizyki u Arystotelesa opieram w dużej mierze na ustaleniach Krąpca opracowanych na podstawie przeglądu najważniejszych stanowisk zajmowanych przez historyków filozofii. M. A. Krąpiec, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, KUL Lublin 2000, s. 35 – 43. Por. E. Gilson, *Byt i istota*, PAX Warszawa 1963, s. 49 – 54. W sprawie rozbieżności mojego ujęcia w stosunku do prezentowanych tam poglądów patrz przypisy 7 i 11.

¹¹ E. Gilson, *Byt*, s. 52.

¹² Wydaje się, że polskie tłumaczenia *Metafizyki* mogą w tej kwestii wprowadzać duże niejasności. Chodzi o precyzję oddania myśli Arystotelesa, gdy mówi on o tożsamości istoty i rzeczy. Jako przykład można przytoczyć następujący fragment: „Trzeba zbadać, czy to, czym rzecz była i jest [istota], jest tożsama z tym oto [rzeczą jednostkową], czy od niej różna.” Analogicznych fragmentów jest wiele i w każdym przypadku tłumaczenie jest takie samo. Termin ‘to oto’, a tym bardziej ‘rzecz jednostkowa’ wskazuje jednoznacznie na pewien konkret. W tłumaczeniu łacińskim użyty jest w tym miejscu termin ‘unumquodque’, który wskazuje na ‘coś jednego rodzaju’ i wydaje się, że zdecydowanie trafniej oddaje to intencje Arystotelesa. Cały fragment dotyczy polemiki z Platonem, w której Stagiryta stara się wykazać, że przyczyna treściowej zawartości bytów nie leży poza nimi jako osobny byt. W tym znaczeniu istota nie jest różna od bytu, w znaczeniu „egzemplarza gatunku”, czyli podstawy do tworzenia definicji, a tak właśnie ujęty byt rozważany jest w tym miejscu. Istota jest przyczyną wewnętrzną i nie istnieje osobno tak jak idea, nie można jej jednak utożsamiać z pewnym konkretem. Spowodowałoby to powstanie ontologii, w której konkrety z otaczającego nas świata byłyby platońskimi ideami. Przytoczony przykład dotyczył tłumaczenia zrealizowanego na KULu. W przekładzie Leśniaka kwestia wygląda podobnie. Zamiast terminu ‘rzecz jednostkowa’ użyty został termin ‘rzecz’. Jest on nieco mniej wyrazisty, ale skłania do identycznej interpretacji. Tak więc zrównanie bytu i istoty zachodzi jedynie na terenie naukowo traktowanej metafizyki. Ma to istotne konsekwencje, gdyż wyznacza płaszczyznę na jakie można szukać przyczyn bytu.

Takie postawienie sprawy eliminuje całą problematykę istnienia. W arystotelesowskiej metafizyce bytów – istot ich przyczyną jest zawsze jakaś forma, która konstytuuje to, czym one są. Przyczyna taka jest w zupełności wystarczająca, gdyż tłumaczy to, co jest przedmiotem analizy na terenie filozofii pierwszej, czyli istotę. Innego przedmiotu analizy nie ma, gdyż nie spełnia on kryteriów naukowości. Badanie naukowe polega według Arystotelesa na szukaniu pierwszych przyczyn, czyli tych czynników, które pozwalają nam niesprzecznie wytłumaczyć rzeczywistość. Aby naukowo badać fakt realności konkretnych bytów, a więc szukać czynnika tłumaczącego je, konieczne byłoby przyjęcie innego przedmiotu metafizyki. Jeżeli tak jak Arystoteles będziemy badać aspekt treściowy rzeczywistości, czyli taki, który możemy zdefiniować, to wyjaśnianie faktu realności nie będzie możliwe. Istnienie jest zawsze istnieniem pewnego konkretnego, a ponadto nie daje się ono ująć definicją. Pytanie o to dlaczego pewien byt istnieje sprowadza się u Arystotelesa do pytania o to dlaczego coś jest samym sobą, „Ale pytać się, dlaczego rzecz jest sobą samą, to nie pytać o nic.”¹³ Widać to wyraźnie po charakterystyce jaką Arystoteles daje, aby wyjaśnić pytanie „dlaczego?” będące w jego filozofii podstawowym pytaniem wiedzytwórczym: „Otóż pytanie ‘dlaczego’ (dzięki czemu) stawia się zawsze w następujący sposób: dlaczego coś czemuś innemu przysługuje”¹⁴. Nie ma więc miejsca na pytanie o stworzenie bytu. Potwierdza to również fakt, że termin *οὐσία* znaczy dla Stagiryty ‘to, co jest’. Pytanie o istnienie ‘tego, co jest’ jest więc w oczywisty sposób niedorzeczne i faktycznie Arystoteles nie stawia go.

Problem stawania się zostaje sprowadzony do problemu przekazywania form, odbywającego się za sprawą ruchu. To dzięki ruchowi możliwa jest zmiana, czyli przechodzenie z możliwości do aktu. To, co było jedynie potencjalne może stać się bytem w akcie pod wpływem przyczyny zewnętrznej działającej za sprawą ruchu. Dzieje się tak zarówno w przypadku zmian przypadłościowych jak i substancjalnych. Tak jak ruch może spowodować zmiany pewnych cech lub nabycie przez dany byt nowych właściwości, tak samo może on doprowadzić do powstania lub zniszczenia danej rzeczy. Z kolei ruch jest w jakiś sposób zawsze zależny od formy, gdyż każdy byt może działać jedynie zgodnie ze swą naturą ukonstytuowana właśnie przez formę.¹⁵ Tak więc

¹³ Arystoteles, *Metafizyka* (KUL), T. 1 s. 403.

¹⁴ *Ibidem*, s. 403.

¹⁵ Poniższe fragmenty ilustrują, to w jaki sposób Arystoteles rozumie powstawanie i zmianę. Zawsze jest to powstawanie czegoś z czegoś innego, czyli pewne przekształcenie polegające na wcielaniu formy w materię: „Zawsze zaś powstaje coś pod wpływem czegoś i z czegoś.” „Wytworzyć bowiem coś

problem przyczynowania zostaje w istocie sprowadzony na płaszczyznę fizyki, gdzie rozpatruje się byty w ruchu i rządzące nimi prawa. Jedynym aspektem metafizycznym tego zagadnienia jest konieczność istnienia Pierwszego Poruszydela. Z tych samych względów Arystoteles nie rozwinął w pełni koncepcji przyczyny sprawczej. Każdy byt w akcie jest już określony zgodnie ze swą istotą i istnieje na mocy własnej formy, która jest przyczyną formalną tego bytu. Ruch wydobywający nowe formy jest tu tylko bodźcem, co prawda koniecznym, ale nie tworzącym żadnej zasady wewnętrznej, która konstytuowałaby nowy byt lub jego własność.¹⁶

Świat Arystotelesa, rozpatrywany poprzez swoje przyczyny, jest więc wiecznym zespołem istot, które dzięki ruchowi konstytuują w materii coraz to nowe byty; ruch ten powoduje również ich przekształcanie, a więc nabywanie pewnych nowych przypadłości. Jako całość nie może on jednak przestać istnieć, nie mógł również zostać powołanym do istnienia. Realność konkretnych bytów pozostaje bez innego wytłumaczenia jak tylko ich treść. Co za tym idzie pytanie o to dlaczego coś jest tym oto bytem znajduje swą odpowiedź przez odwołanie się do formy, a pytanie o powstanie tego bytu w ruchu, który doprowadził do zespolenia tej formy z materią. Jak określił to Gilson : „Właśnie tej możliwości, by nie być, brakuje światu Arystotelesa.”¹⁷ Czy nie jest to łudząco podobna wizja do tej jaką w XX w. powszechnie zaszczepił neopozytywizm i odnosząca coraz większe sukcesy fizyka? Mimo tak silnego odżegnywania się od metafizyki myśl współczesna wręcz zdominowana jest przez esencjalizm, który wyznacza światopogląd zarówno potoczny jak i ten wyznawany przez naukowców zajmujących się naukami przyrodniczymi. Wskazywanie na

konkretnego to znaczy wytworzyć coś z podłoża w pełnym tego słowa znaczeniu. Rozumiem to tak, że nadać kawałkowi brązu kształt kuli to nie znaczy wytworzyć kulistość lub kulę, lecz co innego: taką formę w czymś drugim.” „Jasne więc, że również [sama] forma, [...] nie powstaje, czyli że nie ma powstawania formy ani istoty: to bowiem powstaje w czymś pod działaniem sztuki, natury albo możliwości. Sprawia się natomiast brązową kulę, to znaczy z brązu i kuli, nadając temu tę formę i to jest kula brązowa.”

¹⁶ Arystoteles wyróżnia dwie przyczyny powstawania (nie licząc powstawania przez przypadek): przez sztukę i przez naturę. Przyczyną pierwszych jest forma znajdująca się w duszy wytwarzającego i jego działania: „Za sprawą sztuki powstają rzeczy, których forma jest w duszy.” Przyczyną drugich jest pewien byt naturalny, który zdolny jest do przekazywania swej formy: „Powstawanie naturalne to takie, którego źródłem jest natura. To, z czego coś powstaje, nazywamy materią; to, przez co powstaje jest jakimś bytem w przyrodzie, a powstaje człowiek, roślina lub coś takiego, co przede wszystkim określamy mianem substancji.” „[...] rodzące jest takie jak to, co zrodzone, ale nie jest tożsame z nim i jedno numerycznie, lecz jedno co do formy. Tak jest w przyrodzie, człowiek bowiem rodzi człowieka.” O ile dla powstania przypadłości potrzeba jest jedynie jej możliwościowe istnienie w danym bycie, to dla powstania substancji potrzebny jest inny byt w akcie zdolny do wywołania odpowiedniej zmiany: „Trzeba w związku z tym zauważyć, że jest coś charakterystycznego dla powstawania substancji: musi być uprzednio inna substancja, na przykład zwierzę, gdy powstaje zwierzę. Nie jest natomiast konieczne w ten sposób jakie czy ile, lecz tylko w możliwości.”

¹⁷ E. Gilson, *Byt.*, s. 68.

przyczynę powodującą dane przekształcenie, daną zmianę, jako na czynnik wyjaśniający realność czegoś stało się tak powszechnie, że niemal niezauważalne. Jest to postępowanie uprawnione jednak tylko wtedy, gdy zgodzimy się na przesłanki dostarczane przez esencjalistyczną ontologię, w której byt to istota.

2. *Ontologia Awicenny*

Innym niezwykle ważnym filozofem dla dziejów esencjalizmu jest Awicenna, który dokonał pewnego rodzaju syntezy filozofii Arystotelesa i neoplatonizmu. Oddziałał on bardzo silnie na filozofów średniowiecznych, gdyż jego teksty były dostępne zanim odzyskane zostały pisma metafizyczne Arystotelesa. Z tego powodu interpretacje Arystotelesa z konieczności odbywały się w klimacie wyznaczonym przez metafizykę Awicenny. Ponadto była to filozofia przez długi okres dystansująca inne koncepcje, a co za tym idzie wyznaczająca kierunki badań i kształt wypracowywanych rozwiązań. W filozofii Awicenny kulminuje się wiele kluczowych dla metafizyki kwestii takich jak: koncepcja istoty, jej relacja do istnienia i problem przyczynowości sprawczej oraz celowej. W różnych odmianach i interpretacjach myśl ta przejawiała się nie tylko w średniowieczu, na które oddziałała bezpośrednio, ale również na nowożytność i współczesność. Obszar zainteresowań Awicenny i istotnych filozoficznie rozwiązań jakie wypracował jest zdecydowanie zbyt szeroki, żeby chociaż w zarysie go tu przedstawić. Z tego powodu skupię się jedynie na koncepcji natury trzeciej, rozumieniu bytu możliwego i przypadłościowo traktowanym istnieniu, gdyż są to zagadnienia najważniejsze dla tematu tej pracy.

Awicenna dostrzegł wagę problemu istnienia i wprowadził je na stałe do filozofii. Odróżnia on istotę od istnienia na tej zasadzie, że rozważając zagadnienie substancji, dostrzega niesprowadzalność istnienia do istoty. Istnienie może przynależeć istocie, ale nie jest to konieczne, gdyż rzeczy powstają i giną, a zatem istnienie musi być czymś na zewnątrz istoty, czyli przypadłością.¹⁸ Awicenna musiał zmodyfikować tu

¹⁸ Awicenna analizuje to już we wstępnych partiach *Metafizyki* ze zbioru księgi pt. *Księga wiedzy*: „Znaczenie istnienia w odniesieniu do tych kategorii nie jest istotowe i nie jest istotą czegoś możliwego – co wyłożyliśmy już uprzednio. Z tego to właśnie względu nie można powiedzieć, że jakaś rzecz uczyniła człowieka substancją, albo że zrobiła z czerni barwę. Ale można by powiedzieć, że jakaś rzecz sprawiła istnienie.” (s. 99-100) Analiza skupia się następnie głównie na tematyce istoty i bytu koniecznego, jednak po tych rozważaniach jeszcze raz podkreślony zostaje ewidentnie przypadłościowy charakter istnienia: „I (powiedzieliśmy, że) w tym, co nie jest bytem koniecznym, istnienie jest przypadłościowe. Otóż dla każdej przypadłości potrzebna jest rzecz. Jest więc potrzebna istota z porządku możliwego, aby istnienie było jej przypadłością [...]” (s. 148-149) Numery stron cytowanych tekstów Awicenny odnoszą się do wydania: Awicenna, *Metafizyka*, ATK Warszawa 1973.

znaczenie arystotelesowskiego terminu 'przypadłość', gdyż istnienie w oczywisty sposób nie mieści się wśród dziesięciu kategorii, a więc nie może być zwykłą przypadłością. Tak więc przypadłość musi stać się terminem szerszym, tak aby pomieścić takie, zewnętrzne w stosunku do treści bytu, określenia jak istnienie. To podstawowe rozróżnienie pokazuje jaki charakter będzie miała cała awicenniańska metafizyka. Pierwsze miejsce musi w niej nadal, tak jak w filozofii Arystotelesa, zajmować istota, ze względu na którą wszystko inne jest orzekane i która gwarantuje niezmienną i trwałą strukturę świata. Dochodzi jednak dodatkowy aspekt, który u Arystotelesa, z metafizycznego punktu widzenia, był jedynie szczegółowy, a mianowicie racja, na mocy której powstają i giną konkretne byty otaczającego nas świata. Rysuje się tu już podział na dwa porządki: treściowy aspekt bytów i ich realne istnienie w świecie. Obie te kwestie wymagają metafizycznego wyjaśnienia, czyli podania ich pierwszych przyczyn.

Awicennę, tak jak Platona i Arystotelesa, nurtuje problem: jak możliwa jest niezmienna wiedza o świecie, odzwierciedlająca się w pojęciach ogólnych, skoro świat ten jest radykalnie zmienny? Awicenna widzi, że rzeczy jednostkowe i pojęcia, które dostarczają nam wiedzy o świecie, są ze sobą najściślej związane. Pojęcie 'człowiek' dostarcza nam pewnej wiedzy o charakterze ogólnym, a jednocześnie jest to przecież wiedza dotycząca każdego konkretnego człowieka jakiego spotykamy w codziennym życiu. Dla Platona czynnikiem wyjaśniającym ten stan rzeczy były idee. Awicenna odrzuca takie rozwiązanie w podobny sposób jak czyni to Arystoteles. Nie istnieje dla niego coś takiego jak powszechnik jako osobny byt, przez udział w którym istnieją byty konkretne. Powszechnik jest jedynie pojęciem znajdującym się w umyśle poznającego.¹⁹ U Arystotelesa problem przyczyn adekwatności wiedzy i bytów jednostkowych został co prawda rozwiązany, sam porządek istot (form)²⁰ nie został wyjaśniony. Samo sformułowanie jego nauki i częste trudności jakie stara się on

¹⁹ Przede wszystkim platońska idea uważana jest przez Awicennę za byt spreczny i nie mogący stanowić podstawy dla wyśnienienia rzeczy otaczającego nas świata: „Coś powszechnego, co byłoby (jedną i tą samą) rzeczą i co istniałoby w odniesieniu do rozlicznych rzeczy, na pewno nie istnieje, chyba że w wyobraźni człowieka i w jego myśli [...]”. „Ale nie może się zdarzyć, aby na zewnątrz umysłu, wyobraźni i myśli istniała realna 'ludzkość' lub realna 'czerni', i aby one znajdowały się w każdym z czarnych ludzi i w każdej z czarnych rzeczy. W przeciwnym wypadku ta jedna i realna ludzkość nabyłaby wiedzy, gdyby była Platonem, lecz stałaby się przedmiotem niewiedzy z tej racji, że była kimś innym.” *Ibidem*, s. 101.

²⁰ W zasadzie, o ile słuszne są ustalenia przyjęte wcześniej (patrz przyp. 7), bardziej wierne Arystotelesowi byłoby powiedzenie porządek form, a nie istot. W przypadku omawiania filozofii Awicenny bardziej adekwatne jest termin istota, gdyż, jak zobaczymy później, porządek istnienia i wiedzy nie jest tu jasno oddzielony. Co więcej sam Awicenna stawia porządek istot, w postaci natur trzecich, ponad porządkiem konkretnych bytów, a więc dla niego to właśnie on jest przede wszystkim przedmiotem wyjaśnienia.

przewycięzać na terenie teorii istoty, mogą jednak kierować na drogę jaką obrał Awicenna. Po pierwsze na terenie metafizyki rozpatrywane są istoty, które są w jakiś sposób ogólne, mimo że nie są ani pojęciami ogólnymi, ani ich definicyjnymi sformułowaniami. Jeżeli przyjąć ściśle rozgraniczenie na porządek poznania i bytowania, to myśl Arystotelesa jest jasna. Istota jest tu traktowana jako leżąca w konkretnej rzeczy podstawa dla tworzenia pojęć ogólnych, dlatego jest czymś *quasi* ogólnym, nie ma jednak osobnego bytu. Poznawana jest substancja, a istota jest ujęciem tej substancji, ze względu na to, co z konieczności determinuje jej treść. Po drugie, nie jest do końca jasne twierdzenie Arystotelesa, że formy nie powstają i nie giną, nie istnieją poza konkretami, a przy tym są jednak czymś realnym i to są podstawą wszelkiej realności. Awicenna dostrzega te trudności, a poza tym bardzo rygorystycznie trzyma się platońsko-arystotelesowskiego modelu nauki. Aby rozwiązać te trudności powstaje teoria natury trzeciej.

Najbardziej znanym sformułowaniem określającym naturę trzecią jest następujący fragment: „*equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum*”.²¹ Istota jest przede wszystkim tak właśnie rozumianą naturą trzecią. Ma ona być tym, co wyraża definicja, a więc tym czym rzecz jest sama w sobie i absolutnie tylko tym. Wszystkie dodatkowe określenia są poza istotą, gdyż nie są ujmowane definicją. Stanowisko to jest do tego stopnia skrajne, że nawet szczegółowość i ogólność znajduje się poza tak rozumianą istotą. Ze względu na swoją czystość ontologiczną natura trzecia nazywana jest również istotą neutralną, co doskonale oddaje jej stosunek do jednostkowości i powszechności, a także do istnienia. Istota neutralna nie jest ani jednostkowa, ani ogólna, ani jedna, ani mnoga.²² Czym zatem są istoty konkretnych bytów i pojęcia powszechne? Istota konkretna to natura trzecia uszczegółowiona przez dodanie przypadłości. Powstaje ona wtedy, gdy powstaje konkretny byt, czyli wtedy kiedy pod wpływem przyczyny istota neutralna zostaje zaktualizowana.²³ Z kolei powszechnik powstaje w procesie nabywania wiedzy przez byty rozumne. Jest to pojęcie ogólne odzwierciedlające istotę poznawanych bytów. Istota neutralna ma więc pierwszeństwo

²¹ Cyt. za E. Gilson, *Byt.*, s. 107.

²² „*Equinitas etenim habet diffinitionem quae non eget universalitate. Sed est cui accidit universalitas; unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum. Ipsa enim ex se nec est multa nec unum nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum vel potentia, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis.*” *Ibidem*, s. 107.

²³ „Wiesz już zatem, że ogólna koncepcja [t.j. natura trzecia – M.M.], która staje się czymś szczegółowym, staje się tym albo dzięki różnicy albo dzięki przypadłości. Trzeba, abyś wiedział, że różnica i przypadłość wkraczają w jednostkowanie i urzeczywistnienie koncepcji ogólnej. Nie wkraczają jednak w jej istotę.” Awicenna, *Metafiz.*, s. 101 – 102.

przed istotą indywidualną i istotą jako powszechnikiem. Jest ona dla Awicenny podstawowym przedmiotem analiz na terenie metafizyki. Dzięki niej możliwe jest wy tłumaczenie treściowej zawartości bytów, w taki sposób, aby była ona niezmienna i aby możliwe było tworzenie wiedzy pewnej. Co więcej spełnione są niezwykle restrykcyjne wymogi metodologiczne. Istota neutralna to dokładnie to, czym są byty same w sobie, absolutnie bez żadnych dalszych determinacji. Jest to więc całkowicie stały i niezmienny rdzeń rzeczywistości. Powstaje zatem pytanie o sposób bytowania tak pojętej istoty. Odpowiedzią jaką dał tu Awicenna jest uznanie jej za wiedzę bytu koniecznego.

Koncepcja natury trzeciej ma również ścisły związek z koncepcją istnienia. Jeżeli istnienie traktujemy jako przypadłość, czyli coś, co dołącza się do istoty, to musi być coś, do czego to istnienie może się dołączyć. Inaczej koncepcja przypadłościowego istnienia nie miałaby sensu, gdyż samo awicenniańskie istnienie nie jest w stanie zapoczątkować bytu, może się ono jedynie, w określonych warunkach, dołączyć do czegoś, co ma już jakąś treść. Tym czymś jest oczywiście natura trzecia, która w polskim przekładzie *Metafizyki* ze zbioru pt. „Księga wiedzy” nazywana jest „istotą czegoś możliwego” lub „istotą z porządku możliwości”.²⁴ Nazwa ta doskonale oddaje to, czym natura trzecia jest w stosunku do istnienia. Otóż w momencie powstawania jakiegoś konkretnego istnienie dołącza się do istoty z porządku możliwości, która przez dodanie przypadłości i jednostkowych determinacji staje się pewnym określonym, jednostkowym bytem. Sama istota, w swym treściowym aspekcie, nie ulega zmianie. Awicenna tłumaczy również w jaki sposób dochodzi do powstawania bytów i kładzie fundament pod dojrzałą koncepcję przyczynowania sprawczego. Zagadnienie to jest jednak zbyt szerokie, aby szczegółowiej je tu przedstawić. Istotne jest jedynie to, że powstać może tylko coś co ma istotę z porządku możliwości. Porządek ten jest stały i niezmienny, warunkuje on kształt całej rzeczywistości.²⁵ To, co niemożliwe nie może nigdy powstać, zaś to, co możliwe może powstać, jednak pod warunkiem, że zaistnieją odpowiednie przyczyny. Dopóki nie zostaną spełnione wszystkie warunki konieczne do

²⁴ Awicenna, *Metafiz.*, s. 82 przyp. 7 oraz s. 124 – 130.

²⁵ „We wszystkim, co może istnieć, lecz jeszcze nie istnieje, trzeba, aby możliwość bytowania była czymś.” *Ibidem*, s. 115.

„A więc substancja jest tym, co ma istotę w porządku możliwości [...] Ta istota czegoś możliwego tym się charakteryzuje: gdy jej istota aktualizująca nie znajduje się w podmiocie, nie możesz stwierdzić, czy ma ona istotę aktualizującą, czy nie. Wszystko, co jest takie, ma istotę z porządku możliwości inną niż istota aktualizująca.” *Ibidem*, s. 127.

jego powstania, byt jest tylko czymś możliwym.²⁶ Osobny przypadek stanowi byt konieczny, czyli taki, w którym istota jest tożsama z istnieniem. Wnioski te wydają się prostą konsekwencją przyjętej teorii przypadłościowego istnienia. Po przyjęciu takich założeń możliwość musi wyprzedzać realność, gdyż najpierw coś musi być możliwe, czyli treść tego czegoś musi być czymś określonym w taki sposób, że jest to zdolne do istnienia, a dopiero później może dojść do faktycznego zaistnienia. Ostatecznie możliwe jest to co należy do porządku istot zawartego w bycie koniecznym.

To ostatnie zagadnienie ma szczególnie duże znaczenie dla dziejów późniejszego esencjalizmu i staje się wręcz jego znakiem rozpoznawczym. Porządek możliwości jest w nim zawsze przed porządkiem realności, treść bytów przed ich istnieniem. Pomimo że problematyka istnienia została włączona do rozważań filozoficznych, to nadal mamy do czynienia ze „światem”, w którym istota jest czymś najważniejszym i do pewnego stopnia niezależnym od istnienia. Co prawda, każdy byt jednostkowy posiada istnienie, jest ono jednak jedynie jakby znakiem przyczyn, które doprowadziły do aktualizacji tego bytu. Nie jest to nadal kreacja, czyli powołanie z nieistnienia do istnienia unikalnego bytu, którego nigdy i nigdzie nie było, a jedynie uprzyczynowanie aktualizacji kolejnej jednostki z danego gatunku. Co więcej ostateczną przyczyną zaistnienia wszystkich rzeczy jest byt konieczny jako przyczyna celowa pobudzająca szereg przyczyn pośredniczących, które ostatecznie, tak jak w świecie Arystotelesa, sprawiają połączenie formy i materii.²⁷

Uznanie możliwości bytu za to co wyprzedza jego realność ma bardzo daleko idące konsekwencje filozoficzne. Prowadzi ono do pomieszanego porządku bytowania i porządku poznania. Możliwość należy przecież jedynie do naszej wiedzy i opiera się na

²⁶ „Otóż istnienie lub nieistnienie każdej rzeczy, która jest możliwa w sobie, w sposób konieczny zależy od przyczyny. Zatem, gdy poznaje się rzecz za pośrednictwem jej przyczyn, poznaje się ją w jej koniecznym aspekcie. Można więc poznać, to co możliwe o tyle, o ile jest konieczne.” *Ibidem*, s. 134. Awicenna wyraźnie oddziela możliwość istoty od możności przyczyny zdolnej do realizacji tej istoty. W koncepcji istoty z porządku możliwości chodzi o samą istotę niezależnie od jej potencjalnych realizacji: „Jeżeli ktoś mówi, że ta możliwość istnienia jest (tym samym, co) możność przyczyny sprawczej, myli się. Istotnie, nie ma się racji mówiąc: ‘Gdy nie ma możności bycia rzeczy, to nie ma możności w przyczynie’. Jest jednak racja gdy się mówi: ‘Gdy rzecz nie ma w ogóle możliwości bycia z siebie, nie ma możności w przyczynie; i nie ma możności bycia czymś niemożliwym’. W konsekwencji możliwość bycia w sobie nie jest (tym samym co) możność przyczyny.” *Ibidem*, s. 116.

²⁷ Obszerne omówienie metafizyki Awicenny ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji istnienia można znaleźć w: A. Aduszkiewicz, *Problem istnienia w „Metafizyce” ze zbioru Danisz-Name Awicenny*, w: *Opera philosophorum medii aevi* T.4, ATK Warszawa 1983, s. 302 – 358. Historyczne opracowanie procesu przechodzenia od metafizyki esencjalnej, do egzystencjalnej można znaleźć w: P. Milcarek, *Od istoty do istnienia*, Fundacja Świętego Benedykta Warszawa 2008. Praca ta zawiera wnikliwą analizę stanowisk esencjalnych, ich modyfikacje i stopniowe przygotowywanie gruntu pod filozofię, w której prymat posiada akt istnienia. Wyniki tych analiz są niezwykle pomocne w zrozumieniu zarówno esencjalizmu Arystotelesa, czy Awicenny, jak i egzystencjalnej filozofii św. Tomasza.

zgrupowanym materiale poznawczym. Jako możliwe określamy to, co zgodnie z posiadanymi przez nas informacjami, może zaistnieć. Co więcej możliwość jest zawsze zrelatywizowana do nauki, na której się opieramy. Co innego jest możliwe logicznie, czyli zgodne z przyjętymi prawami logiki, a co innego jest możliwe fizycznie, czyli nie przeczące znanym nam zależnościom w świecie bytów naturalnych. Tak rozumiana możliwość nie może być źródłem bytów, gdyż jest jedynie myślą. Nie można uznać tego, co możliwe za byt, gdyż utożsamia się wtedy byt z wiedzą, porządek bytowania z porządkiem poznania. Omawiając możliwość należy zwrócić również uwagę na inny silnie związany z nią termin – możność. W znaczeniu jakie nadał jej Arystoteles, jest ona realnym składnikiem rzeczywistości, chociaż oczywiście nie występuje nigdy osobno. Jest czynnikiem współwystępującym z jakimś aktem i ograniczającym go, wyrażającym to, czego akt ten nie posiada, do czego jednak zgodnie ze swoją naturą może dążyć. Możliwość i możność są ze sobą ściśle związane, a jednak są czymś zasadniczo różnym. Możliwość jako realny składnik bytów jest podstawą dla możliwości. Gdyby jej nie było nie byłoby również możliwości, gdyż wszystko znajdowałoby się nieustannie w akcie. Nie byłoby zmiany, a więc nie można było by wtedy mówić o możliwości. Mimo ścisłego związku nie można jednak utożsamić tych dwóch pojęć. Jeżeli się to uczyni, to musimy uznać możliwość za coś realnego, za czynnik konstytuujący byt.²⁸

Metafizyka Awicenny wywarła bardzo duży wpływ na późniejsze dzieje filozofii. W późnym średniowieczu najważniejszym i najbardziej wpływowym kontynuatorem jego myśli był Jan Duns Szkot. Przejął on koncepcję natury trzeciej i na jej podstawie zbudował własny system metafizyczny. Jego ujęcia z kolei zaakceptował i rozpropagował Franciszek Suarez, którego dzieła przez wiele lat były podstawowymi podręcznikami na których opierało się nauczanie filozofii. W nowożytności najbardziej charakterystycznym przedstawicielem tej koncepcji metafizyki był Christian Wolff. W jego ujęciu „bytem jest wszystko, co może istnieć, czyli to, czego istnienie nie jest sprzeczne.”²⁹ Awicenniańska istota neutralna zostaje więc sprowadzona do porządku logicznej niesprzeczności i jako taka nadal stanowi przedmiot metafizycznych wyjaśnień. Tak więc głównym i najbardziej charakterystycznym dziedzictwem

²⁸ M. Gogacz, *Istnieć.*, s. 148.

²⁹ Wolff, cyt. za: Krąpiec, *Byt i istota*, s. 200.

początków filozofii esencjalistycznej jest prymat istoty i pojmowanie jej na wzór natury trzeciej, a co za tym idzie stawianie możliwości przed realnością.³⁰

³⁰ Obszerne omówienie filozofii Dunska Szkota, jako kontynuatora myśli Awicenny, oraz dalszych dziejów esencjalizmu można znaleźć w: M. A. Krąpiec, *Jana Dunska Szkota koncepcja bytu oraz Dziedzictwo Jana Dunska Szkota* w: tenże, *Byt i Istota*, KUL Lublin 1994. s. 167 – 208. Siła oddziaływania powyższych filozofów polegała w dużej mierze na tym, że tworzyli oni trzon tak zwanej filozofii szkolnej. Była to myśl powszechnie wykładana na uniwersytetach, zawarta w podręcznikach i kompendiach, z których czerpało się informacje z zakresu historii myśli filozoficznej. Dzięki temu ich ujęcia wpłynęły nie tylko na zwolenników ich myśli, ale również na oponentów, gdyż ci formułowali swe poglądy głównie w opozycji do filozofii szkolnej. Patrz: A. Aduszkiewicz, *Od scholastyki do ontologii*, IFiS PAN Warszawa 1995.

III. Byt i jego poznanie

Porównanie stanowisk współczesnych tomistów z konieczności nie będzie obejmowało wszystkich wątków jakie zawierają ich systemy filozoficzne. Tak wnikliwa analiza nie byłaby możliwa w ramach niniejszej pracy. Omówione zostaną zatem jedynie te zagadnienia, które są najistotniejsze dla zaprezentowania głównych tez teorii bytu, a także do wydobycia elementów myśli esencjalistycznej. Dzięki temu możliwe będzie przeanalizowanie filozofii neotomistycznej tak, aby jak najlepiej wydobyć różnice dzielące różnych jej przedstawicieli.

Podstawową kwestią jest tu określenie przedmiotu metafizyki. Jak widzieliśmy to już na przykładzie esencjalizmu, zagadnienie to istotnie wpływa na kształt dalszych rozważań, gdyż zawęża pole, na którym mogą być one prowadzone, i odpowiedzi jakie może taka metafizyka wypracować.

Inną nie mniej istotną kwestią jest punkt wyjścia w rozważaniach metafizycznych, czyli zespół pytań, które pojawiają się na samym początku jej tworzenia. Kształt i kolejność w jakiej są postawione decyduje w dużej mierze o charakterze powstającej filozofii. Mają one oczywiście ścisły związek z przyjętym przedmiotem badań i często trudno jest ustalić czy pierwsze było ustalenie (a często zapożyczenie) jakiegoś przedmiotu wyjaśnień, czy jest on efektem sposobu stawiania pytań w metafizyce. Dotyczy to również tego, co uznawane jest w danej metafizyce za pierwsze zasady. Odzwierciedlają one bowiem to, co uznawane jest za pierwotne doświadczenie i fundament, na którym budowany jest cały system metafizycznych wyjaśnień.

Badanie punktu wyjścia wiąże się ściśle z teorią poznania i ten styk jest kolejnym zagadnieniem, analizowanym w tej pracy. Jest to zagadnienie ważne. Rozważając strukturę ontyczną świata nie da się przecież abstrahować od źródeł jej poznania, to jest władz poznawczych i ich zdolności, które to w jakiś sposób wynikają z natury bytów poznających. Powiązanie tych dwóch sfer było dobrze widoczne u Arystotelesa i Awicenny, dla których centralnym zagadnieniem było to, jak możliwa jest niezmienna wiedza o zmiennym świecie. Dla opisu relacji filozofii esencjalistycznej i egzystencjalnej jest to zagadnienie podstawowe, gdyż z punktu widzenia tej drugiej, pominięcie istnienia w pierwszej jest wynikiem przyjętych tez odnośnie ludzkiego poznania. Trzeba zatem rozstrzygnąć czy zasadny jest postulat, aby całość ludzkiego poznania naukowego dała się ująć w pojęciach oraz ustalić na jakiej zasadzie możliwe

jest poznawcze dotarcie do istnienia i wyrażenie go w metafizyce. Trudności jakie się tu pojawiają można zaobserwować na przykładzie sporu jaki wywołała koncepcja tak zwanych „sądów egzystencjalnych”.

Omówienie powyższych kwestii powinno pozwolić na przedstawienie podstawowych różnic pomiędzy stanowiskami spotykanymi we współczesnym tomizmie.

Prezentacja systemu metafizycznego należącego do tradycji realistycznej przysparza wielu trudności. Z jednej strony wynika to z trudności zagadnień, które analizowane są na terenie metafizyki, mimo że jest ich niewiele. Z drugiej z przyczyn metodologicznych i historycznych. Jak wiadomo wielowiekowe spory ze stanowiskami skrajnie idealistycznymi doprowadziły do coraz wyraźniejszego odgraniczania metafizyki i epistemologii, pierwszej jako domeny realistów, drugiej jako domeny idealistów. Rozgraniczenie to jest jednak całkowicie nieadekwatne i utrudnia rzetelne uprawianie filozofii. Jest ono szczególnie groźne dla stanowisk realistycznych, gdyż z góry zakłada idealistyczną perspektywę. Cały spór o pierwszeństwo metafizyki przed epistemologią, lub na odwrót, jest przecież z gruntu idealistyczny. Jego tematem jest to, który system tez wyrażających nasze poznanie jest pierwszy, czyli która gałąź poznania stanowi fundament dla innych. Pierwsza nie jest którakolwiek nauka tylko rzeczywistość i to jest właściwa perspektywa realistyczna. Nie da się zatem przyznać metafizyce lub epistemologii absolutnego pierwszeństwa. Można mówić o pierwszeństwie bytu przed poznaniem, gdyż, co oczywiste, najpierw musi coś być, a dopiero potem może zająć poznanie. Nie można jednak mówić o pierwszeństwie metafizyki przed epistemologią, gdyż znaczyłoby to, że przedmiotem epistemologii są tezy metafizyki, a nie proces poznawania. Co więcej wyjaśnienie rzeczywistości dawane jedynie przez metafizykę nigdy nie jest pełne i domaga się uzupełnienia przez teorię poznania. Inaczej filozofia taka naraża się na zarzut, że w tle stoją arbitralnie przyjęte tezy epistemiczne, bez których niemożliwe jest utrzymanie, lub nawet zrozumienie danej teorii bytu. Epistemologia zawsze idzie w parze z metafizyką, a dzieje się tak dlatego, że sposób poznania wpisany jest w strukturę ontyczną świata i jest od niej nieodłączny. Dlatego, mimo że tematem tej pracy jest teoria bytu, to wątki epistemiczne będą w niej stale obecne, a miejscami będą grały pierwszoplanową rolę. Inaczej mówiąc niemożliwe byłoby pełne przedstawienie wizji rzeczywistości jaką stworzyli analizowani autorzy. Tezy epistemiczne często wyjaśniają, a nawet uzasadniają pewne postępowanie na terenie metafizyki, ta z kolei dostarcza

uzasadnienia analizom procesów poznawczych. Nie jest to błędne koło, gdyż przedmiotem filozofii, przynajmniej tomistycznej, jest rzeczywistość, a nie system też jakiejś nauki.

1. Koncepcja bytu jako bytu

W filozofii tomistycznej za przedmiot metafizyki uznaje się zazwyczaj ‘byt jako byt’. Termin ten mimo bardzo długiej historii, a może właśnie na skutek niej, jest daleki od precyzji i jasności. Różni autorzy rozumieją go na różne sposoby akcentując czasem zupełnie inne aspekty. Toteż pomimo werbalnej zgody, co do przedmiotu jakim ma zajmować się metafizyka, w istocie mamy do czynienia z wielością różnych stanowisk. Zanim jednak przejdę do ich prezentacji konieczne jest kilka wyjaśnień odnośnie samej koncepcji przedmiotu nauki jaką jest metafizyka i jej metodologicznego statusu. Wśród niektórych tomistów istnieje przekonanie, że przedmiot metafizyki powinien być neutralistyczny, to znaczy nie wyznaczający wyników, do jakich metafizyka, na drodze precyzyjnego badania rzeczywistości, ma dopiero dojść. Stanowisko to wyraźnie sformułował Krąpiec, przychyliła się do niego również Gogacz:

„Skonstruowany przedmiot właściwy filozoficznych dociekań zasadniczo przesądza o wynikach samej filozofii. Te bowiem mieszczą się w obrębie właściwego przedmiotu, jeśli dany myśliciel konsekwentnie myśli.”

„Jeśli filozofia ma się uchronić od zarzutów i wypaczeń, na jakie była narażona z racji ‘nieobojętnie’ skonstruowanego przedmiotu właściwego, to powinna spełniać warunki wypływające z natury filozoficznego poznania świata rzeczywistego:

- 1) przedmiot właściwy filozoficznego myślenia ma dotyczyć świata realnego, czyli tego, co popularnie nazywa się ‘rzeczywistością’;
- 2) przedmiot właściwy winien ‘ogarniać’ całość rzeczywistości we wszystkich kierunkach, tzn. dotyczyć wszystkiego, co jest rzeczywiste;
- 3) przedmiot właściwy winien być neutralistyczny, tzn. nie rozwiązywać a priori zagadnień, nie ustawiać myśli na jakimś torze rozumowania ‘bez wyjścia’, lecz umożliwiając ciągły kontakt z rzeczą pozwolić na obiektywną interpretację filozoficzną.”

„Zneutralizowana koncepcja przedmiotu właściwego filozofii jest podawana w tradycyjnej formule ‘bytu jako bytu’, ale rozumiana: ‘bytu jako istniejącego’. Tylko bowiem istnienie realne, aktualne konstytuuje rzeczywistość.”³¹

³¹ Krąpiec, *Metafiz.*, s. 45 – 46. Por. Gogacz, *Istnieć.*, s. 20 – 21.

Postulat neutralności przedmiotu filozofii jest z pewnością słuszny. W innym wypadku nie jest już ona procesem badawczym, w którym dochodzi się do prawdy, tylko eksplikacją pewnych z góry przyjętych tez. Czy jednak postępowanie zaproponowane przez Krąpca i postulowana przez niego koncepcja przedmiotu metafizyki sama nie naraża się na zarzut nieneutralności? Użyteczne może być w tym miejscu rozróżnienie przedmiotu metafizyki w punkcie wyjścia i w punkcie dojścia. Wiele sformułowań zastosowanych przez Krąpca sugeruje, że chodzi mu o określenie przedmiotu w punkcie wyjścia, czyli jeszcze przed uzyskaniem rezultatów na terenie metafizyki. Świadczą o tym chociażby słowa z przytoczonego wyżej fragmentu. Poprawnie skonstruowany przedmiot metafizyki ma uchronić przed uwarunkowaniem jej wyników przez przyjęcie *a priori* jakiejś tezy. Jednak przy takiej interpretacji ‘byt jako istniejący’ również nie jest przedmiotem neutralistycznym, gdyż zakłada on już pewne rozumienia istnienia. W formule ‘byt jako istniejący’ nie chodzi przecież o wszystko, co jest w jakikolwiek sposób realne, gdyż w takim wypadku przedmiotem metafizyki byłby by zarówno konkretne rzeczy jak i myśli, które przecież są czymś realnym, a jednak nie są uznawane przez tomistów z przedmiot metafizyki. Formuła ‘byt jako istniejący’ również ogranicza możliwe rozwiązania, gdyż jest tak naprawdę skrótowym przedstawieniem metafizyki wypracowanej w tomizmie egzystencjalnym, której znajomość jest konieczna do właściwego zinterpretowania określenia ‘jako istniejący’. Rozumienie przedmiotu metafizyki zaproponowane przez Krąpca zakłada już wiedzę o tym przedmiocie, co jest charakterystyczne dla końcowego etapu procesu poznawczego, a nie jego punktu wyjścia. Dlatego ‘byt jako istniejący’ wydaje się być tym rozumieniem przedmiotu metafizyki, do którego dochodzi się w tomizmie egzystencjalnym i uznaje się je za prawdziwe. Po uznaniu prawdziwości takiego ujęcia, wtórnie okazuje się ono w jakiś sposób neutralne, tzn. nie zniekształcające poznawanej rzeczywistości. W ten sposób neutralna jest każda prawdziwa teza, gdyż jej przyjęcie nie prowadzi do wypaczenia dalszego procesu poznawczego. Nie jest to jednak neutralność w punkcie wyjścia.

Charakterystyka przedmiotu metafizyki w punkcie wyjścia może być z konieczności jedynie mglista i ograniczać się do określenia jaki aspekt tego, co dostępne jest w poznaniu przednaukowym będzie analizowany. Tak pojęty przedmiot metafizyki sprowadzał się zwykle do szukania pierwszych przyczyn rzeczy. Na tym etapie możliwa jest do osiągnięcia neutralność, a polega ona na tym, żeby nie

zapożyczać rozwiązania z innej dziedziny wiedzy, nie postulować arbitralnych rozstrzygnięć i przede wszystkim nie pomijać żadnego aspektu rzeczy danych nam w przednaukowym doświadczeniu. W szczególności chodzi tu o bardzo często zapominany fakt realności, czyli bycia czymś rzeczywistym, różnym od nicości. Realność ta nie jest jednak jeszcze istnieniem w rozumieniu filozofii egzystencjalnym. Argumentu z wybrania nieneutralnego przedmiotu metafizyki można używać przeciwko filozofii, która dokonała takiego wyboru. Nie można go jednak użyć do wykazania trafności jakiegokolwiek filozofii, nawet gdyby była ona prawdziwa, gdyż neutralistyczność ze swej istoty wyklucza takie użycie. Tak rozumiana neutralistyczność nie jest oczywiście absolutna i wiele kierunków filozoficznych uznałoby ją za niedopuszczalną i warunkującą przyszłe wyniki. Zakładane jest tu bowiem, że przednaukowe, spontaniczne poznanie jest poznaniem rzeczywistego świata, który następnie w poznaniu naukowym powinien być coraz dokładniej wyjaśniany. Co za tym idzie konieczna jest akceptacja tego, co w dociera do nas w przednaukowym poznaniu, czyli np.: uznanie wielości rzeczy, czy odróżnienie ich od myśli i uznanie za przedmiot dany do wyjaśnienia. Wtórnie, po skonstruowaniu systemu metafizycznego, często mamy do czynienia z postulowaniem również innych bytów takich jak idee, czy byt konieczny, a nawet uznaniem otaczających nas rzeczy za jedynie przejawy czy pochodne innych bytów. Punktem wyjścia jest jednak rozważanie otaczającego nas świata i jego poznawania w postawie przednaukowej. Było to postępowanie powszechne w starożytności i średniowieczu i to zarówno w nurcie platonizującym jak i arystotelizującym. Dopiero nowożytność zakwestionowała wartościowość przednaukowego poznania i szukała niepodważalnego, bezzakołowego punktu wyjścia. Znalezienie neutralnego oparcia, co do którego nie byłoby sporów, i z którego możliwe byłoby wyprowadzenie całości metafizyki, nie wydaje się jednak w ogóle możliwe. Jest to marzenie Kartezjusza, które nigdy nie zostało zrealizowane, a wszystkie filozofie, które chciały pójść tą drogą zamieniły się w abstrakcyjne, oderwane w znacznej mierze od świata systemy dedukcyjne. Najlepszym tego przykładem może być filozofia Spinozy lub Fichtego. Metafizyka może bronić się jedynie jako całość, czyli jako system tez, w których skład wchodzi oczywiście precyzyjne określenie jej przedmiotu. Dopiero taka całość może zdać sprawę z tego jaka jest rzeczywistość i dopiero w takiej postaci metafizyka staje się zrozumiała. Jej korzeniem musi być jednak zawsze poznanie przednaukowe i akceptacja tego co w nim do nas dociera, gdyż inaczej filozofia zostaje bezpowrotnie oderwana od świata.

W rozdziale tym przedmiot metafizyki rozpatrywany będzie głównie w znaczeniu jakie ma on w już ukształtowanej filozofii, a nie jako punkt wyjścia rozważań. Dlatego określenie ‘przedmiot metafizyki’ będzie faktycznie równoważne z rozumieniem czym w danej metafizyce jest byt. Tak rozumiane znaczenie terminu ‘przedmiot metafizyki’ nie jest z pewnością precyzyjne i zgodne ze znaczeniem słów w nim użytych, w takim znaczeniu jest ono jednak często używane w tekstach filozoficznych, pozostanę więc przy tej terminologii. Analiza tak rozumianego przedmiotu metafizyki pozwala łatwo określić charakter danej filozofii, a co za tym idzie doskonale nadaje się do porównania koncepcji bytu jakie pojawiły się we współczesnym tomizmie. Problem punktu wyjścia rozważań metafizycznych i próba rekonstrukcji drogi po jakiej biegnie myśl metafizyczna od przednaukowego doświadczenia do kompletnego systemu zostanie przedstawiona w następnym rozdziale.

Przystępując do omawiania przedmiotu metafizyki należy dokonać jeszcze jednego uściślenia, a mianowicie rozróżnić aspekt w jakim dana nauka bada rzeczy od zakresu rzeczywistości, do którego stosuje się wiedza uzyskana w tej nauce. Aspekt ten to nic innego jak to, co proponując rozumienie przedmiotu metafizyki nazwałem przedmiotem metafizyki w punkcie wyjęcia. Jest to ujęcie rzeczywistości pod pewnym kontem, zwracanie uwagi jedynie na pewne jej aspekty. Dla Arystotelesa aspektem w jakim metafizyka bada rzeczywistość były pierwsze przyczyny³², dla fizyki aspektem tym był byt o ile jest w ruchu, czyli fakt zmiany i rządzące nim prawa. Jednak zarówno jedna jak i druga nauka mogła zajmować się tym samym konkretnym bytem, a ich wyniki mogły odnosić się do tego samego bytu, chociaż w różny sposób i w różnych aspektach. Zakresem stosowalności danej nauki jest natomiast klasa bytów, do których wypracowana w niej wiedza może się odnosić. Zakresy te mogą być identyczne, lecz mogą się też różnić. Pozostając przy przykładzie z filozofii Arystotelesa zarówno fizyka jak i metafizyka zajmowały się bytami z codziennego doświadczenia, takimi jak konkretny człowiek, koń, czy kamień. Metafizyka dotyczyła jednak również bytów nie podlegających ruchowi, takich jak Pierwszy Poruszyciel, które były poza obrębem zainteresowań fizyki. Nie można utożsamić przedmiotu nauki z klasą bytów jakimi się ona zajmuje, gdyż prowadzi to do uznania za przedmiot badań jakiejś abstrakcyjnej całości.

³² Jest to oczywiście tylko jedna z formuł przedmiotu metafizyki jakie podał Arystoteles.

Aby zachować przejrzystość rozważań proponuję rozróżnienie na rozumienie bytu w danej metafizyce (często określane mianem przedmiotu metafizyki), aspekt w jakim metafizyka bada rzeczywistość i jej cel oraz zakres rzeczy do jakich wiedza uzyskana w metafizyce się odnosi. Kwestie te często nie są precyzyjnie oddzielane, a w sferze terminologicznej często do każdej z nich odnosi się termin 'przedmiot metafizyki'. W pracy tej określenia 'przedmiot metafizyki', jeżeli nie będzie zaznaczone, że jest inaczej, będę używał równoważnie z rozumieniem bytu w danej metafizyce, tak jak przedstawiłem to wyżej. Ten aspekt będzie dominował w niniejszym rozdziale, choć i pozostałe będą w nim obecne, głównie podczas prób wyodrębnienia z myśli danego filozofa specyficznego dla niego rozumienia bytu.

a. Stanowisko Kazimierza Waisa

Kazimierz Wais określa przedmiot metafizyki w tradycyjnym, esencjalizującym nurcie interpretacji myśli św. Tomasza. Na samym wstępie swojej pracy poświęconej „ontologii czyli metafizyce ogólnej” Wais charakteryzuje go w następujący sposób:

„Jeśli chodzi o rzeczowe określenie ontologii czyli metafizyki ogólnej, możemy o niej powiedzieć, że jest nauką, która zajmuje się bytem jako takim. Przedmiotem tedy materialnym ontologii jest byt, a mianowicie byt rzeczowy (*ens reale*), t. j. to wszystko, co istnieje lub istnieć może w sobie, a nie tylko jako rzecz pomyślana, czyli jako byt myślowy (*ens rationis*), jak np.: nicość.”³³

Widać tu wyraźne podążanie drogą zapoczątkowaną przez Awicennę i – dodajmy – z wykorzystaniem terminologii, którą w czasach nowożytnych rozpowszechnił Wolff. Byt jako byt, w tym przypadku określony jako „byt jako taki”, musi tu zostać sprowadzony do istoty, gdyż pierwszeństwo ma porządek możliwości, w którym byt to jedynie pewien spójny zespół treści mogących zaistnieć w świecie. Przedmiot metafizyki nie ogranicza się do tego, co realnie istnieje, ale zostaje rozciągnięty również na to, co jedynie istnieć może. Aby lepiej zrozumieć to, co w filozofii Waisa kryje się za przedmiotem metafizyki trzeba zobaczyć w jaki sposób rozumie on sformułowanie „to, co istnieć może w sobie”, oraz co rozumie przez byt myślowy. Pomocne będą tu następujące fragmenty:

³³ K. Wais, *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, Tow. "Biblioteka Religijna" Lwów 1926, s. 6.

„Albowiem i to, co jest tylko możliwe, nosi słusznie nazwę bytu rzeczowego, stojącego w przeciwieństwie do *ens rationis* – do bytu myślowego, czyli logicznego.”

„[...] byt we właściwym znaczeniu myślowy mamy tylko [...] wtedy, gdy coś jest przedmiotem poznania rozumu, nie istniejącym i nie mogącym istnieć poza nim [...]. Stąd mówi się zwyczajnie: bytem myślowym jest to, co przedmiotowo istnieje tylko w rozumie.”³⁴

Zatem byt myślowy we właściwym sensie to tylko fikcja rozumu, stworzona w oderwaniu od rzeczywistości. Wiedza również może być traktowana jako byt myślowy z tego względu, że znajduje się w intelekcie, jednak jest tworem nie tylko rozumu, ale również poznawanej rzeczywistości, więc nie zasługuje na miano bytu myślowego *sensu stricto*. Gdy przyjmie się takie rozwiązanie, wówczas dopuszczalne jest przyjęcie bytu możliwego, czyli oderwanego od rzeczywistego istnienia, bez narażania się na zarzut, że jest to jedynie coś myślowego. Porządek istot, czyli treściowego aspektu bytów, jest czymś określonym i w jakiś sposób rzeczywistym. Czym jest byt możliwy i jaka jest forma jego realności Wais określa w następujący sposób:

„Możliwość przedmiotowa (*potentia obiectiva*), zwana także idealną, logiczną, metafizyczną lub możliwością, jest zdolnością rzeczy, która nie istnieje, do istnienia. Polega ona na tym, że coś nie mieści w sobie sprzeczności, czyli składa się z cech zgodnych i dlatego może być urzeczywistnione. Nazywa się możliwością przedmiotową, bo składając się z cech zgodnych, stanowi przedmiot działania przyczyny sprawczej; nazywa się idealną, logiczną i metafizyczną, bo polega na czysto myślowej zdolności do istnienia i należy do metafizycznego, nie fizycznego porządku.”

„Możliwość podmiotowa (*p. subiectiva*) jest zdolnością rzeczy istniejącej do jakiegoś dalszego aktu, czyli do jakiejś dalszej doskonałości. [...] Zowie się także, w przeciwieństwie do idealnej i logicznej, rzeczywistą (*p. realis*), a w przeciwieństwie do metafizycznej fizyczną.”³⁵

„Jest mianowicie [byt możliwy] nicością pod względem swego istnienia (*nihilum existentiae*), ale nie jest nicością co do swej istoty (*nihilum essentiae*), a tem samem nie jest nicością całkowitą i bezwzględną [...]”

„Czemże tedy jest byt możliwy? – Jest czymś, stojącym w pośrodku między bytem aktualnym a niczem. W porządku fizycznym nie różni on się od nicości, ale w

³⁴ *Ibidem*, s. 20 – 21.

³⁵ *Ibidem*, s. 45.

³⁶ *Ibidem*, s. 69.

nieprzystępnym porządku metafizycznym daje się pojąć pozytywnie jako coś, co może przejść ze stanu czystej możliwości do stanu aktualnego istnienia.”³⁶

Oddzielona zostaje zatem możliwość zaistnienia od możności zmiany już istniejącego bytu. Kluczowe jest tu oddzielenie porządku fizycznego i metafizycznego, którym Wais posługuje się dość często. W porządku fizycznym mamy do czynienia jedynie z możliwością tkwiącą w już istniejących bytach, byt możliwy, czyli nie istniejący realnie, nie należy w ogóle do tego porządku. Nie można się więc doszukiwać tego, co należy do porządku możliwości w otaczającym nas świecie. Mimo wszystko byt możliwy posiada pewną realność i jest różny od nicości. Co prawda „jest nicością pod względem swego istnienia”, ale nie istoty. Jak jednak możliwe jest bycie realnym bez istnienia? Czy w takiej filozofii istnienie faktycznie spełnia tę rolę na jaką wskazuje potoczne znaczenie tego terminu? W metafizyce Waisa istnienie nie może być jedynym czynnikiem powodującym realność, gdyż sama istota czegoś, co dopiero może być zrealizowana, nie jest nicością, a więc jakąś realność posiada. Co więcej istota ta wyprzedza istnienie, gdyż tylko to, co jest możliwe, czyli czego istota posiada cechy zgodne umożliwiające realizację w świecie fizycznym, może w ogóle posiadać istnienie realne. Mamy tu do czynienia z całkowitym prymatem istoty, który rolę istnienia odsuwa na dalszy plan. Tak jak u Awicenny staje się ono jedynie śladem zaistnienia odpowiednich przyczyn, które zdolne były doprowadzić do realizacji pewien byt możliwy.

Powróćmy jeszcze raz do rozróżnienia na porządek fizyczny i metafizyczny. Istotne jest tu to, w jaki sposób zaakcentowano czym zajmuje się metafizyka. Nie dotyczy ona świata fizycznego, czyli w terminologii Waisa tego, co realnie istnieje. Zajmuje się natomiast abstrakcyjnym porządkiem istot bytujących niezależnie od istnienia. Możliwość zaistnienia „polega na czysto myślowej zdolności do istnienia i należy do metafizycznego, nie fizycznego porządku”. A więc w jakiś sposób porządek metafizyczny jest porządkiem myśli, z tym, że nie może to być myśl ludzka. Potrzebna jest jakaś podstawa realności bytów możliwych i jedynym rozwiązaniem jakie może tu paść jest odwołanie się do bytu najwyższego.

„W ten sposób mamy przygotowaną drogę do tezy, że ostateczną i jedyną racją zewnętrzną czyli ontologiczną wszelkiej możliwości wewnętrznej jest istota Boża.”

„Nie wypływa jednak z tego, żeby istota Boża była przyczyną sprawczą bytów

możliwych; byty te bowiem aktualnie nie istnieją, o przyczynie zaś sprawczej można mówić tylko wtedy, gdy wywołany jej działaniem skutek jest faktem dokonanym. Istota Boża jest wszystkich bytów możliwych przyczyną t. zw. wzorową (*causa exemplaris*) czyli po prostu wzorem.”³⁷

Źródłem porządku istot, w którym zawarty jest treściowy aspekt bytów, jest więc istota Boża. Źródłem istnienia są natomiast przyczyny sprawcze rozumiane jako to, co przekazuje ruch, za sprawą którego dokonują się zmiany w świecie fizycznym. Nic więc dziwnego, że Wais dochodzi do takich wniosków jak uznanie istnienia za akt drugi, wtórny do aktu istoty. W świetle przyjętych przez niego ustaleń są to jedyne odpowiedzi jakich może udzielić.

„Akt istoty (*a. essentiae*) [...] jest to, co stanowi istotę rzeczy, czyli to, przez co rzecz jest tą, a nie inną rzeczą [...]”

„Akt istnienia (*a. existentiae* lub *essendi*) jest znowu to, przez co rzecz, posiadająca ściśle określoną istotę, istnieje faktycznie”³⁸

„Zaznaczyliśmy już wyżej, że istnienie jest aktem drugim (pierwszym jest akt istoty); zowie się ono także aktem ostatnim (*a. ultimus*), o ile stanowi końcowe uzupełnienie aktu istoty.”³⁹

Kwestia istnienia spychana jest na drugi plan również przez przyjęcie tradycyjnej interpretacji nauki o realnej różnicy pomiędzy istotą a istnieniem. Wais przytacza dwa rozumienia tej kwestii: albo różnica uznawana jest za jedynie logiczną, albo za rzeczową.⁴⁰ W tak wyznaczonych ramach kwestia faktycznie wydaje się drugorzędna, gdyż nie daje żadnych istotnie nowych rozwiązań metafizycznych, wikła się za to w nierozwiązywalne trudności. Dlatego Wais po krytycznym omówieniu obu stanowisk przychyliła się do poglądu reprezentowanego przez większość tomistów, czyli uznającego rzeczową różnicę pomiędzy istotą a istnieniem. Jednocześnie uznaje to zagadnienie za niepewne i definitywnie niedowiedzione. Spory jakie się wokół niego toczą i zróżnicowanie zdań wśród samych tomistów doprowadza go również do uznania, że jest to zagadnienie drugorzędne i nie ma istotnego wpływu na całokształt

³⁷ *Ibidem*, s. 76.

³⁸ *Ibidem*, s. 44.

³⁹ *Ibidem*, s. 56.

⁴⁰ Należy zauważyć, że oba te rozumienia przysparzają wielu trudności i, jak zobaczymy w dalszej części pracy, zostały odrzucone przez późniejszych tomistów.

metafizyki.⁴¹ W ten sposób utrzymany jest prymat istoty wobec istnienia, a jedno z niewielu zagadnień, które mogłoby skłaniać do poszukiwania innych rozwiązań, rozważane jest w kontekście, który na to nie pozwala. Dlatego nawet w przypadku Boga twierdzenie o jedności istoty i istnienie używane jest przez Waisa jedynie werbalnie. „Bóg istnieje mocą swojej istoty”⁴², czyli jest tak określoną treścią, że istnienie z konieczności do Niego należy. Nawet w tym przypadku porządek esencjalny jest na pierwszym miejscu. Różnica między Bogiem a stworzeniem jest tu podobna do różnicy pomiędzy bytem koniecznym a zrealizowanym bytem możliwym u Awicenny.

Warto również zwrócić uwagę na epistemiczną część nauki o bycie jaką wypracował Wais. Procesem poznawczym, za pomocą którego dochodzi do utworzenia pojęcia bytu jest dla niego abstrakcja:

„Rozum ludzki posiada przedziwną zdolność do uogólniania, które polega na tem, że z wielu rzeczy podobnych ujmujemy myślą to, w czym one są podobne, czyli w czym się zgadzają między sobą.”

„Otóż jeżeli nasz rozum w rozmaitych rzeczach, spotykanych w świecie, ujmuje tę wspólną ich cechę, iż są one czemś rzeczywistem, natenczas tworzy pojęcie bytu lub jestestwa (*ens*).”

„Wszelako abstrakcja rozumu posuwa się jeszcze dalej. Jak mogę z wszystkich rzeczy istniejących brać to, że one są czemś rzeczywistem [...] tak też mogę abstrahować od samego istnienia, myśląc jedynie o tem, co stanowi tegoż istnienia podstawę. Atoli poza ten podmiot nie mogę już posunąć abstrakcji; w takim bowiem razie otrzymałbym czyste nic czyli to, co nie tylko nie istnieje, lecz nawet nie jest zdolne do istnienia, gdyż jego istnienie mieści w sobie sprzeczność.”⁴³

Tak więc pojęcie bytu jest pojęciem powszechnym powstałym przez pomijanie wszelkich cech, wszelkich określeń jakie przysługują różnym rzeczom. Na końcu usunięte zostaje również samo istnienie tych rzeczy i pozostaje najszersze, najbardziej ogólne i najmniej zdeterminowane pojęcie jakie rozum ludzki może stworzyć – pojęcie bytu. Proces abstrakcji rozpoczyna się już przy pierwszych kontaktach poznawczych z otaczającym nas światem. Pojęcie bytu jakie tworzy sobie dziecko nie jest jednak od

⁴¹ „I któryż obóz ma słuszność? Trudno, według mego zdania, dać na to pytanie odpowiedź, wykluczającą wszelką wątpliwość; mniemam jednak, że prawda jest raczej po stronie tomistów. [...] Przeciwnie, zagadnienie, o którym mowa [różnica pomiędzy istotą a istnieniem], uważam za dość podrzędne [...]” *Ibidem*, s. 59.

⁴² *Ibidem*, s. 56.

⁴³ *Ibidem*, s. 17 – 18.

razu tym pojęciem jakim posługujemy się w metafizyce. Na początku dotyczy ono tylko tego, co realnie istnieje, czyli należy do porządku fizycznego. Dopiero przy późniejszej refleksji możliwe jest wyjście poza ten porządek i utworzenie metafizycznego pojęcia bytu, które nie bierze pod uwagę istnienia. Rozumienie bytu w filozofii Waisa powstaje więc poprzez zabiegi porównywania bytów i pomijania ich indywidualnych cech. Metoda ta posunięta jest tak daleko, że poprzez porównanie bytów realnych i bytów możliwych, pominięte zostaje również istnienie. To ostatnie porównanie jest jednak porównywaniem rzeczy z myślą, a jego wynik nieuchronnie odrywa metafizykę od realnego świata.

b. Stanowisko Leo Eldersa

Przejdźmy teraz do omówienia innej tomistycznej propozycji metafizycznej stworzonej przez Leo Eldersa. We wstępie swej głównej pracy poświęconej metafizyce przedstawia on jej przedmiot jako *ens commune*, czyli to co wspólne dla wszystkich rzeczy:

„Aquinas repeatedly writes that metaphysics has as its subject being (*ens*) as common to all things (*ens commune*). This means that it does not deal with a particular class of beings but examines simply everything that is.”⁴⁴

“The term ‘common’ (*commune*) refers to something (a *quid*) attributable to more than one thing which requires no further addition (determination) and yet not exclude such determination. [...] But when we speak of ‘common being’ we do not go so far as to denote a particular realization of being or this or that being, but we consider only ‘that which is’ [...]”

“The statement that being (*ens*) is the subject matter of metaphysics means that metaphysics considers all reality, independent of man and excludes any restricting point of view. The expression ‘common being’ signifies that this investigation deals with the nature of being common to all (created) things.”⁴⁵

Autor stara się tu przede wszystkim podkreślić fakt, że metafizyka zajmuje się wszystkimi bytami, a nie jakąś ich częścią np.: bytami niematerialnymi. Sformułowanie to przysparza jednak pewnych trudności. Można traktować je jako część określenia przedmiotu metafizyki w punkcie wyjścia, czyli aspekt w jakim metafizyka bada

⁴⁴ L. Elders, *The metaphysics of being of St. Thomas Aquinas*, E. J. Brill Leiden 1993, s. 14.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 20.

rzeczywistość. W tym kontekście rozumiałe jest podkreślanie, że powinna ona zajmować się wszystkim, nie wykluczać z góry żadnego rodzaju bytów i nie przyjmować żadnego określonego punktu widzenia. Z drugiej jednak strony pojawiają się tu również konkretne rozwiązania charakterystyczne dla określeń przedmiotu już gotowej metafizyki. Elders mówi przecież, że metafizyka bada wszystkie, ale stworzone byty, mamy tu więc ukrytą teorię kreacji wymagającą rozstrzygnięcia co do tego, jakie miejsce w świecie ma istnienie. Co więcej metafizyka bada byty niezależne od człowieka, a więc nie wytwory jego pracy lub myśli. Tak więc 'to, co jest' rozumiane jest tu już w określony sposób, a nie jako wszystko, co w jakikolwiek sposób realne. Z jednej strony przedmiot metafizyki jest więc określany jako 'wszystko, co jest' badane bez żadnych ograniczających założeń, z drugiej mamy tu już pewną koncepcję istnienia. Połączenie tych dwóch aspektów w jedną myśl może wywoływać nieporozumienia, gdyż nie wiadomo czy dane stwierdzenie jest rysem tego czym metafizyka ma się dopiero zająć, czy bazuje już na wypracowanych w niej rozwiązaniach.

Ponadto określenie *common being* może sugerować, że chodzi tu nie o przedmiot metafizyki w sensie ścisłym, tylko o zakres stosowalności metafizyki, czyli klasę bytów do jakich odnoszą się prowadzone w jej obrębie badania. Łatwo przez to utożsamić przedmiot danej nauki z abstrakcyjną całością, która wyrażać ma zakres bytów do jakich się ona odnosi. Wydaje się jednak, że autor nie ma takiej intencji. Być może jest to jedynie rezultatem stosowanej przez niego terminologii, niemniej jednak może ona sugerować i taką interpretacji. Kluczem do zrozumienia czym jest przedmiot metafizyki w filozofii Eldersa jest odkrycie znaczenia jakie przypisuje on do terminu '*common being*'. Wydaje się, że trzeba odrzucić interpretację w myśl której jest to określenie przedmiotu metafizyki w punkcie wyjścia. W dalszym tekście Elders wielokrotnie powtarza, że metafizyczne pojęcie bytu powstaje dopiero na końcu pewnego procesu poznawczego. Jako przykład można tu przytoczyć następujący fragment:

„A kind of repetition of this process of separation take place when one enters metaphysics: the intellect reaches the insight that it is not necessary for being to be material. By this negative observation (which Aquinas calls *separatio*) the intellect is as it were freed so as to go behind material reality and to get know being as such (*ens commune*), and finally to ascend to the wholly Other, who is the First Being.”⁴⁶

⁴⁶ *Ibidem*, s. 152.

Widać więc wyraźnie, że właściwe pojęcie bytu kształtuje się w wyniku procesu zwanego *separatio*⁴⁷, a następnym krokiem poznania metafizycznego jest już stwierdzenie konieczności istnienia Bytu Pierwszego. Zatem *ens commune* musi być ujęciem rzeczy w tym, co dla nich wszystkich wspólne, czymś co przysługuje im bez względu na to, czym są. Ujęcie takie jest oczywiście intelektualną obórką rzeczywistości, a co za tym idzie pewną abstrakcją, w której zawarte jest to, co dotyczy bytów na najbardziej fundamentalnym poziomie:

„The subject of metaphysics is common being (*ens commune*), i.e. being in its generality and not any particular class of beings. The concept ‘common being’ is an abstraction because existing things are always of a determinate nature and not being in a general sense. The abstract concept of common being is formed by the intellect as a result of its contact with and knowledge of the reality of things.”⁴⁸

„[...] being means all that is real and stores within itself the reality of everything that exist in one way or another.”⁴⁹

„The concept of being (something that is really) is abstracted by us from the concrete things with which our senses bring us into contact and which they present to us. The content of the concept of being is not this individual real thing, but the ‘being real’ of something thought in a general concept which as general exist only in our intellect, even though in forming this concept, we know, - because of the cooperation of the sense-faculties with the intellect, - that an individual reality is present. In so-called second operation of the intellect ([...]) we express this being real in relation to things which is concretely present to us in and by means of sense perception. [...] By means of further reflection we can finally conceive being real as such, independent of a subject.”⁵⁰

„[...] but now we discern in material beings, which do remain the proper object of our intellect for so long as we live in the body, a deeper dimension of being (*esse*), namely that of being real as such. We now understand that in these material beings and their existence there is a depth of being which is more fundamental than their particular realization as this being, this body or this man.”⁵¹

⁴⁷ Dokładniejsze omówienie procesu separacji i roli jaką według Eldersa odgrywa on w metafizyce będzie miało miejsce w dalszej części pracy.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 170.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 39.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 40.

⁵¹ *Ibidem*, s. 201.

Pojęcie bytu jako bytu reprezentowane u filozofii Eldersa przez termin *common being* oznacza więc realność. Byt rozpatrywany w metafizyce jest realnością pewnej treści niezależnie od tego, czym ta treść jest. W świecie oczywiście zawsze mamy do czynienia z pewną określoną treścią, która jest tym lub tamtym, ale zawsze jest czymś. W metafizyce natomiast mamy do czynienia z bytem ujętym w jego realności abstrahując od konkretnej zawartości treściowej. Pojęcie bytu powstaje podczas kontaktu z poznawanymi bytami, gdy nie bierzemy pod uwagę tego, czym one są, a jedynie sam fakt ich obecności. Proces ten, wielokrotnie powtarzany, w połączeniu z wiedzą o odrębności doświadczanych rzeczy, doprowadza do powstania ogólnego pojęcia bycia czymś realnym. Jest ono jednak zawsze związane z jakimś konkretem, w obecności którego formujemy naszą wiedzę. Dopiero dalsza refleksja pozwala oderwać się od tego połączenia i doprowadzić do czystego metafizycznego pojęcia bytu jako bytu, wyrażającego bycie czymś realnym, w oderwaniu od konkretnego podmiotu tej realności. Tak rozumiany byt jest przedmiotem metafizyki w filozofii Eldersa.

Widzimy tu wyraźne przeniesienie akcentu ze sfery esencjalnej na egzystencjalną. Tak jak u Waisa aktem pierwszym był akt istoty, a podstawowym przedmiotem zainteresowania treściowy aspekt bytów, tak u Eldersa jest nim realność bytów. Bardzo dobitnie podkreśla on ten fakt w następującym sformułowaniu:

„That which is most proper to and most profound in being is not ‘THAT which is’ byt ‘BEING REAL’.”⁵²

To właśnie bycie czymś realnym, a nie treść, stanowi podstawę rzeczywistości, a istota jest jedynie aktem drugim. Prowokuje to kolejne pytania. Przede wszystkim konieczne jest wy tłumaczenie różnorodności konkretnych bytów, a następnie przyczyny ich realności. Odpowiedzią na pierwsze pytanie jest wyróżnienie w bycie realnie różnych składników jakimi są istota i istnienie. Elders poprawia tu tradycyjne odczytanie tej części nauki Akwinaty:

„It would be utterly incorrect to view the act of being (*esse*) and essence as two *things* which together constitute being (*ens*), since that unity which a being is, could never arise from two *things*. The unity of a composite thing is only possible if both parts are related to one another as are act and potency. Thus we must not speak here of two *things*, as

⁵² *Ibidem*, s. 39.

Cajetan does, but of components (*entia quo*) which themselves are not being but through which the being they constitute exists.”⁵³

Zaprezentowany tu fragment jest już dziś powszechnie uznaną interpretacją myśli św. Tomasza, jednak, jak widzieliśmy to w trakcie omawiania filozofii Waisa, jeszcze na początku XXw. dominowały ujęcia Kajetana. Wielość bytów zostaje więc wyjaśniona poprzez dostrzeżenie w bycie dwóch czynników składowych: aktu istnienia i ograniczającej go możliwości w postaci istoty. Dzięki temu istnienie, które jako akt, jest pełnią i doskonałością nie dopuszczającą zróżnicowania, zostaje ograniczone przez treściowy aspekt bytu jakim jest istota. Możliwe jest zatem istnienie wielu bytów realnie od siebie różnych, gdyż każdy z nich jest ograniczony przez swą indywidualną treść i realny dzięki dopasowanemu do niej istnieniu. Pozostaje jeszcze pytanie o przyczynę realności, która w przeciwieństwie do istoty, nie tłumaczy się sama, a codzienne doświadczenie dowodzi, że jest czymś nad wyraz ulotnym. Odwołanie się do przyczyn sprawczych lub celowych tak, jak robił to Awicenna i jego kontynuatorzy nie rozwiązuje jednak w żaden sposób tego problemu. Skoro różnica pomiędzy istotą i istnieniem została uznana za ważną i przyjęła postać różnicy realnej, a prymat przypadł istnieniu, to konieczne staje się w pełni egzystencjalne wytłumaczenie realności bytów. Zobaczmy zatem teraz jak Elders zinterpretował tę część nauki św. Tomasza i jak włączył ją w swoje odczytanie metafizyki egzystencjalnej. Niesamoistość bytów z otaczającego nas świata wynika z tego, że nie są one swym własnym istnieniem. Nie mogą one same powodować swojego istnienia, gdyż wymagałoby to działania poprzedzającego istnienie, co jest sprzeczne. Żadna rzecz nie potrafi również spowodować zaistnienia innej rzeczy, a jedynie powodować zmiany i przekształcenia tego, co już jest. Oddziaływane na samo istnienie jest pozna zasięgiem bytów jakie znamy z doświadczenia. Prowadzi to do uznania konieczności istnienia bytu pierwszego, który byłby samym istnieniem, gdyż tylko taki byt nie wymaga przyczyny powodującej jego istnienie i jest w stanie sprawiać istnienie innych bytów. Byt taki nazywamy Bogiem. Aby wyjaśnić sposób oddziaływania Boga na stworzenie Elders używa platońskiej teorii partycypacji. W jego interpretacji św. Tomasz złagodził w tym miejscu krytykę platonizmu dokonaną przez Arystotelesa i pogłębiając naukę o partycypacji przede wszystkim w niej wyraził relacje stwórczą w której Byt Pierwszy udziela istnienia bytom stworzonym:

⁵³ *Ibidem*, s. 180.

„As regards Aristotle’s criticism of the theory of participation, it is remarkable that St. Thomas weaknes it or sometimes does not even mention it.”⁵⁴

„In order to express this dependence [stworzeń od Boga] St. Thomas uses the Platonic idea of participation, but he gives to it a new and deeper meaning.”⁵⁵

„Things participate in God to the extent that God communicates himself in a different manner to each of them and attunes the being he gives, to each particular subject.”⁵⁶

Partycypacja w Bogu jest więc wyjaśnieniem niesamoistności bytów otaczającego nas świata. Tylko dzięki udzielonemu im istnieniu możliwy jest ich realny byt. Pozostaje jeszcze do wyjaśnienia na czym dokładnie polega owa partycypacja, gdyż z pewnością nie można jej rozumieć tak jak rozumiał ją Platon.

„For Plato participation belongs to the level of *formal* causality ([...]), but St. Thomas points out emphatically that creatures receive their being and their perfection from God as their *efficient cause*.”⁵⁷

„God is not a monistic principle from which things would proceed by spontaneous emanation. Creatures do not possess a ‘part’ of God. Thanscendental participation means being caused by another, to which the participated perfection is essentially attributable. Thus this participation ultimately signifies ‘being created’.”⁵⁸

Transcendentalna partycypacja nie ma więc charakteru uczestniczenia we wzorach jakimi były platońskie idee. Nie dotyczy ona więc, w terminologii Arystotelesa, poziomu przyczynowania formalnego, tylko przyczynowania sprawczego. Takie rozumienie przyczynowania sprawczego jako sprawiania wewnętrznej zasady, która konstytuuje byt, było możliwe dopiero na gruncie filozofii egzystencjalnej. W nurtach esencjalistycznych nie ma na nie miejsca, gdyż zaistnienie czegoś jest jedynie wynikiem przyczyn przekazujących ruch. Natomiast istota bytu, jak to już było zaznaczone, nie wymaga wytłumaczenia, gdyż po prostu jest tym czym jest. Natury trzecie będące jakby wzorami istot zrealizowanych bytów również nie działają na zasadzie przyczynowania sprawczego. Przyczynowanie sprawcze jako powodowanie

⁵⁴ *Ibidem*, s. 222.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 224.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 228.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 229.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 230.

istnienia jest więc oryginalnym dorobkiem myśli tomistycznej. Zaprezentowana w powyższych fragmentach koncepcja partycypacji stworzeń w Bogu jako czynnika wyjaśniającego ich istnienie jest jednak równoważna z koncepcją przyczynowania sprawczego. Odwoływanie się tu do partycypacji, czyli jakiejś formy udziału w bycie, w którym coś partycypuje, może być tu mylące, szczególnie, że w myśli większości filozofów odwołujących się do tego terminu, ma on znaczenie bliskie platońskiemu. Ekspozowanie myśli, że teoria partycypacji jest rdzeniem tomistycznej nauki o stworzeniu i przyczynie istnienia wydaje się więc mylące. Zagadnienie to komplikuje się jeszcze bardziej, gdy dołączymy do niego wyjaśnienie treściowego aspektu bytów jakie daje Elders. Rozpatrzmy następujące fragmenty, które dotyczą zagadnienia istot bytów stworzonych, koncepcji bytów możliwych i ich zależności od Boga:

„Being possible in itself means being a whole with properties compatible with one another.”

„God is the cause of all things, including possibles (*possibilia*). Thus there are no *possibilia* independent of God. That which make something possible is not an independent order of possible essences, but God’s essence itself, to the extent that it can be imitated and communicated. The modes of being of created things are modes in which it is possible to participate in God’s essence.”⁵⁹

„If God gives existence to something, a mode of participation is realized, and this means that God, together with and in created being (*esse*) also produces the essence as the subject, which is a limitation and determination of this being. The realized essence is also called *esse essentiae* by St. Thomas.”⁶⁰

Mimo formalnego oddzielenia myśli Awicenny od myśli św. Tomasza Elders powraca do koncepcji bytów możliwych. Traktuje je dokładnie tak jak cała tradycja filozofii esencjalistycznej, czyli jako istotę o zgodnych, nie wykluczających się wzajemnie, własnościach. Porządek tego, co możliwe nie jest oczywiście czymś realnie odrębnym, nie posiada swojego własnego bytu i nie jest w żaden sposób niezależny od Boga. Byty możliwe są sposobami na jakie byty stworzone mogą partycypować w istocie Boga. Ich porządek jest więc niezmienny tak, jak niezmienny jest Bóg. W momencie stworzenia, czyli udzielenia nowemu bytowi istnienia, realizowany jest pewien sposób partycypacji. To, co możliwe, czyli zgodne z istotą Boga, zostaje powołane do istnienia w realnym

⁵⁹ *Ibidem*, s. 212.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 215.

świecie. Teoria partycypacji jest ważnym uzupełnieniem teorii bytu wypracowanej przez Eldersa. W jej świetle wyraźniej widać czym jest byt jako przedmiot metafizyki. We wcześniej omawianych fragmentach przedmiot ten określany był jako to, co realne. W świetle obecnych rozważań widać, że bycie czymś realnym to bycie pewnym zrealizowanym sposobem partycypacji w istocie Boga. Sposób ten jest z kolei treściowym aspektem bytu, czyli jego istotą, która jako zgodna z istotą Boga jest zdolna do istnienia. Przedstawiona tu koncepcja ma charakter wyraźnie polemiczny do stanowiska, w myśl którego wolność Boga jest absolutna.

„Aquinas’ doctrine of possibilia does not attribute a weakened existence of its own to non-realized essences, but place the possibilia in God’s thought. In 14th and 15th centuries, however, the subtle equilibrium of this doctrine was forgotten [...]”

„Ockham and the nominalists of his School accordingly deny the essence of things as an objective possibility independent of actual existence.”⁶¹

Stanowiska takie nie dopuszczały żadnego ograniczenia woli Boskiej, a co za tym idzie całkowicie wykluczały stałość istot, ze względu na nie same. Taka próba akcentowania różnic pomiędzy stanowiskiem wykluczającym stałość istot a myślą tomistyczną zbliża ją jednak znacznie do koncepcji Awicenny. Byt jako byt może być tu zinterpretowany jako awicenniańska istota aktualizująca, czyli realizacja pewnego bytu z porządku możliwości w realnym świecie.⁶² Niebezpieczne jest również podtrzymywanie jednocześnie koncepcji bytów możliwych jako sposobów partycypacji w istocie Boga i rozumienia bycia możliwym jako niesprzeczności. Porządek myśli, w którym mówimy o możliwości lub niemożliwości czegoś, zostaje w takim ujęciu podstawą do wydawania sądów na temat Bytu Najwyższego. Mówienie o tak zwanych *possibiliach* jako czymś w pewien sposób realnym podważa absolutny prymat tego, co konkretne i skłania do przyjmowania jakiejś postaci natur trzecich Awicenny.

Pozostaje jeszcze przedstawić jakie procesy poznawcze są zdaniem Eldersa kluczowe dla ukształtowania się metafizycznego pojęcia bytu. Wyróżnia on dwa stopnie abstrakcji: *abstractio totius* i *abstractio formalis*. Pierwszy z nich jest podstawową operacją intelektu zachodzącą tuż po zetknięciu z poznawanym przedmiotem i polega na abstrahowaniu od konkretnych uwarunkowań i cech, czyli od materii indywidualnej.

⁶¹ *Ibidem*, s. 215.

⁶² Awicenna, *Metafizyka*, s. 125 przyp. 19 oraz s. 124 – 130.

Jest to konieczny etap na drodze do poznania intelektualnego, które jako ogólne musi pomijać to, co jednostkowe. Drugi stopień abstrakcji odpowiedzialny jest za pomijanie wszelkich jakości i leżącego u ich podstawy podmiotu, co jest charakterystyczne dla poznania matematycznego.⁶³ Oba te typy abstrakcji nie są jednak odpowiedzialne za powstanie metafizyki, która jako że pomija wszelką materię wymaga jeszcze innej operacji poznawczej. Oto jak przedstawia tę kwestię Elders:

„[...] in order to arrive at the study being qua being, we must first prove that there are immaterial things. Only when we know with certitude that a substance without matter can exist (and is not merely a product of imagination), we can consider substance as such, leaving out its materiality. We attain this insight in the philosophy of nature when, on the basis of an analysis of the process of thinking, we conclude that the intellect and its substantial basis (the soul) are not material.”⁶⁴

„[...] in order to study common being, one must set it free from its materiality.”

„In connection with the constitution of metaphysics ‘separation’ means nothing other than the insight that not every being is material; this insight enable us to form a new concept of being.”⁶⁵

„However to acquire this concept [common being] a negative judgment must intervene, namely the insight that it is not necessary that being exists in matter.”⁶⁶

Kluczowym dla metafizyki procesem poznawczym jest zatem separacja, czyli oddzielenie bytu od jego materialności. Dla Eldersa dopiero ten proces gwarantuje nam wkroczenie na teren właściwy dla metafizyki. Bez niego poruszamy się cały czas na poziomie nauk fizykalnych, zajmujących się bytami otaczającego nas świata jako materialnymi. Rozważając rzeczy w oderwaniu od ich materialności możemy dojść do pojęcia bytu jako tego, co realne. Widać tu wyraźne różnice w stosunku do stanowiska prezentowanego przez Waisa. Metafizyczne pojęcie bytu jako bytu nie powstaje już przez kolejne uogólnienia i pomijanie coraz to nowych cech, aż do pominięcia aktualnego istnienia. Wszystkie te zabiegi odbywają się za sprawą kolejnych procesów abstrakcji i doprowadzają do powstania pojęcia najogólniejszego o najuboższej treści. Według Eldersa nie jest to poznanie charakterystyczne dla metafizyki i nie może

⁶³ L. Elders, *The metaph.*, s. 15 – 16.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 17.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 23.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 170. Związek *separatio* z powstawaniem pojęcia *ens commune* Elders omawia również w większości fragmentów dotyczących przedmiotu metafizyki. Patrz szczególnie fragmenty z przyp. 44 – 47.

doprowadzić to powstania pojęcia adekwatnego przedmiotu tej nauki. Jest to niewątpliwie racja, gdyż, jak widzieliśmy to na przykładzie filozofii Waisa, postępowanie takie prowadzi do oderwania metafizyki od realnie istniejących bytów i sprowadza jej przedmiot do samej istoty jako tego, co istnieć może. Uformowane w ten sposób pojęcie bytu jest jedynie najszerszym orzecznikiem, który może być orzekany o wszystkim. Osiąga się to jednak za cenę maksymalnego zubożenia jego treści.

Samo określenie separacji budzi jednak poważne wątpliwości. Według Eldersa przed przystąpieniem do uprawiania metafizyki konieczne jest wykazanie samej możliwości tego typu nauki. Skoro ma ona całkowicie abstrahować od materii, to konieczne jest dowiedzenie, że jej przedmiot istnieje, to znaczy, że możliwe jest istnienie bytu bez materii. Dopiero po takim wstępnym ustaleniu można przystąpić do dalszych badań. Pomieszany tu jednak zostaje porządek poznania i porządek bytowania, oraz punkt wyjścia metafizyki z konkluzjami jakie z niej mogą wynikać. Dowód istnienia bytów niematerialnych może dotyczyć dwóch kwestii: w sensie ścisłym wykazania, że istnieją pewne byty, które ze swej natury nie zawierają materii, bądź stwierdzenia, że nasze poznanie intelektualne ma charakter niematerialny. W tym drugim przypadku jest to stwierdzenie oczywiste (przynajmniej w filozofii tomistycznej) i dotyczy każdego rodzaju poznania, a nie tylko metafizycznego, a już na pewno nie może być podstawą dla utworzenia pojęcia bytu jako bytu. Ponadto dowód istnienia niematerialnych pojęć i niematerialnej władzy odpowiedzialnej za ich tworzenie zwanej intelektem nie ma wpływu na przedmiot metafizyki. Po pierwsze intelekt nie jest tym przedmiotem, a po drugie nie jest samodzielnym bytem, nie jest nim nawet niematerialna dusza. Tak więc dowód taki nie jest ani konieczny ani potrzebny, aby wkroczyć na teren metafizyki i zagwarantować jej przedmiot, którym mogłaby się zajmować. Jeżeli zaś dowód istnienia bytów niematerialnych traktować będziemy w ścisłym sensie, to może być on jedynie konkluzją wynikającą z poznania metafizycznego, a nie warunkiem koniecznym jego zaistnienia. Metafizyka tomistyczna prowadzi oczywiście do uznania istnienia Bytu Pierwszego, który oczywiście jest niematerialny, jest to jednak jej zwieńczenie a nie punkt wyjścia.

Odrębność metafizyki polega na tym, że bada ona otaczający nas świat z innej perspektywy niż robią to np.: nauki fizyczne. Ze specyfiki tej wynika, że nie jest wykluczone istnienie bytów niematerialnych, jednak to właśnie byty materialne są jej podstawowym przedmiotem, gdyż jedynym do którego mamy bezpośredni dostęp i od którego z konieczności musimy wyjść. Hipotetycznie metafizyka byłaby również

możliwa, gdyby żadne byty niematerialne nie istniały. Stanowisko Eldersa w tej kwestii dziwi podwójnie, gdyż stwierdza ona jednocześnie, że wiedza metafizyczna dotyczy materialnego świata i za Akwinatą poprawia Arystotelesa, gdy ten utożsamia metafizykę z teologią, czyli właśnie badaniem bytów niematerialnych. Jeżeli tak jest, to po co jeszcze dowodzić istnienia tego co niematerialne? Czym innym jest sposób w jaki poznajemy i to, na czym skupiamy się w tym poznaniu, a czym innym sposób istnienia poznawanego przedmiotu w rzeczywistości. W metafizyce możemy abstrahować od wszelkiej materii jednocześnie rozważając jedynie byty materialne. Jedynym, co jest konieczne, to posiadanie intelektu zdolnego do tworzenia pojęć, jednak jest to warunek wszelkiego charakterystycznego ludziom poznania i najlepszym dowodem jego obecności jest fakt stawiania pytań filozoficznych. Z faktu tego nie da się jednak utworzyć punktu wyjścia metafizyki. Co więcej samo dostrzeżenie niekonieczności związku bytu z materią nie prowadzi jeszcze do utworzenia pojęcia bytu jako bytu. Nie widać tego związku również w argumentacji Eldersa, a konieczność separacji jako operacji poznawczej fundującej metafizykę pozostaje jedynie na poziomie postulatu.

c. Stanowisko Mieczysława Alberta Krąpca

Kolejną analizowaną teorią bytu będzie propozycja Krąpca. Przedmiotem metafizyki, jak widzieliśmy to już we wstępnych partiach tego rozdziału, jest dla niego byt jako istniejący. Krąpiec używa tego określenia, zamiast utartego terminu byt jako byt, aby zaakcentować różnicę pomiędzy związanymi z nim znaczeniami i interpretacjami a formułowaną przez siebie koncepcją. Ma to istotne znaczenie dla zrozumienia, czym jest przedmiot metafizyki i jaka jest treść pojęcia bytu. Rozważania Krąpca cały czas przebiegają w łączności z tematyką pierwszych zasad, dlatego zostaną one tu w zarysie przedstawione, mimo że głównym tematem staną się dopiero w następnym rozdziale. Krąpiec wyraźnie przeciwstawia się traktowaniu bytu jako najszerzego, najbardziej nieokreślonego pojęcia:

„Te bowiem systemy filozoficzne, które doszły do pojęcia bytu metafizycznego jako najbardziej niezdeterminowanej, szerokiej, o wszystkim orzekającej esencji (Parmenides, Platon, Awicenna, Duns Szkot, Suarez, Wolf), formułowały tautologiczne, bezpłodne zasady tożsamości, jak np.: ‘każdy byt jest bytem’, ‘każdy byt jest tym, czym jest’, ‘każdy byt jest w sobie zdeterminowany’. Sformułowania takie były wprawdzie poprawne, zawierały jednak błędną supozycję, gdyż zarówno przez podmiot, jak i

orzecznik rozumiano w nich całkowicie ten sam – nie tylko materialnie, ale i formalnie – desygnat, czyli ten sam aspekt rzeczywistości.”⁶⁷

Pojęcie tego typu, jako efekt najdalej jak to tylko możliwe posuniętej abstrakcji, nie prowadzi do żadnych wartościowych rezultatów. Zbudowane na jego podstawie twierdzenia są tak na prawdę pustymi tautologiami, stwierdzającymi jedynie, że byt posiada pewną treść czyli, że coś (byt) jest właśnie tym czymś (czyli samym sobą). W opozycji do tak rozumianego bytu Krąpiec postuluje określenie, w którym zawsze obecne są dwa elementy: treść i istnieje:

„[...] być bytem znaczy być jakąkolwiek zdeterminowaną w sobie treścią jako istniejącą.”⁶⁸

„Być bytem jako bytem znaczy być jakąkolwiek konkretną – w sobie zdeterminowaną – treścią (istotą konkretną) jako istniejącą.”

„W świetle przeprowadzonych rozważań, wykazujących zdwojenie bytu na treść i istnienie, łatwo dostrzec, że podmiot i orzecznik zdania tożsamościowego oznaczają właśnie aspekt esencjalny, treściowy i aspekt egzystencjalny bytu.”⁶⁹

Określenie to wyróżnia się przede wszystkim uwzględnieniem aspektu istnienia. Nie sprowadza się ono jedynie do afirmacji pewnej treści, którą byt niewątpliwie posiada, ale stwierdza powiązanie jej z istnieniem, dzięki któremu jest ona czymś realnym. Tak rozumiany przedmiot metafizyki akcentuje zawsze jednocześnie dwa aspekty bytu: treść i istnienie. Jest to najbardziej charakterystyczna i najważniejsza cecha wyróżniająca koncepcję Krąpcza z pozostałych omawianych w tej pracy propozycji metafizycznych. Byt jest tu zawsze pewną konkretną treścią, która realnie istnieje. Metafizyka nie zajmuje się więc w żadnym razie bytami możliwymi, tak jak miało to miejsce w filozofii Waisa, gdyż nie są one bytami *sensu stricto*.

„Mylna jest więc droga, która w konstrukcji bytu prowadzi od materii do formy, czyli treści lub istoty, a dopiero od bytu ukształtowanego treściowo (nazywano to jakimś porządkiem metafizycznym, idealnym) do porządku realnego przez ‘doczepienie’ istnienia. Żadna treść – istota nie może się ukształtować niezależnie od istnienia”⁷⁰

⁶⁷ Krąpiec, *Metafizyka*, KUL Lublin 2000, s. 96.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 91.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 97.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 345.

Krąpiec kładzie bardzo duży nacisk, aby w metafizyce zajmować się jedynie tym, co realnie istnieje, a nie jakkolwiek pojmowanymi bytami możliwymi, czy innymi konstrukcjami intelektualnymi. Metafizyka powinna czerpać z przednaukowego doświadczenia, w którym poznajemy rzeczy otaczającego nas świata, i cały czas pozostawać w kontakcie z realnym istnieniem. Niedopuszczalna jest droga, na której, dzięki procesowi abstrakcji, pomijamy istnienie bytów i rozważamy jedynie ich treściową stronę tworząc świat istot oderwanych od konkretnych bytów. Powtórne dołączenie istnienia do tak pojmowanego bytu wyznacza mu miejsce pewnej przypadłości, a byt taki nawet w stanie, w którym posiada istnienia, nie jest bytem realnym w rozumieniu jakie proponuje Krąpiec. Zagadnienie to stanie się jeszcze jaśniejsze po omówieniu stosunku Boga do stworzenia i zagadnienia Idei w umyśle Bożym. Przed omówieniem tych kwestii konieczne jest jednak dokończenie prezentacji koncepcji metafizyki jako nauki i jej przedmiotu. Pozostały tu bowiem jeszcze dwa zagadnienia: zakres bytów do których ma się stosować wiedza uzyskana w metafizycznym poznaniu oraz perspektywa, z której metafizyka bada rzeczy otaczającego nas świata. Co do zakresu metafizyki to stanowisko Krąpca nie odbiega od tu od rozstrzygnięć powszechnie przyjmowanych w tomizmie:

„Odpowiednie akty poznawcze – ujmowane w sądach negatywnych i pozytywnych (orzecznikowych) – nad zawartością sądów egzystencjalnych mogą doprowadzić do dojrzenia takiego ‘pojęcia-przedmiotu’, który ogarnia wszelkie wymiary rzeczywistości.”⁷¹

„Po świadomym stwierdzeniu istnienia świata w sądach egzystencjalnych wyodrębniamy poznawczo to, co decyduje o jego realnym bytowaniu, a więc w świecie bytów realnych wyodrębniamy przedmiot realistycznej metafizyki. Chodzi bowiem o takie ujęcie poznawcze świata, za pomocą którego można by orzekać o każdym realnym bycie i o każdym realnym bytowym elemencie; słowem, chodzi o tzw. konstrukcję pojęcia bytu jako bytu będącego ujęciem analogicznie najogólniejszym i zarazem będącym ujęciem każdej konkretnej, jednostkowej bytowości.”⁷²

Metafizyka ma więc dotyczyć każdego realnego bytu, bez względu na to, czym on jest. Myśl ta jest zasadniczo zgodna z myślą Eldersa jednak wyrażona dużo precyzyjniej. Nie

⁷¹ *Ibidem*, s. 45.

⁷² *Ibidem*, s. 90.

ma tu jakichkolwiek wątpliwości czy w danym miejscu chodzi o zakres stosowalności, czy o to w jakim aspekcie rzeczywistość będzie rozważana. Krąpcowi chodzi o takie ujęcie rzeczywistości, czyli taką perspektywę, z której patrzymy na konkretne rzeczy, aby możliwe było dostrzeżenie tego, co wspólne wszystkim rzeczom, czyli tego, co konstytuuje ich bytowość. Cały czas jest również podkreślany kontakt z konkretem, gdyż to on jest źródłem całej wiedzy i ostatecznym przedmiotem, do którego się ona odnosi. Występują jednak pewne trudności terminologiczne, gdyż, jak było to omówione we wstępie do tego rozdziału, trudno jest oddzielić przedmiot metafizyki jako pewną propozycję rozumienia bytu od ustalanego w punkcie wyjścia rozważań aspektu w jakim metafizyka ma badać rzeczywistość. Krąpiec porusza również problem niematerialności przedmiotu metafizyki, tak problematyczny w filozofii Eldersa:

„Wreszcie możemy wyróżnić przedmioty mogące istnieć niezależnie od materii. Do przedmiotów tego rodzaju możemy zaliczyć takie stany bytowe, jak: być substancją, być przypadłością, być przyczyną. Niektóre zaś z przedmiotów są zupełnie niematerialne, jak np. Bóg. Takie właśnie przedmioty w filozoficznym rozważaniu są zupełnie niematerialne, tj. są oderwane od materii i ich tłumaczeniem zajmuje się filozofia pierwsza, zwana metafizyką.”⁷³

„Metafizyka zatem jest poznaniem uzyskanym przez naturalnie transcendentny rozum (czyli rozum, o ile posługuje się powszechnymi zasadami bytu i myślenia) szukający pierwszych i jedynych uniesprzeczniających czynników tego, co istnieje, a co początkowo jest nam dane w empirycznej intuicji świata materialnego.”⁷⁴

W tym ujęciu nie pojawiają się żadne trudności. Przedmiot metafizyki jest niematerialny, gdyż w nauce tej intelekt abstrahuje od wszelkiej materii, czyli ujmuje w bycie to, co całkowicie od niej niezależne. Mowa jest tu o niematerialności przedmiotu a nie, tak jak to było w przypadku filozofii Eldersa, niematerialności bytu. Co za tym idzie dowód istnienia bytów niematerialnych nie musi poprzedzać pozostałych rozważań metafizycznych, nie stanowi żadnego fundamentu dla tej nauki. Zachowana zostaje zatem rozróżnienie na porządek poznania i porządek bytowania. W metafizyce rozważane są takie zagadnienia jak: bycie substancją czy bycie przyczyną. Są one niematerialne, jednak nie są żadnymi bytami w sensie ścisłym. Metafizyka wypowiada się również o bytach niematerialnych np.: o Bogu, dowód Jego istnienia nie jest jednak

⁷³ *Ibidem*, s. 34.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 42.

warunkiem wkroczenia na teren metafizyki, a raczej punktem, w którym kończy ona swoje zadanie. Najogólniej można powiedzieć, że metafizyka jest szukaniem pierwszych przyczyn tego, co istnieje, a punktem wyjścia są zawsze konkretne byty otaczającego nas świata, dostępne poznawczo już w doświadczeniu przednaukowym.

Sformułowanie „byt jako istniejący” jest jakby skrótowym przedstawieniem podstawowych rozstrzygnięć metafizycznych obecnych w myśli Krapca. Szczegółowe ich omówienie wykracza poza temat tej pracy. W kontekście trudności z koncepcją neutralistycznego przedmiotu metafizyki, zasygnalizowanych we wstępie do tego rozdziału, warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że sam Krapiec stwierdza załączkową obecność koncepcji istnienia w proponowanej przez siebie formule określającej rozumienie bytu jako bytu. Koncepcja ta opiera się oczywiście na przyjęciu realnej różnicy pomiędzy istotą a istnieniem, w rozumieniu identycznym jak w filozofii Eldersa:

„W tak pojętej zasadzie tożsamości, czyli intelektualnym uświadomieniu sobie bytu jako bytu, występuje już jakby w załączku teoria realnej różnicy między istotą a istnieniem w konkretnych bytach.”⁷⁵

„Ani istota, ani istnienie nie są żadnymi ‘rzeczami’ i w żaden sposób nie istniały uprzednio przed swoim wzajemnym połączeniem, ani też nigdy nie będą istniały po swym rozłączeniu.”⁷⁶

Naturalnym uzupełnieniem koncepcji bytu jest wyjaśnienie stosunku bytów stworzonych do Boga oraz porządku wiedzy Bożej. W filozofii Krapca nie gra ona takiej roli i nie jest tak wyakcentowana jak w przypadku filozofii Eldersa jednak nadal pozostaje to zagadnienie ważne:

„[...] w umyśle Boga nie ma jakiegś idei ogólnej czy idei ogólnych, jak to przyjmowali filozofowie arabscy [...]”

„Zagadnienie zaś idei – gatunków w intelekcie Boga powstało w wyniku pomieszania faktu istnienia idei ze sposobem poznawania przez idee. Otóż w Boskim intelekcie każda rzecz ma swoją odrębną ideę, tzn. każdą rzecz Bóg odrębnie zaplanował i jako odrębną poznaje.”

„Idee ogólne, a więc także idee gatunkowe, czyli ‘gatunki’, powstają tylko w wyniku

⁷⁵ *Ibidem*, s. 97.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 346.

poznawania człowieka. [...] Rodzaje i gatunki są więc przede wszystkim szerszymi lub węższymi pojęciami – ideami człowieka o rzeczach konkretnych, podobnych do siebie, na skutek zazwyczaj pochodności od jakiegoś wspólnego pnia drogą naturalnego rodzenia lub jednorodnych przemian. [...] Pojęcia te mają oparcie w strukturze samej rzeczy, która jest partycypacją Boskiej idei konkretnej, poznanej przez Boga w sposób absolutnie prosty i niezłożony. Nie ma natomiast jakiejś partycypacji idei ogólnej, gdyż tej w Bogu nie ma, jak nie ma ‘trzeciej natury’ *a parte rei*.⁷⁷

Wyjaśnieniem i ostateczną przyczyną treściowego aspektu bytów stworzonych są idee Boże, przy czym każdy konkret posiada swoją indywidualną ideę. Nie istnieją natomiast jakiekolwiek idee ogólne czy natury trzeciej wyznaczające treściowy porządek bytów, który może się dopiero zrealizować. Widać tu absolutne pierwszeństwo tego, co realne. Nawet w umyśle Boga nie mamy do czynienia z abstrakcyjnym porządkiem istot, na wzór których tworzone byłyby konkretne egzemplarze. Gatunki i rodzaje, a więc to, co ogólne, jest jedynie wynikiem naszego poznania, które w inny sposób nie jest w stanie posiadać wiedzy o istocie bytów. To, co istnieje jest zawsze jednostkowe i konkretne, nawet jako wzór u umyśle Boga.

Rozwiązanie Krąpca jest więc w tym miejscu zasadniczo inne od rozwiązań zarówno Waisa jak i Eldersa, gdyż obaj ci autorzy bazowali na koncepcji bytów możliwych. Byty możliwe rozumiane były przez nich tak jak wyznaczała to tradycja esencjalistyczna, czyli jako istoty o zgodnych, nie wykluczających się cechach. To zaś prowadziło do konieczności traktowania ich jako pewnych ogółów. W Bogu znajdowałyby się zatem idee ogólne, co Krąpiec stanowczo wyklucza. W przypadku Waisa koncepcja bytów możliwych rozumianych jako obecnych w Bogu natury trzeciej, była wyraźna i niewątpliwie nie miały one charakteru jednostkowego. W przypadku Eldersa sprawa jest bardziej skomplikowana. Z jednej strony, gdy mówi on o tym, co możliwe, wyraźnie obecne są elementy myśli esencjalistycznej. Z drugiej jednak, omawiając sposoby partycypacji nie stwierdza on wprost posiadania przez Boga idei ogólnych, lecz pozostawia tę kwestię niedpowiedzianą, tak jakby nie istniał tu żaden problem. Nie mówi on w ogóle o ideach ogólnych lub jednostkowych, tylko o sposobach partycypacji. Wyraźnie odróżnia jednak to, co istnieje realnie i to, co możliwe. Sytuacja taka sugeruje jednak obecność jakiegoś odpowiednika idei ogólnych. W interpretacji Krąpca niepotrzebne jest w ogóle przyjmowanie bytów możliwych w

⁷⁷ *Ibidem*, s. 382 – 3.

jakiegokolwiek postaci. Skoro realne jest tylko to, co posiada akt istnienia, a każdy taki byt posiada swoją indywidualną idee w Bogu, to z perspektywy Boga nie ma żadnych bytów możliwych. Natomiast z ludzkiej perspektywy to, co możliwe to jedynie odzwierciedlenie naszej wiedzy o tym, jak zachowują się realnie istniejące byty. Człowiek jako istota czasowa musi nieustannie operować kategorią tego, co możliwe, gdyż jest to niezbędne do planowania i podejmowania działań. Nie można jednak na tej podstawie postulować istnienia jakiś bytów możliwych, nawet jeżeli miałyby one być jedynie jako idee Boże. Idee jako ogólne są, według Krąpca, obecne jedynie w naszych umysłach, gdyż tylko w taki sposób jesteśmy w stanie poznać istoty otaczających nas bytów. Nie wynika z tego jednak, że poza naszym intelektem istnieją odpowiedniki tego typu idei ogólnych.

Procesem poznawczym odpowiedzialnym za utworzenie pojęcia bytu jako istniejącego jest dla Krąpca separacja. Dzięki niej powstaje pojęcie, w którym zachodzi zdwojenie na aspekt esencjalny i egzystencjalny:

„Stwierdzamy bowiem przy pomocy ‘separacji’, czyli sądów orzecznikowych negatywnych (jakieś *S* nie jest *P*), że istnienie (stwierdzone w sądzie egzystencjalnym) nie jest tym samym co konkretna treść tego istnienia [...]”⁷⁸

„W separacji ([...]) tworzymy ostatecznie sąd o tożsamości relatywnej, w którym stwierdzamy, że jakakolwiek zdeterminowana w sobie treść i współmierne jej istnienie jest bytem realnym.”⁷⁹

Bazą dla separacji jest stwierdzenie istnienia pewnego konkretnego bytu, z którym wchodzimy w kontakt poznawczy. Stwierdzenie to wyrażane jest w postaci sądu egzystencjalnego.⁸⁰ Następnie na bazie stwierdzonego istnienia intelekt dokonuje rozróżnienia, czyli separacji, treści i faktu istnienia tej treści. Podstawą do takiego rozróżnienia jest niesamoistność bytów, z którymi mamy do czynienia w codziennym poznaniu oraz ich wielość. Gdyby istnienie było tożsame z treścią, to treść ta byłaby wszystkim, co realne i niemożliwa byłaby ani wielość odrębnych bytów, ani jakakolwiek zmiana, w szczególności powstawanie i ginięcie. Na tej podstawie intelekt wydaje sąd, nazywany przez Krąpca ‘sądem o tożsamości relatywnej’, w którym stwierdza, że bytem jest pewna treść ogarnięta dostosowanym do niej istnieniem.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 91.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 92.

⁸⁰ Zagadnienie sądów egzystencjalnych zostanie bardziej szczegółowo omówione w dalszej części pracy.

Mimo tej samej nazwy separacja u Krąpca i Eldersa jest traktowana w zupełnie inny sposób, a co za tym idzie inne jest epistemiczne uzasadnienie procesów poznawczych dzięki którym powstaje metafizyka. W przypadku Eldersa separacja była stwierdzeniem, że nie wszystkie byty są materialne, dla Krąpca jest to dostrzeżenie, że treść bytu nie jest tożsama z jego istnieniem. O ile separacja w rozumieniu Krąpca może stać się fundamentem dla metafizyki, o tylko w rozumieniu Eldersa nie wydaje się to możliwe, o czym była mowa wyżej. Separacja polegająca na rozróżnieniu istoty i istnienia jest faktycznie operacją, która pomnaża naszą wiedzę o rzeczywistości, dodaje coś nowego do przedrefleksyjnego doświadczenia i pozwala na rozwinięcie kompletnego systemu metafizycznego. Problematiczna jest tu jedynie kwestia sądów egzystencjalnych, na których oparta jest separacja. Zagadnienie to wywołało pewne spory wśród tomistów, które będą tematem w dalszej części pracy.

d. Stanowisko Mieczysława Gogacza

Ostatnim autorem omawianym w tym rozdziale będzie Mieczysław Gogacz. W kwestii przedmiotu metafizyki, jako rozumienia czym jest byt, jego propozycja jest zasadniczo zgodna z ujęciami Krąpca, dlatego omówienie to będzie ograniczone jedynie do zaznaczenia najważniejszych zagadnień. Pomiędzy tymi autorami istnieją oczywiście pewne różnice zdań, czasami nawet bardzo istotne, jednak dotyczą one głównie pogranicza metafizyki i epistemologii, co będzie głównym tematem w dalszej części pracy. Zagadnienie przedmiotu metafizyki i jej metodologicznego statusu, w ujęciu Gogacza, charakteryzuje się przede wszystkim większą przejrzystością i precyzją niż u poprzednich autorów. Wprost porusza on kwestie materiału poznawczego na jakim bazuje metafizyka, odróżnienia zakresu stosowalności metafizyki od tego z jakiego punktu widzenia bada ona rzeczywistość oraz celu jaki ma osiągnąć. Dzięki temu wizja metafizyki jako nauki jest znacznie bardziej przejrzysta i łatwiej jest dostrzec jej niesprowadzalność do innych nauk.

Określenie przedmiotu metafizyki, czyli bytu jako bytu, oraz celu jej badań jest u Gogacza niemal identyczne jak u Krąpca. Bytem jest to, co realnie istnieje, a metafizykę interesuje właśnie aspekt bycia czymś realnie istniejącym:

„W pluralistycznej metafizyce tomistycznej pojęcie bytu oznacza konkretne byty realne, takie właśnie jak byt pierwszy, przygodne substancje nieosobowe, przygodne substancje

osobowe, przypadłości. Te właśnie realne byty oznaczamy transcendentálním pojęciem bytu.”⁸¹

„Droga badawcza, którą odbyliśmy, polega na ustaleniu tego, co stanowi niezbędne tworzywo danego bytu. Sposobem lub metodą tego ustalenia jest szukanie w rzeczy tego, bez czego przestałaby w ogóle być bytem.”⁸²

„Metafizyk postępuje inaczej [niż przyrodnik]: za tworzywo bytu uznaje to, czego odrzucenie unicestwia byt.”⁸³

Metafizyka zajmuje się więc rzeczami, o ile są one realnymi konkretami. Co za tym idzie w polu zainteresowania metafizyka są wszystkie byty bez wyjątku, jeżeli tylko są one realnymi indywiduami. Jedyną różnicą w stosunku do stanowiska Krąpca jest tu postawienie jakby na jednym poziomie bytów substancjalnych i przypadłości, co jest widoczne w pierwszym z przytoczonych cytatów. Wynika to z faktu, że według Gogacza przypadłości również posiadają swój własny akt istnienia. Jest on oczywiście zależny od istnienia substancji, której przynależy dana przypadłość i nie może nigdy zaktualizować przypadłości, która nie miała by swojego podmiotu. Niemniej jednak Gogacz widzi konieczność odróżnienia aktu istnienia substancji i aktu istnienia przypadłości.⁸⁴ Dokładniejsze omówienie tego zagadnienia wykracza jednak poza ramy tej pracy. Celem metafizyki jest zatem ustalenie pierwszych przyczyn bytu, tak zwanych pryncypiów, czyli tych czynników, dzięki którym rzeczywistość jest rzeczywistością. Po tak określonym celu metoda jaką będzie się posługiwać metafizyka nasuwa się sama. Jest ona identyfikowaniem tych czynników, których wykluczenie powodowałoby jednocześnie wykluczenie bytu, czyli wykluczenie tego, co realnie istnieje. Czynnikiem takim jest przede wszystkim istnienie, po zaprzeczeniu którego znika wszelka realność. Drugim takim czynnikiem jest istota odpowiedzialna za ograniczenie aktu istnienia i wyznaczenie aspektu treściowego danej rzeczy. Widać tu od razu jasne rozgraniczenie na przedmiot metafizyki, różny od zakresu stosowalności jej twierdzeń, metodę oraz cel. Dzięki temu łatwiejsze jest utrzymanie późniejszych, bardziej szczegółowych rozważań, na równie ścisłym poziomie.

Gogacz kładzie bardzo duży nacisk na odróżnienie tego, co jest bytem od tego, co jest tylko w jakiś sposób realne. Pomieszanie tych dwóch porządków prowadzi

⁸¹ M. Gogacz, *Istnieć*., s. 151.

⁸² *Ibidem*, s. 49.

⁸³ *Ibidem*, s. 52.

⁸⁴ Prezentację stanowiska Gogacza oraz racje dla których przyjmuje on akt istnienia przypadłości można znaleźć w: Gogacz, *Istnieć*., s. 92 – 106.

bowiem do zmieszania metafizyki z jakąś inną dziedziną wiedzy, utraty jej specyficznego przedmiotu zainteresowania, a co za tym idzie unicestwienia jako nauki. Jeżeli za to, co istnieje uznamy myśli, to łączymy metafizykę z epistemologią i niemożliwe jest już znalezienie pierwszych przyczyn bytu tłumaczących dlaczego rzeczywistość jest rzeczywistością. Nie ma bowiem wspólnych pierwszych przyczyn realnych konkretów i myśli, niemożliwe jest zatem osiągnięcie celu metafizyki i zachowania wewnętrznej spójności przedmiotu jej badań.

„Biorąc dosłownie to określenie [bytu jako tego, co w jakikolwiek sposób istnieje], bytem byłoby to, co w porządku realnym istnieje aktualnie bądź potencjalnie, i to, co swoiście bytuje w porządku pomyślanym. [...] Tak szerokie pojęcie bytu, owszem, w jakimś sensie obejmuje wszystkie wypadki jakiegokolwiek istnienia, czy quasi-istnienia, nie daje jednak możliwości odróżnienia faktycznego istnienia od pseudoistnienia. Szukając źródeł niedokładności tej definicji bytu należy się obawiać, że pojęcie bytu zostało tu wzięte bardziej w sensie powszechnym, jako po prostu ‘universale’.”

„Należy też pilnować odróżnienia pojęcia bytu i samego bytu, ujętego w transcendentalne pojęcie. To transcendentalne pojęcie bytu oznacza zawsze realny byt jako ten oto egzystencjalnie rzeczywisty konkret.”

„Uprawiając metafizykę trzeba wciąż pilnować i sprawdzać, czy w danej analizie mówimy o pojęciu bytu, czy o samym bycie; czy opisując realny byt posługujemy się transcendentalnym pojęciem bytu, czy może powszechnym; dystrybutywnym czy holistycznym, to znaczy – czy pojęciem bytu wskazujemy na każdy odrębnie istniejący byt, czy też pojęciem oznaczającym całą rzeczywistość.”⁸⁵

Ustalenie odpowiedniego przedmiotu metafizyki wiąże się ściśle z rodzajem pojęcia użytego do określenia tego przedmiotu, czyli *de facto* zabiegu poznawczego, za pomocą którego ono powstaje. Gogacz odrzuca tu, podobnie jak czynił to Krąpiec, możliwość stworzenia adekwatnego dla metafizyki pojęcia bytu za pomocą czystej abstrakcji. Proces taki może doprowadzić jedynie do jakiegoś powszechnego pojęcia obejmującego całą rzeczywistość, które jednocześnie jest pojęciem o najuboższej treści. Na gruncie tak utworzonego pojęcia nie ma jednak możliwości odróżnienia istnienia realnych bytów – konkretów – od bytów jedynie myślnych. Proces taki doprowadza w końcu do abstrahowania od jakiegokolwiek istnienia, tak jak miało to miejsce w filozofii Waisa, gdyż faktycznie nie ma już ono żadnej istotnej roli do spełnienia. W sferze

⁸⁵ *Ibidem*, s. 150 - 151.

terminologicznej tendencji do traktowania bytu jako powszechnego i uznawania za przedmiot metafizyki wszystkiego, co istnieje widzieliśmy również w przypadku filozofii Eldersa. Wszystkie te niedokładności są małymi i powierzchownymi zmianami metafizycznego ujęcia rzeczywistości, lecz mogą mieć ona bardzo daleko idące konsekwencje, jeżeli inne tezy danego systemu metafizycznego zostaną z nimi uzgodnione.

Gogacz bardzo klarownie rozstrzyga również kwestię klasy bytów jakimi zajmuje się metafizyka i do jakich stosują się jej twierdzenia. Jak widzieliśmy w filozofii Eldersa zagadnienie to prowadziło do pewnych trudności wynikających właśnie z mało precyzyjnych rozstrzygnięć co do przedmiotu i metody metafizyki.

„Metafizyka jest ujęciem otaczających nas rzeczy, tych samych, którymi zajmuje się fizyk. W tych rzeczach, inaczej niż fizyk, metafizyk poszukuje tego, co czyni daną rzecz istniejącym bytem. A przez byt rozumiemy to, co realnie istnieje.”⁸⁶

„Metafizyk wychodzi z ogólnoludzkiego doświadczenia, to znaczy z tej wiedzy o rzeczach, jaką ma każdy człowiek.”⁸⁷

Metafizyka bada więc konkretne otaczające nas rzeczy, te które znamy z codziennego doświadczenia, czyli te same, które badają inne nauki, takie jak fizyka. Różnica pomiędzy ujęciem tych samych rzeczy w różnych naukach polega na tym, że badają je one z różnych perspektyw. W przypadku metafizyki jest to szukanie pierwszych i ostatecznych przyczyn, a rozpoczyna się ono zawsze od szukania tych przyczyn dla rzeczy danych nam bezpośrednio w doświadczeniu, czyli pewnych materialnych konkretów. Nie ma zatem konieczności dowodzenia istnienia bytów niematerialnych, tak jak miało to miejsce w przypadku Eldersa. Metafizyka bazuje na przednaukowym doświadczeniu danym każdemu człowiekowi, poddaje analizie to doświadczenie, a dopiero jako swe zwieńczenie przyjmuje konieczność istnienia Bytu Pierwszego będącego czystym istnieniem.

Zagadnienie poznawczego dotarcia do metafizycznej koncepcji bytu zostanie omówione w kolejnych rozdziałach. Różnica pomiędzy stanowiskiem Gogacza a stanowiskami Waisa i Eldersa jest bardzo zbliżona do tej jaka zachodziła pomiędzy ich stanowiskami a propozycją Krapca. Z tego powodu jej omówienie nie dodałoby czegoś

⁸⁶ *Ibidem*, s. 50.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 52.

ważnego do niniejszych rozważań. Różnice pomiędzy Krąpcem a Gogaczem są tu jednak istotne i zostaną zaprezentowane w rozdziale poświęconym zagadnieniu sądów egzystencjalnych. W zagadnienie to zostanie włączona również myśl Gilsona jako początkodawcy koncepcji sądów egzystencjalnych oraz krytyka teorii Gilsona dokonana przez Eldersa. Różnice obecne na styku metafizyki i epistemologii będą również w pewnej mierze tematem rozdziału poświęconego pierwszym zasadom, do którego obecnie przechodzimy.

2. Pierwsze zasady

Tematem tego rozdziału będzie zagadnienie pierwszych zasad. Leży ono na pograniczu metafizyki i epistemologii, gdyż pierwsze zasady wyrażają wiedzę o samym bycie i podstawowych sposobach jego bytowania, a jednocześnie są podstawowymi zasadami myślenia, na których opiera się cały gmach ludzkiej wiedzy. Porównując stanowiska współczesnych tomistów w tej kwestii można dostrzec pewne istotne różnice, które odzwierciedlają sposób rozumienia przez nich samego bytu. Rozpatrzenie tych kwestii jest zatem naturalnym dopełnieniem rozważań prezentowanych w poprzednim rozdziale, stanowiących główny temat tej pracy. Różnice te dotyczą zarówno umiejscowienia zagadnienia pierwszych zasad w całokształcie wiedzy filozoficznej, jak i ich epistemicznego źródła oraz znaczenia dla sprecyzowania niektórych aspektów metafizycznej teorii bytu.

a. Stanowisko Kazimierza Waisa

Koncepcja Waisa opiera się na wypracowanym przez niego pojęciu bytu jako czegoś najogólniejszego:

„Transcendentalne pojęcie bytu jest podstawą transcendentalnych zasad, t. j. sądów najogólniejszych, które tworzy rozum ludzki najpierw i bezpośrednio przez samą analizę tegoż pojęcia.”⁸⁸

Pierwsze zasady są więc pochodne od pojęcia bytu i wynikają wprost z jego analizy. Już na tym wstępnym poziomie określenia pierwszych zasad uderzający jest brak ich bezpośredniego kontaktu z bytem. Zostaje on zastąpiony pojęciem bytu, po którym

⁸⁸ K. Wais, *Ontolog.* s. 33.

pierwsze zasady z konieczności dziedziczą swą charakterystykę. W filozofii Waisa są one rozważane na płaszczyźnie praktycznie czysto epistemologicznej, jako najogólniejsze, najbardziej podstawowe zasady, którymi kieruje się nasza myśl. Kontekst metafizyczny zostaje odsunięty na drugi plan, gdyż podczas badania pierwszych zasad podstawowym materiałem jest pojęcie bytu, a więc pewien konstrukt myślowy. Szczegółowy proces tworzenia najważniejszej z pierwszych zasad wygląda następująco:

„Zasada tożsamości. – Rozum ludzki, utworzywszy pojęcie bytu, przystępuje, dzięki swej naturalnej skłonności, do aktu doskonalszego, do sądu, mówiąc do siebie: Byt równa się bytowi, albo: Byt jest bytem, albo: To, co jest, jest. Podobnie może rozum postąpić z pojęciem niebytu i wydać sąd: Niebyt równa się niebytowi, albo: Niebyt jest niebytem, albo: To, co nie jest, nie jest.”⁸⁹

„W istocie, aby zasada tożsamości nie była pustą tautologią, należy jej nadać takie znaczenia: To, co jest, naprawdę jest.”⁹⁰

Zasada tożsamości jest więc czystą pochodną pojęcia bytu i polega na afirmacji w sądzie, tego że jest on samym sobą. Sformułowanie takie naraża się natychmiast na zarzut, że jest to jedynie pusta tautologia. Krytykę taką, jak widzieliśmy to w poprzednim rozdziale, wprost wyrażał Krąpiec. Wais jakby przeczuwa, że jego sformułowanie spotka się właśnie z takim zarzutem i natychmiast asekurować się mówiąc, że poprawnym znaczeniem jego zasady jest „To, co jest, naprawdę jest”. Obrona ta jednak nie wydaje się skuteczna, gdyż dodanie określenia „naprawdę” nic tu nie zmienia i nie dodaje tej zasadzie żadnej nowej treści. Nie jest to zatem w żadnym razie odpowiedź na zarzut jaki stawiał Krąpiec. Wais, na gruncie swej esencjalizującej koncepcji bytu, w której jest on *de facto* utożsamiany z istotą, nie jest w stanie odpowiedzieć na ten zarzut. Jego zasada tożsamości może być jedynie czymś na kształt matematycznego aksjomatu i sprowadzać się do wyrażenia ‘ $a = a$ ’. Mówienie o istnieniu lub prawdziwym istnieniu, nie może mieć jednak istotnego znaczenia w systemie, w którym samo istnienie wykluczono z grona najważniejszych zagadnień metafizycznych. Już samo postawienie problemu pierwszych zasad na poziomie analizy pojęć odrywa je od realnego bytu, a więc również od ich istnienia. Zasada tożsamości

⁸⁹ *Ibidem*, s. 33.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 34.

sformułowana przez Waisa pozostaje niewątpliwie podstawowym prawem myślenia, gdyż po prostu nie da się w jednym momencie twierdzić rzeczy sprzecznych, ani przedstawić sobie wyobrażenia bytu sprzecznego. Fakt ten jest jednak skutkiem określonej struktury rzeczywistości a nie prawem rozumu niezależnym od niej.

W analogiczny sposób jak zasadę tożsamości Wais określa również zasadę sprzeczności:

„Zasada sprzeczności. – Zasada ta powstaje przez połączenie obu formuł zasady tożsamości, pozytywnej i negatywnej. Skoro to, co jest, jest, a to, co nie jest, nie jest, widać bezpośrednio, że to, co jest, czyli byt, wyklucza to, co nie jest, czyli niebyt, i odwrotnie, że niebyt wyklucza byt. Stąd rozum od razu twierdzi: Byt nie jest niebytem, a niebyt nie jest bytem [...]”⁹¹

Podczas tworzenia zasady sprzeczności intelekt operuje znowu jedynie na poziomie pojęciowym. Ściślej łączy on sądy wyrażające pozytywne i negatywne sformułowanie zasady tożsamości i konstruuje nowy sąd, który sprowadza się do kolejnego aksjomatu o postaci: $a \neq \neg a$. Do zasady tej odnoszą się wszystkie uwagi dotyczące zasady tożsamości.

Ostatnią kwestią jaką należy przedstawić jest status pierwszych zasad, ich prawdziwość i pewność:

„Są pewne [pierwsze zasady]. Posiadają bowiem oczywistość, która się bezpośrednio okazuje, której tedy dowodzić nie potrzeba.”⁹²

„Otóż nie ulega wątpliwości, że rozum nasz dochodzi najpierw do zasady tożsamości, która jest z wszystkich najprostsza, przyczem znowu jej forma twierdząca wyprzedza przeczącą. [...] Pod względem oczywistości i pewności (przedmiotowej) należy na pierwszym miejscu postawić zasadę sprzeczności. Pewność bowiem przedmiotowa jakiegoś zdania polega na tem, że to, co jest, nie może nie być, czyli musi być, co właśnie stwierdza zasada, o której mowa.”⁹³

Tak jak należało się tego spodziewać, pierwsze zasady jako aksjomatyczne prawa myślenia są oczywiste i pewne, a więc żaden dowód ani nie jest potrzeby, ani nawet

⁹¹ *Ibidem*, s. 34.

⁹² *Ibidem*, s. 40.

⁹³ *Ibidem*, s. 41.

możliwy. Wynikają one wprost z pojęcia bytu i stanowią podstawowe reguły, na których opierają się wszystkie inne rozumowania przeprowadzane przez intelekt.

b. Stanowisko Leo Eldersa

Przejdźmy teraz do omówienia stanowiska jakie wobec zagadnienia pierwszych zasad zajął Elders. Skupia się on przede wszystkim na jednej pierwszej zasadzie, czy pierwszym sądzie intelektu, który stoi na początku całego metafizycznego poznania. Sądem tym jest zasada sprzeczności, wyrażona w następujący sposób:

„[...] the first judgement is ‘this is not that’ (*quod hoc non est illud*).”⁹⁴

W sformułowaniu tym Elders zaznacza odrębność swojej koncepcji od tradycyjnych określeń zasady sprzeczności takich jak: ‘byt nie jest niebytem’, lub ‘nie można istnieć i nie istnieć jednocześnie’. Zasady te są bowiem według niego niemożliwe do sformułowania na tak wczesnym etapie poznania czy to metafizycznego, czy spontanicznego, przednaukowego. Do ich stworzenia konieczna jest koncepcja niebytu jako zupełnej nicości, czyli całkowitego zaprzeczenia bytu, a do takiej koncepcji dochodzi się dopiero dużo później w trakcie rozwijania metafizyki. Pierwszy sąd stoi nawet przed sformułowaniem metafizycznego pojęcia bytu, nie mówiąc o pojęciu nicości. Zatem niebyt w sformułowaniu zasady sprzeczności nie może być rozumiany jako nicość, tylko jako zaakcentowanie odrębności jednego bytu od innych:

„St. Thomas explains that not-being (*non ens*) can have a threefold meaning: it may refer to an incorrect statement; it may denote something which is becoming; finally it may mean that which is not this. In the first judgment (the principle of contradiction: being is not not-being) the term apparently has the meaning last referred to.”⁹⁵

„The not-being which in contrary to being is not not-being as a pure denial, but a not being in a particular sence (*secundum quid*), namely a not-being-this. The intellect which formed the concept of being from the things which the senses presented to it, now becomes aware of the fact that it is not another thing, and intellect grasp this when it is confronted with this other.”⁹⁶

⁹⁴ Elders, *The metaph.* s. 197.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 93.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 151.

Widać tu zasadniczą odmiennąść tej koncepcji od propozycji Waisa. Pierwsza zasada nie jest tu wynikiem analizy uprzednio utworzonego pojęcia bytu, lecz wręcz przeciwnie, jest pierwszym sądem intelektu, dzięki któremu w ogóle możliwe jest utworzenie takiego pojęcia na gruncie metafizyki. Pierwsza zasada nie jest więc podstawowym prawem myślenia, tylko podstawowym sposobem istnienia rzeczy i jako taka wywodzi się z ich obserwacji w otaczającym nas świecie. Zasada sprzeczności wyraża więc pewną wiedzę o świecie, wiedzę, która dotyczy wszystkich bytów:

„The principle [zasada niesprzeczności] express a structure of being. The existence of things is certainly evident in the sense of irrefutably given. But because the being of certain things is not their essence, this existence is a condition for, but not the content of the universally valid laws of being which the first principles are. The first principles formulate the nature of being and its properties and activity which belong always and necessarily to all beings. Hence in these principles the predicates possess one of the following function: they express the essence of the subject entirely or partially ([...]); they express a property of the subject ([...]); they express something which is excluded by the subject ([...]).”⁹⁷

Podobnie do zasady sprzeczności określone zostają pozostałe pierwsze zasady, Elders nie poświęca jednak temu zagadnieniu zbyt wiele miejsca. Wszystkie pierwsze zasady są podstawowymi prawami rządzącymi całą rzeczywistością, a więc z konieczności dotyczą wszystkich bytów. Wniosek ten nie jest niczym zaskakującym, jednak precyzyjne określenie czego konkretnie w strukturze bytu dotyczą pierwsze zasady wzbudza już pewne wątpliwości. Mają one mianowicie wyrażać istotę lub przypadłości bytów. Kwestia ta zostanie szczegółowiej omówiona w trakcie analizy stanowisk Krąpca i Gogacza.

c. Stanowisko Mieczysława Alberta Krąpca

Przejdźmy zatem teraz do omówienia koncepcji pierwszych zasad wypracowanej przez Krąpca. Dla tego autora bezwzględnie najważniejszą z pierwszych zasad jest zasada tożsamości. Jak widzieliśmy to w poprzednim rozdziale, stoi ona u podstaw pojęcia bytu, a właściwie jest jego pełnym wyrazem:

⁹⁷ *Ibidem*, s. 153.

„Tak zinterpretowaną zasadę tożsamości można wyrazić szerzej i zrozumialej: ‘wszystko, co istnieje, jest tym samym, co w swej treści jest zdeterminowane i określone, a przez to różne od nicości i od innych bytów’.”⁹⁸

Zasada tożsamości wyraża więc to, że realny byt jest pewną określoną treścią ogarniętą proporcjonalnym do niej istnieniem, a przez to jest czymś odrębnym od innych bytów. Jak widzieliśmy to w poprzednim rozdziale Krąpiec kładzie bardzo duży nacisk na to, żeby w zasadzie tożsamości uwzględniony był zarówno istotowy – treściowy – aspekt bytu, jak i aspekt egzystencjalny, czyli fakt jego realnego istnienia. Dzięki temu zasada tożsamości przestaje być pustą tautologią, stwierdzającą co prawda coś prawdziwego, jednak nie wnoszącą nic do naszego poznania.

Widać zatem, że propozycja Krąpca jest zasadniczo inna od koncepcji Waisa i Eldersa, a zasada tożsamości, jako najważniejsza z pierwszych zasad, pełni tu zasadniczo inną rolę. Nie jest ona wyprowadzona z już skonstruowanego pojęcia bytu, jak miało to miejsce u Waisa, nie jest również, jak u Eldersa, pierwszym sądem intelektu, od którego zaczyna się tworzenie metafizyki. Możliwość wyprowadzania pierwszych zasad z pojęcia bytu Krąpiec odrzuca, gdyż prowadzi to jego zdaniem do tworzenia pustych tautologii. Z kolei rolę pierwszego sądu w jego filozofii spełniają tak zwane sądy egzystencjalne, czyli afirmacja istnienia rzeczy z otaczającego nas świata. Na bazie tych sądów i stwierdzenia nietożsamości treści danego bytu z jego istnieniem, dochodzi się do sformułowania zasady tożsamości, która wyraża to, czym jest byt realny. Tematyka pierwszych zasad odkrywa więc drogę na jakiej kształtuje się metafizyka w ujęciu różnych autorów. Dla Waisa podstawowy jest proces abstrakcji i kolejne uogólnienia, na których dochodzi się do pojęcia bytu, jako tego, co istnieje lub istnieć może. Następnie na drodze analizy tak powstałego pojęcia intelekt formułuje tautologiczne pierwsze zasady, będące *de facto* podstawowymi prawami myślenia. Elders rozpoczyna od pierwszego sądu wydawanego przez intelekt, w którym stwierdza on odrębność dwóch bytów. Dopiero później na drodze dalszej refleksji i procesu zwanego *separatio* budowane jest pojęcie bytu i rozwijana nauka o realnej różnicy pomiędzy istotą a istnieniem. U Krąpca natomiast początkiem metafizyki jest sąd egzystencjalny, stwierdzający istnienie różnych od poznającego bytów, a kolejnym etapem odróżnienie w nich istoty od istnienia. Dopiero po tym odróżnieniu możliwe jest sformułowanie adekwatnego pojęcia bytu.

⁹⁸ M. A. Krąpiec, *Metafiz.*, s. 97.

U Krąpca występuje również ściśle powiązanie tematyki pierwszych zasad z transcendentaliami, czego nie było u poprzednich autorów. Elders wspomina wprowadzie o zasadzie sprzeczności omawiając transcendentalne własności jedności i odrębności, jednak temat ten nie jest rozwinięty i nie widać konsekwentnego traktowania tych dwóch zagadnień jako ściśle ze sobą powiązanych. Zasada tożsamości jest więc u Krąpca skorelowana z transcendentale ‘Byt’ i ‘Rzecz’:

„Sformułowanie zasady tożsamości przybiera rozmaite postacie. I tak, jak już była mowa poprzednio, najbardziej pierwotne sformułowanie zasady tożsamości jest ujawnieniem pojęcia bytu w aspekcie egzystencjalnym. Pochodną, ale bardziej operatywną na terenie metafizyki postacią zasady tożsamości jest sformułowanie jej tu przyjęte, a ukazujące transcendentalne pojęcie rzeczy.”⁹⁹

Gdy w zasadzie tożsamości nacisk kładziony jest na aspekt egzystencjalny jej treść jest równoważna z treścią transcendentalego pojęcia ‘Byt’, gdy akcent przeniesiony jest na aspekt esencjalny, treść ta utożsamia się z transcendentale ‘Rzecz’.

Druga z pierwszych zasad – zasada niesprzeczności – zostaje określona w sposób analogiczny do zasady tożsamości:

„Dostrzeżenie, że poza bytem nie ma już żadnej innej ‘treści’ istniejącej, jest negatywnym sądem egzystencjalnym, skróconym do aktu negacji: ‘nie’ (jest), którego abstraktem jest właśnie ‘nicość’; nicości więc – pojętej jako zaprzeczenie bytu w aspekcie egzystencjalnym – nie ma. ‘Byt nie jest niebytem’, [...]”¹⁰⁰

„Zasada niesprzeczności wyraża niemożliwość połączenia w jednym sądzie twierdzenia i przeczenia o tym samym przedmiocie.”¹⁰¹

Również ona opiera się na sądzie, bardzo zbliżonym do sądu egzystencjalnego, w którym intelekt stwierdza, że poza bytem, czyli pewną istniejącą treścią, nie ma już nic więcej. Sąd ten wyraża więc, że bez istnienia nie ma jakiegokolwiek realności. Tak określona zasada niesprzeczności jest więc czymś zasadniczo różnym od koncepcji Eldersa i opiera się na tym co było uznane przez niego za niemożliwe.¹⁰² Na

⁹⁹ *Ibidem*, s. 111.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 102.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 116.

¹⁰² W tomizmie egzystencjalnym stanowisko takie jest uznawane za błędne. Błąd ten wynika z utożsamienia rozumienia czy poznawania z tworzeniem pojęć i przedstawianiem sobie pewnych

plaszczyźnie wiedzy zasada niesprzeczności sprowadza się do niemożliwości jednoczesnego twierdzenia i przeczenia tego samego o tym samym przedmiocie. Pierwotny jest jednak zawsze sens ontyczny, który odnosi się do tego jakie są realnie istniejące byty, a sens epistemiczny jest zawsze pochodny.

Zasada niesprzeczności wiąże się z transcendentale 'Jedno', które wyraża fakt stanowienia przez każdy byt czegoś wewnątrznie jednego i spójnego. Każdy byt jako coś realnego jest czymś jednym i nie może w nim zachodzić zdwojenie na byt i niebyt:

„Jedność bytowa od strony ontycznej jest odpowiednikiem sądu negatywnego nad bytem, a więc zasady niesprzeczności. Zasada niesprzeczności ujawnia zatem nowy aspekt bytowy, który w języku metafizyki można nazwać jednością.”¹⁰³

Wiązanie tej zasady z jednością, a nie z odrębnością wynika z jej oparcia na negatywnym sądzie egzystencjalnym, a nie na sądzie stwierdzającym odrębność jednego bytu od innych. Oprócz oczywistej różnicy stanowisk Krąpca i Eldersa w sprawie rozumienia pierwszych zasad przejawia się tu również znacznie głębsza różnica co do sposobu w jaki poznajemy rzeczywistość i tworzymy metafizykę. Dla Krąpca tym, co poznawane jest zawsze jako pierwsze jest istnienie, a poznanie treści, której istnienie to dotyczy, przychodzi dopiero później. Stąd uznawanie bezwzględnego pierwszeństwa sądów egzystencjalnych i budowania na nich pierwszych zasad oraz metafizycznego pojęcia bytu. Elders akcentuje bardziej pierwotne doświadczenie istoty, a stąd porównywanie między sobą różnych bytów, i dopiero na podstawie tego materiału budowanie poznawczego ujęcia realności. Jednocześnie uznaje on pierwsze zasady za wyraz treściowego aspektu bytu.

d. Stanowisko Mieczysława Gogacza

Kolejną i zarazem ostatnią z omawianych propozycji filozoficznej interpretacji zagadnienia pierwszych zasad będzie koncepcja Gogacza. Źródłem pierwszych zasad jest u niego, tak jak u Eldersa, zdanie sobie sprawy z faktu istnienia dwóch rzeczy różnych:

wyobrażeń jako ich egzemplifikacji. Nicości oczywiście nie da się wyobrazić i zawsze gdy chcemy dokonać zaprzeczenia bytu pojawia się wyobrażenie jakiegoś innego bytu. Fakt ten jednak nie dowodzi, że pojęcie nicości nie niesie ze sobą treści i jest niezrozumiałe. Analizę tej kwestii można znaleźć w: Gilson, *Byt i istota*, s. 222 – 223.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 102.

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

- 1) prawa tożsamości: rzecz jest tym, czym jest;
- 2) prawa niesprzeczności: jedna rzecz nie jest drugą;
- 3) prawa wyłączonego środka: rzecz nie jest czymś pośrednim między sobą i nie sobą.”¹⁰⁴

Całościowe wyjaśnienie procesu poznawczego, dzięki któremu dochodzi do poznania i wyrażenia pierwszych zasad jest jednak u Gogacza znacznie głębsze niż u Eldersa. Ze szczegółami tej koncepcji zapoznamy się w następnym rozdziale. W tym miejscu należy jednak zauważyć, że Gogacz, tak jak Krąpiec wiąże pierwsze zasady z transcendentiami, a więc z poznaniem przejawów istnienia bytu, a nie z poznaniem istoty:

„Intelekt czynny może też wydobyć z intelektu możliwościowego rozumienie odrębności dwu osobno spotkanych bytów. *Vis cogitativa* łączy to zdanie: odrębność jednej doznanej *quidditas* nie jest odrębnością drugiej doznanej *quidditas*. Intelekt bierny także rozumie treść tego zdania. Dzięki temu w mowie wewnętrznej uświadamiamy sobie tak zwane pierwsze zasady, które są rozumieniem zestawionych z sobą przejawów istnienia, czyli własności transcendentalnych.”¹⁰⁵

Sformułowanie pierwszych zasad opiera się więc na odrębności dwóch bytów, rozumianej jako własność transcendentalna, czyli wynikająca z faktu istnienia, a nie z uwarunkowań treściowych danego bytu. Każdy byt, niezależnie od tego, jaka jest jego zawartość treściowa, posiada własności transcendentalne, wynikające jedynie z aktu istnienia, który urealnia ten byt. Odrębność jest taką właśnie własnością. W procesie poznawczym intelekt czynny wydobywa jej rozumienie i na tej drodze formułuje zasadę niesprzeczności. Podobnie, dzięki zestawianiu przez intelekt czynny innych własności transcendentalnych zostają sformułowane pozostałe z pierwszych zasad:

„We wszystkich tych odróżnieniach funkcjonuje prawo niesprzeczności, to znaczy kierowanie się odczytaną w bycie jego cechą odrębności. Zarazem funkcjonuje prawo tożsamości (oparte na własności jedności), prawo wyłączonego środka (uwyrażniające osobność i niepowtarzalność pryncypiów bytu), prawo racji dostatecznej

¹⁰⁴ M. Gogacz, *Istnieć...*, s. 116.

¹⁰⁵ M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*, ATK Warszawa 1996, s. 134.

(uwzględnianie realności poznanej istoty). Te prawa, wyznaczone podstawowymi cechami, własnościami, przejawami bytu, charakteryzują te byty, a raczej sposób, stan ich bytowania.”¹⁰⁶

Co do kolejności pierwszych zasad to Gogacz stosuje inne kryteria niż poprzedni autorzy. Zarówno Elders jak i Krąpiec starali się znaleźć pierwszy sąd, wyrażający podstawowe doświadczenie rzeczywistości i na bazie tego sądu budowali cały gmach metafizyki. W przypadku Eldersa sąd ten przyjmował postać ‘dany byt nie jest innym bytem’, a więc odzwierciedlał odrębność bytów, dla Krąpca absolutnie pierwszy był sąd egzystencjalny, stwierdzający istnienie pewnego bytu. Tak pojmowane sądy były zarówno pierwsze w porządku poznawania, jak i stanowiły fundament i usprawiedliwienie dla całego systemu metafizycznego. Gogacz nie uznaje konieczności znalezienia takiego sądu, a nawet uważa takie postępowanie za błąd.¹⁰⁷ Wszystkie pierwsze zasady, jako sformułowane sądy, są w jakiś sposób równorzędne, gdyż wszystkie one są efektem odbioru własności transcendentalnych, czyli przejawów tego samego aktu istnienia. Fundamentem poznania metafizycznego nie jest jakiś określony typ sądów, lecz doznanie istoty bytu, wraz z własnościami transcendentalnymi. Istnieje natomiast konieczność uporządkowania poszczególnych sądów i też w trakcie formułowania systemu metafizycznego. W takim porządku pierwsza jest zasada niesprzeczności:

„Aby jednak metafizyka była wiernym zaprezentowaniem bytu i jego pryncypiów, trzeba – ze względu na kolejność wypowiadania zdań – rozpocząć wykład metafizyki od zasady niesprzeczności, wyrażającej odrębność bytu. Zasada odrębności uwyrażnia pluralizm bytów i pryncypiów. Chroni nas więc przed monizmem.”

„Zasada tożsamości, wyrażająca wewnętrzną jedność bytu i jego istotową identyczność, uwyrażnia akt jako zapoczątkowujące byt pryncypium [...]. Zastosowana jako pierwsze zdanie metafizyki może doprowadzić do teorii izolujących się substancji [...].”¹⁰⁸

Jej pierwszeństwo wynika ze względów metodologicznych. Pierwotne musi być ustalenie pluralistycznej wizji rzeczywistości, na co wskazuje właśnie zasada niesprzeczności. Rozpoczynanie od innych zasad, akcentujących inne własności

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 127.

¹⁰⁷ Szczegółowa analiza tego zagadnienia znajduje się w następnym rozdziale.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 141.

transcendentalne, może doprowadzić do błędnych koncepcji bytu takich jak teoria izolujących się substancji, monizm, panteizm. Rozpoczęcie od odrębności bytów pozwala zachować pluralizm bytów, czyli złożenie rzeczywistości z odrębnych od siebie konkretów. Konkrety te mogą być następnie poddane dalszemu badaniu, na drodze którego wydobyte zostaną także inne ich własności.

3. Poznanie istnienia – spór o sądy egzystencjalne

Poznawalność istnienia jest w tomizmie centralnym punktem epistemologii. Wyjaśnienie procesu, w którym do niego dochodzi, jest kluczowe dla zrozumienia sposobu w jaki zdobywamy wiedzę o charakterze metafizycznym. Nie można go jednak sprowadzić do porządku powstawania pojęć, w których ujmujemy naszą wiedzę o treściowym aspekcie bytów. Konieczne jest zatem wyjście poza ten porządek i takie opisanie procesów poznawczych oraz będących ich wynikiem systemów tez, aby poznanie istnienia, tak jak poznanie istoty znalazło w nim swoje miejsce. Rozpaczę więc od prezentacji ujęcia tej kwestii w tomizmie egzystencjalnym (stanowisko Gilsona i jego rozwinięcia jakich dokonał Krapiec), a następnie przejdę do zarzutów jakie pod adresem teorii sądów egzystencjalnych wysuwał Gogacz. Opisanie tego sporu pozwoli na dokończenie i doprecyzowanie wątków omawianych w poprzednich rozdziałach, a także uzupełnić całościową prezentację tomistycznych teorii bytu o aspekt epistemologiczny. Stanowisko tomizmu egzystencjalnego

a. Stanowisko tomizmu egzystencjalnego

Rozważania Gilsona, zamieszczone w pracy „Byt i istota”, rozpoczynają się od zagadnień językowych i nakierowane są na znalezienie takiej struktury, przy pomocy której możliwe byłoby mówienie o istnieniu. Naturalnym kandydatem jest tu zwrot zawierający czasownik ‘jest’ lub ‘istnieje’, jednak oba te czasowniki uwikłane są w pewien kontekst użycia, który utrudnia zdaniem Gilsona możliwość wykorzystania ich w funkcji egzystencjalnej. Czasownik ‘istnieć’ pierwotnie służył do wyrażania pochodności od pewnej przyczyny, dziś natomiast częściej używany jest w funkcji egzystencjalnej. Z kolei czasownik ‘jest’ pierwotnie posiadał tę funkcję, jednak obecnie sprowadzony został praktycznie wyłącznie do roli łącznika w sądach orzecznikowych.

Kwestie terminologiczne nie są tu jednak najistotniejsze.¹⁰⁹ Kluczową sprawą jest postulowanie przez Gilsona istnienia odrębnej klasy zdań służącej do wyrażania znaczeń egzystencjalnych:

„Nie można jednocześnie zdefiniować zdania jako przypisanie orzecznika podmiotowi za pomocą łącznika i zaliczyć do zdań wypowiedzi, w których jest co prawda podmiot i czasownik, ale nie ma ani orzecznika, ani łącznika.”¹¹⁰

„Logika rzeczywistego języka nie tylko nie może sprowadzić wszystkich czasowników do jedynego czasownika ‘jest’, przyjętego w funkcji łącznika, lecz – wręcz przeciwnie – powinna uważać ten łącznik za funkcję wyspecjalizowaną czasownika ‘jest’, którego znaczenie egzystencjalne jest również jego znaczeniem zasadniczym.”¹¹¹

‘Jest’ egzystencjalne tworzy więc podstawę do wyróżnienia specjalnej klasy zdań, w których za jego pomocą możliwe jest wyrażenie faktu realnego istnienia pewnej rzeczy. Wyrażenia takie mają zasadniczo inny sens niż tak zwane sądy orzecznikowe, w których pewne określenie orzekane jest o podmiocie. Tutaj nie mamy do czynienia z żadnym orzekaniem, przypisywaniem cech, czy porównywaniem dwóch przedmiotów, sąd egzystencjalny jest werbalnym wyrazem poznania, że pewna rzecz istnieje. Co więcej sensowność sądów orzecznikowych jakby opiera się na sądach egzystencjalnych, gdyż niesiona przez nie prawdziwość lub fałszywość jest całkowicie zależna od istnienia pewnych bytów o jakich sądy te mówią. Tylko istnienie stwierdzane w sądach egzystencjalnych jest ostatecznie usprawiedliwieniem dla prawdziwości lub fałszywości relacji stwierdzanej przez sądy orzecznikowe:

„Tak więc myśl istotnie pojmuje własne zdania jako prawdziwe lub fałszywe, i jest tak rzeczywiście, że ich prawdziwość lub fałszywość opiera się zawsze w ostatecznej instancji na istnieniu lub nieistnieniu przedmiotów czy też stosunków, stwierdzanych lub zaprzeczanych przez te zdania. Od wieków już uczyniono to spostrzeżenie i do dziś nie straciło ono swej ważności: ostatecznie sąd odnosi się nie do istoty pojmowanego przedmiotu, ale do jego istnienia i niewątpliwie na tym istnieniu właśnie opiera się prawdziwość sądu.”¹¹²

„Ponieważ akt ten [akt istnienia] wymyka się poznaniu pojęciowemu – albo jego

¹⁰⁹ E. Gilson, *Byt.*, s. 217 – 220.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 227.

¹¹¹ *Ibidem*, s. 242.

¹¹² *Ibidem*, s. 244.

poznanie musi być niemożliwe, albo musi on dać się ująć sądem, który sam jest aktem. [...] Rzuca się jednak w oczy, że sąd egzystencjalny jest działaniem zupełnie szczególnego rodzaju, gdyż polega on na łączeniu lub rozdzielaniu dwóch pojęć, to znaczy na łączeniu ich przez stwierdzenie lub dzieleniu ich przez przeczenie, lecz na stwierdzeniu lub zaprzeczeniu rzeczywistego istnienia pewnego określonego podmiotu.”¹¹³

Stąd tomiści egzystencjalni eksponują rolę sądów egzystencjalnych i wskazują na ich pierwotność wobec sądów orzecznikowych. Czasownik ‘jest’ tylko dlatego tak łatwo zaadoptował się w dziedzinie przypisywania orzecznika pewnemu podmiotowi, że prawdziwość lub fałszywość tego przypisania odsyła nas bezpośrednio do istnienia, lub nieistnienia pewnych faktów w rzeczywistości. Sądy orzecznikowe nie są jednak w żaden sposób sprowadzalne czy redukowane do sądów egzystencjalnych.¹¹⁴

Koncepcja sądów egzystencjalnych wyrosła z potrzeby odpowiedzi na pytanie jak możliwe jest poznanie istnienia, czyli najistotniejszego składnika metafizyki tomistycznej. Lingwistyczny charakter rozważań jaki towarzyszył rozwojowi tej koncepcji jest jednak przyczyną wielu nieporozumień. Po części wynika on z trudności w samej koncepcji, zagadnieniem tym zajmujemy się jednak nieco później podczas rozpatrywania zarzutów wysuwanych pod jej adresem. Innym źródłem jest jednak kontekst aktualnej sytuacji w filozofii, która z konieczności wpływa na sposób w jaki dyskutowane są problemy. Dominacja filozofii analitycznej i szybki rozwój analiz językowych, automatycznie stawia koncepcję sądów egzystencjalnych w świetle jakiego dostarczają jej wyniki. Stąd pojawiają się zarzuty, że analiza wyrażań mających stwierdzać istnienie, nie pasuje do ram w jakich obecnie rozważane są zagadnienia językowe. Nawet w obrębie szkoły tomistycznej Elders stwierdza, że gdy Gilson konstruuje koncepcję odrębnej klasy zdań w postaci sądów egzystencjalnych „he cannot appeal to St. Thomas nor for that matter to modern linguistics”.¹¹⁵ Podział taki nie ma odzwierciedlenia we współczesnej teorii języka, a więc wyciąganie na jego podstawie wniosków jest czymś wątpliwym. Zarzut taki zakłada jednak, że analiza językowa jest podstawą koncepcji Gilsa oraz, że na podstawie badania języka można zbudować metafizykę. Gilson nie uprawia jednak filozofii języka, a jego analizy lingwistyczne

¹¹³ *Ibidem*, s. 246.

¹¹⁴ Stanowisko Krapca jest tu zasadniczo takie samo jak Gilsa, patrz: M. A. Krapiec, *Metafiz.*, s. 23- 24.

¹¹⁵ Elders, *The metaph.*, s. 198. Językowy charakter dociekań Gilsa przesadnie akcentuje również M. Kur w swym artykule poświęconym krytyce teorii sądów egzystencjalnych: „W poszukiwaniu tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych” w: „*Studia Philosophiae Christianae*” 16 (1980) 1.

mają na celu wyjaśnienie pozornej atrakcyjności esencjalizmu i wskazanie drogi wyjścia z niego. Utożsamienie poznania naukowego z pojęciowaniem sprowadza bowiem całą sferę sądów do sądów orzecznikowych, w których jedno pojęcie orzeka się o drugim. Czynność taka ma oczywiście związek z rzeczywistością i jest poznawczym odzwierciedleniem stosunków zachodzących między rzeczami, zamyka nas jednak na wyrażenie istnienia w taki sposób jak pojmował je św. Tomasz. Używając struktury sądu orzecznikowego możemy jedynie przypisać przypadłościowe istnienie do pewnej istoty, tak jak czynił to Awicenna. Gilson chce zatem wskazać na to, że prawdziwie egzystencjalne rozumienie istnienia, nie może być wyrażone w tej strukturze, a więc potrzeba jest inna. Język może wyrazić wiele rzeczy, również afirmację istnienia¹¹⁶, jako podstawowego aktu rzeczywistości, niezależnie od tego, co sądzą na ten temat lingwiści czy filozofowie języka i czy mieści się to w stworzonych przez nich podziałach. Sąd egzystencjalny jest dla Gilsona taką strukturą językową, która jest w stanie odzwierciedlić to czego nie potrafią pojęcia, a więc akt istnienia:

„Sąd egzystencjalny jest więc aktem stwierdzającym akt: aktem myśli, który stwierdza akt istnienia.”¹¹⁷

„Pierwszym znakiem rozpoznawczym sądu egzystencjalnego jest brak w nim właśnie orzecznika. Wyrażenie bowiem ‘istnieje’ lub ‘jest’ (egzystencjalne) nie jest orzecznikiem, ale wyłącznie znakiem afirmacji faktyczności istnienia bytu.”¹¹⁸

Zarzuty natury czysto lingwistycznej są nietrafne również dlatego, że wyjaśnienie wypracowane przez tomistów egzystencjalnych nie sprowadza się do arbitralnego wyróżnienia nowej klasy sądów, lecz opiera się na koncepcji epistemologicznej, która uzasadnia ich użycie.¹¹⁹ Nie oznacza to oczywiście, że koncepcja ta nie wywołuje żadnych zastrzeżeń czy wątpliwości; są one bardzo istotne, szukać ich jednak należy na innej płaszczyźnie.

¹¹⁶ Kwestią, którą należy zbadać, jest to, czy faktycznie dokonuje się tu afirmacja istnienia, czy realności danej rzeczy oraz jak rozumiane są te terminy i jaką rolę odgrywają w metafizyce i epistemologii tomizmu egzystencjalnego. Temat też zostanie poruszony w dalszej części rozdziału, a jego wyniki nie mają znaczenia dla faktu, że konwencjonalne podziały językowe nie mogą wyznaczać granic tego, co można pomyśleć lub poznać.

¹¹⁷ E. Gilson, *Byt*, s. 249.

¹¹⁸ M. A. Krąpiec, *Analiza punktu wyjścia w filozoficznym poznaniu*, w: tenże, *Byt i istota*, KUL Lublin 1994, s. 73.

¹¹⁹ Świadczy o tym również fakt, że Gilson wyraźnie odróżnia myśl jaką niesie dana wypowiedź, zgodnie z intencjami jej autora, od struktury językowej, w której jest ona wyrażona. Struktury te są w gruncie rzeczy czymś konwencjonalnym i te same myśli można wyrazić przy pomocy różnych struktur. Tym, co wyróżnia sądy egzystencjalne, jest treść jaką niosą, czyli afirmacja istnienia, a nie budowa, w której występują jedynie dwa terminy, a słowo ‘jest’ nie pełni funkcji łącznika.

Przejdźmy teraz do istoty koncepcji poznawalności istnienia charakterystycznej dla tomizmu egzystencjalnego, czyli do epistemologii, która wyjaśnia możliwość tworzenia sądów egzystencjalnych i zapewnia ich sensowność. Oto jak formułuje tę kwestię Gilson:

„Możliwość wypowiedzania sądów egzystencjalnych, którą posiadamy, znajduje więc wytłumaczenie, gdy przyjmiemy, że intelekt bytu poznającego ujmuje od razu w swym przedmiocie – niezależnie od tego, jaki on jest – to, co w nim najbardziej wewnętrzne i najgłębsze: *actus essendi*.”¹²⁰

Uzasadnieniem afirmacji istnienia, którą wyrażamy w sądach egzystencjalnych, jest zatem bezpośrednie doświadczenie aktu istnienia, dzięki tak zwanej intuicji bytu. Źródeł teorii bezpośredniego poznania istnienia w tomizmie egzystencjalnym można doszukiwać się w filozofii Awicenny. Twierdził on, że „byt, rzecz i konieczność już w pierwszym naszym doświadczeniu rzeczywistości natychmiast odciskają się w duszy”.¹²¹ Na sformułowanie to powołuje się św. Tomasz, gdy we wstępie do traktatu „O bycie i istocie” twierdzi, że „byt i istota są tym, co intelekt najpierw pojmuje”.¹²² Sformułowanie to jest jednak o wiele bardziej ostrożne od twierdzenia Awicenny, które jest przywoływane jako jego potwierdzenie i nie może stanowić wystarczającego fundamentu dla przyjęcia u Akwinaty teorii intuicji bytu w takim rozumieniu, jak ma to miejsce u tomistów egzystencjalnych. Mamy tu kolejny ślad wpływu ujęć Awicenny na odczytanie i interpretację filozofii św. Tomasza, w odradzającym się w XXw. tomizmie.

Teoria intuicji jest najbardziej kontrowersyjną i kłopotliwą częścią epistemologii tomizmu egzystencjalnego. Zanim jednak przejdziemy do omówienia zarzutów jakie są jej stawiane, przyjrzyjmy się jeszcze modyfikacjom i doprecyzowaniom jakich dokonał w tej dziedzinie Krąpiec:

„[...] w pierwszym akcie poznawczym jeszcze nie wiemy nic o podmiocie, o tak lub inaczej pojętym ‘ja’, jawiącym się w formie np. świadomości. I taki jest rzeczywisty stan w tzw. sądach egzystencjalnych, gdy afirmując istnienie czegoś, nie stwierdzamy

¹²⁰ E. Gilson, *Byt.*, s. 248.

¹²¹ Sformułowania to cytuję za: M. Gogacz, *O konieczności studiowania metafizyki Awicenny*, w: Awicenna, *Metafizyka*, ATK Warszawa 1973, s. 52. Tekst ten zawiera również analizę wpływu sformułowań Awicenny na św. Tomasza i tomizm egzystencjalny wraz z przytoczeniem fragmentu łacińskiego przekładu *Metafizyki* Awicenny ze zbioru *Shifa*, w którym formułuje on swoją teorię poznania bezpośredniego.

¹²² Św. Tomasz, *O bycie i istocie*, w: M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, KUL Lublin 1994, s. 9.

jeszcze formalnie, że to ‘ja’ poznaję, gdy akt poznania jeszcze nie jawi mi się jako poznanie, ale jako przemożna ‘obecność’ świata, jako fakt jego istnienia, w stosunku do którego jeszcze nie ‘jestem’ poznawczo ‘zobiektywizowany’.”¹²³

„Jako ‘zanurzeni w świecie’ wpierw poznajemy, że coś istnieje jako realne, zanim poznajemy, mniej lub bardziej dokładnie, treść tego, co istnieje. Dzieje się to zarówno w genezie ludzkiej świadomości, jak i w genezie i procesie późniejszych aktów poznawczych.”¹²⁴

Widać tu również nacisk jaki kładziony jest na pierwotność poznania istnienia bytu w stosunku do jego treści. Doświadczenie istnienia jest absolutnie pierwszym etapem w procesie poznawczym. Rozróżnienie podmiotu i przedmiotu poznania nie ma tu jeszcze miejsca, brak również odbioru konkretnych treści. Istnienie bytu oddziałuje więc na nas bezpośrednio i jako pierwsze. Jego doznanie może prowadzić do sformułowania sądu afirmującego ten fakt, czyli sądu egzystencjalnego:

„Stwierdzenie poznawcze istnienia jakiegoś bytu dokonuje się formalnie właśnie w ‘sądzie egzystencjalnym’ [...]”¹²⁵

„Ów akt poznawczy afirmujący istnienie i wyrażony formalnie wyrażamy właśnie sądem: ‘A istnieje’. Ale w procesie poznawczym rzadko zachodzą formalne wyrażenia, bo afirmując spontanicznie istnienie od razu zajmujemy się całą lub wycinkową istniejącą (rzeczywistą) treścią. Mimo to gdyby nie było poznawczego aktu stwierdzającego ([...]) istnienie rzeczy, nie byłoby w normalnym biegu rzeczy realnych aktów dotyczących bytu realnego i jego obróbki.”¹²⁶

W codziennym doświadczeniu oczywiście nie mamy na ogół do czynienia z czystymi, wyizolowanymi aktami stwierdzającymi jedynie istnienie rzeczy nie powiązane z treścią, czy to aktualnie do nas docierającą, czy przechowywaną w pamięci. Natychmiast bowiem nasze władze poznawcze nakierowują się na treść bytu, analizują ją i porównują z dotychczasowym doświadczeniem. Nie mniej jednak dla Krąpca akt stwierdzający istnienie rzeczy, nawet jeżeli nieuświadomiony lub ginący w wielości innych aktów, jest czymś absolutnie koniecznym dla zajścia poznawczego kontaktu z realnym światem. Afirmacja istnienia i sąd egzystencjalny stają się więc fundamentem

¹²³ M. A. Krąpiec, *Metafiz.*, s. 19.

¹²⁴ M. A. Krąpiec, *Analiza punkt.*, s. 111 – 112.

¹²⁵ M. A. Krąpiec, *Metafiz.* s. 86.

¹²⁶ M. A. Krąpiec, *Analiza punkt.*, s. 73.

całego realistycznego poznania. Ze względu na tę funkcję poznanie istnienia powinno być czymś niepodważalnym i pozbawionym możliwości błędu:

„Taki typ doświadczenia będzie wykluczał zarazem możliwość błędu i prawdy w jej potocznym rozumieniu. Będzie on bowiem epistemiczną racją prawdziwościowego poznania i jako taki będzie poznaniem ‘nadprawdziwościowym’ – *surintelligibile*, jak Maritain mówił o intuicji bytu. [...] Czy taki typ poznania istnieje? Tak! – w poznaniu świata zewnętrznego, wówczas gdy afirmujemy rzeczywistość w bezpośrednich sądach egzystencjalnych, oraz w poznaniu siebie samego, gdy afirmujemy ‘ja’ obecne w aktach ‘moich’.”¹²⁷

Zagadnienie to budzi pewne wątpliwości, związane z możliwością „nadprawdziwości” jakiegokolwiek sądu. Jeżeli przez sąd rozumie się to, co zwykle oznacza ten termin, to jest on nieodłącznie związany ze świadomym aktem intelektu, w którym coś zostaje stwierdzone lub zaprzeczone o rzeczywistości. To, czy aktowi temu towarzyszy sformułowanie językowe i czy zostało ono wyrażone na zewnątrz, nie ma tu żadnego znaczenia. W takim rozumieniu mieszczą się zarówno sądy orzecznikowe jak i egzystencjalne. W niektórych miejscach¹²⁸ Krąpiec wprost odrzuca takie traktowanie sądów egzystencjalnych, nie wydaje się to jednak słuszne. O ile bowiem sąd postaci ‘A istnieje’ ma być komunikacją faktu, że A jest czymś realnym, czymś, co istnieje aktualnie w świecie, to może być on prawdziwy lub fałszywy tak samo, jak sąd orzecznikowy. To, że ktoś stwierdzi, że pewna rzecz istnieje, jeszcze nie wystarcza do bezkrytycznego uznania, że faktycznie tak jest. Oba te sądy są stwierdzeniem czegoś o rzeczywistości, z czego z konieczności wynika, że można je rozważać w kategoriach prawdy i fałszu. Stwierdzenie to nie jest jednak równoznaczne z utożsamieniem sądów egzystencjalnych z orzecznikowymi, przed czym słusznie chciał zabezpieczyć się Krąpiec. Możemy utrzymać ich rozróżnienie jednocześnie nie postulując kłopotliwej teorii „nadprawdziwości”. Różnica pomiędzy tymi dwoma typami sądów polega na tym, że w sądach orzecznikowych mówimy o cechach, czy relacjach, a w sądach egzystencjalnych stwierdzamy realność rzeczy. Ich utożsamienie nie jest prawidłowe, gdyż wtedy konieczne byłoby uznanie istnienia za przypadłość, tak jak uczynił to Awicenna. W teorii sądów egzystencjalnych słusznie kładziony jest nacisk na oddzielenie wyrażen odpowiedzialnych za stwierdzanie różnych i niesprowadzalnych

¹²⁷ *Ibidem*, s. 111.

¹²⁸ Patrz np: M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, KUL Lublin 1995, s. 567.

do siebie aspektów rzeczywistości. Brak świadomości takiego rozróżnienia stwarza niebezpieczeństwo narzucenia kategorii logicznych czy zaczerpniętych z nauki o języku na wszystkie wypowiedzi. Kategorie te są jednak, przynajmniej obecnie, tworzone jedynie z myślą o opisie tego, co dotyczy istoty bytu, a więc jego treści, a ich stosowanie na terenie metafizyki w nieunikniony sposób prowadzi do esencjalizmu.

Koncepcja sądów egzystencjalnych ma niewątpliwie tę zasługę, że zwraca uwagę na różnorodność zastosowań języka, który zdolny jest wyrazić o wiele więcej niż tylko zestawienia pojęć. Uczula nas ona szczególnie na błąd jaki może wkraść się do metafizyki i epistemologii, gdy usiłujemy dopasowywać ich twierdzenia do wymogów naszych teorii językowych. Przykładem tego są właśnie analizowane przez Gilsa i Krąpca próby sprowadzenia wyrażen mających sygnalizować istnienie pewnych bytów, do wyrażen służących przypisywaniu własności¹²⁹.

Niektóre sformułowania teorii sądów egzystencjalnych niosą jednak za sobą poważne problemy i nieporozumienia. Ich bardzo wyrazistym przejawem była wspomniana wyżej kwestia „nadprawdziwości”. Postać sądu egzystencjalnego prezentowana jest często jako: ‘A istnieje’. Jednocześnie jednak sąd ten ma być poznaniem samego istnienia rzeczy, afirmacją jakiej dokonuje intelekt pod wpływem kontaktu z innym bytem:

„W sądach egzystencjalnych zetknięcie się poznawcze z rzeczą jest najbardziej pierwotne i najbardziej autentyczne. Mianowicie akty intelektualne bezpośrednio (bez żadnego pośrednictwa tzw. intelektu czynnego) łączą się z rzeczą, ściślej, z istnieniem rzeczy, której konkretne przedstawienia zostały jakoś utrwalone w aktach wyobraźni.”¹³⁰

„Filozofowie i teoretycy poznania w ‘doświadczeniu’ szukali pierwotnych wrażeń treściowych, ale przecież wszelkie wrażenia treściowe dane nam są pośrednio poprzez różnego rodzaju bodźce fizjologiczne. Tymczasem w poznaniu bezpośrednim w sądach egzystencjalnych stykamy się z istnieniem bytu, a istnienie nie wywołuje żadnej – nawet transparentnej – odbitki, będącej naturalnym znakiem rzeczy. [...] Sądy egzystencjalne, czyli poznawcza afirmacja istnienia, są więc poznaniem bezpośrednim rzeczy działającej na nas ze względu na swe istnienie.”¹³¹

¹²⁹ W tej kwestii por. np. prace A. B. Stępnia, J. Wojtysiaka i A. Guta zamieszczone w: *Studia metafizyczne II. Kategorie filozoficzne. Istnienie i sąd* (red. Antoni B. Stępień i Jacek Wojtysiak), Lublin 2002.

¹³⁰ M. A. Krąpiec, *Realizm*, s. 406.

¹³¹ M. A. Krąpiec, *Analiza punktu*, s. 112.

Sformułowania takie budzą naturalny sprzeciw, gdyż sąd egzystencjalny, będący już pewnym ujęciem umysłowym, ma być bezpośrednim, „nadprawdziwym” poznaniem istnienia stanowiącym fundament dla całej metafizyki. Wiele wypowiedzi zarówno Krapca jak i Gilsona, a także sam termin ‘sąd egzystencjalny’ sugerują taką interpretację i wszystkie wypływające z niej trudności. W „Metafizyce” Krapiec pogłębia jednak swoje stanowisko i dokonuje rozróżnienia na pośrednie i bezpośrednie sądy egzystencjalne, rozróżnienia, które może być kluczowe dla uniknięcia powyższych trudności. Afirmacją istnienia jest w takim ujęciu bezpośredni sąd egzystencjalny, który nie jest związany z poziomem językowym, a jest jedynie bezpośrednim odbiorem przez intelekt aktu istnienia spotkanej rzeczy. Sformułowanie językowe ‘A istnieje’ jest natomiast sądem egzystencjalnym pośrednim, powstającym dopiero po odpowiedniej obróbce intelektualnej:

„Od prostego reagowania – właśnie ludzkiego, bo poznawczego – na obecny wobec nas i istniejący realnie przedmiot do uwyrażnionej formalnej afirmacji aktu istnienia i sformułowania tego w sądzie ‘A istnieje’ jest pewna odległość w procesie poznania. Niemniej jednak w pierwotnym akcie poznawczym mamy do czynienia z afirmacją (stwierdzeniem) istnienia świata. I ono właśnie jest podstawą naszych dalszych czynności poznawczych oraz działania ugruntowanego na poznaniu.”¹³²

„O epistemicznym prymacie istnienia świadczy także to, że punktem wyjścia w metafizyce są sądy egzystencjalne bezpośrednie, a punktem dojścia – sądy egzystencjalne pośrednie, stwierdzające konieczność istnienia takich czynników uniesprzeczniających realność bytu, których zaprzeczenie jest równoważne zaprzeczeniu samego faktu bytowego danego nam do wyjaśnienia.”¹³³

Rekonstrukcja procesu poznawczego wyglądałaby więc w następujący sposób: Pod wpływem kontaktu z otaczającym nas światem dokonujemy spontanicznej afirmacji poznanego w innych bytach aktu istnienia. Afirmacja ta skłania nas do dalszych procesów poznawczych, w których poznajemy czym jest to, czego istnienie zostało przez nas poznane. W wyniku refleksji nad dokonaną przez nas afirmacją istnienia możemy rozpoznać czynniki strukturalne bytu, które odpowiadają za fakt tego poznania i ująć je w odpowiednich sformułowaniach, a więc rozpocząć tworzenie metafizyki.

¹³² M. A. Krapiec, *Metafiz.*, s. 87.

¹³³ *Ibidem*, s. 95. Patrz również tekst cytowany w przyp. 123.

Przy tej interpretacji możliwe jest przypisanie „nadprawdziwości” jedynie sądom egzystencjalnym bezpośrednim a więc afirmacji istnienia, które bezpośrednio oddziałuje na intelekt. Niweluje to moc prezentowanych powyżej zarzutów, gdyż oddziela poziom myślowy i językowy, od właściwego dla teorii sądów egzystencjalnych poziomu bezpośredniego doświadczenia aktu istnienia spotkanej rzeczy. Poznanie to ma charakter intuicji, o której mówił Gilson i Maritain. Koncepcja ta nie jest jednak również wolna od trudności i stała się głównym tematem krytyki tomizmu egzystencjalnego jakiej dokonał Gogacz.¹³⁴ Przejdźmy więc teraz bezpośrednio do jego argumentacji.

b. Stanowisko Mieczysława Gogacza

Trudności w jakie uwikłana jest teoria sądów egzystencjalnych wynikają według Gogacza z wybrania neopozytywistycznego modelu nauki, w którym konieczne jest przyjęcie pewnych zdań bazowych stanowiących fundament dla całego systemu i umożliwiających weryfikację jego tez.

„Podobnie E. Gilson przyjmując zdania egzystencjalne przyznaje im w metafizyce rolę punktu wyjścia i zadanie weryfikacji wszystkich twierdzeń metafizyki. Niedokładność tego ujęcia polega na przekonaniu, że jest nam bezpośrednio dostępne doświadczenie bytu jako bytu [...]. Wydaje się raczej, że jest nam dostępne ogólnoludzkie doświadczenie konkretów jako konkretów, i że dopiero w rozumowaniu stosując odpowiednie sposoby analizy zawartości doświadczenia i odpowiednie sposoby weryfikacji twierdzeń, interpretujących to doświadczenie, wykrywamy konieczne czynniki strukturalne bytu [...].”¹³⁵

¹³⁴ Innej krytyki tomizmu egzystencjalnego dokonał M. Kur OP. Jego zarzuty można streścić w następujących punktach: 1) w tomizmie egzystencjalnym błędnie wyjaśniona jest relacja istoty do istnienia 2) teoria istnienia sformułowana przez tomistów egzystencjalnych prowadzi do panteistycznej wizji rzeczywistości 3) wyróżnienie osobnej klasy sądów w postaci sądów egzystencjalnych jest niezgodne z tekstami św. Tomasza. Krytyka ta stała się początkiem polemicznej wymiany zdań pomiędzy jej autorem a przedstawicielami szkoły lubelskiej. Jej zapis można znaleźć w serii artykułów: M. Kur OP, *W poszukiwaniu tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych*, „*Studia Philosophiae Christiane*” 16 (1980) 1; B. Bakies, *O właściwą koncepcję poznawalności istnienia*, „*Studia Philosophiae Christiane*” 17 (1981) 1; W. Chudy, *Zagadnienie tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych*, „*Studia Philosophiae Christiane*” 17 (1981) 1; M. Kur OP, *Jakie jest istnienie bytów materialnych?*, „*Przegląd Tomistyczny*” 1987. Uważam, że krytyka dokonana przez Kura nie trafia w sedno problemów związanych z teorią sądów egzystencjalnych, a zaprezentowane przez niego rozwiązanie jest obarczone znacznie większymi trudnościami niż stanowisko tomistów egzystencjalnych, a w szczególności szkoły lubelskiej.

¹³⁵ M. Gogacz, *O konieczności*, s. 46 – 47.

Faktycznie w tomizmie egzystencjalnym, zarówno w wersji Gilsona jak i Krąpca, widoczna jest chęć znalezienia niepodważalnego fundamentu, na którym możliwe byłoby oparcie metafizyki. Widzieliśmy to już na przykładzie postulatu znalezienia „neutralistycznego” przedmiotu metafizyki, którym miał być ‘byt jako istniejący’. Tendencje takie były również widoczne w „nadprawdziwościowym” charakterze poznania dokonywanego w sądach egzystencjalnych. Poszukiwanie tego typu fundamentu z konieczności musiało doprowadzić do jakiejś formy bezpośredniego intuicyjnego poznania, które byłoby w stanie uzasadnić prawomocność poznania istnienia w bezpośrednich sądach egzystencjalnych. Przyjęcie takiej koncepcji jest według Gogacza głównym błędem tomizmu egzystencjalnego:

„Podstawą prawomocności zdań egzystencjalnych, skoro są one stwierdzeniem i wyrażeniem intelektualnego poznania istnienia, musi być wobec tego u E. Gilsona założenie intuicji bytu jako istniejącego [...]. W każdym razie prace M. A. Krąpca, kontynuujące i pogłębiające stanowisko E. Gilsona, [...], idą w kierunku uzasadnienia bezpośredniego poznawania istnienia przez intelekt możliwościowy.”¹³⁶

„Jeżeli przyjmujemy, że byt jako byt jest intuicyjnie ujętym, a więc odciskającym się w intelekcie, przedmiotem metafizyki, to decydujemy się na dwa błędy: punkt dojścia metafizyki jest jednocześnie punktem jej wyjścia, a przedmiotem metafizyki nie jest rzeczywistość, lecz wynik intelektualnego ujęcia rzeczy jako istniejącej.”¹³⁷

Teoria intuicji pociąga za sobą konieczność uznania, że istnienie poznawane jest bezpośrednio przez intelekt możliwościowy, a więc nie jest konieczny żaden proces, w którym na drodze obróbki intelektualnej poznanego materiału, dochodzi się do ustalenie czynników strukturalnych bytu. Czynniki te, w postaci istnienia i istoty, są bowiem od razu dane naszemu intelektowi. Pozostaje jedynie zadanie wyrażenia tego faktu. Dlatego Gogacz wysuwa zarzut, że punkt wyjścia metafizyki jest jednocześnie jej punktem dojścia, a więc metafizyka okazuje się zbędna. Tworzenie nauki nie jest bowiem potrzebne, gdy do poznania jej przedmiotu nie jest wymagany żaden wysiłek poznawczy, a wystarcza jedynie jego bierna recepcja. Ujęcia metafizyczne powinny zatem być dla wszystkich oczywiste, a jakikolwiek spór między różnymi stanowiskami metafizycznymi nie powinien mieć w ogóle miejsca. Co więcej dzięki intuicji mieli byśmy kontakt z bytem jako bytem, a nie z pewnym konkretem. ‘Byt jako byt’ jest

¹³⁶ *Ibidem*, s. 47.

¹³⁷ *Ibidem*, s. 52.

jednak ujęciem poznawczym, a nie tym, co realnie istnieje. Realnie istnieją jedynie konkrety, czemu tomiści egzystencjaliści nigdy nie zaprzeczali, jednak przyjmowana przez nich koncepcja epistemologiczna prowadzi do uznania bezpośredniego poznawania bytu jako bytu, czyli złożenia istoty i istnienia. Te dwa twierdzenie nie mogą być utrzymane jednocześnie. Gogacz zwraca uwagę również na ten błąd, mówiąc, że po przyjęciu teorii intuicji przedmiotem metafizyki staje się w istocie intelektualne ujęcie rzeczy jako istniejącej, czyli właśnie byt jako byt, a nie realny konkret. Samo ustalenie w jaki sposób doświadczamy rzeczywistości oraz identyfikacja ontycznej struktury bytu wymaga metafizyki, czyli poznania, w którym na drodze analizy przednaukowego doświadczenia poszukuje się ostatecznych racji wyjaśniających rzeczywistość. Dopiero po tym procesie możemy stwierdzić, że rzeczywistość składa się konkretnych i odrębnych treści ogarniętych aktem istnienia. Gogacz podsumowuje to w następujący sposób:

„Nie ulega wątpliwości, że doświadczamy rzeczywistości jako istniejących konkretów, ale uświadomienie sobie tego i naukowe uzasadnienie nie jest punktem wyjścia metafizyki, lecz punktem jej dojścia [...]”.¹³⁸

Krytyka ta wskazuje na istotne trudności jakie niesie za sobą teoria sądów egzystencjalnych i intuicyjnego poznania istnienia. Jak widzieliśmy jednak wyżej, w trakcie analizowania problemu „nadprawdziwości”, Krąpiec dopracowując swoje ujęcia wprowadził pewne wątki, które są jakby odpowiedzią na tego typu zarzuty. Należy zatem przeanalizować, czy faktycznie mogą one zneutralizować siłę argumentów Gogacza i doprowadzić do spójnego wyjaśnienia procesów epistemologicznych odpowiedzialnych za poznanie o charakterze metafizycznym. Podstawowe jest tu rozróżnienie na bezpośrednie i pośrednie sądy egzystencjalne. Pierwsze z nich są afirmacją istnienia spotkanego bytu, a nazwa sądu, jak starałem się to pokazać wyżej, jest tu myląca. Początkiem poznania i jego fundamentem jest więc zetknięcie z istnieniem bytów otaczającego nas świata, a metafizyka powstaje poprzez krytyczną analizę tego faktu. Na drodze tej analizy wykrywano dwa realnie od siebie różne czynniki – istota i istnienie – które konstytuują byt. Istotnym procesem jest tu separacja, omawiana we wcześniejszych częściach pracy, czyli proces, w którym stwierdzana jest nietożsamość istnienia i treści pewnego bytu. Krąpiec dodaje zatem aspekt drogi, którą

¹³⁸ *Ibidem*, s. 47.

filozof musi przejść od spotkania z bytem do stworzenia jego metafizycznego opisu. Przejście to nie jest jednak dokładnie wyjaśnione.

Istnieją tu dwie możliwe interpretacje całego procesu. W pierwszej z nich istnienie bytu poznawane jest przez intuicję, a więc akt istnienia oddziałuje bezpośrednio na intelekt możliwościowy. Wtedy jednak nie widać powodu, dla którego konieczne byłoby poszukiwanie czynników uniesprzeczniających byt. Akt istnienia znany byłby bowiem bezpośrednio i od razu po zetknięciu z bytem. Konieczne byłoby jedynie wyrażenie tego w postaci językowej jako zespołu tez metafizyki. Z kolei jeżeli konieczne jest wydobywanie z materiału poznawczego faktu złożenia każdego bytu z istoty i istnienia, to istnienie to nie mogło być wcześniej poznane bezpośrednio. Nie może bowiem zachodzić potrzeba poznania czegoś, co zostało już poznane.

Utrzymanie teorii intuicji prowadzi do pierwszej interpretacji, a tym samym rozróżnienie na bezpośrednie i pośrednie sądy egzystencjalne nie uchyla krytyki dokonanej przez Gogacza. Pozwala on jednak, jak widzieliśmy wyżej, na uniknięcie zarzutu jakoby metafizyka tomizmu egzystencjalnego opierała się na zdaniu postaci 'A istnieje'. Przyjęcie drugiej interpretacji pociąga za sobą odrzucenie intuicyjnego poznania istnienia, wtedy jednak tomizmowi egzystencjalnemu brak odpowiedniego wyjaśnienia procesów poznawczych, w których dochodzimy do metafizycznego poznania bytu.

Wydaje się, że Krąpiec zdawał sobie sprawę z trudności jakie rodzi tomizm egzystencjalny i koniecznych dokonania pewnych korekt i dopracowań. W wielu miejscach sygnalizuje on rozwiązania, które, jak zobaczymy w dalszej części pracy, są zgodne z rozwiązaniami Gogacza. Jednocześnie jednak Krąpiec nie rezygnuje z teorii intuicji, co w nieunikniony sposób prowadzi do wewnętrznych napięć w jego filozofii. Dla opisu poznania istnienia używa on ponadto określeń dopuszczających wiele interpretacji. Jako przykład można tu przytoczyć następujący fragment:

„Najpierwotniejsze, mgliste jeszcze poznanie istnienia jest racją naszych natychmiastowych ustosunkowań się do dostarczonych nam 'pod aktualnym istnieniem' treści oddziałującego na nas bytu.”¹³⁹

Pierwsze poznanie istnienia określane jest tu jako „mgliste”, co ma osłabiać jego bezpośredni charakter i oddalać zarzuty, w myśl których koncepcja intuicji

¹³⁹ M. A. Krąpiec, *Metafiz.*, s. 86.

uniemożliwia różnorodność stanowisk w metafizyce. Określenie „mgliste” nie daje nam jednak jasnego wyobrażenia, na czym miałyby polegać różnica pomiędzy pierwotnym a finalnym poznaniem istnienia i z czego mogłaby ona wynikać. Dalsza analiza prowadzi do punktu, w którym trzeba zapytać: co tak na prawdę kryje się pod „mglistym poznaniem istnienia” i co jest przedmiotem afirmacji w bezpośrednich sądach egzystencjalnych? Uznając, że jest to istnienie bytu, a więc jego pierwotny akt, dochodzimy do wszystkich przedstawionych trudności. Z drugiej jednak strony, w doświadczeniu poznawczym, niewątpliwie mamy do czynienia z afirmacją spotkanego bytu. Wyjściem z tej trudności może być rozróżnienie istnienia od realności. Jeżeli przyjmiemy, że tym, co afirmujemy w tak zwanych bezpośrednich sądach egzystencjalnych jest realność bytu, to znikają problemy związane z koncepcją bezpośredniego poznania istnienia przez intelekt możliwościowy. Realność jest przejawem i skutkiem aktu istnienia, który zapoczątkowuje każdy byt, lecz nie jest z nim tożsama.¹⁴⁰ W potocznym języku oczywiście często używamy słowa ‘istnienie’ na określenie realności pewnych treści poznawczych, jednak na terenie metafizyki powinniśmy dokonać bardziej precyzyjnych rozróżnień. Rozróżnienie realności i istnienia pozwala więc zachować metafizyczny i epistemologiczny opis spontanicznego reagowania na istniejące rzeczy, afirmację faktu spotkania tych rzeczy, wynikającego oczywiście z ich istnienia, a jednocześnie uniknąć utożsamienia afirmowanej realności z aktem istnienia. Zmiana taka pociąga jednak za sobą bardzo poważne konsekwencje. Konieczne jest odrzucenie teorii intuicyjnego poznania istnienia, przeformułowanie zagadnienia pierwszych zasad i podania innego epistemologicznego opisu procesu, w którym dochodzi do poznania wyrażanego później w metafizyce.

Przejdźmy teraz to rozwiązania powyższych kwestii jakie zaproponował Gogacz. Jego propozycja opiera się na rozróżnieniu dwóch podstawowych etapów poznania *intellectio* i *ratiocinatio*:

„*Intellectio* wiąże z mową serca, którą nazywamy także poznaniem niewyraźnym. *Ratiocinatio* wiąże z mową wewnętrzną i zewnętrzną, co nazywamy poznaniem wyraźnym. *Intellectio* polega na doznaniu przez intelekt możliwościowy istoty bytu wraz z ogarniającą te pryncypia jednością, stanowiącą przejaw istnienia bytu. *Ratiocinatio* natomiast jest tworzeniem przez intelekt czynny i zmysłowe władze poznawcze pojęć i

¹⁴⁰ Rozróżnienie aktu istnienia i jego skutków lub przejawów, oraz błędy jakie rodzą się z pomieszania tych kategorii analizuje Gogacz w: *Istnieć*, s. 106 – 108.

nazw, sądów i zdań, rozumowań i układów zdań (np. dedukcja, indukcja, redukcja). *Intellectio* to realna relacja bytu, oddziałującego na intelekt możnościowy. *Ratiocinatio* jest zespołem relacji myślnych, tworzonych przez człowieka z treści nabywanych w *intellectio* i z wyobrażeń. Ten zespół relacji stanowi wiedzę.”¹⁴¹

W tym niezwykle zwięzłym opisie zawarta jest istota rozróżnień na jakich Gogacz opiera swoją epistemologię. Dla jej zrozumienia najważniejsza jest koncepcja *intellectio*,¹⁴² czyli poznania niewyraźnego, w którym następuje realny kontakt z bytem. Dopiero na podstawie treści zdobytych na tym poziomie tworzona jest nasza wiedza, czyli pojęcia, sądy i rozumowania, które z kolei mogą być wyrażone w postaci językowej. Koncepcja poznania niewyraźnego precyzuje również sposób w jaki doznajemy realności bytu i drogi na jakiej dochodzimy do wyróżnienia składników strukturalnych bytu, czyli sposobu w jaki tworzona jest metafizyka:

„*Intellectio* polega na doznaniu przez intelekt możnościowy pryncypiów istoty bytu wraz z ogarniającą te pryncypia jednością, stanowiącą przejaw istnienia bytu. [...] *Intellectio* to realna relacja bytu, oddziałującego na intelekt możnościowy.”¹⁴³

„Odbieramy tę *quidditas* jako coś odrębnego od innej *quidditas*, np. od innego drzewa i człowieka. Zwracamy się do tego drzewa lub człowieka, do jedności ich *quidditas* i stwierdzamy, że ta *quidditas*, która na nas oddziaływała, rzeczywiście jest. To ‘jest’ czegoś jednego, odrębnego, stanowi realność bytu, przejawiającą *esse* bytu. Gdy to *esse* później w mowie wewnętrznej i zewnętrznej będziemy wiązali z jednością *quidditas*, zaczniemy uprawiać metafizykę.”¹⁴⁴

Pierwszym stopniem poznania jest doznanie przez intelekt możnościowy istoty, rozumianej jako *quidditas*, wraz z transcendentalną własnością jedności. Jedność ta wskazuje na to, że spotkany byt jest pewną całością, czymś w pełni określonym i kompletnym, co jest oczywiście wynikiem posiadania przez niego aktu istnienia. Doznanie jedności powoduje natychmiastowe zwrócenie się do bytu i umożliwia dalszą aktywność, między innymi poznawczą. Szereg tego typu doświadczeń prowadzi do

¹⁴¹ M. Gogacz, *Platonizm*, s. 101 – 102.

¹⁴² Obszerne omówienie epistemologii św. Tomasza ze szczególnym uwzględnieniem etapu *intellectio* można znaleźć w: L. Szyndler, *Zagadnienie verbum cordis w ujęciu Tomasza z Akwinu*, w: *Studia nad filozofią starożytną i średniowieczną* T. I, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego Warszawa 2002.

¹⁴³ *Ibidem*, s. 102.

¹⁴⁴ *Ibidem*, s. 130 – 131.

poznania transcendentalnej własności odrębności, gdyż każda spotkana *quidditas* doświadczana jest jako jedna i jednocześnie nietożsama z inną *quidditas*. Na tej podstawie możliwa jest już afirmacja bytu jako czegoś realnego i odrębnego od innych bytów, nie jest to jednak jeszcze poznanie istnienia. Dopiero dzięki refleksji, która odbywa się już na poziomie poznania wyraźnego – *ratiocinatio* – możliwe jest poszukiwanie czynników, które są odpowiedzialne za odebraną jedność, odrębność, realność, czy treść bytu. Ustalenie tych czynników jest właśnie tworzeniem metafizyki. Doznanie istoty nie ma oczywiście charakteru jej pełnego poznania, nie jest ono, jak pisze Gogacz, „uświadomioną sobie i skonstruowaną treścią doznawanej istoty”.¹⁴⁵ Jest to jedynie doznanie istoty, które nie jest jeszcze rozpoznaniem jej treści. Aby doszło do poznania tej treści koniecznych jest jeszcze wiele procesów poznawczych, ich omówienie wykracza jednak poza ramy tej pracy.

Uwzględnienie poziomu *intellectio* odróżnia filozofię Gogacza od innych propozycji stworzonych w obrębie tomizmu współczesnego. Poznanie niewyraźne pozwala wyjaśnić realistyczny charakter ludzkiego poznania, gdyż dochodzi w nim do realnego kontaktu istoty bytu z intelektem możliwościowym, który jest władzą dostosowaną do odbierania właśnie istoty bytu. Do ufundowania metafizyki nie jest więc potrzebne przyjęcie jakiejś klasy sądów, które gwarantowałyby odnoszenia się do realnie istniejących rzeczy. Według Gogacza sądy takie można traktować dwojako, albo jako afirmację realności bytu i spowodowane tą afirmacją zwrócenie się poznawcze do niego, albo jako sąd z poziomu *ratiocinatio*. W pierwszym przypadku nie jest to poznanie istnienia i samo w sobie nie należy jeszcze do metafizyki, ani w ogóle do poziomu poznania wyraźnego. W drugim przypadku sądy te nie mogą być fundamentem metafizyki, zapewniającym jej kontakt z realnym światem, gdyż są jedynie relacjami myślnymi nabudowanymi na materiale zdobytym w poznaniu niewyraźnym. U Gogacza nie ma więc w ogóle teorii bezpośredniego poznania istnienia. Do wiedzy o nim dochodzimy dopiero w trakcie wnikliwych analiz nad strukturą bytu, którego doświadczyliśmy dzięki *intellectio*. Inna zatem, niż w tomizmie egzystencjalnym, musi być kolejność etapów procesu poznania, pierwsze jest doznanie istoty, a nie bezpośrednie poznanie istnienia:

„Spotkanie z bytem zaczyna się od doznania jego istoty, a kończy się kontaktem z jego esse. [...] W informowaniu o esse św. Tomasz stosuje kolejność etapów spotkania: analiza jedności *quidditas*, ujęcie subsystemu jako istoty, w której zasada racji

¹⁴⁵ *Ibidem*, s. 130.

dostatecznej uwyrażnia realność, poprzez realność wskazanie na towarzyszące subsystencji istnienie.”¹⁴⁶

Po omówieniu koncepcji *intellectio*, jako początkowego etapu poznania, można już pokusić się o dokonanie zestawienia stanowiska Gogacza ze stanowiskiem tomistów egzystencjalnych. Mimo podstawowej niezgodności między nimi, wynikającej z kontrowersji wokół teorii intuicyjnego poznania istnienia, istnieją również pewne podobieństwa. Obie te filozofie akcentują pierwotność afirmacji spotkanego bytu przed szczegółowym poznaniem jego treści. Gogacz mówi jednak o afirmacji realności, opartej na doznaniu istoty bytu wraz z towarzyszącymi jej własnościami transcendentalnymi. Krąpiec natomiast utożsamia tę afirmację z bezpośrednim poznaniem istnienia. W obu przypadkach to pierwotne doświadczenie ma charakter niewyraźny, nie towarzyszy mu bowiem wiedza o treści spotkanej rzeczy. U Gogacza jest to naturalna konsekwencja przyjęcia za początkowy etap poznania doznania istoty wraz z ogarniającą tę istotę jednością. W filozofii Krąpca jest to próba złagodzenia bezpośredniości poznania istnienia, jednak, przy braku rezygnacji z intuicyjnego charakteru tego poznania, prowadzi ona do nieprzezwycięzalnych trudności. Obie filozofie silnie akcentują również skutki afirmacji bytu jakimi są skierowanie się do niego i rozpoczęcie procesów poznania i postępowania. Gogacz ustala metodę metafizyki jako poszukiwanie w bycie tych realnych czynników, które są konieczne, a więc których wykluczenie powoduje zanegowanie samego bytu. Krąpiec również stara się wprowadzić do tomizmu egzystencjalnego element przejścia od afirmacji istnienia w bezpośrednich sądach egzystencjalnych do stwierdzenia tego istnienia na terenie metafizyki w pośrednich sądach egzystencjalnych. Jak widzieliśmy również ta próbna napotyka na poważne trudności ze względu na niemożliwość połączenia jej z teorią intuicji. Wszystkie te rozbieżności, zgodnie z diagnozą Gogacza, są skutkiem z przyjęcia neopozytywistycznej metodologii, która wymuszała znalezienie w obrębie danej nauki klasy zdań bazowych, na których mogłyby się opierać pozostałe jej tezy, oraz podania metody ustalania tych zdań i weryfikacji za ich pomocą pozostałych zdań systemu. Postępowanie takie doprowadziło do powstania koncepcji sądów egzystencjalnych, w których stwierdzone jest realne istnienie poznawanych bytów, oraz przyjęcia, zaczerpniętej od Awicenny, teorii bezpośredniego, intuicyjnego poznania, które mogłoby uzasadnić prawomocność tych sądów. Gogacz proponuje w miejsce

¹⁴⁶ *Ibidem*, s. 139.

takiego fundamentu metafizyki koncepcję *intellectio*, która pozwala utrzymać realistyczny charakter poznania i uniknąć trudności jakie z konieczności niesie za sobą teoria intuicji.

IV. Zakończenie

Przeprowadzona analiza wskazuje na znaczne zróżnicowanie stanowisk występujących w obrębie współczesnego tomizmu. Występujące między nimi różnice są niekiedy jedynie subtelными doprecyzowaniami pewnych sformułowań, często jednak dotyczą kwestii fundamentalnych dla metafizyki i epistemologii. Do takich można z pewnością zaliczyć rozumienie przedmiotu metafizyki, kwestię statusu ontycznego idei ogólnych, relację tego, co możliwe do tego, co realne, teorię partycypacji czy sposób poznawczego dotarcia do bytu. Jak widzieliśmy w trakcie omawiania poszczególnych stanowisk, rozwiązania jakie proponują w tych kwestiach współcześni tomiści często różnią się diametralnie, mimo że wszyscy oni starają się kontynuować myśl św. Tomasza.

Filozofia Waisa sytuuje się w tradycyjnym nurcie odczytania myśli Akwinaty. Zagadnienie różnicy między istotą a istnieniem zostaje przez niego rozpatrywane w opozycji różnica rzeczowa – różnica logiczna. Słabość obu interpretacji oraz spory jakie się wokół nich toczą skłaniają Waisa do uznania tej kwestii za mało istotną, a co za tym idzie do pominięcia najważniejszego elementu filozofii św. Tomasza. Przedmiotem metafizyki jest w filozofii Waisa byt rozumiany jako najszersze pojęcie powstałe przez abstrahowanie od kolejnych określeń. Proces ten posunięty jest aż do abstrahowania od istnienia bytu. Podobne podejście widoczne jest w rozwiązaniu zagadnienia pierwszych zasad, co w znacznej mierze ogranicza metafizykę do poziomu analizy pojęć. Ogniwem spajającym filozofię Waisa staje się istota pojmowana na wzór awiceniańskiej natury trzeciej. Porządek możliwości uzyskuje pierwszeństwo w stosunku do porządku realności, a ostatecznym uzasadnieniem esencjalnej struktury bytów staje się istota Boża.

Elders wprowadza rozumienie różnicy pomiędzy istotą a istnieniem zgodne z tekstami św. Tomasza, a co za tym idzie prymat w jego metafizyce uzyskuje istnienie. Za utworzenie metafizyki i poznanie bytu jako bytu odpowiedzialny jest u niego proces zwany *separatio*. Takie wyjaśnienie epistemologiczne ma pozwolić na wyjście w metafizyce poza sferę analizy pojęć. Ujęcie Eldersa nie jest jednak precyzyjne i wyczerpujące, a przy tym nie pozwala na stworzenie epistemologii trafnie wyjaśniającej proces ludzkiego poznania. W metafizyce widoczne są wątki zaczerpnięte z innych filozofii, w szczególności dotyczy to sfery terminologicznej. Relacja Boga do

stworzenia wyjaśniana jest w kategoriach teorii partycypacji. Jest ona obecna zarówno w aspekcie udzielania istnienia, jak i w wyznaczaniu istoty bytu. W tym ostatnim zagadnieniu Elders powraca w pewnym stopniu do esencjalistycznej koncepcji bytów możliwych oraz awiceniańskiego traktowania esencjalnej strony bytu w kategoriach istoty aktualizującej i istoty czegoś możliwego.

Myśl Krapca charakteryzuje się jeszcze wierniejszym i pełniejszym przedstawieniem filozofii Akwinaty. Kładzie on bardzo duży nacisk na uwzględnienie w metafizyce zarówno aspektu esencjalnego, jak i egzystencjalnego oraz na nakierowanie na realnie istniejący byt. Krapiec konsekwentnie podąża tu drogą filozofii, w której absolutny prymat posiada istniejący konkret, a co za tym idzie wyklucza możliwość istnienia idei ogólnych poza umysłami. Odrzuca on również koncepcję bytów możliwych. W sferze epistemologicznej Krapiec korzysta z teorii bezpośredniego poznania istnienia przez intelekt. Na tej podstawie tworzy koncepcję sądów egzystencjalnych, które mają stanowić fundament dla metafizycznego poznania bytu i być uzasadnieniem realistycznego charakteru całego ludzkiego poznania.

Filozofia Gogacza, w sferze rozstrzygnięć metafizycznych, jest zasadniczo zgodna z filozofią Krapca. Gogacz formułuje jednak wiele kluczowych zagadnień w precyzyjniejszy i bardziej klarowny sposób. Zasadnicza różnica pomiędzy jego stanowiskiem, a tak zwanym tomizmem egzystencjalnym, reprezentowanym przez Krapca i Gilsa, dotyczy sfery epistemologicznej. Gogacz odrzuca teorię sądów egzystencjalnych i jakkolwiek możliwość bezpośredniego poznania istnienia. Na to miejsce proponuje koncepcję epistemologiczną opartą na rozróżnieniu *intellectio* i *ratio*, która unika trudności na jakie napotykała propozycja tomizmu egzystencjalnego i pozwala na wyjaśnienie realistycznego charakteru ludzkiego poznania.

Porównanie powyższych stanowisk pozwala zaobserwować stopniowy proces pogłębiania interpretacji myśli św. Tomasza oraz odchodzenia od tradycyjnych, podręcznikowych ujęć jego filozofii. Szczególnie istotne jest tu uwalnianie tomizmu od wpływu myśli esencjalistycznej. Obrazuje to rezygnacja z prymatu istoty w metafizyce, który był jeszcze obecny w filozofii Waisa, a także odejście w tomizmie egzystencjalnym od koncepcji bytów możliwych i rozumienia istoty w kategoriach wypracowanych przez Awicennę. Przykładem oczyszczania tomizmu z rozwiązań charakterystycznych dla innych nurtów filozofii jest również krytyka teorii sądów

egzystencjalnych dokonana przez Gogacza i wypracowana przez niego epistemologia uwzględniająca poziom poznania niewyraźnego.

V. Bibliografia

- 1) A. Aduszkiewicz, *Problem istnienia w „Metafizyce” ze zbioru Danisz-Name Awicenny*, w: *Opera philosophorum medii aevi* T.4, ATK Warszawa 1983.
- 2) A. Aduszkiewicz, *Od scholastyki do ontologii*, IFiS PAN Warszawa 1995.
- 3) Arystoteles, *Kategorie*, PWN Warszawa 2003.
- 4) Arystoteles, *Metafizyka*, KUL Lublin 1996.
- 5) Arystoteles, *Metafizyka*, PWN Warszawa 2003.
- 6) Awicenna, *Metafizyka*, ATK Warszawa 1973.
- 7) B. Bakies, *O właściwą koncepcję poznawalności istnienia*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981) 1.
- 8) W. Chudy, *Zagadnienie tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981) 1.
- 9) L. Elders, *The metaphysics of being of St. Thomas Aquinas*, E. J. Brill Leiden 1993.
- 10) E. Gilson, *Byt i istota*, PAX Warszawa 1963.
- 11) E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, PAX Warszawa 2001.
- 12) E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, PAX Warszawa 1968.
- 13) M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, ATK Warszawa 1987.
- 14) M. Gogacz, *Filozofia chrześcijańska w Polsce odrodzonej (1918 – 1968)* w: „*Studia philosophiae christianae*” 5 (1969).
- 15) M. Gogacz, *Filozofia tomistyczna w Polsce*, w: *Życie i myśl* 31 (1981).
- 16) M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, PAX Warszawa 1976.
- 17) M. Gogacz, *O konieczności studiowania metafizyki Awicenny*, w: *Awicenna, Metafizyka*, ATK Warszawa 1973.
- 18) M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*, ATK Warszawa 1996.
- 19) M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, w: „*Znak*” 51 – 52 (1963).
- 20) A. Gut, *O sędzie egzystencjalnym*, w: *Studia metafizyczne II. Kategorie filozoficzne. Istnienie i sąd* (red. Antoni B. Stępień i Jacek Wojtysiak), KUL Lublin 2002, s. 295-352.
- 21) M. A. Krąpiec, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, KUL Lublin 2000.
- 22) M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, KUL Lublin 1996.
- 23) M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, KUL Lublin 2000.

- 24) M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, KUL Lublin 1995.
- 25) M. Kur OP, *Jakie jest istnienie bytów materialnych?*, „Przegląd Tomistyczny” 1987.
- 26) M. Kur OP, *W poszukiwaniu tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych*, „*Studia Philosophiae Christiane*” 16 (1980) 1.
- 27) P. Milcarek, *Od istoty do istnienia*, Fundacja Świętego Benedykta Warszawa 2008.
- 28) A.B. Stępień, *Zagadnienie kryterium istnienia*, w: *Studia metafizyczne II. Kategorie filozoficzne. Istnienie i sąd* (red. Antoni B. Stępień i Jacek Wojtysiak), Lublin 2002, s. 187-214.
- 29) L. Szyndler, *Zagadnienie verbum cordis w ujęciu Tomasza z Akwinu*, w: *Studia nad filozofią starożytną i średniowieczną T. I*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego Warszawa 2002.
- 30) T. Tiuryn, *Status formy w Metafizyce Arystotelesa*, w: *Studia nad filozofią starożytną i średniowieczną T. II*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego Warszawa 2003.
- 31) K. Wais, *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, Tow. "Biblioteka Religijna" Lwów 1926.
- 32) J. Wojtysiak, *Istnienie. Podstawowe koncepcje*, w: *Studia metafizyczne II. Kategorie filozoficzne. Istnienie i sąd* (red. Antoni B. Stępień i Jacek Wojtysiak), Lublin 2002, s. 215-262.