Ks. Ignacy Dec

DWIE ANTROPOLOGIE

PAPIESKI FAKULTET TEOLOGICZNY
WE WROCŁAWIU

DWIE ANTROPOLOGIE

PAPIESKI FAKULTET TEOLOGICZNY
WE WROCŁAWIU

ROZPRAWY NAUKOWE
7

KS. IGNACY DEC

DWIE ANTROPOLOGIE

Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka

Papieski Fakultet Teologiczny
Wrocław 1995

Wydanie 2 poprawione i uzupełnione
(wydanie 1: *Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka,* Wrocław 1984)

Projekt okładki: ks. Janusz Gorczyca

Redakcja techniczna: Bernadeta Pawłowska

ISBN 83-902095-4-3

Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu
pl. Katedralny 14, 50-329 Wrocław, tel. (0-71) 21 41 71

Skład i druk: Agencja Wydawnicza „CZAS"
Nowa Ruda, ul. Kościelna 11, tel. (0-791) 23 59

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW 9
PRZEDMOWA *(O. prof. dr hab. Mieczysław A. Krąpiec)* 11
SŁOWO OD AUTORA 13
WSTĘP 15

ROZDZIAŁ I
Kontekst historyczno-systemowy antropologii Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela 29

§ 1. Uwarunkowania historyczne 30
1. Przedtomaszowa tradycja antropologiczna 30
2. Historyczne usytuowanie antropologii Gabriela Marcela 40
§ 2. Uwarunkowania systemowe 47
1. Podstawy metafizyczne i epistemologiczne antropologii Tomasza z Akwinu 48
A. Koncepcja bytu 48
a. Egzystencjalny aspekt bytu 49
b. Esencjalny aspekt bytu 54
B. Koncepcja racjonalnego poznania 58
a. Przedmiot i cel poznania 59
b. Metoda poznania 63
aa. Operacje wiedzotwórcze (indukcja, dedukcja) 65
bb. Rodzaje i tok dowodzenia w filozofii bytu 69
1. Podstawy metafizyczne i epistemologiczne antropologii Gabriela Marcela 73
A. Koncepcja istnienia i bytu 73
a. Pojmowanie istnienia 74
b. Pojmowanie bytu 79
B. Koncepcja poznania filozoficznego 82
a. Geneza, przedmiot i cel filozoficznych poszukiwań 82
b. Metoda filozofowania 87
aa. Zasadniczy profil metody 87

bb. „Zbliżenie konkretne" (approches concrètes") – refleksja pierwsza i refleksja druga 90
3. Próba konfrontacji stanowisk Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela wobec problemu podstaw metafizycznych i epistemologicznych ich antropologii 95
A. Porównanie koncepcji bytu Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela 96
a. Konfrontacja rozumienia istnienia 96
b. Ogólne porównanie koncepcji bytu 98
B. Porównanie koncepcji racjonalnego (filozoficznego) poznania Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela 100
a. Konfrontacja przedmiotu i celu poznania filozoficznego. 100
b. Konfrontacja metod uprawiania filozofii 102
§ 3. Usytuowanie antropologii w systemie Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela 105
1. Antropologia w filozoficzno-teologicznym systemie Tomasza z Akwinu.....106
A. Filozofia (antropologia) w Tomaszowej teologii 106
B. Antropologia w Tomaszowej filozofii.....109
2. Redukcja filozofii do antropologii u Gabriela Marcela 111
§ 4. Charakter języka antropologii Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela.. 113
1. Charakterystyczne rysy języka św. Tomasza 113
2. Charakterystyczne rysy języka Gabriela Marcela.....116

ROZDZIAŁ II
Zagadnienie punktu wyjścia w Tomaszowej i Marcelowej teorii człowieka 119

§ 1. Podstawowe „dane egzystencjalne" i ich przednaukowe ujęcie u Tomasza z Akwinu 121
1. Problem doświadczenia i jego rola w Tomaszowej teorii człowieka 121
2. Przedmiot pierwotnego doświadczenia – ustalenie i poznawcze ujęcie „danych egzystencjalnych" 124
A. Doświadczenie różnorodności działań (tego, co jest „moje") 125
B. Doświadczenie istnienia „ja" i jedności „compositum" 129
§ 2. „Dane egzystencjalne" w ujęciu Gabriela Marcela 134
1. Pojmowanie doświadczenia.....135
2. Przedmiot wewnętrznego doświadczenia.....138
A. Doświadczenie faktu własnego istnienia (tego, że jestem) 138
B. Doświadczenie mnie jako bytu wcielonego 140
C. Doświadczenie otwartości „ja" na „ty" 143

§ 3. Próba konfrontacji stanowisk wobec zagadnienia punktu wyjścia w Tomaszowej i Marcelowej teorii człowieka 145
1. Porównanie stanowisk w zakresie rozumienia doświadczenia 145
2. Porównanie stanowisk w zakresie określenia przedmiotu pierwotnego doświadczenia 148

ROZDZIAŁ III
Filozoficzna interpretacja „danych egzystencjalnych" w Tomaszowej i Marcelowej teorii człowieka 153

§ 1. Racje uniesprzeczniające istnienie danych pierwotnego doświadczenia u Tomasza z Akwinu 154
1. Racje uniesprzeczniające istnienie wielkości działań 156
A. Bliższy podmiot działań – władze 157
a. Sposób poznania władz i ich natura 157
b. Rodzaje władz 159
aa. Władze wegetatywne, zmysłowe, pożądawcze i ruchowe 160
bb. Władze umysłowe 163
B. Ostateczny podmiot działań – dusza 170
a. Dusza jako zasada (racja) życia 172
b. Dusza jako akt ciała 175
c. Dusza jako forma substancjalna ciała 176
2. Racje uniesprzeczniające doświadczenie jedności ludzkiego bytu 179
A. Dusza jako jedyna forma substancjalna ciała 180
B. Dusza jako zasada istnienia ciała i całego ludzkiego „compositum" 184
§ 2. Ujaśnianie „danych egzystencjalnych" w fenomenologicznym opisie u Gabriela Marcela 188
1. Partycypacja osobowa 189
A. Warunki partycypacji osobowej 189
B. Formy partycypacji osobowej 195
a. Wierność (wiara) 195
b. Nadzieja 198
c. Miłość 201
2. Kreacja osobowa w partycypacji 204
A. Kreacja „ja" i kreacja „ty" we wspólnocie „my" 205
B. Kreacja personalna a wolność człowieka 207

§ 3. Próba konfrontacji stanowisk wobec problemu filozoficznej interpretacji danych pierwotnego doświadczenia u Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela 210
1. Ogólna charakterystyka kierunków interpretacji danych pierwotnego doświadczenia antropologicznego 210
2. Wzajemna relacja interpretacji Tomaszowej i Marcelowej 214
ZAKOŃCZENIE 219
ANEKS 1. Dlaczego dziś jeszcze św. Tomasz z Akwinu 225
ANEKS 2. Transcendencja człowieka w klasycznym nurcie filozofii 235
BIBLIOGRAFIA 247
RÉSUMÉ 273
TABLE DES MATIÈRES 277
INHALTSVERZEICHNIS 281

WYKAZ SKRÓTÓW

A. Dzieł Tomasza z Akwinu

C. G.	- Summa Contra Gentiles (I-IV).
	Cytowana tylko cyframi, np. I, l, l – Summa Theologica.
In De An.	- In Aristotelis Librum De Anima (I-III).
In Met.	- In XII Libros Metaphysicorum.
In Anal. Prior.	- In Analitica Priora.
In Anal. Post.	- In Analitica Posteriora.
In Boeth. De Trin.	- In Boëthium de Trinitate.
Sent.	- In IV Libros Sententiarum.
De Sen. et sen.	- De Sensu et Sensato.
Comp. Th.	- Compendium Theologiae.
De En. et ess.	- De ente et essentia.
De Ver.	- De Veritate.
De Pot.	- De Potentia Dei.
De Spir. creat.	- De Spiritualibus creaturis.
Q. Ań.	- Quaestio unica de anima.
De Unit. int.	- De Unitate intellectus.
Quodl.	- Quodlibetum.

B. Dzieł Gabriela Marcela

J. M.	- Journal métaphysique.
E. A.	- Être et avoir.
P. A.	- Position et approches concrétes du mystère ontologique.
R. I.	- Du refus à l'invocation.
H. V.	- Homo Viator.
M. E., I.	- Le mystère de l'être, I: Réflexion et mystère.
M. E., II.	- Le mystere de l'être, II: Foi et réalité.

H. C. H. - Les homes contre l'humain.
H. P. - L'homme problématique.
D. H. - La dignité humaine.
P. I. - Presénce et Immortalité.
R. A. - Regard en arrière.
E. - Entretiens.
T. P. - Testament Philosophique.

Dzieła innych myślicieli, zwłaszcza Arystotelesa, są cytowane według skrótów stosowanych przez M. A. Krąpca.

PRZEDMOWA

Człowiek stał się przedmiotem specjalnego filozoficznego zainteresowania – na skalę dotąd nieznaną – gdy dostrzegł swoją rolę w organizowaniu i niszczeniu świata natury i kultury. To pierwsza połowa XX wieku dostarczyła intensywnych przemyśleń o człowieku u Maxa Schelera, Ernsta Cassirera i Gabriela Marcela. Szerokie zainteresowanie się tą problematyką zaistniałe w nauce, filozofii i religiologii posiada swoje znamienne zaplecze w uprawianej od czasów Descartes'a „filozofii podmiotu". Z chwilą, gdy człowiek zamknął się sam w sobie, biorąc za przedmiot swego wartościowego poznania nie świat rzeczywiście istniejący, ale swoje własne (subiektywne) „idee", to dzieje filozofii i kultury musiały się potoczyć tak, jak to miało rzeczywiście miejsce w naszej europejskiej historii. Musiało to skoncentrować uwagę na problematyce ludzkiego myślenia (mniej – poznania) i ekstrapolacji ludzkiej apriorycznej myśli na wyjaśnianie zjawisk przyrody i organizowanie społeczeństwa wszechogarniającego ludzkie życie.

Zaistniała zatem pilna konieczność zajęcia się samym człowiekiem; przypatrzenia się ludzkiemu działaniu, opisania i zanalizowania jego struktur, zastanowienia się nad losem – dolą człowieczą oraz sensem jego życia. I chociaż myśliciele byli w dużej mierze „więźniami" koncepcji, stanowisk i metod swoich poprzedników, to jednak usiłowano starać się wydobyć z „zaczarowanego koła" subiektywizmu post-kantowskiego. I takim „miejscem", które pozwala na „przekroczenie" granic podmiotu jest właśnie człowiek, który interioryzując byt, „wyprowadza siebie" z labiryntu subiektywizmu przez swe działanie, zwłaszcza wsobne, działania „osobowe" jaką nade wszystko jest miłość, dążąca w nadziei ku realnemu zjednoczeniu z dobrem.

Autorem, który szczególnie wyakcentował osobowe działanie człowieka jest niewątpliwie G. Marcel. On to, korzystając z chrześcijańskiego poglądu na świat, znalazł się w tym samym duchowym klimacie, w którym przed siedmiu wiekami pracował św. Tomasz z Akwinu. Obaj „filozofowie chrześcijańscy" - jeśli tak można się wyrazić – domagają się porównania w ich dziele przedstawiającym wizję człowieka. Tym bardziej konfrontacja ta jest potrzebna w czasie, gdy podkreśla się „otwartość" myśli Tomaszowej na współczesne dociekania, wraz ze zdolnością twórczego zsyntetyzowania tychże. Cóż zatem dziwnego, że Autor tej monografii ks. L Dec podjął się, w myśl zasady – „vetera novis

augere" – wdzięcznego zadania porównania przemyśleń nie tyle zawartości treściowej obu teorii, ale (co jest z poznawczego punktu widzenia bardziej doniosłe!) samego sposobu konstruowania teorii człowieka u tych dwóch myślicieli. Trzeba było uwzględnić pierwotne dane antropologiczne, jako tzw. „podstawowy fakt", który należy najpierw opisać, potem metodycznie wyjaśniać. W każdym bowiem zorganizowanym poznaniu wyjaśniającym trzeba uwzględnić najpierw fakty dane nam do wyjaśnienia, a następnie sam proces wyjaśniania tychże faktów.

Jest sprawą niezmiernie ciekawą, że sam Tomasz sięgnął do podstawowego „doświadczenia" (jak to sam nazwał w *I,* q. 76 a. l c: „experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit... ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire…") siebie samego jako człowieka, l w owym pierwotnym doświadczeniu „bycia człowiekiem" można dostrzec niektóre zbieżności w afirmacji własnego „ja", przeciwstawionego komukolwiek innemu, tak u Tomasza, jak i u Gabriela Marcela. Ale teorie filozoficzne, wyjaśniające pierwotnie dany fakt ludzki, są odmienne. Tomasz jest filozofem w klasycznym tego słowa znaczeniu. A więc **wyjaśnia** pierwotny fakt poprzez wskazanie na takie czynniki, których to czynników odrzucenie jest równoważne odrzuceniu samych faktów danych nam do wyjaśnienia. Natomiast Gabriel Marcel pierwotny fakt nieustannie **ujaśnia** w języku pełnym metafor i obrazów, wskutek czego na różny sposób uwyraźnia się pierwotne doświadczenie „bycia" samym człowiekiem. Marcel, używając języka fenomenologicznego, nie jest władny ukazać bytowej struktury człowieka, ale unaocznia najrozmaitsze sposoby „bycia" człowiekiem w stosunku do siebie samego, do drugiego, do Boga, do rzeczy z tego świata. Tomasz, posługując się uniesprzeczniającą metodą klasycznej filozofii, wskazuje na pokłady bytowo-substancjalne i przypadłościowe jako na zasadnicze struktury bytu ludzkiego, który w bezpośrednim doświadczeniu jawi się nam jako osoba, jaźń natury rozumnej. Tomaszowa wizja człowieka jest zasadnicza i fundamentalna, ale nie zamknięta. Może ona być ubogacona o szczegółowe analizy i opisy ludzkiego działania, które ujaśniając wizję fundamentalną, pozwalają lepiej rozumieć co to znaczy „być" człowiekiem. Jest to zatem wizja tego samego człowieka, wyrażona w innym języku, który „podświetla" i ujaśnia struktury bytowe „odsłonięte" w języku filozofii klasycznej.

Za ukazanie tych dopełniających się obrazów jesteśmy szczerze wdzięczni Ks. Ignacemu Decowi, autorowi niniejszej monografii, która po ośmiu latach (od chwili jej powstania) jest nadal aktualna.

M. A. KRĄPIEC OP

SŁOWO OD AUTORA

Minie wkrótce dwadzieścia lat od napisania tej książki, która w pierwotnej wersji stanowiła rozprawę doktorską, przedstawioną na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 22 czerwca 1976 r. Jej pierwsze wydanie ukazało się w roku 1984. Ojciec Profesor dr hab. Mieczysław Albert Krąpiec OP, promotor tej rozprawy, pisząc przed jedenastoma laty „Przedmowę" do jej pierwszego wydania, wyznał, iż jest ona „po ośmiu latach (od chwali powstania) nadal aktualna". Można przypuszczać, że słowa te mógłby Mistrz powtórzyć i dziś, jako że klasyczne ujęcia się nie starzeją. Prawdziwe teorie, idee opierają się próbie czasu, dlatego do nich wracamy, niekiedy je tylko nieco uzupełniamy i uaktualniamy. Jeśli autor, po przeszło dziesięciu latach, decyduje się ponownie wydać tę pracę, to czyni to głównie z dwóch powodów. Pierwszym z nich jest to, iż poprzednie wydanie ukazało się na małej poligrafii i było jakościowo bardzo niedoskonałe. Szybko też rozszedł się jego niewielki nakład. Drugi, ważniejszy powód ponownej edycji tej rozprawy, wyrasta z przekonania, iż koncepcje antropologiczne św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela są nadal godne studiowania i zasługują na przybliżenie współczesnemu człowiekowi. Czytelnik natrafi w pracy na dwa modele myślenia i mówienia o człowieku: model średniowieczny, scholastyczny (w dużej mierze metafizyczny) i model współczesny, egzystencjalistyczny (w dużej mierze fenomenologiczny), zrodzony już w naszym stuleciu. Który z nich wybrać?, który preferować?, za którym się dziś opowiedzieć? Odpowiedź na te pytania pozostawia autor Czytelnikowi. Być może, iż okaże się, że obydwa są cenne i że z obydwu można czerpać mądrość do kształtowania właściwego obrazu człowieka, który przecież jest tak ważny dla współczesnej kultury. Wiadomo bowiem, iż opowiedzenie się za takim czy innym obrazem człowieka pociąga za sobą określone konsekwencje teoretyczne i praktyczne w wielu sektorach życia indywidualnego i społecznego.

W wydaniu obecnym, w stosunku do wydania pierwszego, wprowadzono niewielkie poprawki stylistyczne, uzupełniono bibliografię o nowsze pozycje, dodano dwa aneksy w formie artykułów, które treściowo pozostają w ścisłym związku z problematyką tej pracy. Zmieniono także sam tytuł rozprawy na bardziej ogólny i lepiej – jak się wydaje – brzmiący literacko (z zachowaniem poprzedniego jako podtytułu). Dodano także „Spis treści" w języku niemieckim.

Autor, gdy dziś – przy okazji ponownej edycji tej pracy – wraca do czasu swoich, młodzieńczych poszukiwań prawdy o człowieku, których świadectwem jest ta rozprawa, pragnie raz jeszcze podziękować Mistrzom Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej. Niech żyjącym towarzyszy dalej światło Bożej mądrości, radość i satysfakcja z faktu, że byli wiernymi przyjaciółmi na drogach szukania prawdy o bycie: o świecie, człowieku i Bogu. Zmarłym zaś niech szczęście przynosi blask Prawdy Wieczystej. Autor wyraża także głęboką wdzięczność wrocławskiemu środowisku teologicznemu, w którym wypadło mu pracować już prawie dwadzieścia lat. Niech to środowisko skupione wokół Papieskiego Fakultetu Teologicznego i Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego i rozwijające się pod łaskawym, już dwudziestoletnim protektoratem Jego Eminencji Księdza Kardynała Henryka R. Gulbinowicza Arcybiskupa Metropolity Wrocławskiego, będzie przybytkiem mądrości i miejscem dobrej formacji przyszłych kapłanów i teologów świeckich. Osobne podziękowanie składa autor ks. lic. Januszowi Gorczycy i Agencji Wydawniczej „Czas" w Nowej Rudzie za trud przygotowania tej książki do druku. Niech wszystkim towarzyszy Boże błogosławieństwo, chrześcijańska radość w ciągłym odkrywaniu i głoszeniu Prawdy.

ks. Ignacy Dec

Wrocław, dnia 16 maja 1995 r., we wspomnienie św. Andrzeja Boboli

WSTĘP

Historia nauki wskazuje nam na różne orientacje poznawcze człowieka. W kulturze umysłowej Starożytności i Średniowiecza dominowały dyscypliny filozoficzne i teologiczne. Czasy nowożytne sprzyjają rozwojowi różnego typu nauk szczegółowych. Lata ostatnie natomiast upływają pod znakiem ogromnego rozwoju nauk technologicznych, będących na usługach technokracji. Jednakże ten nadmierny rozwój dyscyplin technicznych zagroził w dużym stopniu kulturze humanistycznej współczesnego świata, zakwestionował szereg podstawowych ludzkich wartości. Stąd też na drodze pewnej kontrreakcji, w trosce o humanizację kultury technicznej, dochodzi dzisiaj coraz bardziej do głosu wzmożona refleksja antropologiczna. Człowiek stał się przedmiotem zainteresowań różnych dyscyplin naukowych.

Szczególny renesans problematyki antropologicznej przeżywa dziś filozofia[1]. Wzrasta bowiem zapotrzebowanie w różnych dyscyplinach naukowych, zwłaszcza w dyscyplinach praktycznych, na uniwersalistyczny, integrujący obraz człowieka, a taki może dostarczyć jedynie filozofia, Różne kierunki filozoficzne prezentują nam dzisiaj różne koncepcje człowieka. Spośród wielkiej mozaiki proponowanych teorii człowieka szczególną żywotnością cieszy się ciągle filozoficzna koncepcja człowieka wypracowana w XIII wieku przez św. Tomasza z Akwinu, a potem w historii kontynuowana i rozwijana przez zwolenników jego myśli. W dobie współczesnej teoria ta została na nowo zreinterpretowana przez przedstawicieli tzw. tomizmu egzystencjalnego.

Tomaszowa teoria człowieka zrodziła się w ramach Tomaszowego systemu filozoficzno-teologicznego i jest ściśle zrośnięta z całą kulturą chrześcijańską.

We współczesnej kulturze filozoficznej niemałego rozgłosu nabierają również inne koncepcje człowieka, zwłaszcza te koncepcje, które zostały wypracowane przez przedstawicieli tzw. „filozofii podmiotu". Wchodzą tu w grę przede wszystkim teorie człowieka następujących myślicieli: Descartesa, Hume'a,

[1] Zauważmy to chociażby na przykładzie polskiej myśli filozoficznej, która np. na przestrzeni jednego roku – 1974 – została wzbogacona przez następujące pozycje z zakresu antropologii: M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974; B. Suchodolski, *Kim jest człowiek*, Warszawa 1974; Praca zbiorowa pod red. ks. bpa B. Bejze, *Aby poznać Boga i człowieka*, Część druga – *O człowieku dziś*, Warszawa 1974; Praca zbiorowa pod red. ks. R. Darowskiego, *Człowiek istnienie i działanie*, Kraków 1974.

Kanta, Hegla, Kierkegaarda, Bergsona, Schelera, Husserla, Marcela, Heideggera, Jaspersa, Sartre'a.

Spośród wymienionych dużym zainteresowaniem cieszą się niewątpliwie koncepcje – czy raczej filozoficzne interpretacje człowieka – zrodzone na gruncie współczesnego egzystencjalizmu.

Wobec często dziś spotykanych ataków kierowanych pod adresem tomistycznej teorii człowieka, dokonujących się niejednokrotnie w chrześcijańskich kręgach kulturowych, wobec postulatów zastąpienia, ewentualnie dopełnienia tomistycznej teorii człowieka nowszymi, bardziej współczesnymi teoriami bytu ludzkiego, rodzi się bardzo ważne pytanie o relację współczesnych teorii człowieka do koncepcji klasycznej – Tomaszowej. Bez odpowiedzi na to pytanie nie może być mowy o ewentualnym zastępowaniu, czy też dopełnianiu teorii tradycyjnej, klasycznej, głównie Tomaszowej, przez teorie współczesne.

Zauważmy jednakże, że odpowiedzi na to pytanie nie można uzyskać bez pogłębionej refleksji metodologicznej. Stąd też postulowana ewentualna asymilacja osiągnięć współczesnej myśli antropologicznej do myśli klasycznej – głównie Tomaszowej, postuluje badania pod statusem metodologicznym, wchodzących tu w grę antropologii.

Idąc po linii tych postulatów, w pracy niniejszej podejmujemy próbę konfrontacji Tomaszowej teorii człowieka zjedna ze współczesnych, egzystencjalistycznych teorii człowieka, mianowicie z teorią człowieka wypracowaną przez Gabriela Marcela. Racją wyboru do porównania Marcelowej teorii jest głównie to, że powstała ona na gruncie nowego typu filozofii chrześcijańskiej, tzw. „egzystencjalizmu chrześcijańskiego"[2]. Wydaje się, że ze względu na „momenty chrześcijańskie" w niej występujące, upodabnia się ona do teorii zaprezentowanej nam przez św. Tomasza. Ponadto wybór antropologii Marcela podyktowany był tym, że myśl antropologiczna Marcela, w porównaniu z antropologiczną myślą innych egzystencjalistów, nie jest jeszcze dostatecznie znana. Poza tym musimy obiektywnie stwierdzić, że na temat relacji między Tomaszowa a Marcelową teorią człowieka nie znajdujemy w literaturze filozoficznej żadnego szczegółowego opracowania. Spotykamy jedynie nieliczne wzmianki na ten te-

[2] Nadmieńmy tu, że aczkolwiek filozoficzną myśl Marcela określa się mianem: „egzystencjalizmu chrześcijańskiego", to jednak sam Marcel nigdy nie akceptował takiej nazwy dla swojej filozofii. Uważał, że jego myśli nie da się zamknąć w jakiś system, który nazwie się określeniem o końcówce: „izm". Por. np. E., s. 116. Ponadto Marcel odrzucił obiegowy podział egzystencjalizmu na: egzystencjalizm ateistyczny (Heidegger i Sartre) i teistyczny (Jaspers, Marcel). Por. G. Marcel, Testament Filozoficzny, „Znak" XXVI (1974), z. 241-242, s. 980. Autor akceptował natomiast inne tytuły, jakimi obdarzali go zwolennicy jego myśli, np. „chrześcijański sokratyk", „filozof nadziei", „filozof ontologicznej tajemnicy", „filozof wędrujący", „zwolennik filozofii konkretnej".

mat u autorów zajmujących się interpretacją filozoficznej myśli Marcela. Niektórzy z nich usiłowali „przymierzać" ujęcia pewnych jego zagadnień z analogicznymi ujęciami zagadnień u św. Tomasza. Są to jednakże z zasady konfrontacje li tylko fragmentaryczne.

Podejmując w niniejszej pracy zagadnienie relacji między Tomaszowa a Marcelową teorią człowieka, pragniemy wprowadzić tu pewne wyjaśnienia, które określą dokładniej aspekt naszych zainteresowań. Przede wszystkim oznajmiamy najpierw, że nie chcemy w pracy zestawiać całej zawartości treściowej obydwu teorii człowieka. Nie chcemy również konfrontować ze sobą szczegółowych zagadnień w nich występujących. Pragniemy raczej wyakcentować metodologiczny aspekt konstruowania owych teorii. Będziemy się starać głównie ukazywać sam sposób budowania filozoficznej teorii człowieka u obydwu myślicieli.

Oczywiście, ukazywanie sposobu budowania teorii bytu ludzkiego nie może się obyć bez częściowych zestawień treściowych elementów tychże teorii. Jednakże będą one mieć charakter tylko ilustracji do rozważań metodologicznych, lub też będą ukazywane jako rezultaty (owoce) zastosowania określonego podejścia metodologicznego.

W związku z tym praca będzie mieć charakter metateoretyczny.

Zanim nakreślimy bliżej sam sposób realizacji tak sformułowanego zadania niniejszej pracy, pragniemy w zarysie omówić źródła i literaturę dotyczącą przedmiotu naszych badań.

Tomasz nie zostawił nam systematycznego traktatu o człowieku[3], Do jego teorii człowieka trzeba docierać poprzez całą twórczość pisarską. Akwinata opisuje rzeczywistość jako hierarchiczną. W tej rzeczywistości człowiek jest syntezą stworzenia. Jest nią w tym sensie, iż będąc bytem materialno-duchowym, jest miejscem ontycznego spotkania się natury materialnej bytów ożywionych i natury duchowej. W związku z tym Tomaszowe rozważania o człowieku wplecione są w całokształt rozważań dotyczących całej hierarchii bytów, Akwinata mówi o człowieku przy różnych okazjach. Filozoficzne refleksje szczególnie nagromadzone są w następujących dziełach: *Summa Theologica, Summa contra Gentiles, Komentarze do dzieł Arystotelesa, Quaestio disputata de anima. De veritate, De spiritualibus creaturis, Quaestiones Quodlibetales.*

Jest rzeczą uderzającą, iż Tomasz mówiąc o człowieku, mówi zasadniczo o duszy ludzkiej[4]. Stąd też jego teoria człowieka jest zasadniczo teorią duszy ludzkiej.

[3] Por. K. Bernath, *Anima forma corporis,* Bonn 1969. s. l.

[4] Por. I. Wstęp do kwestii 75: „Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam".

Nadmieńmy tu jeszcze to, że wśród Tomaszowych rozważań poświęconych tematyce antropologicznej nie znajdujemy tekstów wyraźnie dotyczących zagadnienia metodologii jego antropologii. Uwagi metodologiczne, jakie znajdujemy w komentarzu: *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, dotyczą raczej całej filozofii. W związku z tym metodologiczny status Tomaszowej antropologii musimy ustalać w refleksji metateoretycznej.

Drugi – wchodzący tu w grę myśliciel – Gabriel Marcel również nie pozostawił nam systematycznego traktatu o człowieku. Wynikło to jednak z innych powodów, aniżeli to wystąpiło w przypadku Tomasza.

Marcel całą swoją refleksję filozoficzną skupił wprawdzie wokół problematyki antropologicznej. We wszystkich pracach, jakie wyszły spod jego pióra, myśl koncentruje się wokół człowieka. Jednakże w całej swej rozciągłości jest to myśl niesystematyczna. Są to raczej luźne refleksje, intuicje, szkice myślowe na temat ludzkiego bytowania.

W pracy wykorzystano w zasadzie wszystkie główne filozoficzne dzieła Marcela, a więc: *Journal métaphysique, Être et avoir, Position et approches concrètes du mystère ontologique, Du refus à l'invocation, Homo Viator, Le mystère de l'être I i II, Les hommes contre l'humain, L'homme problématique*. Uwzględniono również niektóre ważniejsze artykuły autora. Pominięto w zasadzie twórczość dramatyczną, jako że podejmuje ona w głównych liniach tę samą problematykę, co i dzieła filozoficzne.

Nadmieniamy tu również, iż podobnie jak to miało miejsce w przypadku św. Tomasza, Marcel nie sprecyzował w swoich pismach metodologii swojej antropologii. Metodologiczny status jego antropologii musimy zatem ustalać – podobnie jak i u św. Tomasza – w refleksji metateoretycznej.

Przechodząc do omówienia opracowań poświęconych antropologii Tomasza i Marcela, oznajmiamy iż problematyka pracy wymagała zapoznania się z całokształtem współczesnej literatury tomistycznej i egzystencjalistycznej. Bliższe zaznajomienie się z tą literaturą zorientowało nas jednak, że ze ścisłą problematyką pracy wiąże się w sposób bezpośredni zaledwie kilka pozycji. Zasadniczo wszystkie prace, jakie ukazały się w literaturze polskiej i zagranicznej, traktują o koncepcjach człowieka św. Tomasza i Gabriela Marcela od strony ich zawartości treściowej. W literaturze ciągle brak jest prac, które by dotyczyły zagadnień metodologicznych ich antropologii.

Wybór literatury tomistycznej ograniczamy tu do ostatnich dziesiątków lat. Wybór taki uzasadniamy dwoma istotnymi racjami. Po pierwsze: Metodologiczną interpretację antropologii Tomasza zamierzamy przeprowadzić w świetle zdobyczy tomizmu egzystencjalnego, który jako kierunek interpretacyjny pojawił się w pierwszych dziesiątkach XX wieku, kiedy to zaczęły ukazywać się

dzieła E. Gilsona i J. Maritaina. Po drugie: Zainteresowania zagadnieniami ściśle antropologicznymi św. Tomasza datują się głównie dopiero od II wojny światowej[5].

Z dawniejszych pozycji wykorzystano tylko niektóre ze względu na ich zawartość merytoryczną.

Zainteresowania tak zakreślonej tomistycznej literatury antropologicznej koncentrują się głównie na zagadnieniu pojęcia człowieka i osoby ludzkiej, ludzkiego compositum, natury duszy ludzkiej, zwracając uwagę na jej duchowość i nieśmiertelność, a także na zagadnieniu jedności człowieka.

Na temat koncepcji człowieka u Tomasza pisali głównie: S. Świeżawski, M. A. Krąpiec, M. Jaworski, J. Pieper, A. Pegis, J. Möller, J. Mourant, F. Marty, R. Le Trocquer, P. Eicher, A. Dempf, M. Landmann[6].

O koncepcjach człowieka w myśli średniowiecznej pisali również: S. Świeżawski, C. Pepler, Z. Kuksewicz[7].

Zagadnieniu osoby ludzkiej poświęcone są prace M. A. Krąpca, M. Gogacza, M. Duquesna, J. Geffré'a, J. Szuby, A. Rodzińskiego[8].

---

[5] Wcześniejsze prace M. Grabmanna, P. Mandonneta, A. Mansiona, F. van Steenberghena czy E. Gilsona dotyczą w ogóle historii doktryn filozoficznych w średniowieczu w powiązaniu z filozofią św. Tomasza.

[6] S. Świeżawski, *Traktat o człowieku*, Poznań 1956. Dzieło to będzie w pracy cytowane w powyższym brzmieniu, zamiast następującego brzmienia właściwego: *Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku* (tekst łac. i pol. *Summy teol. I*, 75-89 oraz wstępy i obszerne wyjaśnienia), oprac. S. Świeżawski, Poznań 1956; Tenże, *Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*. W: Rozum i tajemnica, Kraków 1960, s. 247-269; M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*... dz. cyt.; M. Jaworski, *Tomistyczna koncepcja człowieka*. W: Współczesna filozofia człowieka. Praca zbiór. pod red. ks. J. Majki, Wrocław 1975, s. 13-29; J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, Kösel– Verlag, München 1968 – przekład polski: A. Morawska, *Śmierć i nieśmiertelność*, Paryż 1970; A. Pegis, *Man as nature and spirit*, „Doctor Communis" I (1951), s. 52-63; Tenże, *Some permanent contributions of medieval philosophy to the notion of man*, „Transactions of the Royal Society" 46 (1952), sect. 2, s. 67-68; Tenże, *Introduction to St. Thomas Aguin*, New York 1948 (Wstęp); Tenże, *At the Origins of the thomistic notion of Man*, New York 1963; J. Möller, *Zum Thema Menschsein. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Mainz 1967 – przekład polski: M. Kaczmarkowski, *Człowiek w świecie. Zarys antropologii filozoficznej*, Paryż 1969; J. Mourant, *Cartesian Man and Thomistic Man*, „The Journal of Philosophy" 54 (1957); F. Marty, *La perfection de 1'homme selon St. Thomas d'Aquin*, Roma 1962; R. Le Trocquer, *Homme, qui suis-je?*, Paris 1957 – przekład polski: O. Scherer, *Kim jestem ja – człowiek?*, Paryż 1968; A. Eicher, *Die anthropologie Wende*, Freiburg 1970; A. Dempf, *Das mittelalterliche Menschenbild*, W: Proceedings of X International Congress of Philosophy, Amsterdam 1948, vol. I, Fasc. 1; M. Landmann, *De Homine*, Freiburg/München 1962.

[7] S. Świeżawski, *Homo platonicus w wiekach średnich*, „Roczniki Filozoficzne" 2-3 (1949-50), s. 251-297; Tenże, *Awicenny filozoficzna teoria człowieka*. W: Rozprawy logiczne, Warszawa 1964, s. 205-220; C. Pepler, *Man in Medieval Thought*, „The Thomist" 12 (1949); Z. Kuksewicz, *Filozofia człowieka. Teoria duszy*, Wrocław 1975.

Sporo prac poświęcono również zagadnieniu ludzkiego compositum, o czym pisał np. L. B. Geiger[9].

Zajmowano się także przedtomistycznymi koncepcjami duszy: O. Lottin, R. Zavalloni[10].

O problemie wielkości form w bycie ludzkim pisał np. D. Callus[11], natomiast zagadnieniem jedności człowieka zajmowali się np.: A. Pegis, G. Verbeke, S. C. Zamoyta, H. Seidl[12].

Nieliczne prace traktują o stosunku duszy do ciała, np. J. Loncke'a, R. Spiazzi'ego[13].

Niewiele jest też prac poświęconych Tomaszowej koncepcji duszy (np. A. Pegis, S. Vanni–Rovighi, E. Gilson, M. Gogacz)[14].

O filozoficznym pojęciu materii i formy oraz o stosunku istnienia do formy pisali: M. A. Krąpiec, M. Jaworski, E. Gilson, F. Wilczek[15].

---

[8] M A. Krąpiec, *Od koncepcji ku teorii osoby*, W: Z zagadnień kultury chrześcijańskiej. Lublin 1973. s. 173-189; M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, dz. cyt.; M. Duquesne, *Personne et existence*, „Revue des sciences philosophique et theologique" 36 (1952), s. 418-435 i 626-655; J. Geffré, *La structure de la personne*, „Revue Thomiste" VII (1957), s. 672-692; J. Szuba, *Tomistyczna teoria metafizycznej struktury osoby*, Lublin 1953 (maszynopis, Biblioteka Zakładu Metafizyki, nr 642); A. Rodziński, *Tomizm a personalizm*, „Zeszyty Naukowe KUL" XII (1969), nr 4, s, 21-30.

[9] L. B. Geiger. *Saint Thomas d'Aquin et le composé humaine*, W: L'âme et le corps, nr 35, Paris 1961,5.201-220.

[10] O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècle*, T. I: *Problèmes de psychologie*, Louvain 1942; R. Zavalloni, *La métaphysique du composé humaine dans la pensée scholastique préthomiste*, „Revue philosophique de Louvain" 48 (1950), s. 5-36.

[11] D. Callus, *The Problem of the Plurality of Forms in the Thirteenth Century. The Thomist lnnovation*. W: L'Homme et son destin d'après les penseures du moyen-âge, Louvain – Paris 1960. s. 577-585.

[12] A. Pegis, *St. Thomas and the Unity of Man*, W: Progress in Philosophy, Milwaukee 1955, s. 153-173; G. Verbeke, *L'unité de l'homme: Saint Thomas contre Averroès*, „Revue Philo-sophique de Louvain" 58 (1960), s. 220-249; S. C. Zamoyta. *The unity of Man: St. Thomas to the body-soul problem*, Washington 1956; A. Seidl, *Zur Leib-Seele-Einheit des Menschen bei Thomas von Aquin*. In: „Was ist der Mensch? Zu einer Grundfrage des mittelalterlichen Denkens", „Theologie und Philosophie" (Freiburg) 49 (1974), nr 4, s. 548-553.

[13] L. Loncke, *De unione corpus inter et animam humanam iuxta S. Thomam*, „Collationes Brugenses" 43 (1947), s. 414-429; R. Spiazzi, *Unita dell' anima e del corpo secondo S. Thommaso d'Aquino*, „Humanitas" 10 (1952). s. 849-858.

[14] A. Pegis, *St. Thomas and the Problem of Soul in the Thirteenth Century*, Toronto 1934; S. Vanni–Rovighi, *La concezione tomista dell' anima unana*, „Sapienza" 10 (1957), s. 347-359; E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*. Warszawa 1965, s. 189-262 (przekład polski: T. Górski); Tenże, *Le Thomism*. Paris 1948, s. 263-280; M. Gogacz, *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej*, „Studia Philosophiae Christianae" 6 (1970), nr 2, s. 5-24.

[15] M. A. Krąpiec, *Materia i forma. Ich różne rozumienie w historii filozofii*, „Roczniki Filozoficzne" XVI (1968), z. l, s. 55-65; Tenże, *Matematyczny i filozoficzny interpretacjonizm mate-*

Pisano także ogólnie na temat Tomaszowej antropologii filozoficznej: M.A. Krąpiec, S. Kamiński, A. Stępień, J. Metz, S. Vanni–Rovighi, A. del Cura[16].

Najwięcej zajmowano się zagadnieniem duchowości i nieśmiertelności duszy. Można tu wskazać np. prace: S. Adamczyka, C. Boyera, J. Maritaina, J. Phan–van–Longa[17].

W niektórych pracach podjęto problem duszy jako formy substancjalnej ciała. Miało to miejsce przede wszystkim w pracach: M. A. Krąpca, J. Mc Kiana, A. Pegisa, K. Bernatha, C. Violi, B. Nardi'ego[18].

Nieliczne i bardzo fragmentaryczne prace poświęcono relacji tomistycznej teorii człowieka do niektórych współczesnych teorii człowieka. Zagadnieniem tym częściowo zajęli się: J. Pastuszka i V. Rodriguez[19].

Wreszcie, niewielka grupa prac dotyka fragmentarycznie problemów metodologicznych antropologii Tomaszowej i w związku z tym pozostaje w bliższym

---

rii, „Zeszyt) Naukowe KUL" l (1958), nr 3. s, 9-30; Tenże, *Teoria materii*, „Zeszyty Naukowe KUL" 2 (1959), nr 2, s. 3-48: M. Jaworski, *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu*. Lublin 1958; E. Gilson, *L'être et 1'essence*, Paris 1948, od s, 78; F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i Dunsa Szkota*, Warszawa 1957. rozdz. II, s. 54 i nn.

[16] M. A. Krąpiec, *Idee przewodnie we współczesnej filozofii człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL" XIII (1970), nr 4, s. 21-33; Tenże, *Struktura bytowa człowieka*, W: Chrześcijańska odpowiedź na pytanie człowieka. Warszawa 1974, s. 123-157; S. Kamiński, *O koncepcjach filozofii człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL" XIII (1970), nr 4, s. 9-19; A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964. s. 134-188; J. Metz, *L'homme. L'anthropocentrique chrétienne. Pour une interprétation ouverte de la philosophie de saint Thomas*, Tours 1968; S. Vanni–Rovighi, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*. Milano 1965; A. del Cura, *La esencia del hombre en la antropologie de Santo Tomàs de Aquino*, „Estudios Filosòficos" (Valladolid) 1974, nr 63-64, s. 419-425.

[17] S. Adamczyk, *Pierwiastki duchowe człowieka w świetle nauki św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne" 2-3 (1949-50). s. 60-84; C. Boyer, *L'immortalité de l'âme à la lumière de la raison*, „Doctor Communis" XI (1958), s. 222-236; J. Maritain, *L'immortalité de l'âme,* „Nova et Vetera" 20 (1945), s. 50-64; J. Phan-van-Long, *La spiritualité de l'âme*, „Laval Theologique et Philosophique" XII (1956), s. 152-174.

[18] M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*... dz. cyt, s. 114-126; Tenże, *Idee przewodnie*... art. cyt; J. Mc Kian, *The raison d'etre of the Human Composite, according to St. Thomas Aquinas*, „The New Scholasticism" 18 (1944), s. 42-69; A. Pegis, *In Umbra Intelligentiae*, „The New Scholasticism" 14 (1940). s. 146-180; K. Bernath, *Anima*... dz. Cyt.; C. Viola, *L'unité de l'Homme et l'expérience qui la revèle d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1957; B. Nardi, *Anima e corpo nel pensiero di San Tommaso*, „Giornale Critico delia filosofia italiana" 23 (1942), s. 50-75.

[19] J. Pastuszka, *Tomistyczna i egzystencjalna koncepcja człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL" 5 (1962). nr 1, s. 27-42; V. Rodriguez, *Antropologia tomista y antropologia actual* „Sapientia" (La Plata) 30 (1975), nr 115, s. 37-66. Autor po krótkim przedstawieniu antropologii tomistycznej, konfrontuje ją z antropologią egzystencjalistyczną, personalistyczną i strukturalistyczną. Są to jednak zestawienia fragmentaryczne.

związku z problematyką tej pracy. Wchodzą tu między innymi w grę niektóre prace M. A. Krąpca, S. Kamińskiego, J. Owensa[20].

Przechodząc do omówienia literatury poświęconej antropologii drugiego naszego autora – Gabriela Marcela, deklarujemy że jest ona równie bogata jak i tomistyczna, z tej racji, że w antropologii wyczerpuje się cała filozoficzna myśl francuskiego myśliciela.

Zanim wskażemy na przedmiot zainteresowań poszczególnych autorów – komentatorów, zwracamy uwagę na dwie monografie poświęcone filozoficznej myśli Marcela. Na pierwszym planie wymieniamy dwutomową monografię R. Troisfontaines'a *De l'existence à l'être* (Paris 1968). Autor wykorzystał w niej całość materiału źródłowego – wszystkie – zarówno wydane, jak i nie wydane pisma Marcela. Praca usiłuje skupić rozproszone w różnych dziełach myśli Marcela wokół kilku centralnych tematów. Sądzimy jednak, że w wielu wypadkach Marcelowa myśl została w tym dziele sztucznie dostosowana do własnych koncepcji autora.

Druga monografia: *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel* (Paris 1947) jest pracą zbiorową, składającą się z sześciu mniejszych prac, zredagowaną przez E. Gilsona[21]. Jest ona, chronologicznie biorąc, pierwszą pracą ukazującą główne idee Marcelowej filozofii.

Prace innych autorów koncentrują się wokół kilku znaczniejszych wątków Marcelowej antropologii. I tak:

O centralnym wątku Marcelowej antropologii – o miłości – pisali głównie: J.–P. Bagot, B. Bélanger, C. Valderray, J. C. Coehlo, G. Thibon[22].

Równie ważny wątek Marcelowej antropologii, mianowicie problem nadziei, został podjęty między innymi przez następujących autorów: J. Anduriza,

---

[20] M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...* dz. cyt; S. Kamiński, *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania*. W: O Bogu i człowieku, t. l, Warszawa 1968, s. 149-164; Tenże, *O koncepcjach*... art. cyt.; J. Owens, *The Unity in aThomistic Philosophy of Man*, „Medieval Studies" 25(1963). s. 54-82.

[21] Na zawartość dzieła składają się następujące prace: E. Gilson, *Un exemple* (s. 1-9); P. Colin, *Existentialisme chrétien* (s. 11-115); J. Delhomme, *Témoignage et dialectique* (s. 117-201); R. Troisfontaines, *La notion de „presence" chez Gabriel Marcel* (s. 203-267); J.–P. Dubois–Dumée, *Solitude et communion dans le théâtre de Gabriel Marcel* (269-290); G. Marcel, *Regard en arrière* (s, 291-319).

[22] J.-P. Bagot, *Connaissance et amour*, Paris 1958; G. Bélanger, *Über Unbehagen des Menschen Liebe als Selbverwirklichung nach Gabriel Marcel*, Limburg, Lahn – Veriag 1969; C. Valderray, *Amour et liberté dans la philosophie de Gabriel Marcel*, „La vie spirituelle" 52 (1960), s. 564-576; Tenże, *Amor y fe en la filozofia de Gabriel Marcel* „Arbor" (Madrit) 86 (1973), nr 335, s. 47-58; J. C. Coehlo, *O amor na metafisica de Gabriel Marcel*, „Revista portuguesa de filosofia" 1963, t. 19, s. 385-402; G. Thibon, *Une métaphysique de la communion; L'existentialisme de Gabriel Marcel*, W: L'existentialisme, Paris 1947, s. 144-164.

V. J. Gonzaleza, R. Joliveta, Ch. Moellera, J. Parain-Yiala, V. Fagone, J. E. Grady'ego[23].

Zagadnienie wierności i wiary stało się przedmiotem prac np.: G. Blina, R. Troisfontaines'a, L. Verga, P. Tévénaza, M. Ratajczaka[24].

O ujęciu wolności przez Marcela pisali między innymi: C. Valderray, L. A. Blain, M. A. Schaldenbrand, O. E. Mas Herrera[25].

Tajemnicy śmierci i nieśmiertelności poświęcili swoje prace np.: B. Wolf, R. Troisfontaines, G. Garcia Abril, K. T. Gallagher, J. M. Lonergan[26].

Sprawą historycznych powiązań myśli Marcelowej zajęli się głównie: M. Bernard, J. Wahl i L. Lavelle, J.–P. Bagot[27]. Niezmiernie ważne zagadnienie dla Marcelowej antropologii, jakim jest zagadnienie międzyosobowej komunikacji i partycypacji, zostało podjęte między innymi w pracach następujących

[23] J J. Anduriz, *Gabriel Marcel e l'existenzia/ismo de la esperanza*, Buenos Aires 1949; V. J. Gonzalez, *La metafisica de la esperanza como via acceso a Dios. Dimensiones de la fllosofm de Gabriel Marcel* „Franciscanunf" (Bogota) 6 (1946), s. 236-296; R. Jolivet, *El humanismo de la esperanza y de la fldelidad en Gabriel Marcel*, W: Humanismo y mundo moderno, Madrid 1960; Ch, Moeller, *Gabriel Marcel et le „mystère" de l'espérance*, W: Litterature du XII[e] siecle et christianisme, t. IV, Tournai 1960, s. 149-279; J. Parain–Vial, *L'Esperance et l'Étre dans la philosophie de Gabriel Marcel*, „Les études philosophiques", l (1975), s. 19-30; V. Fagone, *La „metafisica della speranza" di Gabriel Marcel*, „Civilta Cattolica" 175 (1974), nr 2966, s. 137-151; J. E. Grady, *Marcel and Hope: Loyalty and the Person*, „Journal of the British Society for Phenomenology" (Manchester) 4 (3973), nr 3, s. 256-264.

[24] G. Blin, *Gabriel Marcel métaphysicien de la foi*, „Fontaine" 47 (1949), s. 118-134; R. Troisfontaines. *Un philosophe de la Foi. Gabriel Marcel* W: Convertis du XX[e] siecle, Paris 1959, t. 3, s, 39-54; L. Verga, *Il problema delle Fede nell'Esistenzialismo*, W : Problemi e orientamenti di theologia dommatica, Milano 1957, t. l, s. 777-784; P. Tévénaz, *Une Métaphysique de la présence et de la fidelité*, „Revue de Theologie et de Philosophie" (1938), s. 354-364; M. Ratajczak, *Otwarcie się na „Ty" absolutne według Gabriela Marcela*, „Colloquium Salutis", Wrocławskie Studia Teologiczne 3 (1971), nr 3, s. 149-164.

[25] C. Valderray, *Amour et liberie...* art. cyt.; L. A, Blain, *Marcel's Logic of Freedom in Proving God's Existence*, „International Philosophical Quarterly" 9 (1969), s. 177-204; M. A. Schaldenbrand, *Phenomenologies of Freedom*, An: Essay on the Philosophies of Jean–Paul Sartre and Gabriel Marcel, Washington 1960; O. E. Mas Herrera, *La libertad interior. A la memoria de G. Marcel* „Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica" (San José), 11 (1973), nr 33, s, 225-230.

[26] B. Wolf, *Der Podesgedanke im Drama Gabriel Marcels*, München 1957; R. Troisfontaines, *Le mystère de la morte*, „Revue de Metaphysique et de Morale" 79 (1974), nr 3, s. 328-337; G. Garcia Abril, *Muerte e inmortalidad de Gabriel Marcel*, „Arbor" (Madrid), 89 (1974), nr 348, s. 409-423; K. T. Gallagher, *Gabriel Marcel: Death as Mystery*, „Humanitas" (USA) 10 (1974), nr l, s. 75-86; J. M. Lonergan, *Gabriel Marcel's Philosophy of Death*, „Philosophy Today" XIX (1975), nr 1-4, s. 22-28.

[27] M. Bernard, *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel: étude critique*, Paris 1952; J, Wahl, *Vers le concret. Étude d'histoire de la philosophie contemporaine*, Paris 1932; L. Lavelle, *Un journal métaphysique*, dans „Le moi et son destin", Paris 1936; J.–P. Bagot, *Connaissance...* dz. cyt.

autorów: Lê Thành Fri, G. de Lacoste'a, S. Moniza, A. M. Ariotti'ego, L. F. Peccorini'ego[28].

Problematyka Marcelowego teatru znalazła swoje omówienie głównie w pracach: J. Chenu, J.–P. Dubois–Dumee, M. Chastainga, H. Saweckiej[29].

Pisano także na temat Marcelowego rozumienia bytu i istnienia (np.: G. Di Napoli, J. Parain–Vial, G. Lazzaro, A. Scurani, T. Andersen)[30], jak również ogólnie na temat osoby (np.: L. Gabriel, M. A. Presas, P. Sudar, K. Bösch, J. B. O'Malley)[31] i Boga (H. Ogiermann, L. Sweeney, S. Kowalczyk, D. Mc Carthy, G. Clarc)[32].

Wśród publikacji spotykamy także wiele opracowań ogólnych. Do nich należą między innymi prace: M. de Corte'a, J. Parain–Viala, P. Ricoeura, J. Wahla, R. Verneaux. M. M. Davy'ego, R. A. Leite'a, T. Terleckiego, M. Milbrandta, M. Winowskiej, J. Kossaka, A. Podsiada, J. Tischnera[33].

---

[28] Lê Thành Fri, *L'idee cle la participation chez Gabriel Marcel*, br. m. w 1959; G. de Lacoste, *The Notion of Participation in the Early Drama and Early Journals of Gabriel Marcel*, ..Philosophy Today" XIX (1975), z. 1-4. s. 50-60; S. Moniz, *Une métaphysique de la participation*, Louvain 1961; A. M, Ariotti. *L'esistenza comme modalita delle participazione nel pensiero di Gabriel Marcel*, „Filosofia" 17 (1966), s. 225-249; L. F. Peccorini, *Gabriel Marcel. La „razon der ser" en la „participation"*, Barcellona 1959.

[29] J. Chenu, *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*, Paris 1948; J.–P. Dubois–Dumée, *Solitude de communion dans le téâtre de Gabriel Marcel* W: Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel. Paris 1947, s. 269-290; M. Chastaing, *Le langage théâtral de Gabriel Marcel*, „Revue de Métaphysique et de Morale" 79 (1974), nr 3, s. 354-363; H. Sawecka, *O "teatrze filozoficznym" Gabriela Marcela*, „Życie i myśl" XI (1961), nr 7-8. s. 97-107.

[30] G. Di Napoli, *Gabriel Marcel e il mistero dell'essere*, W: „La concezione dell'essere nelle filosofia contemporanea", Roma 1953. s. 36-64; J. Parain–Vial. *Être et essences dans la philosophie de Gabriel Marcel*, „Revue de Theologie et de Philosophie" (Lousanne) 24 (1974), nr 2, s. 81-98; G. Lazzaro, *Gabriel Marcel: esse est coesse*, „Studium" (Roma) 69 (1973), nr 11-12, s. 877-886; A. Scurani, *Gabriel Marcel alla ricerca dell'essere*, „Letture" (Milano) (1974), nr 8-9, s. 543-560; T. Andersen, *Gabriel Marcel's Notions of Being*, „Philosophy Today" XIX (1975), nr 1-4. s. 29-49.

[31] L. Gabriel, *Gabriel Marcel Philosophie der zweiten Person*, „Wissenschaft und Weltbild" 4 (1952), z. 2, s. 41-45; M. A. Presas, *La persona en las limites del misterio*, „Revista de education" 4 (1959), s. 252-265; P. Sudar, *Ontologia personal de Gabriel Marcel*, Roma 1972; K. Bösch, *Person und Gemeinschaft in den Dramen Gabriel Marcels und ihre Bedeutung für seine Philosophie*, Tübingen 1972; J. B. O'Malley, *The fellowship of being*. An essay of concept of person in the philosophy of Gabriel Marcel. The Hague 1966.

[32] H. Ogiermann, *Gottes Existenz im Denken Gabriel Marcels*, „Schoiastik" XXIX (1954), z. 2, s. 174-209; L. Sweeney, *Gabriel Marcel Position on God*, „New Scholasticism" 44 (1970), s. 101-124; S. Kowalczyk, *Charakter teizmu Gabriela Marcela*, „Roczniki Filozoficzne" XX (1972), nr l, s. 37-48; D. Mc Carthy, *Gabriel Marcel's Absolute Thou*, „Philosophy Today" XIX (1975), nr 1-4, s. 175-181; G. Clarc, *God and Expérience: Rejuvenation–Hope – Participation*, „Philosophy Today" XIX (1975), nr 1-4, s. 68-75.

[33] M. de Corte, *La philosophie de Gabriel Marcel*, Paris 1938; J. Parain–Vial, *Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience*, Paris 1966; P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris 1948; J. Wahl, *Vers le concret*... dz, cyt.; R. Verneaux, *La philosophie concrete de Gabriel Marcel*,

Wreszcie, w gronie prac poświęconych Marcelowi, znajdujemy kilka pozycji o charakterze metodologicznym. Należą tu m.in. prace: P. Prini'ego, J. Parain–Viala, J. Delhomme, D. von Gruneliusa[34].

Jak już wspominaliśmy, w literaturze filozoficznej nie spotykamy prac, które by dokonywały konfrontacji metodologicznej antropologii Tomasza i Marcela. Fragmentaryczne zestawienia, zazwyczaj treściowych elementów owych teorii, zawierają głównie prace: P. Prini'ego, M. de Corte'a, G. Thibona, J .–P. Bagota, L. B. Pasquetto, G. Bélanger, A. Podsiada[35].

Wobec braku w literaturze pozycji będących w bezpośredniej łączności z przedmiotem naszych badań, zdecydowaliśmy się oprzeć pracę głównie na materiale źródłowym. Dużą pomocą w doborze oraz w interpretacji tekstów źródłowych służyły nam niektóre, zresztą nieliczne, prace z zakresu metodologii filozofii[36].

W interpretacji źródeł korzystamy również z opracowań, przynajmniej niektórych, wyżej wymienionych autorów, uwydatniając czasem swoje własne stanowisko.

Po zaprezentowaniu źródeł i literatury przedmiotu naszych badań naszkicujmy teraz profil naszej pracy, ukazując przede wszystkim sposób realizacji zamierzonego zadania.

Zaanonsowany wyżej główny problem pracy, sprowadzający się do porównania sposobu konstruowania filozoficznej teorii człowieka u św. Tomasza

---

W: Leçons sur l'existentialisme et ses formes principales, Paris 1948; M. M. Davy, *Un philosophie itinérant: Gabriel Marcel*, Paris 1959: R. A. Leite. *L'existentialisme de Gabriel Marcel*, Lisbonne 1955; T. Terlecki, *Egzystencjalizm chrześcijański*, Londyn 1958; M. Milbrandt, *Filozofia egzystencjalna Gabriela Marcela*, „Przegląd Filozoficzny" XLIII (1947), z. 1-4, s. 137-147; M. Winowska, *Gabriel Marcel, czyli na tropach chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, „Roczniki Filozoficzne" I (1948), z. 1, s. 165-190; J. Kossak, *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, Warszawa 1971, (s. 129-220); A. Podsiad, *Wstęp do „Homo Viator"*, Warszawa 1960, (s. V-XXXIX); J. Tischner, *Gabriel Marcel*, „Znak" XXVI (1974), nr 241-242, s. 969-978.

[34] P. Prini, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, Paris 1953; J. Parain–Vial, *Gabriel Marcel*... dz. cyt.; J. Delhomme, *Témoignage et diaiectique*... dz. cyt.; D. von Grunelius, *Gabriel Marcels erkenntniskritische und methodologische Grundlegung einer Metaphysik der Person in der Auseinandersetzung mit Rationalismus und Idealismus*, Bonn 1968.

[35] Zob. P. Prini, *Gabriel Marcel*…, dz. cyt., s. 51-54; M. de Corte, *La philosophie*... dz. cyt., s. 80 i nn.; G. Thibon, *Une métaphysique*... art. cyt., s. 161-164; J.–P. Bagot, *Connaissance*... dz. cyt., s. 155-173; L. B. Pasquetto, *L'esistenzialismo di Gabriel Marcel e il realismo classico*, „Rivistadi filosofia neoscolastica" XXXVI (1944), s.76-124 i 159-181; G. Bélanger, *Phéno- ménologie de la personnalisation chez Gabriel Marcel*, Paris 1963, s. 183-214 (Wydanie na powielaczu); A. Podsiad, *Wstęp do „Homo Viator"*... dz. cyt., s. XXXV-XXXIX.

[36] Mamy tu na myśli głównie następujące prace: S. Kamiński i M. A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962; S. Kamiński, *Wyjaśnianie w metafizyce*, „Roczniki Filozoficzne" XIV (1966), z. l, s. 43-70; A. B. Stępień, *Tomizm a fenomenologia*, „Znak" XXVI (1974), nr 240, s. 790-798; W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna* (tłum. B. Chwedeńczuk), Warszawa 1972 (niektóre fragmenty).

i u Gabriela Marcela, sygnalizuje nam to, że praca nie chce zasadniczo udowadniać jakiejś filozoficznej tezy. Praca bowiem ma ukazać tory myślowe dwóch autorów, by na pewnych etapach poddać je konfrontacji i ewentualnie orzec w jakim stosunku pozostają one do siebie.

Ponieważ autorzy wchodzący tu w grę reprezentują w stosunku do siebie bardzo zróżnicowany sposób myślenia filozoficznego, stąd też okazało się rzeczą niemalże niemożliwą dokonywać konfrontacji ich antropologii na płaszczyźnie szczegółowych zagadnień. Trzeba było dopiero nakreślić ogólniejsze perspektywy, by stało się możliwe ukazanie ich antropologicznego „modi filosofandi".

W związku z tym w pracy wystąpi pewna dwutorowość przedstawień, która może sugerować pozorny brak spójności myślowej, a w konsekwencji niedostateczne uwydatnienie się w toku rozważań idei przewodniej pracy. Sądzimy jednak, że wszystko to znajduje swoje usprawiedliwienie w samej naturze pracy porównawczej, a także w specyfice filozoficznego myślenia zestawianych tu autorów.

Nie znajdując w literaturze odpowiednich wzorców tego typu prac, zdecydowaliśmy się na następujący tok realizacji postawionego zadania.

Praca została podzielona na trzy rozdziały.

Rozdział pierwszy poświęcony jest omówieniu uwarunkowań historycznych i systemowych antropologii obydwu autorów. Ma on charakter wprowadzający. Uważamy, że jest on konieczny dla pracy, gdyż kładzie fundamenty pod dalsze rozważania. Późniejsze analizy antropologiczne byłyby wręcz niezrozumiałe bez uprzedniego wskazania na ich zaplecze metafizyczne i epistemologiczne.

Stąd też w rozdziale pierwszym, po krótkim przedłożeniu powiązań historycznych antropologii obydwu autorów, dużo uwagi poświęcamy przedstawieniu uwarunkowań ontologicznych i teoriopoznawczych.

W ramach tych uwarunkowań prezentujemy dwa fundamentalne zagadnienia, mianowicie: koncepcję bytu i koncepcję racjonalnego (filozoficznego) poznania (czyli koncepcję filozofii). W ramach tej ostatniej omawiamy przedmiot, cel i metodę filozofii tychże myślicieli. Przy końcu przedstawień dokonujemy zestawienia wyników analiz i usiłujemy na ich kanwie przeprowadzić konfrontację ujęć autorów odnośnie tych zagadnień. Pozwala to nam dostrzec różnice w kluczowych punktach filozofii tychże myślicieli. Uchwycone na tym etapie różnice znajdą potem swoje odbicie w różnorakich rozwiązaniach antropologicznych.

Pewnym dopełnieniem do analiz poświęconych uwarunkowaniom systemowym będzie paragraf koncentrujący swoją myśl wokół problemu usytuowania rozważań antropologicznych w całokształcie filozoficznej myśli obydwu autorów. Potrzebę tego paragrafu dyktuje przede wszystkim „sytuacja" antropologii

św. Tomasza, która jawi się nam jako uwikłana w cały jego system filozoficzno-teologiczny. Rozważania paragrafu wskażą z jednej strony – odnośnie Tomasza – na możliwość „wyjęcia" problematyki antropologicznej z ram teologicznych i filozoficznych systemu Akwinaty, z drugiej zaś – odnośnie Marcela – na jego antropocentryzm filozoficzny.

Rozdział pierwszy zamkniemy porównawczą charakterystyką języka filozoficznego używanego przez omawianych autorów, co ubogaci zakres naszych porównań i ujawni kolejne różnice między autorami.

Przedmiotem rozważań rozdziału drugiego będzie problematyka związana z punktem wyjścia Tomaszowej i Marcelowej teorii człowieka. W ramach tej problematyki zostanie omówione zagadnienie pierwotnego doświadczenia u Tomasza i Marcela. Wskażemy także na jego rolę w teoriach człowieka. Ponadto zostanie określony przedmiot doświadczenia, czyli rzeczywistość dostępna nam w pierwotnym doświadczeniu. Wreszcie, w końcowej partii rozdziału dokonamy porównania stanowisk autorów odnośnie tych dwóch węzłowych problemów.

Trzeci rozdział pracy poświęcony będzie prezentacji filozoficznej interpretacji danych pierwotnego doświadczenia, z jaką spotykamy się u św. Tomasza i Gabriela Marcela.

Przedstawimy kierunki, w jakich nastąpiła filozoficzna interpretacja tej rzeczywistości, którą obydwaj autorzy uznali jako jawiącą się nam w bezpośrednim wewnętrznym doświadczeniu ludzkim.

W prezentacji interpretacji Tomaszowej rozważania skoncentrowane będą wokół zagadnienia władz, a przede wszystkim wokół zagadnienia duszy ludzkiej, gdyż zdaniem Akwinaty są to racje wyjaśniające nam samodoświadczenie człowieka.

W ramach prezentacji interpretacji Marcelowej omówimy głównie zagadnienie więzi interpersonalnej – partycypacji osobowej, gdyż to właśnie zagadnienie zostało wyeksponowane w jego ujaśniających poszukiwaniach filozoficznych.

Rozdział zamkniemy zestawieniem wyników analiz w nim zamieszczonych i porównaniem perspektyw interpretacji obydwu autorów. Wskażemy na elementy wspólne i różniące te interpretacje; spróbujemy ostatecznie ustalić ich wzajemną relację do siebie. Określenie wzajemnej relacji między tymi interpretacjami będzie zarazem w dużej mierze określeniem relacji między teoriami człowieka omawianych autorów.

Tak więc realizacja zamierzonego zadania – porównania sposobu konstruowania teorii człowieka u interesujących nas myślicieli, będzie ograniczona zasadniczo do porównania dwóch istotnych etapów budowania tych teorii: do konfrontacji punktu wyjścia teorii oraz do konfrontacji filozoficznej interpretacji przyjętych w punkcie wyjścia „danych egzystencjalnych".

Fundamentem gruntującym i rozświetlającym zestawienie tych dwóch węzłowych etapów budowania teorii będą porównawcze rozważania postaw metafizycznych i epistemologicznych owych teorii, zamieszczone w rozdziale pierwszym.

ROZDZIAŁ I

KONTEKST HISTORYCZNO-SYSTEMOWY ANTROPOLOGII TOMASZA Z AKWINU I GABRIELA MARCELA

Wszystkie problemy filozoficzne, jakie jawiły się w dziejach filozofii, miały swoją historię oraz swoisty kontekst systemowy, w którym zostały postawione oraz rozwiązywane. Okazuje się, że te same problemy w różnych systemach często odżywały, otrzymywały różne nazwy i w rozmaitych odcieniach wciąż na nowo były formułowane. „Historia filozofii – jak pisze M. A. Krąpiec – nie jest jakimś cmentarzyskiem myśli ludzkiej, lecz jej żywą i rozwijającą się postacią”[1].

Antropologia filozoficzna[2] (filozofia człowieka)[3], jako dział filozofii, dzieliła losy całej filozofii. Problemy antropologiczne, tak jak i inne problemy filozoficzne, były stawiane i rozwiązywane w ramach różnych systemów filozoficznych.

Chcąc lepiej ukazać Tomaszowa i Marcelową specyfikę budowania filozoficznej teorii człowieka, wydaje się rzeczą konieczną przedstawić uwarunkowania historyczne i systemowe ich antropologii. Takie przedstawienie pozwoli nam lepiej dojrzeć i zrozumieć punkty styczne i różniące obie teorie. Do pełniejszego uchwycenia specyfiki obydwu teorii przyczyni się też wskazanie na miejsce rozważań antropologicznych w całokształcie problematyki poruszanej przez tych myślicieli. Także krótka charakterystyka języka obydwu filozofów rzuci nieco światła na ich antropologiczny „modus filosofandi”. W paragrafie drugim, najbardziej istotnym dla tego rozdziału, podejmiemy próbę konfrontacji stanowisk autorów wobec problemu uwarunkowań systemowych ich antropologii.

---

[1] M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Poznań 1966, s. 52.

[2] Wyrażenie „antropologia” pochodzi z języka greckiego (αντροποσ – antropos = człowiek oraz λογοσ = nauka, słowo) i znaczy: nauka o człowieku.

[3] W pracy niniejszej będziemy używali zamiennie określeń: „antropologia filozoficzna” i „filozofia człowieka”.

§ 1. UWARUNKOWANIA HISTORYCZNE

Śledząc bieg dziejów myśli filozoficznej, z łatwość i ą zauważamy, że wszelkie systemy filozoficzne wyrastały z zastanej już tradycji filozoficznej. Każda nowa, oryginalna myśl filozoficzna rodziła się zawsze z analizy myśli poprzedników. Stąd też poprawne odczytanie myśli jakiegoś autora powinno dokonywać się zawsze na tle kontekstu historycznego i systemowego. Można wtedy lepiej dojrzeć i zrozumieć właściwe poglądy badanego autora[4].

Autorzy, których filozoficzna refleksja nad człowiekiem jest przedmiotem tej pracy, żyli i tworzyli swoje filozoficzne dzieło w różnych epokach historycznych. Czasowo dzieli ich od siebie okres siedmiuset lat. Chcąc lepiej ukazać szczegółową specyfikę ich analiz antropologicznych, wydaje się rzeczą konieczną przyj rżeć się – przynajmniej pobieżnie – kontekstowi historycznemu ich refleksji nad człowiekiem.

1. PRZEDTOMASZOWA TRADYCJA ANTROPOLOGICZNA

Św. Tomasz nie był pierwszym filozofem, który w swoich filozoficzno-teolo-gicznych rozważaniach podjął zagadnienie człowieka[5]. Poprzedza go bowiem filozoficzna tradycja Starożytności i wczesnego Średniowiecza[6]. Była to z jednej strony tradycja pogańsko-grecka, a z drugiej – tradycja chrześcijańska, reprezentowana głównie przez Ojców Kościoła, pisarzy chrześcijańskich i apologetów. W niniejszym paragrafie wskazujemy krótko na kluczowe postacie tej tradycji, na kanwie której wyrosło Tomaszowe dzieło.

U źródeł antropologii filozoficznej znajduje się antropologiczna myśl Platona i Arystotelesa[7].

---

[4] O konieczności historycznego podejścia do różnego rodzaju problemów filozoficznych wspomina M. A. Krąpiec w „ Metafizyce”... dz. cyt., s, 51-52.

[5] Na temat przedtomaszowych koncepcji człowieka zob. m. in.: E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, część I-VIII; A. C. Pegis, *St. Thomas*... dz. cyt.; S. Świeżawski, *Homo platonicus*... art. cyt., s. 251-297; Tenże, *Awicenny filozoficzna teoria człowieka*... dz. cyt.

[6] W filozoficznej tradycji greckiej, jak i wczesnochrześcijańskiej, cała nauka o człowieku sprowadzała się do rozważań nad duszą ludzką.

[7] Właściwe początki zainteresowania się człowiekiem sięgają czasów przedpiatońskich. Mówiło się o duszy ludzkiej już w religii orfickiej. Religijna myśl orficka spotkała się z filozoficzną racjonalizacją w szkole jońskiej, zwłaszcza u Anaksymenesa. Myśliciel ten uważał duszę ludzką za cząstkę kosmicznego, panteistycznego boga, jakim był wg niego kosmos. Istotą zarówno kosmosu boskiego apejronu, jak i jego cząstki – duszy – jest życie. Koncepcja duszy rozwijała się dalej na terenie filozofii u pitagorejczyków, którzy pojęli ją jako ARYTHMOS – liczbę – proporcję doskonałą, będącą źródłem ruchu od wewnątrz; – u Heraklita, który duszę – LOGOS mikrokosmosu związał z Logosem makrokosmosu oraz u Anaksagorasa, który utożsamił NOUS wspólny

Platońska koncepcja człowieka jest wyraźnie dualistyczna[8]. W najogólniejszych rysach odzwierciedla ona dualistyczną strukturę całego kosmosu (rzeczywistość samą w sobie – idee i świat zmienny, materialny). Człowiek, zdaniem Platona, jest połączeniem duszy i ciała. Istotnym elementem w człowieku jest jednak dusza i jej głównie poświęcił Platon swoje rozważania. Dusza według Platona jest źródłem życia i ruchu. Jej istotną funkcją jest ożywianie i poruszanie ciała[9]. Oprócz funkcji życia Platon naznaczył duszy funkcję ściśle niematerialną: poznawania świata idei. Dusza nie ma odrębnego narządu poznania, lecz sama przez się ogląda wspólne właściwości wszystkich rzeczy, które są konieczne, ogólne i niezmienne. Ciało jest tylko przeszkodą dla duszy; jest źródłem zła[10]. W ludzkim „compositum" dusza stanowi pierwiastek trwały, niezmienny, boski, natomiast ciało jest przemijające, zmienne, ulegające zniszczeniu. Dusza, będąc w ciele, które jest dla niej jak gdyby więzieniem – grobem, przez całe życie uwalnia się od ciała. W chwili śmierci uwalnia się zupełnie z więzów zła ciała i pogrąża się w kontemplacji idei.

Jak widać z tego krótkiego zarysu, Platon w swojej koncepcji człowieka wyakcentował bardzo mocno substancjalność, duchowość i nieśmiertelność ludzkiej duszy. Tak skonstruowaną, platońską teorię człowieka skwapliwie przejęli pierwsi myśliciele chrześcijańscy. Wydawało się im bowiem, że platońskie koncepcje doskonale wyrażają w sposób filozoficzny prawdy przyniesione przez Boże objawienie. E. Gilson w swoim dziele: *Duch filozofii średniowiecznej* w związku z tym pisze, iż: „żadna filozofia nie mogła wydatniej sprzyjać rozwojowi antropologii chrześcijańskiej niż filozofia Platona, lub jego ucznia – Plotyna (..,). Ojcowie Kościoła, uświadomiwszy sobie doniosłość nieśmiertelności duszy, dostrzegli w Platonie sprzymierzeńca"[11].

---

wszystkim ludziom i jedyny z ludzką „psyche". Zob. szerzej na ten temat: P. G. Faggin, *L'anima nel pensiero classico antico,* W: L'anima, Brescia 1954, s. 29-69, oraz M. A. Krąpiec, Ja – człowiek... dz. cyt., s. 7-9. Wyraźny zwrot ku człowiekowi zauważamy jednak dopiero u sofistów, a zwłaszcza u Protagorasa. W rozprawie „*O prawdzie*" postawił on antropologiczną tezę: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy". Teza ta, jak słusznie zauważa S. Kamlński (w artykule: *O koncepcjach filozofii człowieka,* „Zeszyły Naukowe KUL" XIII (1970), z. 4, s. 9), nie została filozoficznie rozwinięta. Zainteresowanie człowiekiem, głównie jego postępowaniem, występuje bardzo wyraźnie u Sokratesa. Jego hasło: „Poznaj samego siebie" stało się natchnieniem dla wielu późniejszych myślicieli. Por. W. Jaeger, *Paideia*. Tłum. M. Plezia, t. II, Warszawa 1964, s 63-125. Por. także E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 210-228.

[8] O platońskiej koncepcji człowieka informują m.in.: A. E. Taylor, *Platonism,* London, brw; A. Dièsa, *Autor de Platon,* Paris 1927; E. Gilson, *Duch filozofii…* dz. cyt., s. 174-181; M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*... dz. cyt., s. 9-11.

[9] Koncepcję duszy jako czynnika życia przejął Platon od wcześniejszych filozofów jońskich. Por, M. A, Krąpiec, *Ja –człowiek*... dz. cyt.. s. 10.

[10] Por. Platon, *Fedon*, tłum. Wł. Witwicki, Warszawa. 1958, 66B-67B.

[11] E. Gilson, *Duch filozofii*... dz. cyt., s, 178-179.

Tym właśnie należy tłumaczyć recepcję myśli platońskiej przez myślicieli chrześcijańskich. Pomijając pisarzy wczesnochrześcijańskich, apologetów, a także Ojców Kościoła[12], zatrzymujemy się tu tylko na najznakomitszej postaci starożytności chrześcijańskiej, mianowicie na św. Augustynie[13].

Św. Augustyn próbował włączyć dziedzictwo filozofii platońskiej do skarbca myśli chrześcijańskiej. lego koncepcje filozoficzne i teologiczne wyraźnie dominowały w kulturze starożytności chrześcijańskiej i wczesnego średniowiecza, aż do XIII wieku[14] i wywarły duży wpływ na scholastykę[15].

Zdaniem św. Augustyna, człowiek składa się z duszy i ciała[16]. Istotnym elementem jest jednak tylko dusza. Autor określa wprost człowieka jako „duszę rozumną, posługującą się ciałem ziemskim i śmiertelnym"[17]. Dusza jest niematerialna. Nie posiada bowiem ani rozciągłości, ani wymiarów w przestrzeni. Ponadto ujmuje ona samą siebie jako ducha, który poznaje, przypomina sobie i posiada wolę. Dusza wie, czym jest i czym nie jest[18]. Dusza, będąc duchową substancją, trwa wiecznie[19]. Życiem bowiem duszy jest Bóg, który jest Prawdą. Ona jest zwierciadłem odbijającym prawdę wieczną i to jej gwarantuje nieśmiertelność. Dusza jest w ciele, udziela ciału życia, kieruje nim i opanowuje je; w rezultacie poddaje je Bogu przez wewnętrzne akty ducha, zwłaszcza zaś przez miłość[20].

---

[12] O pojmowaniu duszy przez Ojców Kościoła oraz o wpływie myśli greckiej na pisarzy chrześcijańskich zob. prace: C. Fabro, *L'Anima Nell'eta patristica a medievale,* W: L'anima, Brescia 1954, s. 71-102, oraz M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*... dz. cyt, s. 13-21.

[13] Częściowa bibliografia do antropologii św. Augustyna znajduje się w książce J. Pastuszki, *Historia psychologii*, Lublin 1971, s. 184-185. Oprócz tam wymienionych pozycji zob. jeszcze: E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustis*, Stuttgart 1934, oraz R. O'Connell, *St. Augustine's Early Theory of Man*, Cambridge 1968.

[14] Por. H. J. Marrou, *Saint – Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938. Autor ukazuje tam św. Augustyna jako kontynuatora kultury antycznej i prekursora kultury średniowiecznej.

[15] Na temat wpływu św. Augustyna na scholastykę zob.: M.–D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa 1974, s. 59-80.

[16] Por. Św. Augustyn, *De Trinitate* VI, 4, 7, 829: „ (...) neque sine corpore neque sine anima esse posse hominem; quisquis a natura humana corpus alienare vult desipit". Również: *De civitate Dei,* XIII, 24. 2; PL, t. 41, col. 399: „(…) Homo non est corpus solum, vel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore".

[17] Św. Augustyn, *De moribus ecclesiasticis*, I, 27, 52; PL, t. 32; col. 1332: „Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore" oraz *De quantitate animae* XII, 22; PL, t. 32, col. 1048: „(…) Nam mihi videtur /animus/ esse substantia ratione particeps, regendo corpori accommodate". Ta ostatnia jest typowo augustyńską definicją duszy, do której to definicji będzie często powracać średniowiecze. Por. E. Gilson, *Duch filozofii*... dz. cyt. s. 179, przypis 10.

[18] Por. E. Gilson, *Historia filozofii*... dz. cyt., s. 557, przyp. 27.

[19] Na temat nieśmiertelności duszy ludzkiej wg św. Augustyna zob. pracę J. Pastuszki: *Nieśmiertelność duszy ludzkiej u św. Augustyna*, Lublin 1930.

[20] Por. Ph. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962. s. 203.

Powyższe, augustyńskie rysy nauki o duszy można z powodzeniem odnaleźć w pismach Platona. Stamtąd na pewno zaczerpnął je Augustyn. Jednakże nie mógł on do końca pogodzić platońskiej nauki o duszy z prawdami, które w tym względzie przyniosło objawienie chrześcijańskie. Augustyn, przyznając za Platonem prymat duszy w strukturze człowieka, miał wielkie trudności z wykazaniem prawdy o jedności człowieka. Sam się do tego wyraźnie przyznawał[21]. Nie potrafił pogodzić dualizmu antropologicznego, przejętego od Platona, z jednością człowieka, którą głosiła Biblia. Objawienie chrześcijańskie oznajmiało, że łączność duszy z ciałem nie jest czymś przypadkowym, ale czymś naturalnym, chcianym przez Boga. Zwracało uwagę na godność ludzkiego ciała, które zostało przeznaczone do chwały zmartwychwstania[22]. Nauka Chrystusowa wieściła zbawienie dla całego człowieka, a nie tylko dla jego części – duszy. Stąd też platońska nauka o duszy, tak mocno podkreślająca dualizm ontyczny człowieka, a w nim tak mocno akcentująca substancjalność, duchowość i nieśmiertelność duszy na niekorzyść ciała, jako jej więzienia – okazała się niewystarczająca do uzasadnienia jedności ontycznej człowieka, a przez to niezgodna z objawieniem chrześcijańskim.

Tak więc platonizm, mimo niezaprzeczalnych wartości, jakie przedstawiał, wprowadzał w obręb filozofii chrześcijańskiej trudność nieuchwytną i niepokalaną. To właśnie pozwala nam zrozumieć, dlaczego arystotelesowska definicja duszy, choć na pozór tak mało chrześcijańska, została już bardzo wcześnie wzięta pod uwagę przez niektórych filozofów i teologów.

Nie obyło się jednak bez sprzeciwów. W obronie stanowiska platońskiego wystąpił na przełomie IV i V wieku Nemezjusz z Emezy (brany niekiedy w historii myśli teologicznej za Grzegorza z Nyssy). Wystąpił on z ostrą krytyką arystotelesowskiej definicji duszy, jako formy[23]. Krytyka ta, przekazana średniowieczu pod osłoną autorytetu Grzegorza Nysseńczyka, hamowała przez długie wieki proces asymilacji arystotelesowskiej antropologii[24].

Po naszkicowaniu antropologicznej tradycji nurtu platońsko-augustyńskiego, z jaką zetknął się św. Tomasz, należy z kolei spojrzeć na drugi bardzo ważny

[21] Por. *De moribus ecclesiasticis,* I, 4, 6; col. 1313.

[22] Por. l Kor. 15, 12-19.

[23] Nemezjusz upatrywał w definicji duszy jako formy ciała niebezpieczeństwo dla substancjalności duszy, a w konsekwencji dla jej nieśmiertelności. Nemezjusz, idąc zasadniczo za myślą platońską, „poświęcał" więc jedność człowieka, by „ratować" duchowość i nieśmiertelność duszy ludzkiej. Por. A. C. Pegis, *St. Thomas and the Probiem...* dz. cyt., s. 121.

[24] Pomija się tu omówienie dalszych losów przedtornaszowej, neoplatońskiej antropologii. Uważa się, że dla problematyki tej pracy jest to mało przydatne, a niezmiernie poszerzyłoby jej rozmiary. Na ten temat zob. następujące pozycje: Ph. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii...* dz. cyt; S. Świeżawski, *Homo platonicus...* art. cyt; M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...* dz. cyt, s. 19-26.

nurt tradycji antropologicznej (zastany przez św. Tomasza), wywodzący się od Arystotelesa. Nurt ten bowiem decydująco zaważył na konstrukcji Tomaszowej teorii człowieka. Należy więc go tutaj, przynajmniej w głównych zarysach, naszkicować.

Arystoteles w pierwszym okresie życia był w problematyce antropologicznej pod wyraźnym wpływem Platona[25]. Niebawem, w wyniku własnych przemyśleń, odrzuciwszy platońską teorię idei, musiał tym samym zmienić i koncepcję duszy, jako tej, która sama przez się kontempluje idee. Zdaniem Arystotelesa nie ma ogólnych idei poza ludzkim umysłem; nie ma też idealnego bytu – duszy. Istnieją tylko konkrety empirycznie poznawalne[26].

Arystoteles, budując nową koncepcję człowieka, musiał się przeciwstawić z jednej strony spirytualizmowi platońskiemu, a z drugiej – materializmowi demokrytejskiemu, według którego dusza była tylko kompozycją odpowiednich atomów. Przeciw platońskiej koncepcji duszy wysunął argument uzasadniający potrzebę organów cielesnych dla duszy ludzkiej w wypełnianiu jej istotnych funkcji. Z drugiej strony twierdził wbrew Demokrytowi, że te właśnie organy są tylko narzędziami bytu psychicznego – żyjącego, a nie jego istotą. Jak więc z jednej strony dusza nie może istnieć poza ciałem, tak z drugiej strony – nie jest tylko ciałem, bo jest zasadą życia i racją zmysłowego i intelektualnego poznania. Jest więc formą ciała, a nie formą poza ciałem. Stosunek duszy do ciała jest szczególnym przejawem ogólnego stosunku formy do materii. Dusza jako forma jest pierwszym aktem ciała fizycznego, które ma życie w możności - ”actus primus corporis phisici, potentia vitam habentis”[27]. Dusza, będąc pierwszym aktem ciała i jego substancjalną formą, pełni jednak różne funkcje, zwłaszcza zaś trzy (dla których Platon przyjmował dusze oddzielne): funkcje wegetatywne, sensytywne oraz intelektualno–poznawcze[28]. Najwznioślejszą i najwyższą funkcją duszy jest poznanie pojęciowe. Chcąc wytłumaczyć zasadnie możliwość poznania ogólnych treści pojęciowych, Arystoteles przyjął intelekt, i to intelekt podwójny: czynny i możnościowy[29]. Intelekt czynny jest pochodzenia boskiego, jest oddzielony od ciała, nie doznający, nie zmieszany i jest

[25] Arystotelesowskie poglądy na człowieka referuje się tu za M. A. Krąpcem, *Ja – człowiek*... dz. cyt, s. 11-13. Na temat nauki Arystotelesa o duszy zob. jeszcze następujące prace: F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom Nous poieticòs*, Mainz 1867; S. Świeżawski, *Nauka o duszy w metafizyce Arystotelesa*, „Przegląd Filozoficzny" 41 (1938), nr 4, s. 395-421; J. Pastuszka, *Historia psychologii*... dz. cyt., s. 65-80.

[26] Por. P. G. Faggin, *L'anima nel*... art. cyt., s. 48.

[27] *De Anima*, II, l, 412a, 29.

[28] *De Anima*, II, III, passim.

[29] Zagadnienie dwóch intelektów u Arystotelesa będzie jeszcze szerzej omówione przy prezentacji teorii intelektu u św. Tomasza (w rozdziale III pracy). Tutaj tylko je sygnalizujemy.

z istoty swej aktem[30]. Jest dołączony do duszy niejako z „zewnątrz", co sugeruje możliwość jego późniejszego powrotu do źródła i dalszego trwania. Jest więc on nieśmiertelny[31]. Intelekt możnościowy natomiast jest „czymś" z duszy[32], jest śmiertelny – ginie wraz ze śmiercią ciała[33].

Arystoteles pojął więc duszę niejako oddzieloną od ciała substancję, ale jako formę substancjalną ciała. Dusza nie jest substancją, jest tylko funkcją[34] i aktem ciała.

Arystotelesowska teoria człowieka, w której dusza została ujęta jako forma ciała, nie znalazła sobie zbyt szybko zwolenników. Myśliciele chrześcijańscy, którzy adaptowali myśl grecką do nauki objawionej, woleli korzystać z rozwiązań antropologicznych Platona. Jak bowiem już wspomniano, teoria platońska podkreślała mocno duchowość i nieśmiertelność duszy ludzkiej. Jednakże utrudniała uzasadnienie jedności psychofizycznej człowieka. W tym względzie bardziej odpowiednią okazała się teoria człowieka i teoria duszy wypracowane przez Arystotelesa. Jednakże ta teoria z trudem torowała sobie drogę do antropologicznej myśli chrześcijańskiej. Zanim św. Tomasz odkrył w Arystotelesie prawdziwego „Filozofa", zanim dojrzał właściwą perspektywę jego myśli, Stagiryta pozostawał ciągle jeszcze nie znany, albo niepoprawnie przedstawiany, głównie przez filozofów arabskich.

Doceniając ważkość tych procesów w kształtowaniu się Tomaszowego gmachu teologii spekulatywnej, a w nim i teorii człowieka, wskażmy na główne linie procesu asymilacji arystotelesowskiej myśli w późnej starożytności i we wczesnym średniowieczu.

Na gruncie chrześcijaństwa stosunkowo wcześnie pojawiła się myśl Arystotelesa. Jednakże do XII w. Stagiryta znany był światu łacińskiemu tylko jako autor dzieł logicznych[35]. Autorzy chrześcijańscy czytając *Kategorie, Perihermeneias*

[30] *De Anima*, III, 5, 430a, 13.

[31] Por. *De gener. anim*, 736b, 28.

[32] *De Anima*, III, 5, 430 a, 13.

[33] Nauka o dwóch intelektach u samego Arystotelesa jest mętna. Sam Arystoteles w *De Anima*, I, 2; 413b, 24-27 wyznaje, że natura intelektu nie jest jeszcze dla niego całkiem jasna. Sam jest niezdecydowany co do natury obu intelektów. Widać to w jego chwiejnych sformułowaniach. Stąd też w dziejach komentatorzy różnie interpretowali ten fragment arystotelesowskiej nauki o duszy.

[34] Por. P. G. Faggin, *L 'anima nel*... art. cyt., s. 52.

[35] Logiczne dzieła Arystotelesa udostępnił wczesnemu średniowieczu Boecjusz. Por. J. de Ghellink, *Quelques appréciations de la dialectique d'Aristote durant les conflits trinitaires au IV^e siècle*, W: Revue d'histoire ecclesiastique, 1930, s. 5-42. Por. także: A. J. Festugière, *Aristote dans la litterature grecque chretiénne jusqu'à Theodoret, Excursus*, W: L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile, Paris 1932, s. 220-262.

(Traktat o zdaniu), czy też potem *Analityki* i *Topiki,* odkryli w Arystotelesie mistrza poprawnego myślenia[36].

W XI i XII wieku zaczyna się nazywać powszechnie Arystotelesa „Filozofem"[37]. Autorytet Stagiryty niepomiernie rośnie. Zaczynają się mnożyć przekłady dotąd nieznanych, pozalogicznych pism Arystotelesa. Arystoteles wchodzi na widownię średniowiecza kolejno jako przyrodnik, metafizyk i etyk[38]. Ówczesne ośrodki zachodnioeuropejskiego życia umysłowego ogarnia niebywały wprost zapał do arystotelizmu[39]. Jednakże arystotelizm ten docierał do umysłów myślicieli średniowiecza głównie poprzez arabskich interpretatorów, którzy w niejednym miejscu zniekształcili myśl twórcy Perypatu[40].

Pierwszym – ważniejszym z nich był Awicenna[41], który będąc zasadniczo platonikiem, usiłował godzić Platona z Arystotelesem[42]. Na odcinku antropologii filozoficznej połączenie to wyglądało następująco: Awicenna dopuszczał możliwość dwóch równoważnych poglądów na duszę[43]. Dusza rozpatrywana sama w sobie, to znaczy w swej istocie, jest substancją duchową, prostą, niepodzielną, a więc niezniszczalną. Pod tym względem definicja podana przez Plato-

[36] Por. M.–D. Chenu, *Wstąp do filozofii*... dz. cyt, s. 40-41.

[37] Por. Jan z Salisbury, *Metalog*., II, 16: „Nam et antonomastice, id est, excelenter, Philosophus appelatur". Por. jeszcze M. Grabmann, *Aristoteles im Werturteil des Mittelalters*, W: Mittelalterliches Geistesleben, II, München 1936, s. 63-102. O tej sprawie pisał już w XVIII w. J. de Launoy, *De varia Aristotelis fortuna in Academia Parisiensi*, Paris 1732, Opera omnia, t. IV, s. 175 i nn.

[38] Szczególną rolę w udostępnieniu przyrodniczych i filozoficznych pism Arystotelesa odegrało Toledo, gdzie tłumacze przekładali greckie dzieła Stagiryty na łacinę. O kolejności tłumaczeń i kolejności zainteresowań Arystotelesem zob. M.–D. Chenu, *Wstęp do filozofii*... dz. cyt., s. 40-47.

[39] Zob. na ten temat pracę F. van Steenberghena, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*, Louvain 1946.

[40] Była to przedtomaszowa faza recepcji filozofii Arystotelesa, która dokonywała się przez komentatorów arabskich. W związku z tym powstał, nawet w świecie chrześcijańskim, nowy, żywy i pociągający prąd intelektualny, znany jako awerroizm łaciński (nazwa od najwybitniejszego komentatora arabskiego – Awerroesa) lub arystotelizm heterodoksyjny. Była to orientacja, z którą Tomasz musiał się rozprawić i to przede wszystkim na gruncie antropologii filozoficznej. Zob. S. Swieżawski, *Traktat*... dz. cyt., s. 67.

[41] Na temat filozofii Awicenny zob. pracę pani A. M. Goichon, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europę médievale*, Paris 1951. Zdaniem M. Gogacza, autorka jest dziś najlepszym znawcą filozofii Awicenny. Por. jego pracę: *Wstęp do „Metafizyki" Awicenny*, Warszawa 1973, s. 6 i 28.

[42] Por. E. Gilson, *Duch filozofii*... dz. cyt., s. 183. Podobnie sądzi F. van Steenberghen w pracy: *Aristote en Occident*... dz. cyt., s. 16.

[43] Awiceniańską teorię człowieka przedstawił G. Verbeke w pracy: *Le „De Anima" d'Avicenne, une conception spiritualiste de l'homme*, W: Avicenna Latinus. „Liber de Anima", Louvain – Leiden 1968. Praca ta jest zreferowana przez M. A. Krąpca w „*Ja – człowiek*..." dz. cyt., s. 21-26. Zob. ponadto na ten temat: S. Świeżawski, *Awicenny filozoficzna teoria człowieka*... dz. cyt.

na jest całkowicie zadowalająca. Rozważana zaś w odniesieniu do ożywionego przez nią ciała, spełnia dusza funkcję formy; czyli jest jego formą. Pod tym względem słuszność ma Arystoteles, twierdząc że dusza jest w istocie formą ciała uorganizowanego, które życie posiada w możności. Dusza więc, według Awicenny, sama w sobie jest substancją, spełniającą funkcję formy. Będąc substancją niepodzielną, jest niezniszczalna. Jeśli ciało umiera, to po prostu dlatego, że dusza przestała wykonywać w nim swoje funkcje[44].

Powyższe awiceniańskie ujęcie człowieka, zdawać by się mogło, usuwało braki platońskiej i arystotelesowskiej koncepcji człowieka, gdyż obie te koncepcje w jakiś sposób łączyło. Wydawać by się mogło, że ujęcie to mogło zadowolić myślicieli chrześcijańskich, którym zawsze przed oczyma stały prawdy objawione. Tego zdania było wielu średniowiecznych mistrzów, a wśród nich św. Bonawentura i św. Albert Wielki[45]. Jednakże rozwiązanie Awicenny nie dla wszystkich średniowiecznych myślicieli okazało się wystarczające. Poprawił je i uzupełnił najgruntowniej św. Tomasz z Akwinu. On to dopiero rozpatrzył całe zagadnienie od podstaw i krytycznie wykazał niedostateczność rozwiązań Awicenny[46]. Związane to było z nową koncepcją bytu, jaką wypracował Tomasz na bazie wszystkich dotychczasowych – jego zdaniem – niezadowalających rozwiązań. Jednakże należy się zgodzić z tym, że awiceniańska interpretacja Arystotelesa, przepojona wątkami platońskimi, była doskonale znana św. Tomaszowi. Co więcej, zdaniem niektórych historyków filozofii, wywarła ona wielki wpływ na metafizyczne i antropologiczne poglądy św. Tomasza[47].

---

[44] Por. M. D. Roland-Gosselin, *Sur les rélations de l'âme et du corps d'apres Avicenne*: Mélanges Mandonnet, Paris 1930, t. II, s. 47-54.

[45] Por. E. Gilson, *Duch filozofii*... dz. cyt, s. 184.

[46] Por. E. Gilson, *Duch filozofii*... dz. cyt., s. 185. Mediewista francuski analizuje tam krytycznie antropologiczne poglądy Awicenny i wskazuje na czym polegało „novum" św. Tomasza, zwłaszcza na odcinku ujmowania relacji duszy do ciała.

[47] Na temat wpływu Awicenny na św. Tomasza piszą m.in.: 1) C. Giacon, *In tema di dipendenze di S. Tommasso da Avicenna*, W: L'homme et son destin, Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médievale, Louvain – Paris 1960. Na s. 541-542 autor wykazuje, że św. Tomasz zależy od Awicenny w koncepcji Boga jako bytu koniecznego; 2) L. Gardet, *La pensée reigieuse d'Avicenne*, Paris 1951. Na s. 17-18 mówi autor o czterech rodzajach wpływu Awicenny na filozofię Zachodu; 3) A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1956. Autor zwraca tam uwagę, że Tomasz w swoim pierwszym traktacie filozoficznym, w *De ente et essentia*, zacytował Awicennę 19 razy. We wszystkich pracach powołał się na Awicennę ok. 50 razy, argumentując tym autorytetem swoje stanowisko; 4) A. M. Goichon, *La philosophie d'Avicenne*... dz. cyt., s. 115-131. Syntetycznie koncepcje wpływu Awicenny na średniowiecze i jego powiązań z Arystotelesem i św. Tomaszem wg wyżej wymienionych autorów omawia M. Gogacz we wstępie do tłumaczenia *Metafizyki* Awicenny (Avicenna Abu Ali Ibn Sina, *Metafizyka*, tłum. i oprac. M. Gogacz, Warszawa 1973, s. 19-33). M. Gogacz, jako znawca filozofii Awicenny na gruncie polskim, postuluje w tej pracy konieczność dokładnego ustalenia tego,

Drugim myślicielem arabskim, poprzez którego arystotelesowska myśl docierała do ośrodków kulturalnych średniowiecznej Europy, był Awerroes[48]. Uchodził on w średniowieczu za najlepszego komentatora myśli Arystotelesa. Z tej też racji nazywano go powszechnie „komentatorem"[49]. Przyznaje się jednak, że jego wpływ na średniowiecze nie jest tak głęboki jak wpływ Awicenny[50]. Awerroes bowiem w swoisty dla siebie sposób interpretował naukę Arystotelesa o dwóch intelektach, która u Stagiryty była bardzo mętna. Ogół filozofów arabskich. m.in. i Awicenna, a także niektórzy myśliciele chrześcijańscy uważali, że intelekt czynny jest jestestwem pozajednostkowym i pozaludzkim, że jest to jakiś duch czysty – odrębna, pozaludzka substancja. Natomiast Awerroes poszedł o krok dalej i twierdził, że również intelekt możności owy nie jest jednostkowy, tylko że jest jeden, wspólny wszystkim ludziom[51].

Taka interpretacja, przekreślająca istnienie indywidualnych, nieśmiertelnych intelektów – dusz, godziła w sedno nauki chrześcijańskiej. Nic też dziwnego, że była

co z ujęć Awicenny Tomasz organicznie wbudował w swoją teorię bytu, a co uznał za swoją własną myśl. Autor sam zapoczątkowuje te badania, rozważając krytycznie stanowisko A. M. Goichon. Por. Tamże, s. 30-33. W pracy tej znajduje się również wykaz polskich publikacji poświęconych filozofii Awicenny w opr. J. Wróbla (s. 190-192). Pełniejsza bibliografia, dzieł i opracowań dotyczących Awicenny znajduje się w pracy A. Zajączkowskiego: *Awicenna i jego epoka*, W: Awicenna, praca zbior. pod red, A. Zajączkowskiego, Warszawa 1953. s. 7-73.

[48] Na temat Awerroesa i jego wpływu na kulturę filozoficzną Europy zob, pracę E. Renan, *Averroes et l'awerroisme*, Paris 1869 oraz pracę F. van Steenberghena... dz. cyt.

[49] Por. E. Gilson, *Duch filozofii*... dz. cyt., s. 182.

[50] Taką opinię głosi L, Gardet w pracy: *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris 1951. Por. także: M. Gogacz, *Wstęp do Metafizyki Awicenny*.., dz. cyt., s. 22.

[51] Por. F. van Steenberghen, *Aristote en Occident*... dz, cyt. Na s. 190 tegoż dzieła autor krytykuje E. Renana za to, że w swojej pracy *Averroès et l'averroisme* (Paris 1867) popełnił błąd, mieszając ze sobą dwie doktryny arabskie głęboko się wzajemnie różniące pod względem znaczenia, jak i pod względem następstw w porządku moralnym i religijnym – mianowicie doktrynę o jedności intelektu czynnego z doktryną o jedności intelektu możnościowego. Zdaniem autora tylko ta druga charakteryzuje awerroizm heterodoksyjny, gdyż pociąga za sobą zagładę porządku moralnego przez zniesienie życia przyszłego i sankcji indywidualnych w tamtym świecie. Autor tym samym błędem co Renana obarcza innych historyków filozofii, nawet tej miary co Gilson, Geyer, Glorieux.

Stanowisko F. van Steenberghena, zupełnie niezależnie od niego, potwierdza ks. K. Michalski, pisząc, że według Awerroesa nie tylko intelekt czynny, ale również i możnościowy jest oddzielony i pozajednostkowy. (Zob. *La gnoseologie de Dante*, PAU, Archivum neophilologicum 3, 1, Kraków 1950, s. 18-19, uwaga 2).

W tym świetle jest też uzasadniona opinia Weberta, który podkreśla, że św. Tomasz przeprowadza ścisłą i szczegółową krytykę właśnie w odniesieniu do tezy głoszącej jedność intelektu możnościowego, nie zaś czynnego, i że nawet, w swoim *De unitate intelleclus* uznaje filozoficzną możliwość jednego dla wszystkich intelektu czynnego, choć sam jest innego zdania i jest również przekonany, że nie był to pogląd Arystotelesa (por. francuski przekład *Summy teologicznej*, L'âme humaine, wyd. Revue de Jeunes, s, 360).

ostro zwalczana przez myślicieli chrześcijańskich. Z tej też racji nie wywarła ona większego, pozytywnego wpływu na systemowe ujęcia „mistrzów" XIII wieku[52].

W prezentacji historycznego tła antropologii św. Tomasza „zahaczmy" jeszcze o jedną postać, z którą Tomasz zetknął się już bezpośrednio – o jego mistrza w filozofii i teologii, św. Alberta Wielkiego. „Albert Wielki -jak pisze S. Świeżawski – występuje na skrzyżowaniu dwu potężnych prądów umysłowych i dwu największych spuścizn intelektualnych: stanowiącego warstwę podstawową – tradycyjnego augustynizmu o korzeniu platońskim i – napływającego coraz potężniejszą falą – arystotelizmu, przesiąkniętego bardzo wyraźnie neoplatonizmem w wydaniu arabskim"[53].

Jak widać, stanowisko Alberta przypomina nam do pewnego stopnia „pojednawczą" pozycję, którą dwa wieki wcześniej prezentował Awicenna. Albert z jednej strony doceniał koncepcje arystotelesowskie, widział w nich poprawność rozwiązań antropologicznych, z drugiej zaś strony raziła go awerroistyczna interpretacja doktryny Stagiryty. Interpretacji awerroistycznej nie mógł wcielić do swojej myśli, gdyż nie zgadzała się ona z nauką objawioną. Sam też nie zdobył się na śmiałe wyłuskanie właściwej myśli Arystotelesa. Wolał zająć stanowisko kompromisowe[54]. Wstępując w ślady swych wielkich poprzedników, a zwłaszcza Boecjusza i Awicenny, usiłował do swojej koncepcji włączyć elementy zarówno platońskiej, jak i arystotelesowskiej antropologii, zwłaszcza co do koncepcji duszy ludzkiej[55]. Albert, będąc przyrodnikiem, uległ ostatecznie koncepcjom platońsko-augustyńskim. Jednakże poprzez nieśmiałe przejęcie do swojej teorii człowieka arystotelesowskiej koncepcji duszy jako formy, odsłonił nowe perspektywy przed swym uczniem – Tomaszem.

Tomasz dopiero, biorąc na „warsztat" niemalże całą zastaną tradycję filozoficzną, dostrzegł właśnie w Arystotelesie mistrza myślenia filozoficznego. W żmudnych badaniach odkrył również właściwą perspektywę arystotelesowskiej antropologii filozoficznej. Nie zadowolił się jednak we wszystkim ujęciami Arystotelesa. Na kanwie tradycji filozoficznej i teologicznej zbudował

---

[52] W XII w. prowadzony był antyawerroistyczny spór przez św. Bonawenturę, św. Alberta Wielkiego i św. Tomasza. Por. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII^e siècle* (*Les philosophes belges*, t. VI), Louvain 1911, oraz E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924, s. 16.

[53] S. Świeżawski, *Albertyńsko-tomistyczna*... art. cyt., s. 250-251.

[54] Tamże, s. 251.

[55] Por. Albert Wielki, *Summa theologica*, II, 12, 69, 2, ad 1. Czytamy tam m.in.: „(...) (anima) non (...) est entelechia nisi per animationem quam facit corpori per opera vitae. In se autem spiritus est incorporeus et semper vivens, ut dicit Plato". I nieco niżej: „(...) animam considerando secundum se, consentiamus Platoni; considerando autem secundum formam animationis quam dat corpori, consentiamus Aristoteli". Stanowisko to wyraźnie przypomina nam ujęcie człowieka przez Awicennę.

swoją, nową, oryginalną koncepcję człowieka, którą wtopił w całokształt swojego filozoficzno-teologicznego systemu.

Nakreśliwszy historyczne tło antropologii św. Tomasza, rzućmy teraz okiem na historyczne powiązania myśli antropologicznej Gabriela Marcela.

2. HISTORYCZNE USYTUOWANIE ANTROPOLOGII GABRIELA MARCELA

Z epoki starożytnej i średniowiecznej przenosimy się wraz z Gabrielem Marcelem do epoki współczesnej. W międzyczasie, wciągu siedmiu wieków, myśl antropologiczna przeszła wielkie przeobrażenia. W różnych prądach filozoficznych, w różnych stylach filozofowania, jakie rodziły się w ciągu wieków, przybierała ona różnoraki profil. O ile u schyłku średniowiecza i w epoce nowożytnej myśl ta stanowiła zazwyczaj fragment filozoficznych systemów (filozoficznych rozważań), to w XX w. w niektórych kierunkach filozoficznych, między innymi i w twórczości filozoficznej Marcela, znalazła ona centralne miejsce.

Byłoby rzeczą niezmiernie trudną i w gruncie rzeczy tutaj zupełnie niepotrzebną przedstawiać losy antropologii filozoficznej w okresie: od św. Tomasza do Gabriela Marcela, tym bardziej, że Marcel nie nawiązywał tak mocno do tradycji antropologicznej, jak to czynił św. Tomasz. Stąd też pragniemy tutaj w krótkim zarysie wskazać jedynie na historycznie najbliższe źródła marcelowskiej myśli antropologicznej. W szczególności ukażemy tych myślicieli, do których autor w swoich pismach wyraźnie nawiązywał, aprobując czy też odrzucając ich myśl.

Wśród komentatorów „Marcelowej filozofii”[56] panuje dziś na ogół zgodne przekonanie co do historycznej genezy tej filozofii. W literaturze filozoficznej wskazuje się na to, że marcelowska myśl zrodziła się jako reakcja na systemy idealistyczne XIX wieku[57]. Przekonanie to znajduje potwierdzenie w pismach filozoficznych samego Marcela[58]. W *Entretiens* – dziełku zawierającym relację ze spotkań Marcela z P. Ricoeurem, autor *Dziennika Metafizycznego* wskazuje,

[56] Prezentując Marcelową myśl filozoficzną, będziemy czasem używać cudzysłowu, jako że Marcel sądził, że jego myśl nie da się zamknąć w żadnym systemie.

[57] Por. np. R. Troisfontaines, *De l'existence*... dz. cyt, t. I, s. 40-41; P. Prini, *Gabriel Marcel*... dz. cyt., s. 21n.; J.–P. Bagot, *Connaissance*... dz. cyt., s. 25-31; M. de Corte, *La philosophie de Gabriel Marcel*, dz. cyt., s. 2-6; J. Parain-Vial, *Gabriel Marcel*... dz. cyt., s. 10-12; J. Wahl, *Les philosophes de l'existence*, Paris 1959, s. 38n.; I. M. Bocheński, *La philosophie contemporaine en Europe*, Paris 1951, s. 155; T. Terlecki, *Egzystencjalizm*... dz. cyt., s. 17; M. Milbrandt, *Filozofia egzystencjalna*... art. cyt., s. 142-147.

[58] Por. np. *J. M*, s. 145, 202; *E. A.*, s. 9, 27-28, 120-122; *H. K*, s. 192; *R.I.*, s. 11; *M. E.* II, s. 12-13; *R. A.*, s. 295-296

że jego formacja intelektualna dokonywała się w klimacie paryskiej Sorbony, gdzie z początku XX w. panowała wyraźnie myśl idealistyczna i scjentystyczna[59].

Autor zetknął się najpierw z myślą Hegla, Schellinga i Fichtego[60], następnie studiował dogłębnie neoheglistów angielskich, w szczególności Bradley'a[61].

Spotkanie się z myślą heglowską i neoheglowską wywołało w nim zdecydowany sprzeciw. Marcel nie mógł pogodzić się z abstrakcyjną filozofią idei, która „zamykając świat w abstrakcyjnych formułach", zupełnie lekceważyła istnienie konkretnego bytu – zwłaszcza konkretnej ludzkiej egzystencji. Stąd też jego myśl od samego początku skierowała się przeciwko idealizmowi i racjonalizmowi (zarówno heglowskiemu, jak również kantowskiemu i kartezjańskiemu). Potwierdzenie tego znajdujemy w pierwszej części *Journal metaphysigue,* gdzie dostrzegamy permanentny proces wyzwalania się od myśli idealistycznej[62].

Marcel wchodził również w polemikę z rodzimą – francuską myślą idealistyczną, którą na przełomie XIX i XX w. reprezentowali: Ch. Renouvier, O. Hamelin, J. Lagneau oraz L. Brunschvicg[63].

Szczególne ostrze krytyki skierował pod adresem L. Brunschvicga. W *Du refus a l'invocation* autor wyznaje, jaką ostrą reakcję wywołała w nim postawiona przez Brunschvicga alternatywa: wierzyć albo sprawdzać[64]. Zdaniem Marcela alternatywa ta jest nie do przyjęcia, gdyż wyklucza ona z góry poznawcze ujęcie takiego typu rzeczywistości, który nie jest ani przedmiotem wiary, ani też nie może być zweryfikowany metodami naukowymi[65]. Taką rzeczywistością wymykającą się spod metody poznawczej zadeklarowanej przez L. Brunscłwicga jest, zdaniem Marcela, cała rzeczywistość życia wewnętrznego człowieka, którą to rzeczywistość – jak to dalej zobaczymy – Marcel uczynił głównym przedmiotem swojej filozoficznej refleksji.

Oprócz opozycji przeciwko doktrynom idealistycznym, Marcel wystąpił z ostrą krytyką idei pozytywistycznych i scjentystycznych, które pod koniec

---

[59] *E*, s. 14-21.

[60] Lektura pism Hegla i Schellinga wiązała się z problematyką rozprawy doktorskiej autora, którą napisał mając 18 lat. Tytuł tej rozprawy jest następujący: „*Les idées metaphysiques de Coleridge dans leurs rapports avec laphilosophie de Schelling*".

[61] *E*, s. 16.

[62] J.–P. Bagot, *Connaissance*... dz. cyt, s. 32n.

[63] Por. I. M. Bocheński, *La philosophie contemporaine*... dz. cyt, s. 78. Por. także: D. Huisman, *L'existentialisme en France*, W: Tableau de la philosophie contemporaine, t. 3 (De 1950 a nos jours), Paris 1967, s. 393-414.

[64] Marcel, będąc od początku uwrażliwionym na dane doświadczenia, bardzo szybko dostrzegł taką rzeczywistość w duchowych przeżyciach człowieka, których nie można „do końca" zweryfikować. Wchodzą tu w grę takie przeżycia jak: przeżycie wiary, nadziei czy miłości. Por. w związku z tym uwagi M. Winowskiej w art. *Gabriel Marcel*... art. cyt., s. 178.

[65] Por. P. Prini, *Gabriel Marcel*... dz. cyt., s. 11-12.

XIX i na początku XX w. przejawiały wielką żywotność w filozofii europejskiej. Zdecydowanie podważył uzurpacje pozytywizmu i scjentyzmu do jedynie prawdziwego i adekwatnego (wyczerpującego) poznania świata. Wystąpił przeciwko dziewiętnastowiecznemu kultowi nauk szczegółowych. Sądził, że nauki szczegółowe, badające świat parcjalnie – fragmentarycznie, nie docierają do głębi rzeczywistości, nie ogarniają pełni bytu, zwłaszcza nie dysponują odpowiednim „narzędziem" do pełniejszego ujęcia bytu ludzkiego[66]. Stąd też nauki te nie mogą zastąpić filozofii.

Wytykając kierunkom scjentystycznym antypersonalizm, utylitaryzm, fragmentaryczność, Marcel dowartościował w swojej myśli doświadczenie moralne i religijne, z którymi kierunki pozytywistyczne i scjentystyczne prawie że się nie liczyły[67].

Możemy zatem powiedzieć, że myśl antropologiczna Marcela rodziła się zasadniczo w podwójnej opozycji. Z jednej strony Marcel wystąpił przeciwko abstrakcyjnym – oderwanym od rzeczywistości systemom filozofii idealistycznej, proponując w zamian filozofię skupioną na konkretnym człowieku, przeżywającym hic et nunc dramat swojej egzystencji. Z drugiej zaś strony wystąpił przeciw spłycaniu problematyki antropologicznej w naukach szczegółowych (w scjentyzmie), kwestionując zarazem uzurpacje tych nauk do adekwatnego poznania bytu ludzkiego (resp. świata)[68].

W realizowaniu swojego programu filozoficznego Marcel nawiązał do myślicieli, którzy w przeszłości, czy też współcześnie, głosili bliskie mu idee[69]. Wydaje się, że kluczową rolę odegrał tu H. Bergson[70].

Autor w wielu miejscach swoich filozoficznych rozważań wskazuje na wielki wpływ Bergsona na kształtowanie się jego antropologicznej myśli[71]. Słuchając przez dwa lata jego wykładów w College de France, Marcel już we wczesnej młodości zaczął się interesować pod jego wpływem problematyką antropologiczną. Nie kto inny, jak Bergson skierował jego myśl na „głębię rzeczywistości ludzkiej"[72]. Z wypowiedzi Marcela na temat jego filozoficznych koneksji z Bergsonem wynika, że autor zasadniczo przeciwstawiał się bergsoni-

[66] Por. T. Terlecki, *Egzystencjalizm*... dz. cyt, s. 17.

[67] Por. P. Prini, *Gabriel Marcel*... dz. cyt., s. 12.

[68] Por. jeszcze na ten temat uwagi R. Troisfontainesa, *De l'existence*... dz. cyt, I, s. 187-191.

[69] Sytuację filozofii francuskiej, w której pojawiła się myśl Marcela, przedstawia E. Brehier, *Transformation de la philosophie française*, Paris 1950. Por. także w związku z tym: H. Mougin, *Sainte familie existentielle*, Paris 1947, s. 29-109.

[70] Por. J. Parain–Vial, *Gabriel Marcel*... dz. cyt., s. 11n.

[71] Por. chociażby: *E. A.*, s. 102, 117, 119, 136, 161; *R. I.*, s. 21; *E*, s. 15.

[72] Por. *E.*, s. 15: „(...) on avait bien le sentiment que Bergson était en train de découvrir quelque chose, qu'il était en train de nous réveler certains aspects plus secrets, plus profonds de la réalité qui est la nôtre."

zmowi jako systemowi. Aprobował natomiast i częściowo przejmował od Bergsona jego „klimat" myślenia[73].

Innym myślicielem wywierającym duży wpływ na Marcela był Claudel. W szczególności wpływ ten, jak zaznacza sam autor, uwyraźnił się w dziedzinie rozumienia bytu[74].

W myśli Marcela ujawniają się również wpływy takich myślicieli jak: Blondela, Péguy'ego, Mouniera, La Senne'a, Lavelle'a, Wahla[75]. Wszyscy ci myśliciele mieli w jakimś stopniu związek ze zjawiskiem, które E. Bréhier nazywa „inwazją transcendentu w filozofii francuskiej"[76].

Szczególną pozycję zajmuje tu M. Blondel. W oczach Garaudy'ego uchodzi on za prekursora metody immanencji, do której potem nawiązywał Marcel[77]. Blondel – zdaniem M. Nédoncelle'a – jako pierwszy na gruncie współczesnej filozofii francuskiej wystąpił przeciwko abstrakcyjnym systemom filozoficznym, kierując uwagę filozofów na konkretnego człowieka, zwłaszcza na jego działanie[78]. Ponadto Blondel bardzo mocno proklamował tezę o „niewystarczal-ności" człowieka, walcząc równocześnie z poglądami głoszącymi wszechmoc i wystarczalność ludzkiego działania[79]. W tym względzie Blondel bardzo wydatnie wpłynął na Marcela. Do tezy o „niewystarczalności" człowieka nawiązywał Marcel bardzo często. Poddał j ą pełniejszej weryfikacji, odwołując się do wewnętrznego doświadczenia człowieka. W powiązaniu z tą tezą snuł refleksje egzystencjalne nad komunią personalną „ja" – „ty".

Referując zagadnienie historycznych uwarunkowań filozoficznej myśli Gabriela Marcela, sądzimy że należy wspomnieć również o historycznie dalszych poprzednikach marcelowskiego stylu filozofowania.

Uważamy, że prezentację tych poprzedników należałoby rozpocząć od Sokratesa. On to bowiem był pierwszym myślicielem, który skoncentrował swoją myśl wokół zagadnień antropologicznych, postulując metodę „wchodzenia w siebie" („poznaj samego siebie"). Do tej metody wyraźnie Marcel – jak to jeszcze zobaczymy – nawiązywał.

---

[73] Por. *R. I*, s. 21n.

[74] Por. *E.*, s. 33, 129-131. Autor zwraca tam uwagę, że wpływ CIaudela na niego zaznaczył się najbardziej w latach 1912-1914 i dotyczył pojmowania „odczuwania" („la sensation"). Ze szczególnym uznaniem odnosi się autor do dzieła CIaudela pt.: *„La Ville"*.

[75] Por. R. Garaudy, *Perspektywy człowieka,* Warszawa 1968, s. 64-67 oraz 136-151.

[76] Por. E. Brehier, *Transformation...* dz. cyt, s. 126. Por. także: R. Mehl, *Situation de la philosophie religieuse en France,* W: L'activité philosophique contemporaine, t. 2, Paris 1950, s. 281oraz H. Dumery, *La philosophie catholique en France,* W: L'activite philophique contemporaine, t. 2, Paris 1950, s. 241.

[77] Por. R. Garaudy, *Perspektywy...* dz. cyt., s. 146-150.

[78] Por. M. Nédoncelle, *Cinquante ans de pensée catholique française,* Fayard 1955, s. 85-86.

[79] Por. M. Blondel, *L'action,* T. I, Paris 1950, s. 77.

Drugim myślicielem „egzystencjalistycznym", według niektórych autorów, był św. Augustyn[80]. Wydaje się nam, że „pasowanie" św. Augustyna na egzystencjalistę jest niewłaściwe, bowiem problematyka antropologiczna św. Augustyna – jak to już widzieliśmy – wyrażona jest zasadniczo językiem filozofii greckiej (platońskiej), tak mało mającym wspólnego z językiem egzystencjalizmu. Można by jedynie zaliczyć św. Augustyna do myślicieli egzystencjalistycznych ze względu na stosowaną przez niego intrawertyczną metodę zdobywania prawdy o człowieku („wejdź w siebie, w twoim wnętrzu mieszka prawda"). Można przyznać rację A. Podsiadowi, głoszącemu za G. Thibonem tezę, że św. Augustyn jako „metafizyk wewnętrznego doświadczenia" patronuje wszystkim filozofiom otwartym na poszukiwanie prawdy o człowieku metodą refleksji nad wewnętrznymi przeżyciami człowieka[81]. Biorąc to pod uwagę, można by w św. Augustynie dopatrzyć się poprzednika filozofii G. Marcela.

W rodowodzie filozofii marcelowskiej wymienia się po św. Augustynie B. Pascala[82]. Racją tego jest to, że Marcel, podobnie jak Pascal, przeciwstawiał się myśleniu abstrakcyjnemu, a preferował myślenie konkretne, złączone z porządkiem miłości – z racjami serca („espirit de finesse" et „coeur")[83].

Innym myślicielem francuskim, który w swojej filozofii podjął wątki egzystencjalne, był Maine de Biran. Wystąpił on z ostrą krytyką idealizmu kartezjańskiego i kantowskiego oraz całej „filozofii oświecenia". Zdaniem F. Cayrégo, Maine de Biran przygotował grunt pod filozofię egzystencjalistyczną, w tym sensie, że całą rzeczywistość życia wewnętrznego człowieka, zwłaszcza aktów chcenia, zaczął badać nie metodą „od zewnątrz" – tak jak się bada rzeczy, przedmioty istniejące poza człowiekiem – ale metodą „od wewnątrz". Podobnie i istnienie, zdaniem Maine de Birana, nie może być ujęte „od zewnątrz", nie może być pomyślane jako rzecz, ale tylko mamy do niego dostęp „od wewnątrz"[84]. Jak zobaczymy – element ten występuje wyraźnie w myśli G. Marcela. Sprawa ewentualnego wpływu Maine de Birana na Marcela w tym wzglę-

[80] Taką opinię głoszą m.in. A. Solignac, *L'existentialisme de saint Augustin*, „Nouvelle Revue Théologique" (1948), s. 76; F. Sawicki, *Chrześcijańska filozofia egzystencjalna*, „Przegląd Filozoficzny", t. 225 (1948), nr 5, s. 341-342 oraz E. Cayré, *La philosophie de saint Augustin et existentialisme*, W: L'existentialisme, Paris 1947, s. 9-33.

[81] Por. A. Podsiad, *Wstęp do „Homo Viator"*... dz. cyt, s. IX, oraz G. Thibon, *La métaphysique de la communion*... art. cyt., s. 163-164.

[82] Por. F. Sawicki, *Chrześcijańska filozofia*... art. cyt., s. 342. Nie wszyscy jednak autorzy godzą się na zaliczenie Pascala w poczet poprzedników współczesnego egzystencjalizmu. Np. J. Benda, skrajny racjonalista i programowy przeciwnik egzystencjalizmu uważa Pascala za wybitnego fizyka, matematyka, myśliciela religijnego, ale nie za egzystencjalistę. Por. T. Terlecki, *Egzystencjalizm*... dz. cyt., s. 7.

[83] Por. F. Sawicki, *Chrześcijańska filozofia*... art. cyt., s. 343.

[84] Por. F. Cayre, *La philosophie de saint Augustin*... art. cyt., s. 14-15.

dzie nie jest historycznie wyjaśniona, tym bardziej że Marcel nie ujawnia nigdzie tej zależności.

W poczecie poprzedników współczesnego egzystencjalizmu – a zwłaszcza filozofii marcelowskiej – większych kontrowersji nie budzi postać myśliciela duńskiego S. Kierkegaarda[85]. Należy jednak wystrzegać się przeceniania wpływu Kierkegaarda na kształtowanie się myśli G. Marcela. Wbrew temu, co twierdzi F. Sawicki[86], Marcel zasadniczo wypracował swoje idee bez znajomości Kierkegaarda[87]. Dopiero gdy marcelowska myśl nabierała rozgłosu, uświadomiono sobie, że pewne jej wątki wystąpiły już w doktrynie filozoficzno-religijnej myśliciela duńskiego. I. Bocheński zwraca uwagę, że rozwój marcelowskiej filozofii, jaki dostrzegamy w *Journal métaphysique* (1914-1923) i w *Être et avoir* (1928-1933) odpowiada rozwojowi myśli Kierkegaarda[88].

Kierkegaard jako pierwszy z myślicieli europejskich XIX w. zaprotestował zdecydowanie przeciwko abstrakcyjnej filozofii „absolutnej idei" Hegla. Wytykał niemieckiemu idealiście „ślepotę" wobec pełnej aktualności życia, wobec konkretnego istnienia przeżywanego i doświadczanego całym sobą. Kategorycznie przeciwstawił się utożsamieniu bytu i myśli w duchowej „idei" – "esencji", samourzeczywistntającej się z niezachwianą koniecznością logiczną[89]. W miejsce filozofii abstrakcyjnej idei zaproponował filozofię skupiającą się na konkretnym żyjącym człowieku, na jego dramatycznym, pełnym trosk i niepokojów losie[90].

Podobne idee odnajdujemy w myśli filozoficznej G. Marcela. Jednakże marcelowska myśl tylko do pewnego stopnia czerpała natchnienie z myśli wielkiego Duńczyka. Ostatecznie przybrała ona – jak to jeszcze zobaczymy – oryginalny kształt.

W prezentacji historycznych powiązań filozoficznej myśli Marcela musimy przy końcu podjąć problem relacji „marcelowskiej filozofii" do innych dok-

---

[85] Na temat idei występujących w filozofii Kierkegaarda zob. pracę: Forsten Bohlin, *Kierkegaard und das religióse Denken der Gegenwart,* Leipzig 1928; E. Geismar, *Kierkegaard,* Gottingen 1927; H. Diem, *Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard,* München 1929; E. Przywara, *Das Geheimnis Kierkegaards,* München 1929 oraz I. M. Bocheński, *La philosophie contemporaine...* dz. cyt, s. 156.

[86] Zob. F. Sawicki, *Chrześcijańska filozofia...* art. cyt., s. 90-91.

[87] J. Wahl, *Lesphilosophes...* dz. cyt.. s. 38.

[88] Por. I. M. Bocheński, *La philosophie contemporaine...* dz, cyt, s. 156. Zwróćmy tu przy okazji uwagę na to, że Bocheński pomylił daty dotyczące notatek w *Journal métaphysique* i *Être et avoir*. *Journal métaphysique* obejmuje notatki od roku 1914 do roku 1923, a nie jak podaje autor od roku 1914 do roku 1917. Podobnie *Être et avoir* obejmuje zapiski z lat 1928-1933, a nie jak podaje autor z lat 1918-1923. Podobny błąd w datowaniu popełnił M. Milbrandt w art.: *Filozofia egzystencjalna...* dz. cyt., s. 138 oraz J. Tischner w art.: *Gabriel Marcel,* „Znak" XXVI (1974), nr 241-242, s. 969, przypis 1.

[89] Por. T. Terlecki, *Egzystencjalizm...* dz. cyt., s. 7.

[90] Tamże, s. 8-9.

tryn współczesnego egzystenejalizmu, zwłaszcza do egzystencjalizmu Sartre'a, Heideggera i Jaspersa. Nie będzie tu chodziło o szczegółowe zestawienia, gdyż zestawienie takie wymagałoby przynajmniej kilku prac. Chcemy tu jedynie uwydatnić tezę o chronologicznym pierwszeństwie marceiowskiej filozofii egzystencjalnej w stosunku do pozostałych doktryn egzystencjalistycznych XX w.[91].

Priorytet historyczny Marcela we współczesnym egzystencjalizmie nie jest trudny do wykazania. Marcel zasadnicze linie swojej filozofii wypracował w latach 1914-1923, gdyż z tychże lat pochodzą notatki składające się na główne jego dzieło *Journal métaphysique.* Dzieło to ukazało się drukiem w r. 1927[92]. Do dzieła tego dołączona jest rozprawa zawierająca poglądy autora na istnienie: *Existence et objectivité.* Była ona ogłoszona drukiem już w r. 1925 w *Revue de Métaphysique et de Morale* i może być potraktowana za inicjację egzystencjalizmu XX wieku. Dodajmy tu, że główne dzieło M. Heideggera: *Sein und Zeit* ukazało się w r. 1927. *Philosophie* Jaspersa zaś ujrzała światło dzienne w r. 1932, a drugie jego liczące się dzieło – *Vernunft und Existenz* – w r. 1935. Sartre opublikował swoje główne dzieło: *L'etre et le néant* stosunkowo późno, bo dopiero w r. 1943, a dwa pierwsze znaczące, egzystencjalistyczne utwory literackie: *La nausée* w r. 1938 i *Le mur* w r. 1939.

Zatem pierwszeństwo Marcela we współczesnej myśli egzystencja! i stycznej nie może budzić żadnych wątpliwości.

Jest prawdą jednakże, że egzystencjalistyczna myśl Marcela początkowo nie wzbudziła większego zainteresowania. Dopiero została odkryta i dowartościowana, gdy nastąpiła eksplozja egzystencjalizmu Heideggera, Sartre'a i Jaspersa[93].

W późniejszym okresie swojej działalności pisarskiej, w okresie wzrostu popularności egzystencjalizmu niemieckiego i egzystencjalizmu sartrowskiego, Marcel wchodził dosyć często w polemikę z myślą egzystencjalistyczna innych egzystencjalistów, zwłaszcza z Sartrem[94]. Polemizował również z Jaspersem i Heideggerem[95]. W dyskusji z nimi doprecyzowywał i rozwijał egzystencjalne wątki zarysowane kiedyś w młodości w *Journal metaphysique* oraz ustosunkowywał się do problematyki przez nich poruszanej.

---

[91] Na fakt wypracowania przez Marcela doktryny egzystencjalistycznej w niezależności od egzystencjalizmu niemieckiego, głównie od egzystencjalizmu Heideggera, zwraca uwagę J. Wahl w książce pt: *Petite histoire de L'existentialisme,* Paris 1947, s. 53.

[92] Zwróćmy uwagę na to, że początkowo Marcel traktował swoje notatki filozoficzne jako materiał do dzieła, które zamierzał napisać w przyszłości. Jednakże z biegiem lat doszedł do wniosku, że napisanie dzieła systematycznego nie jest dla niego możliwe.Stąd też zapiski ogłoszone drukiem przybrały nazwę *Journal métaphysique.* Por. w związku z tym: *R.I.*, s. 83.

[93] Por. J. Wahl, *Petite histoire...* dz. cyt, s. 25 i 52-53 oraz F. Sawicki, *Chrześcijańska filozofia...* art. cyt.. s. 148.

[94] Por. np. *H.V.*, rozdz. zatytułowany: *L 'etre et néant* (s. 233-256) oraz *H. I. H.*, s. 187n.

[95] Por. *R.I.*, s. 277-319 (Marcel przeprowadza tam dyskusję z Jaspersem na temat sytuacji podstawowej i sytuacji granicznych).

Kończąc prezentację historycznego usytuowania antropologii Marcela, uwydatnijmy jeszcze to, że na kształtowanie się jego „filozofii" wielki wpływ wywarły bolesne przeżycia podczas I wojny światowej. Marcel był bardzo świadomy tego wpływu i zwraca na to uwagę przede wszystkim w *Du refus à l'invocation* oraz *Regard en arrière*[96].

Tak więc prezentację historycznych uwarunkowań „Marcelowej filozofii" możemy zakończyć stwierdzeniem, że rodziła się ona na kanwie przeżyć subiektywnych autora w nawiązaniu do myślicieli „egzystencjalistycznych" przeszłości, w opozycji do racjonalnego idealizmu i scjentyzmu.

§ 2. UWARUNKOWANIA SYSTEMOWE

Problematyka człowieka, jaką prezentują nam dzieje filozofii, zasadniczo nigdy nie była problematyką wyizolowaną z całokształtu rozważań filozoficznych. Filozoficzne rozumienie i wyjaśnianie człowieka dokonywało się zawsze w ramach jakiegoś określonego systemu filozoficznego. Stąd też każdy system filozoficzny powstały w historii prezentował zazwyczaj sobie właściwą teorię człowieka[97]. Rodzaj tej teorii wyznaczony był przede wszystkim przez ogólną koncepcję rzeczywistości, czyli koncepcję bytu, jaką formułowano w danym systemie[98]. Ponadto filozoficzna teoria człowieka była uzależniona od ogólnej koncepcji racjonalnego poznania (od koncepcji nauki – filozofii), jaką przyjmował dany system, a w związku z tym od metody uprawiania filozofii w systemie[99].

Filozoficzne teorie człowieka, skonstruowane przez Tomasza z Akwinu oraz przez Gabriela Marcela, podlegają podobnym uwarunkowaniom. Były one uprawiane w ramach systemów[100]. Stąd też zostały wyznaczone przez odpowiednie tezy metafizyczne, epistemologiczne i metodologiczne.

---

[96] Por. *R. I.*, s. 27; *H.V*, s. 205 oraz *R. A.*, s. 312. Por. w związku z tym J. Parain–Vial, *Gabriel Marcel*... dz. cyt., s. 9-10.

[97] Zwraca na to uwagę m.in. S. Świeżawski w art. *Problem filozoficznej teorii człowieka,* W: Rozum i tajemnica, Kraków 1960, s. 223-246.

[98] Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...* dz. cyt., s. 26. Współcześni tomiści egzystencjalni wysuwają postulat metodologiczny, w myśl którego należy poszczególne twierdzenia Akwinaty interpretować w relacji do podstawowej koncepcji bytu. Por. A. Wawrzyniak, *Nowsze tendencje esencjalizujące w neoscholastyce,* „Roczniki Filozoficzne" XIV (1966), z. l, s. 87.

[99] Por. S. Kamiński, O *koncepcjach*... art. cyt., s. 17-19. Por. także: *I,* 14, l

[100] M. A. Krąpiec pisze w tym względzie w odniesieniu do antropologii Tomasza następująco: „Teoria człowieka, którą zaprezentował Tomasz z Akwinu, jest częścią ogólnej metafizycznej teorii rzeczywistości. Tomasz, zgodnie z naturą filozofii klasycznej, traktował zagadnienia antropologiczne w wewnętrznej więzi z teorią bytu analogicznego i zasadniczych dziedzin bytowych, które – opracowane – stały się teorią Boga, teorią świata materialnego itd,". *(Ja – człowiek...* dz. cyt., s. 26).

Rozważania, do których przystępujemy, mają za zadanie nie tyle wprost ukazać rodzaj zależności antropologii filozoficznej Tomasza i Gabriela Marcela od ich koncepcji bytu i od ich rozumienia filozofii, ile mają pokazać samą koncepcję bytu, koncepcję filozoficznego poznania oraz samą metodę filozofowania tych autorów. Omówienie tych zagadnień będzie stanowić bazę – tło dla dalszych, już ściśle antropologicznych rozważań zamieszczonych w dalszych rozdziałach pracy[101].

1. PODSTAWY METAFIZYCZNE I EPISTEMOLOGICZNE ANTROPOLOGII TOMASZA Z AKWINU

Tomaszowe rozumienie i wyjaśnianie człowieka zrośnięte jest z całym jego systemem filozoficzno-teologicznym[102]. U podstaw rozumienia tego systemu znajduje się nowa, oryginalna koncepcja bytu, oraz złączona z nią koncepcja racjonalnego poznania, jak również sama metoda uprawiania filozofii (teologii). Szkicowe przedstawienie tych zagadnień będzie treścią niniejszego paragrafu.

A. KONCEPCJA BYTU

Słowo „byt" (ens), zdaniem Tomasza, pochodzi od słowa „być" (esse), czyli „istnieć" (existere)[103] i wyraża znajdowanie się czegoś w akcie poza nicością[104].

Gdy idzie o „filozofię Marcela" – musimy tu od razu zaznaczyć, że nie jest ona zwartym systemem filozoficznym. W związku z tym nie jest ona zbiorem logicznie ułożonych, zazębiających się ze sobą tez. Jest to filozofia „literacka", a nie systematyczna. Aczkolwiek „Marcelowa filozofia" nie jest systemem, to jednak istnieją w niej immanentne powiązania filozoficznych wątków. W związku z tym możemy rnówić o uwarunkowaniach systemowych tej filozofii, chociaż w innym sensie, niż to występuje w filozofii Tomasza.

[101] Taką metodę przedstawienia tych zagadnień uważamy za słuszną z dwóch powodów. Po pierwsze: bliższe omówienie tych związków w tym miejscu przybrałoby wielkie rozmiary i przez to rozbiłoby układ logiczny pracy. Po drugie: zagadnienie wzajemnych powiązań metafizyki i antropologii filozoficznej nie jest jeszcze dostatecznie w literaturze filozoficznej rozpracowane. Przedstawienie tego zagadnienia nawet u jednego autora wymagałoby oddzielnej pracy. Niniejsza praca stawia sobie jednak inne cele. Częściowe ukazanie wzajemnych związków między antropologią a metafizyką nastąpi w trakcie analiz w rozdziale trzecim,

[102] Por. M. A Krąpiec, *Ja – człowiek...* dz. cyt., s. 26.

[103] „Nomen ens imponitur ah actu essendi", *Met. IV,* lect. 2, n. 553 oraz: „Ens quod imponitur ab ipso esse", *Met. IV,* lect. 2, n. 558.

[104] „Ens dicitur quasi esse habens", *Met. 12,* 1-2419; Por. I *Sent.,* 8, l, 1c; I *Sent.,* 19, 5, Ic; Por. De Andrea, *Praelectiones Metaphysica.* Roma 1951, s. 116; M. Corvez, *Ezistence et essence,* „Revue Thomiste" 51 (1951), s. 305; A. Del Cura, *La existencia en la fllosofia de santo Tomas,*"Las Ciencia tomista" 76 (1949), s. 457-485; E. Gilson, *Les principes et les causes,* „Revue Thomiste" 52 (1952), s. 62; E. L. Mascall, *Existence and analogy,* London 1949, s. 48.

Jednakże wyraz „esse" nie zacieśnia się tylko do oznaczania „czystego" istnienia (gdyż takiego nie ma), lecz obejmuje także treść, czyli zespół cech rzeczywiście istniejących[105], a nawet w pewnym wypadku – co jest u Tomasza czymś wyjątkowym – oznacza bądź całą naturę rzeczy, bądź jej formę, bądź wreszcie łącznik zdaniowy[106]. Tomasz wyróżnił więc w bycie dwa różne, niesprowadzalne do siebie aspekty rzeczywistości: aspekt egzystencjalny i aspekt esencjalny, czyli substancjalny[107].

a. Egzystencjalny aspekt bytu

Akwinata nie dał jakiegoś systematycznego wykładu o bycie w sensie egzystencjalnym[108], mimo że takie rozumienie bytu u niego odnajdujemy. Tłumaczy się to tym, że nie można zdefiniować bytu w aspekcie egzystencjalnym. Wszystkie bowiem pojęcia, jakie posiadamy, są już pochodne od tzw. egzystencjalnego rozumienia bytu[109]. Można go jedynie opisać, z tej racji, że jest aktem[110]. Opis ten jawi się u Tomasza na kanwie teorii aktu i możności[111]. Pojęcie aktu zaczerpnął Tomasz od Arystotelesa, z jego analizy ruchu, który w całej zmysłowo poznawalnej rzeczywistości jest dla nas czymś najbardziej oczywistym[112]. Akt jest wynikiem jakiejkolwiek zrealizowanej i ziszczonej możności[113]. Ponieważ można jednak wyróżnić dwa typy możności, można także wyróżnić dwojaki zasadniczy akt realizujący te możności: akt pierwszy, czyli formę rzeczy będącą ziszczeniem możności biernej, oraz akt drugi, czyli dzia-

[105] „Ex diverso modo essendi constituuntur deversi gradus entium", *C. G.*, I, 50.

[106] O takim znaczeniu jest mowa: I *Sent.,* 33, l, l, ad l. Tekst ten bliżej interpretuje E. Gilson w *L'etre et 1'essence,* Paris 1948, s. 91.

[107] „Ens ut participium seu existentialiter sumptum et ens ut nomen seu essentialiter acceptum". Por, M. A, Krąpiec, *Teoria analogii bytu,* Lublin 1959, s. 48, oraz F. M. Sladeczek, *Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin,* „Schoiastik" 5 (1930), s. 192-209 i 523-550.

[108] Zwraca na to uwagę m.in, M. Grabmann: „Leider hat Thomas die Lehre vom Wirklichsein nie systematisch entwickelt, auch nicht in seiner Jugendschrift über Sein und Wesenheit" (*Mittelalterliches Geistesleben,* II, Münster 1936, s. 314).

[109] „primo in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu" – *I,* 5, 2c.

[110] Por. *Met. IX,* lect. 10,. n. 1894; „Et huius causa est, quia intelleclus actus est. Et ideo ea quae inteliiguntur, oportet esse in actu".

[111] Teorię aktu i możności rozpatruje Tomasz w Komentarzu do IX księgi *Metafizyki* Arystotelesa. Omawia tam kolejno pojęcie możności, pojęcie aktu, w końcu zaś stosunek możności do aktu

[112] Por, *Met, IX,* leci, 9, 3-1805: „Inter alios autem actus. maxime est nobis notus et apparens rnotus, qui sensibiliter a nobis videtur. Et ideo ei primo impositum fuit nomen actus, et a motu ad ali derivatum est".

[113] Por, *Met. 9, 5*-1825: „Actus esi quando res est, nec tamen ita est, sicut quando est in potentia".

łanie, będące ziszczeniem możności czynnej[114]. Tomasz wyróżnia ponadto trzeci rodzaj aktu – akt ostateczny – istnienie, w stosunku do którego akt pierwszy – forma – jest tylko możnością, a działanie – tylko przypadłościową manifestacją[115]. W konkretnych więc bytach, dostępnych naszemu doświadczeniu, można wyróżnić podwójne złożenie z aktu i możności[116]. Pierwsze złożenie, które tworzy substancję, jest złożeniem z materii i formy, realizującym akt i możność w jednym porządku. Do tego złożenia, konstytuującego substancję, „dochodzi" istnienie, które w stosunku do substancji spełnia rolę aktu i tworzy z nią drugie złożenie w porządku wyższym od poprzedniego.

Zatem realizowanie w bycie materialnym dwóch typów możności prowadzi do wyróżnienia dwojakiego aktu: – formy wyznaczającej istotę rzeczy, będącej ziszczeniem możności materii, oraz aktu istnienia, będącego ostateczną aktualizacją bytu. Jeśli forma, która jest aktem konstytuującym substancję, nadającym jej zdeterminowaną treść i „przygotowującym" ją do przyjęcia istnienia, jest w stosunku do istnienia możnością, to istnienie aktualizujące formę jest naczelną doskonałością w bycie, jest w ogóle czymś najdoskonalszym[117]. Jest ostatecznym aktem. Nic bowiem nie jest doskonałe, jeśli rzeczywiście nie istnieje[118]. Na innym miejscu Tomasz wskazuje, że istnienie jest czymś najgłębszym bytowo dla rzeczy[119], jest czymś najbardziej wewnętrznym dla każdej rzeczy, nawet bardziej niż sama istota[120].

[114] Por. *I*, 48, 5c: „Actus autem primus est forma et integritas rei actus autem secundus est operatio". Por. na ten temat również: I *Sent.*, 7, l ad 2; *De Pot.*, 1, 1; I *Sent.*, 42, 1, 1 ad 1.

[115] Por. *C. G*, II, 54: „Ad ipsam formam aliam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse, sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit enim proprium subiectum lucis".

[116] Por. *C. G*, II, 54: „In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem substantiae, quae componitur ex materia et forma, secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse; quae et iam potest dici ex „quod est" et „esse" vel ex „quod est" et „quod est".

[117] Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...* dz. cyt, s. 51.

[118] Najwyższą rolę istnienia w bycie ukazuje Tomasz w następującym tekście: „Ipsum esse Est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens" (*I*, 4, 1 ad 3). Jest to podstawowy, kapitalny tekst, gdy chodzi o Tomaszowa naukę o istnieniu. Por. jeszcze na temat podstawowej roli istnienia w bycie: *I*, 7, lc: „Illud quod est maxime formale omnium est ipsum esse", oraz *C. G*, II, 54; *De Pot.*, 7, 2 ad 9; *Quodl*, 12, 5, 5.

[119] Por. *I*, 8, 8c: „Esse (...) est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt".

[120] Por. *II Sent.*, l, l, 4: „(...) esse (...) est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur".

Istnienie jako naczelna doskonałość jest elementem doskonalącym i tłumaczącym byt u samych jego podstaw[121]. Istnienie bowiem jest uzasadnieniem całej ukonstytuowanej w sobie z materii i formy substancji, a przez to i wszystkich aktów, które znajdują rację bytu w substancji[122]. W tym znaczeniu istnienie jest też uzasadnieniem drugiego aktu bytu – działania, które jako aktualność władzy znajdującej się w substancji, jest właściwością samego bytu. Istnienie nadaje właściwą rację wszelkiemu aktowi; o ile coś jest w akcie, o tyle ma istnienie[123]. Istnienie urealniające formę okazuje się również czymś najbardziej doskonałym w świecie, bo „elementem formalnym" każdej rzeczy[124]. Nie znaczy to, by pokrywało się z formą ściśle pojętą, lecz znaczy, że jest podobne do niej w funkcji realizowania potencjalności, nadawania rzeczy realnej wartości[125]. Jak forma jest tym, przez co rzecz zasadniczo jest sama w sobie ukonstytuowana, tak istnienie jest tym, przez co rzecz jest bytem rzeczywistym[126].

W dalszej refleksji nad istnieniem Tomasz zwraca uwagę na to, że istnienie nie utożsamia się z istotą, że realnie (to znaczy: niezależnie od umysłu poznającego) od niej się różni[127]. Jedynie w Bogu, który jest czystym istnieniem, istnienie utożsamia się z istotą[128].

Realna różnica między istotą a istnieniem w bytach przygodnych uzasadnia zdeterminowanie bytu istniejącego w sobie, tłumaczy ostatecznie pluralizm bytowy. Gdyby bowiem istnienie nie było rzeczywiście różne od istoty, wówczas poszczególne byty substancjalne, tak jak mają wspólną istotę, posiadałyby wspólne istnienie. Przez to samo nie różniłyby się między sobą i stałyby się czymś jednym. Ponieważ jednak w rzeczywistości istnieje różnica pomiędzy poszczególnymi bytami substancjalnymi, przeto wynika ona z realnej różnicy między substancją – istotą a determinującym ją istnieniem[129]. Każdy byt ma

---

[121] Por. F. Śladeczek, *Die verschiedenen...* dz. cyt., s. 197.

[122] Por. *C. G.*, II, 54; *C. G.*, II, 52; *C. G.*, I, 23; *I*, 8, 1c.

[123] Por. *C. G.*, I, 22; *I*, 5, 1c.

[124] Por. *I*, 7, 1c: „Illud autem quod est maxime formale omnium est ipsum esse". Wypowiedź tę rozwija E. Gilson w *„L'être et l'essence"*... dz. cyt., s. 303 i nn.

[125] Por. *C. G.*, I, 28 oraz komentarz M. A. Krąpca, *Teoria analogii*... dz. cyt., s. 52n.

[126] Por. J. Bonetti, *II valore dell'esistenza nelle metafisica di S. Tommaso*, „Divus Thomas", (Piacenza) 54 (1951), s. 359-371; a także, F. M. Śladeczek, *Die verschiedenen*... dz. cyt., s. 200-201.

[127] Zagadnieniem tym zajmowali się niemalże wszyscy komentatorzy św. Tomasza. Bibliografia na ten temat, od r. 1920 opracowana jest w: „Bulletin Thomiste". Klasyczny tekst wskazujący na realną różnicę między istotą a istnieniem znajduje się w *„De Veritate"*, 27, 1 ad 8. Przytacza go M. A. Krąpiec w *„Teoria analogii"*... dz. cyt., s. 54-55, przypis 44. Naukę o realnej różnicy między istotą a istnieniem zarysował już Tomasz w pierwszym swoim dziełku: *„De ente et essentia"*, cap. 4, Por. E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 61-62.

[128] Por. *I*, 3, 4; oraz *I*, 44, 1.

[129] Por. F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy*... dz. cyt., s. 84.

swój akt istnienia, którego nie może udzielić, ani przekazać innemu bytowi[130]. Istota i istnienie, mające się do siebie jak możność do aktu, są jednak w bycie nierozdzielalne. Chociaż realnie różnią się między sobą, to jednak nie mogą istnieć oddzielnie. Żaden z tych elementów nie istnieje „wpierw", tak by drugi doń „dochodził". Istnienie i istota nie są jakimiś rzeczami uprzednio istniejącymi[131]. Jest tylko byt i wyróżnione intelektem, jako realnie różne, te dwa elementy. Jeden akt istnienia i jedna możność istoty tworzą substancjalnie jeden byt[132]. Istota, jako element możnościowy względem aktu istnienia, jest niejako „miarą" dla istnienia, które ją aktualizuje. Istota – forma – może więc w pewien sposób „sprawiać" istnienie, przez to, że je ogranicza do właściwej sobie natury w porządku istotowym. W tym znaczeniu istnienie jest w pewien sposób „skutkiem" formy[133]. Tomasz nawet czasami mówi bardzo wyraźnie, że forma udziela bytowi istnienia, że istnienie przychodzi przez formę[134]. Jednakże Tomasz nie chce wtedy twierdzić, jakoby forma była przyczyną sprawczą istnienia. Gdyby tak było, rzecz byłaby przyczyną samej siebie i powoływałaby siebie do istnienia, co jest niemożliwe. Źródłem istnienia musi być byt zewnętrzny[135].

W dalszej precyzacji rozumienia istnienia przez św. Tomasza zwróćmy uwagę na to, że zdaniem Akwinaty, istnienie nie może być pojęte jako przypadłość[136]. Istnienie, które niejako „dochodzi" z „zewnątrz" do istoty, nie jest jednak przypadłością należącą do którejś z dziesięciu kategorii wyróżnionych przez Arystotelesa[137]. Istnienie nie stanowi treści, nie jest jakąś cechą – przypadłością,

---

[130] Por. *I Sent.*, 1, 4, 1 ad 2: „Non potest essentia communicari alteri supposito, nisi secundum aliud esse".

[131] Wśród komentatorów myśli św. Tomasza pojawili się autorzy, którzy omawiając bytowe złożenie z istoty i istnienia zreizowali te dwa elementy. Należą do nich przede wszystkim Idzi Rzymianin oraz Franciszek Suarez. Por. na ten temat: E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubiczi J. Nowak, Warszawa 1963, s. 124 i nn.

[132] Por. *C. G.*, I, 18: „In omni composito oportet esse actum et potentiam. Non enim plura possunt simpliciter fieri unum, nisi aliquid ubi sit actus et aliquid potentia".

[133] Por. *I*, 42, 1 ad 1: „Primus autem effectus formae est esse". Por. w związku z tym: M. Corvez, *Existence...* dz. cyt., s. 325-326; M. Duquesne, *Personne et existence*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques" (Paris) 36 (1952), s. 644-675.

[134] Por. np.: *I*, 76, 3c: „(...) per formam unam, per quam habet res esse"; *I*, 76, 4sc: „Sed forma substantialis dat esse substantiale". Por. także M. Landmann, *De Homine...* dz. cyt., s.116-117.

[135] Por. *De En. et ess.*, cap. 4. Por. także w związku z tym: M. Jaworski, *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu*, Lublin 1958, s. 76 oraz J. Biffi, *L'antropologia filosofica di San Tommaso*, „La Scuola Cattolica" 94 (1966), s. 52.

[136] Por. *Met. IV*, lect. 2, n. 556-558, a także *Met. X*, lect. 3, n. 1981.

[137] Jest to wyraźne „novum" Tomasza w stosunku do zastanej tradycji. W tym względzie Tomasz przeciwstawił się Awicennie, który pojął istnienie jako przypadłość. Por. np.: G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg (Schw.) 1949, s. 519; F. M. Śladeczek, *Die verschiedenen...* dz. cyt., s. 202; M. D. Roland-Gosselin, *Le „De ente et essentia" de S. Thomas de Aquin*, Saulchoir 1926, s. 154 oraz tenże: *De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et S. Thomam*,

lecz tę konkretną treść urzeczywistnia. Istnienie nie wypływa z natury substancji, lecz jest jej przydzielone przez partycypację, a przez to samo łączy się z nią przygodnie i niekoniecznie. Istnienie, jako różne od istoty, nie należy do konkretnych cech bytu i jako takie jest niekonieczne i utracalne. W konsekwencji nie może stanowić dostatecznej racji wewnętrznej bytu, racji jego aktualnego istnienia. Skoro jednak realizuje się w bycie, aktualizuje istotę, tworząc z nią jeden byt tożsamy z sobą i różny od drugiego bytu, to wobec tego uzasadnienie tego złożenia znajduje się w innym bycie, gdyż inaczej byt ten, nie mając w sobie i poza sobą racji, zrealizowałby sprzeczność.

Uzasadnieniem bytu niekoniecznego, przygodnego nie może być inny byt przygodny, bo nie tłumacząc swego istnienia, nie tłumaczy również istnienia bytu poza sobą[138]. Ostateczną przyczyną bytu przygodnego może być tylko byt doskonały, którego istnienie wypływa bezpośrednio z jego istoty i nie domaga się tłumaczenia przez zewnętrzną przyczynę, lecz ma w sobie dostateczne uzasadnienie swej aktualności[139]. Tylko w takim bycie, gdzie istnienie jest istotą, realizuje się byt w pełnym znaczeniu, byt „per se"[140] i w nim znajduje ostateczne uzasadnienie wszelki byt przygodny. Ten jedyny byt – Czyste Istnienie – „Ipsum Esse Subsistens" nazywamy Bogiem[141].

Czysty akt istnienia, byt absolutnie samoistny, jest przyczyną wszystkich istniejących bytów przygodnych poprzez partycypację. Wszystkie byty poza Bogiem „partycypują" w istnieniu absolutnym w zależności od doskonałości swej natury[142]. Byt istniejący jest bytem istniejącym dopóty, dopóki partycypuje w istnieniu Czystym i gdy ta partycypacja znika, byt przestaje istnieć[143]. Tomasz poprzez teorię partycypacji – jak wykazała to Z. J. Zdybicka – wyjaśnił ostatecznie faktyczną zależność świata bytów przygodnych od Absolutu, a tym samym uzasadnił fakt istnienia wielu odrębnych bytów, czyli fakt pluralizmu bytowego[144].

„Xenia Thomistica" 3 (1925), s. 285; M. A. Krąpiec, *Teoria analogii*...dz. cyt., s. 57-59. Na temat rozumienia istnienia u Awicenny, a zwłaszcza ujęcia przez niego relacji istoty do istnienia zob. także doskonałą pracę A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Paris 1937.

[138] Por. *C. G.*, II, 15: „Omne quod est possibile esse habet aliquam causam quia in se consideratum ad utrumlibet se habet".

[139] Por. *C. G.*, II, 15: „Oportet quod sit aliquod necessarium quod sit causa omnium possibilium esse et non esse (...) quod est per se necesse est". Por. także: *I*, 8, 1c; 1, 3, 7, ad 1; *C. G.*, I, 22.

[140] Por. *C. G.*, I, 22: „Quod igitur non est suum esse non est per se necesse esse". Por. także: *C. G.*, II, 15; *C. G.*, III, 65; *Quodl.*, 2, 2, 3c.

[141] Por. *I*, 4, 2 ad 3: „Cum Deus sit ipsum esse subsistens". Por. także: *I*, 3, 4c; *C. G.*, I, 22.

[142] Zob. na ten temat pracę Z. J. Zdybickiej: *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972.

[143] Por. *I*, 104, 1c; *III Sent.*, 6, 2, 2.

[144] Por. Z. J. Zdybicka, *Partycypacja*... dz. cyt., s. 157-158, 194.

Zarysowane tu w wielkim skrócie Tomaszowe rozumienie bytu, pokazuje wyraźnie, że Tomasz w strukturze bytu bardzo mocno wyakcentował „element" istnienia. Istnienie według niego jest elementem najważniejszym w bycie, stanowiącym o jego bytowości.

Na tle całej tradycji filozoficznej Tomaszowa egzystencjalna koncepcja bytu była zjawiskiem bez precedensu oryginalnym[145].

Jak zobaczymy w dalszych rozdziałach pracy, takie – egzystencjalne – ujęcie bytu odbiło się bardzo mocno na Tomaszowej antropologii[146].

b. Esencjalny aspekt bytu

E. Gilson w swoim dziele poświęconym historycznej analizie koncepcji bytu – w *„L'être et l'essence"* – wyraża przekonanie, że cała tradycja grecka i arabska przekazała scholastyce esencjalne ujęcie bytu. Byt ujęty w tym aspekcie jest podmiotem dla bytu w aspekcie egzystencjalnym[147]. Przedstawia on bowiem pewną treść, a więc pewien zespół cech, które dają się spojęciować. Analizę treściową tak ujętego bytu przeprowadza Tomasz w dziełku *„De ente et essentia"* oraz w komentarzu do *„Metafizyki"* Arystotelesa[148]. Komentując w tym względzie Arystotelesa, Tomasz twierdził, że byt w sensie właściwym – „ens per se" – występuje w dwóch różnych porządkach: w porządku realnym, niezależnym od myśli, oraz w porządku intencjonalnym jako tzw. byt myślny, czyli byt pojęciowy, „ens rationis"[149]. Właściwą dziedzinę bytu stanowi byt realny, a nie pojęciowy. Bowiem byt pojęciowy pełni funkcję łącznika zdaniowego „być" – „jest" i stanowi dziedzinę relacji pojęciowych, czyli jest aktem umysłowej refleksji nad poznawczym ujęciem bytu[150].

---

[145] Istnieje do dzisiaj dyskusja wśród historyków filozofii, czy wyróżnienie w bycie elementu istoty i istnienia jest właściwe tylko Tomaszowi. Np. G. M. Manser w swoim dziele: *„Das Wesen des Thomismus"*, Freiburg (Schw.) 1949 na s. 509 usiłuje wykazać, że rozróżnienie to znane już było Arystotelesowi. Argumenty, jakie podał autor, za tą tezą nie są jednak przekonywujące. Większość znawców klasycznego nurtu filozofii utrzymuje zdanie, że Tomasz oryginalnie dojrzał i ujął w bycie element istnienia i istoty, co nie znaczy, że to rozróżnienie nie było przed nim znane. Pewien wpływ na Tomasza w tym względzie – jak wykazują niektórzy historycy filozofii – wywarł Awicenna. Por. np. M. D. Roland-Gosselin, *Le „De ente"*...dz. cyt., s. 137 i nn.

[146] Egzystencjalna koncepcja bytu odbiła się najwyraźniej w Tomaszowej filozofii Boga.

[147] Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii*... dz. cyt., s. 61. W przypisie 67 na tejże stronicy podane są odnośniki do tekstów Tomasza, w których Akwinata wypowiada się na temat esencjalnego elementu bytu.

[148] Por. *De En. et ess.*, cap. 1 oraz *Met. V*, lect. 9. Warto zwrócić tu uwagę na to, że św. Tomasz na oznaczenie bytu w sensie egzystencjalnym używa zasadniczo terminu „esse", na oznaczenie zaś bytu w sensie esencjalnym posługuje się terminami: „ens", „res", „aliquid". Por. *De Ver.*, 1, 1; *I Sent.*, 8, 1, 1; *II Sent.*, 37, 1, 1; *C. G.*, I, 25;*Met. IV*, lect. 2, n. 558.

[149] Por. *De En. et ess.*, cap. 1: „Ens per se dicitur dupliciter: uno modo quod dicitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem". Por. także: *Met. V*, 9-889;*I*, 3, 4 ad 2; *I Sent.*, 19, 5, 1; *I Sent.*, 33, 1,1 ad 1; *III Sent.*, 6, 2, 2; *Quodl.*, 9, 2, 3.

[150] Por. *De En. et ess.*, cap. 1: „Secundo modo potest dici ens omme id de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat". Por. także: *Met. IV*, 2-556; *I*, 48, 2 ad 2. Por. także komentarz G. M. Manser, *Das Wesen*... dz. cyt., s. 259-261.

Dziedzinę bytu realnego dzieli Tomasz za Arystotelesem na dziesięć różnych, niesprowadzalnych do siebie kategorii bytowania[151]. Najważniejszą spośród nich jest substancja[152]. Ona to jest bytem istniejącym w sobie, a nie w czymś innym[153]. Ona jest racją bytowania i poznania innych kategorii bytowych[154].

Substancja wzięta w sobie jest zdeterminowaną jednością ontologiczną, jest niepodzielna i nieudzielalna drugiemu bytowi. Substancja, istniejąc w sobie, jest podłożem dla właściwości, które należą do jednej z dziewięciu pozostałych kategorii bytowych[155]. Przypadłości są tylko bytami pod pewnym względem – „secundum quid" – gdyż bytują one w substancji i przez substancję[156].

Tak pojęta substancja, jako samoistniejący konkret (byt) jest tzw. „substancją pierwszą" (suppositum, subsistentia)[157], w odróżnieniu od tzw. „substancji drugiej", będącej powszechnikiem wyabstrahowanym z „substancji pierwszej"[158]. Substancja, wzięta jako samo tylko podłoże właściwości, nie jest poznawalna, a w związku z tym nie jest definiowalna, bo jako taka nie może istnieć. Dopiero wraz ze swoimi właściwościami staje się podmiotem istnienia i jako taka przyjmuje nazwę istoty. Istota jest więc to substancja, o ile jest poznawalna[159]. Wyrażając treść rzeczy, istota jest racją pojęciowalności, definiowalności rzeczy. Jako taka oznacza to, czym substancja jest w sobie – quid sit – i dlatego wyrażona w definicji nosi nazwę „quidditas"[160].

W dalszej analizie esencjalnej strony bytu zwróćmy uwagę na strukturę samej substancji[161]. Tomasz w tym względzie również przejmuje naukę od Arystotelesa.

Substancje rzeczy zmysłowo poznawalnych są bytami złożonymi z materii i formy[162]. Elementy te nie bytują samodzielnie, wzięte oddzielnie nie tworzą substancji, lecz wchodzą w jej skład. Materia i forma nie samoistnieją, ale współistnieją. Materia jest elementem możnościowym; forma jest aktem konsty-

---

[151] Por. *De En. et ess.*, cap. 1: „Secundo modo potest dici ens omme id de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat". Por. także: *Met. IV*, 2-556; *I*, 48, 2 ad 2. Por. także komentarz G. M. Manser, *Das Wesen...* dz. cyt., s. 259-261.

[152] Por. Arystoteles, *Met. VIII*, 1017, b, 23-26; *Met. IV*, 1014, b, 14-15.

[153] Por. *Met., 12*, 1-2419; *De En. et ess.*, cap. 2; *De Pot.*, 7, 3, ad 4.

[154] Por. *Met., 4*, 1-539; *I*, 5, 1 ad 1.

[155] Por. *Met., 4*, 1-539.

[156] Por. *Met., 5*, 9-894; *Met., 12*, 1-1419.

[157] Por. *I*, 29, 2c; *I Sent.*, 23, 1, 3.

[158] Por. *I Sent.*, 23, 1, 1 ad 1; *De Pot.*, 9, 2 ad 6.

[159] Por. *De En. et ess.*, cap. 2: „Quia res per suam essentiam cognoscibilis est"; praz cap.1: „Non enim est res intelligibilis nisi per definitionem et essentiam suam".

[160] Por. *De En. et ess.*, cap. 1: „Quidditas vero nomen sumitur ex hoc quod definitionem significat".

[161] Na temat arystotelesowskiego rozumienia substancji zob. pracę: M. A. Krąpiec, T. A. Żeleźnik, *Arystotelesa koncepcja substancji*, Lublin 1966.

[162] Por. *C. G.*, II, 50; *De En. et ess.*, cap. 2; I, 50, 2c.

tuującym substancję. W porządku substancji forma jest aktem ostatecznym, tak że następny akt jest już w porządku egzystencjalnym; jest nim – jak już widzieliśmy – istnienie[163]. Istnienie „łączy się" z formą[164]. Tam, gdzie nie ma formy, lub gdzie forma oddziela się od materii, tam też nie ma istnienia rzeczy[165]. Materia bez formy jest czystą możnością i jako taka nie może istnieć. Forma jednak bez materii może samoistnieć[166]. Takimi formami czystymi, zdaniem Tomasza, są duchy czyste – aniołowie[167].

Materia, będąc w bycie elementem potencjalnym, jest zasadą zmienności i zniszczalności rzeczy[168]. Forma natomiast, będąc elementem aktualnym, jest zasadą trwałości i konieczności rzeczy[169]. Ponadto forma stanowi o odrębności jednych rzeczy od drugich[170]. Dzięki niej substancje różnią się jedne od drugich i mogą być zaliczone do określonych gatunków czy rodzajów[171]. Różnice te mogą być ujęte w definicji. Każda bowiem definicja ujmuje istotę rzeczy, a więc zespół cech konstytuujących substancję.

Forma zatem jest racją poznawalności rzeczy. Natomiast materia, wnosząca do konkretnej substancji determinacje jednostkowe, sama z siebie jest niepoznawalna. Jednakże wchodząc poprzez formę do substancji, jako jej element strukturalny, wchodzi zarazem w skład istoty rzeczy. Istota rzeczy, będąc racją poznawalności substancji, ujmuje potencjalny element materii tylko w sensie oderwanym; mianowicie, o ile zdeterminowany przez formę jest on wyrażalny w definicji[172]. Do definicji wchodzi więc tylko materia nieokreślona – non signata – jako uzasadnienie zmian, jako racja samej natury bytów złożonych[173].

---

[163] Por. *C. G.*, II, 54: „Deinde quia ad ipsam aliam formam comparatur ipsum esse ut actus per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subiectum lucis".

[164] Por. *C.G.*, II, 55: „Esse autem per se consequitur ad formam", por. także: *C. G.*, II, 43; *I*, 104, 1 ad 1.

[165] Por. *C. G.*, II, 55: „Per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse".

[166] Por. *De En. et ess.*, cap.5: „Non est impossibile esse aliquam formam sine materia".

[167] Por. np. *I*, 50, 2c.

[168] Por. *C. G.*, II, 30: „Quia materia secundum id quod est, est ens in potentia (...) ex ordine materiae necessario res aliquae corruptibiles existunt". Por. także: *De coelo* 1, 29, 9.

[169] Por. *C. G.*, II, 30: „Forma autem secundum id quod est, actus est, et per eam res actu existunt, unde ex ipsa provenit necessitas ad esse in quibusdam".

[170] Forma sama z siebie byłaby ogólna, gdyby nie była wewnętrznie połączona z materią. Szerzej na ten temat zob. M. A. Krąpiec, *Zagadnienie jednostkowienia bytów materialnych*, „Roczniki Filozoficzne" VI (1958), z. 1, s. 97-148.

[171] Por. *C. G.*, II, 40: „Distinctio autem rerum secundum speciem est per formas". Por. także: *I*, 29, 1 ad 4; *De En. et ess.*, cap. 6.

[172] Por. *De En. et ess.*, cap. 2: „Materia autem non est cognitionis principium, nec secundum causam aliquid ad speciem vel ad genus determinatur".

[173] Por. *De En. et ess.*, cap. 2: „In definitione autem hominis ponitur materia non signata". Por. także: *C. G.*, II, 54.

Wszystkie determinacje jednostkowe, które wnosi ze sobą materia do konkretnego podmiotu, pochodzą od materii określonej – signata – i pozostają poza intelektualnym ujęciem istoty, gdyż mając swą rację w potencjalnym elemencie, są niekonieczne i mogą w danym gatunku nie istnieć[174]. Zrealizowane w konkrecie nie wszystkie tworzą jego konkretną istotę, lecz wszystkie należą do samoistniejącego konkretu[175]. Dlatego w bytach konkretnych podmiot istnienia – quod est – różni się od istoty ujmowanej intelektualnie, gdyż istnienie jako element – quo est[176] – dzięki któremu byt istnieje poprzez aktualizowanie konstytutywnych cech bytu, tworzących istotę rzeczy – aktualizuje również jednostkowe cechy konkretu, mające swą rację w materii[177].

Po dokonaniu analizy Tomaszowego ujęcia substancji – istoty, wspomnieć jeszcze należy o tym, jaką pozycję bytową wyznaczył Akwinata pozostałym kategoriom, czyli przypadłościom. Jak wynika z jego analiz ontologicznych, zarówno pojmowanie, jak i istnienie przypadłości jest całkowicie uzależnione od substancji[178]. Nie istnieją one bowiem same przez się, lecz są tylko swoistą emanacją substancji i dlatego nazywa się je „entis entia"[179]. Substancja nie może być nigdy całkowicie oddzielona od przypadłości i dlatego są one w pewnym sensie warunkiem, dzięki któremu substancja istnieje[180].

Rozważania o esencjalnym aspekcie bytu zamykamy krótką analizą pojęcia bytu jako bytu.

Tomasz w komentarzu do V księgi M*etafizyki*[181] Arystotelesa zwraca uwagę na to, że pojęcie bytu jako bytu nie jest pojęciem uniwersalnym, które rozpadałoby się na rodzaje i gatunki. Zdaniem Tomasza pojęcie bytu jako bytu nie mieści się w jakichś klasach; nie może mieć jakiegoś rodzaju i różnicy gatunkowej.

---

[174] Por. *De En. et ess.*, cap. 2: „Quod materia non quomodo libet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata".

[175] Konkret różni się zatem od bytu w znaczeniu substancjalnym tylko tym, że w skład jego definicji wchodzi „materia signata", a więc materia z jednostkowymi determinacjami, podczas gdy między bytami w ujęciu substancjalnym zachodzą różnice gatunkowe, mające swą rację w formie.

[176] Terminy „quod est" i „quo est" są pochodzenia boecjańskiego. Św. Tomasz się nimi posługuje, ale zmienia ich sens. U Boecjusza termin „quo est" albo „esse z dativem" oznacza formę rzeczy, zaś „quod est" oznacza całość złożoną z materii i formy. Por. *De Trinitate*, ML. 64, 1250B oraz *De Hebdomadibus*, tamże 1311n. Św. Tomasz „quo est" utożsamił z istnieniem, a „quod est" z istotą i otrzymał ten sam wynik, co Boecjusz. Por. na ten temat: M. D. Roland–Gosselin, *Le De ente...* dz. cyt., s. 142-145 oraz L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin*, Paris 1942, s. 36n.

[177] Por. M. D. Roland-Gosselin, *Le „De ente...* dz. cyt., s. 185-186.

[178] Por. *Met. IV*, lect. 1, n. 539.

[179] Por. *Met. XII*, lect. 1, n. 2419: „Accidentia non dicuntur simpliciter entia, sed entis entia, sicut qualitas et motus". Por. także: *Met. VII*, lect. 1, n. 1251; *I*, 5, 5 ad 2; *De Verit.*, 27, 1ad 8.

[180] Por. *Met. XII*, lect. 1, n. 2419; *I*, 5 ad 1.

[181] W komentarzu Tomasza: liber VI.

Nie mieści się w żadnej kategorii orzeczników, ale równocześnie wszystko w sobie zawiera aktualnie. Jest więc swoistym pojęciem, zwanym pojęciem transcendentalnym[182]. Pojęcie bytu jako pojęcie transcendentalne jest zarazem pojęciem analogicznym; oznacza jakąś istotę przyporządkowaną do właściwego sobie istnienia jako do swego aktu[183]. A zatem w pojęciu bytu mieszczą się wszelkie treści skierowane transcendentalnie do właściwego sobie istnienia, nie na sposób jakiegoś uogólnienia, lecz na sposób swego rodzaju implikacji, czyli rzeczywistego włączenia wszystkich elementów, które są lub być mogą, o ile każdemu z tych elementów przysługuje jakieś swoiste istnienie. Wszystko to zawiera się w pojęciu aktualnie, jednakże w sposób ciemny i niejasny – „actu confuse"[184].

Tak realistycznie i analogicznie pojęty byt jest właściwym narzędziem poznania bytu pierwszego (Absolutu). Tak pojęty byt jest przedmiotem nauki – filozofii pierwszej – metafizyki.

B. KONCEPCJA RACJONALNEGO POZNANIA

Drugim istotnym elementem (oprócz ogólnej teorii rzeczywistości – koncepcji bytu) determinującym rozumienie poszczególnych zagadnień w jakimś systemie filozoficznym, jest ogólna koncepcja racjonalnego (naukowego) poznania, jaką dany system przyjmuje[185]. Ostateczny profil poszczególnych zagadnień filozoficznych jest uzależniony również od poszczególnych założeń teoriopoznawczych. Wchodzą tu przede wszystkim w grę następujące zagadnienia: Czego dotyczy poznanie racjonalne? (czym zajmuje się nauka?, jaki jest więc jej przedmiot?), jakie sobie stawia cele? (cel nauki) oraz jaką stosuje metodę zmierzając do osiągnięcia zamierzonego celu? Innymi słowy, chodzi tu o określenie: co poznajemy?, w jakim celu poznajemy?, i jak poznajemy (jakimi operacjami posługujemy się w poznawaniu)?

Antropologiczne rozważania Tomasza wtopione są w jego teologiczno-filozoficzny system, który wyrósł z określonego modelu racjonalnego poznania – z określonej koncepcji nauki. Model ten w zasadniczych liniach przejął Tomasz od Arystotelesa[186].

Przedstawienie przynajmniej głównych rysów arystotelesowsko-tomaszowej teorii poznania racjonalnego (naukowego) pozwoli nam lepiej zrozumieć i naświetlić antropologiczne rozważania zamieszczone w dalszych rozdziałach pra-

[182] Por. *Met. V*, lect. 9, n. 889; *Met. IV*, lect. 1, n. 535; I, 13, 10 ad 4; *I Sent.*, 19, 5, 2 ad 1; *C. G.*, I, 32.

[183] Por. *Met. IV*, lect. 1; *I Sent.*, 19, 2, 2; *De Verit.*, 27, 1 ad 8.

[184] Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*... dz. cyt., s. 92-93.

[185] Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka, ale jaka?*, „Roczniki Filozoficzne" XVII (1969), z. 1,s. 59.

[186] Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1970, s. 75.

cy. Nie ma bowiem u Tomasza istotnej różnicy między metodą metafizyki i antropologii filozoficznej[187].

a. Przedmiot i cel poznania

Arystotelesowska koncepcja nauki przyjęta przez św. Tomasza, zrodziła się w klimacie filozofii Platona[188]. Arystoteles przejął właściwie koncepcję nauki Platona i usiłował ją zaakceptować, co nie zawsze mu się udawało, jako że platońska teoria nauki była ostatecznie funkcją jego systemu[189].

Polemizując z Platonem, który naukę wiązał ze światem idei, Arystoteles twierdził, że nauka dotyczy świata dostępnego w empirii zmysłowej[190]. Przedmiotem nauki w punkcie wyjścia jest świat dany w doświadczeniu. Wiedza naukowa dotyczy jednakże takiego aspektu rzeczywistości, który w ujęciu intelektualnym (abstrakcyjnym) umożliwia poznanie pewne, ogólne i konieczne[191]. Są to aspekty odpowiednio wyabstrahowane z konkretnych rzeczy. Naturę substancjalną poznaje się wyłącznie po jej właściwościach, ujawniających się zasadniczo w działaniu[192].

Wobec tak ujmowanej intelektualnie rzeczywistości Arystoteles stawiał pytanie: „dzięki czemu" (dia ti) dostrzeżona rzeczywistość jest taka, jaka jest[193]. Innymi słowy – pytał Arystoteles o przyczyny rzeczy; uważał, że zadaniem nauki jest wyjaśnianie rzeczywistości poprzez wskazanie na przyczyny tej rzeczywistości[194]. Wśród przyczyn na pierwsze miejsce wysunął Stagiryta przyczynę formalną[195].

---

[187] Por. M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 237 oraz M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...* dz. cyt., s. 26.

[188] Platońska teoria nauki zawarta jest w jego pismach filozoficznych, zwłaszcza w *„Rzeczypospolitej"* i *„Menonie"*. Por. na ten temat znakomitą pracę W. Jaegera, *Paideia...* dz. cyt.

[189] W dawniejszej literaturze filozoficznej wyraźnie przeciwstawiano teorie Arystotelesa i Platona. Dzisiaj zaś tacy autorzy jak W. D. Ross, O. Becker, J. Stenzel, K. Reidemeister usiłują wskazywać na pewne powiązania (podobieństwa) między tymi teoriami. Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki...* dz. cyt., s. 58. Por. także S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain 1946, rozdz. 1.

[190] Na temat pojęcia poznania naukowego u Platona i Arystotelesa zob. ciekawe uwagi: L. M. Pegis, *L'opinion selon Aristote*, Paris-Ottawa1935, c. li 2; a także W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford 1957, Introduction.

[191] Postulat pewności, ogólności i konieczności w poznaniu przejął Arystoteles od Platona. Jednakże Platon powyższe cechy przypisał tylko poznaniu idei. Por. M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii...* dz. cyt., s. 205.

[192] Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki...* dz. cyt., s. 61.

[193] Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka, ale jaka?...* art. cyt., s. 5.

[194] Por. *Anal. Post.*, A 2, 71 b 9-16: „(...) sądzimy, że coś poznajemy ściśle naukowo... kiedy zdajemy sobie sprawę, że poznajemy przyczynę tej rzeczy, że właśnie jest jej przyczyną i że to nie może być inaczej... jest przecież oczywiste, że czymś takim jest poznanie naukowe. Jeśli bowiem weźmiemy ludzi nie znających nic naukowo i ludzi nauki, to pierwsi sądzą, że tak się rzecz przed-

Nauka zatem, według Arystotelesa, jest ogólnym i pewnym (koniecznym, niezmiennym) poznaniem (lub uzdolnieniem do takiego poznania), dosięgającym istot rzeczy oraz wyjaśniającym je przez ich przyczyny, co dokonuje się w procesie dowodowym[196]. Wszystkie te operacje naukowe spełnia rozum ludzki, który zdolny jest do abstrakcji, do ujmowania związków przyczynowych – jednym słowem – zdolny jest do ujęcia i wyjaśnienia porządku racjonalnego świata[197].

Tak pojęta nauka sprowadza się, zdaniem Arystotelesa, do filozofii pierwszej, nazwanej potem metafizyką. Wprawdzie Stagiryta wydzielał, tak co do przedmiotu, jak i co do metody, filozofię pierwszą (metafizykę), matematykę i przyrodoznawstwo (fizykę – kosmologię), lecz wszystkie te dziedziny miały w zasadzie charakter filozoficzny i podobną strukturę. Miały one stanowić hierarchicznie jakby jeden wielki system, którego principia najogólniejsze i najgłębsze zawierała metafizyka[198].

Arystoteles, a za nim Tomasz, biorąc pod uwagę przedmiot oraz cel nauki[199], usiłowali rozgraniczać dziedziny poznania naukowego[200]. Ze względu na cel wyróżnili: poznanie teoretyczne (jeśli było podporządkowane wyłącznie kontemplacji prawdy) i poznanie praktyczne (jeśli miało na względzie działanie w jakimkolwiek sensie)[201].

Kryterium innego rodzaju nauk stanowiły przedmioty zorganizowanego i uzasadnianego poznania[202]. Przedmioty te występowały w postaci nazw: „speculabile", „agibile" i „factibile"[203].

Pierwsze – „speculabile" – jest przedmiotem czysto teoretycznego poznania człowieka. Obejmuje ono zarówno fazę poznania przednaukowego, jak i na-

---

stawia, drudzy zaś wiedzą, że to, co należy ściśle do nauki, nie może być inaczej". (Tekst przytoczony jest w tłumaczeniu J. Salamuchy – *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1930).

[195] Por. M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii...* dz. cyt., s. 18-19.

[196] Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki...* dz. cyt., s. 62.

[197] Por. A. Mansion, *Introduction à la physique aristotelicienne*, Louvain – Paris 1946, rozdz. VII.

[198] Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki...* dz. cyt., s. 59.

[199] Na temat przedmiotu i celu filozofii u Tomasza por. *I*, 84, 8. Tekst ten przytacza M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 156, przypis 1.

[200] Szerzej na ten temat zob.: M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii...* dz. cyt., s. 15-32 oraz M. A. Krąpiec, *Metafizyka...* dz. cyt., s. 20-30.

[201] Por. np. Arystoteles, *De Anima*, III c 10433 a 14; *Met.*, A el. c. 1, 993 b 20 nn., etc.; Tomasz z Akwinu, *In Boeth. De Trin.*, 5, 1.

[202] Por. np. *Anal. Post., I*, c. 33, 88 b 30 i nn. Por. Komentarz św. Tomasza do tego miejsca (ed. R. Spiazzi), np. 395-404. Por. także: S. Mansion, *Le jugement...* dz. cyt., rozdz. 1, 4 i 5.

[203] Por., Arystoteles, *Et. Nic.*, VI, c. 5, 1140 b 4 nn; Tomasz, *I-II*, 57, 3c; *C. G.*, I, 93;*S. G.*, II, 24; *I-II*, 56, 2 ad 3; *I-II*, 58, 4c; *I-II*, 47, 2c; *I-II*, 56, 3c. Por. także M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii...* dz. cyt., s. 16.

ukowego[204]. Poznanie to jest dziełem rozumu, władzy poznającej dyskursywnie sam układ praw rzeczy, układ bytowych elementów, tworzących to właśnie „speculabile"[205]. Za najbardziej charakterystyczną cechę „speculabile" już od czasów Platona uważano tzw. konieczność[206]. Źródłem tej konieczności, według Stagiryty, jest odpowiedni układ bytowy, układ rzeczowy, w którym dominującą rolę odgrywa forma[207]. Forma, według Arystotelesa, jest ostatecznym elementem uzasadniającym bytowość; może być podstawą definicji rzeczy, a przez to także i sylogistycznego myślenia, jeśli z definicji tworzymy przesłanki sylogizmu[208]. Forma rzeczy jest ujmowalna poprzez pojęcia powszechne, ogólne. Poznanie więc koniecznościowe jest poznaniem ogólnym, powszechnym, ujmującym koniecznie formalne elementy rzeczy. To poznanie koniecznościowe rzeczy realizuje się w pojęciach ogólnych: bądź uniwersalnych, bądź transcendentalnych[209]. Pojęciami uniwersalnymi posługują się nauki szczegółowe, natomiast pojęciami transcendentalnymi (a ściślej mówiąc: pojęciami analogicznymi, na czele z pojęciami transcendentalnymi) operuje filozofia[210].

Drugim typem poznania jest poznanie, którego przedmiotem jest „agibile". Jest to poznanie roztropnościowe, moralnościowe. Tomasz z tym rodzajem poznania wiąże określenie „recta ratio agibilium". W poznaniu roztropnościowym – zdaniem Tomasza – chodzi przede wszystkim o „ujrzenie" celu życia ludzkiego, który to cel jest zarazem powszechnym dobrem wszelkich dążeń człowieka oraz chodzi o świadomy wybór takich środków, które ten cel pozwolą osiągnąć[211]. W tym typie poznania przedmiotem jest również byt, ale w aspektach niekoniecznych. Akty bowiem wyłonione przez wolę nie są konieczne, mogą być takie lub inne (wolny wybór środków do celu).

Jeśli poznanie moralnościowe (roztropnościowe) ma pokierować (będąc samo pokierowane przez cel) wyłanianiem aktów woli, to staje się jasne, że nie ma tu miejsca na poznanie przednaukowe i naukowe. Poznanie moralnościowe Mo-

[204] Rozróżnienie poznania przednaukowego i naukowego jest powszechnie przyjmowane dziś w metodologii nauk. Por. M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii*... dz. cyt., s. 16-18.

[205] Por. *I*, 79, 8c. W *I-II*, 65, 3c Tomasz określa to poznanie jako: „recta ratio speculabilium".

[206] Por. S. Mansion, *Le jugement*... dz. cyt., s. 7-17.

[207] Zupełnie inaczej widział źródło konieczności np. E. Kant. Uważał on, że konieczność jest aprioryczną kategorią umysłu, a nie tak jak u Arystotelesa, „wywodzi" się z rzeczy. Por. *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, Wstęp, s. I-IV oraz rozdz. III.

[208] Zagadnieniu temu poświęcił Arystoteles księgę *„Z"* swojej *„Metafizyki"*, a szczególnie rozdziały: 4, 6, 7, 10, 11.

[209] O różnicy pomiędzy pojęciami uniwersalnymi i transcendentalnymi zob. art.: M. A. Krąpiec, *Transcendentalia i uniwersalia*, „Roczniki Filozoficzne" VII (1959), z. 1, s. 5-39.

[210] Por. *In IV Met.*, lect. 1, n. 1156. Por. także: E. Simard, *La nature et la portée de la méthode scientifique*, Paris 1956, s. 39-40.

[211] Por. układ kwestii *I-II*, zwłaszcza *Wstęp do I-II*.

że być ubogacone poznaniem teoretycznym – naukowym, ale nie jest to warunek konieczny do jego zaistnienia[212].

Trzeci, wyróżniony wyżej typ poznania, oparty o „factibile", jest nie tyle poznaniem w sensie ścisłym, co konstrukcją (treściową) poznawczą. Nie jest to spontaniczne, przyporządkowane prawdzie (poznawczemu uzgodnieniu się z rzeczywistością) konstruowanie pojęć, ale konstruowanie poznawcze nowych idei według obranego kryterium wartości. Istotnym elementem poznania twórczego jest umiejętność konstruowania samych, nowych pojęć – idei w stosunku do obranego przez siebie kryterium. Umiejętność tę można kształtować, lecz nie można jej nabyć. Dlatego też poznanie twórcze, ujęte w swym formalnym aspekcie, nie posiada również (jak i poznanie „agibile") stanów przednaukowych i naukowych[213].

W prezentacji Tomaszowego podziału poznania ze względu na jego przedmiot i cel, zwróćmy jeszcze uwagę na poznanie teoretyczne, mające na celu osiągnięcie prawdy[214]. Ten bowiem typ poznania został przez Arystotelesa i przez św. Tomasza bardzo wyeksponowany[215].

Już wyżej wspomniano o tym, że Arystoteles w łonie poznania teoretycznego wyróżniał filozofię pierwszą (metafizykę), matematykę oraz fizykę (przyrodoznawstwo). Trójstopniowość ta miała zależeć od samej abstrakcyjności przedmiotu jako przedmiotu[216]. W miarę odrywania się od materialności i warunków materializujących kształtowały się trzy rodzaje nauk teoretycznych[217].

Na pierwszym stopniu abstrakcji znajdowały się nauki fizykalne (potem nazwane realnymi). Abstrahowano w nich od elementów jednostkowo-materialnych, a starano się ująć w rzeczywistości elementy koniecznościowe i ogólne.

Na drugim stopniu abstrakcji znajdowała się matematyka (potem – nauki formalne). Pomijało się tu wszelkie właściwości konkretne i ogólne, a zwracało się uwagę tylko na jedną, istotną cechę materii – na ilość.

---

[212] Unaukowione poznanie moralne może przybrać postać etyki lub teologii. Te ostatnie są uzależnione od kierunku filozofii i od typu użytych nauk. Żadne jednak etyki czy teologie nie są moralnościowym poznaniem wprost, ale tylko z przyporządkowania. Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka...* dz. cyt., s. 28.

[213] Por. *I-II*, 8, 2 ad 3; *C. G.*, III, 10; *Quodl.*, 5, 1, 2c; *C. G.*, II, 22 i 26. Por. J. Kalinowski, *Arystotelesowska teoria sprawności intelektualnych*, „Roczniki Filozoficzne" V (1955-57),z. 4, s. 45, 67.

[214] Ten rodzaj poznania, mający za swój przedmiot „speculabile", omawia Tomasz w komentarzu: *In Boeth. De Trin.*, q. 5, a. 1.

[215] Por. M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii...* dz. cyt., s. 24.

[216] Por. Jan od św. Tomasza, *Cursus Philosophiae* (ed. Reiser) (1931-1937), (Ars Logica),s. 822 i nn.

[217] Por. *I*, 14, 1c; *I*, 79, 2 ad 1; *I*, 105, 3c; *C. G.*, I, 36; *C. G.*, II, 77.

Trzeci stopień abstrakcji był właściwy filozofii pierwszej – metafizyce. Pomijało się tu „wszelką materię", a odkrywało się samą bytowość, którą (dla Arystotelesa) konstytuowała forma.

Powyższy arystotelesowsko-tomistyczny podział nauk w oparciu o stopnie abstrakcji odegrał w dziejach nauki (również i w dziejach filozofii) ogromną rolę i przetrwał właściwie do czasów dzisiejszych[218]. Główne zaś rysy arystotelesowskiej koncepcji nauki weszły na stałe do ogólnego skarbca nauki. Model nauki – filozofii, wypracowany przez Stagirytę, został podjęty w okresie złotym średniowiecza, zwłaszcza w XIII w., u wielkich mistrzów szkoły, szczególnie u św. Tomasza z Akwinu. Wystarczy się przyjrzeć jego twórczości, by się przekonać jak bardzo Akwinata przejął się wyjaśniającym – arystotelesowskim charakterem myślenia filozoficznego, w jakim wielkim trudzie na kanwie całej filozoficznej tradycji usiłował racjonalnie tłumaczyć – wyjaśnić rzeczywistość istniejącego bytu.

Zdaniem M. A. Krąpca, Tomasz przedmiotem filozoficznego poznania uczynił byt w aspekcie jego istnienia. Immanentnym celem tego poznania jest wskazanie na takie czynniki uniesprzeczniające fakt istnienia świata (resp. jego zasadniczych struktur), których zanegowanie jest bądź absurdem, bądź sprowadza się do absurdu, czyli do zanegowania istnienia faktów danych nam do filozoficznego wyjaśnienia[219].

Powyższe stwierdzenie, odnosząc się do wszelkiego bytu, obejmuje również w sobie byt ludzki.

Przedmiot bowiem właściwy (formalny), specyfikujący filozoficzne poznanie – jak pisze M. A. Krąpiec – jest jeden, mianowicie byt ujęty w aspekcie istnienia. Tak pojęty przedmiot formalny może mieć i ma najrozmaitsze przedmioty materialne, m.in. byt ludzki[220].

Filozofia człowieka – antropologia filozoficzna w rozumieniu Tomasza, mając za swój przedmiot materialny byt ludzki, ma za zadanie wyjaśnić fakt człowieka w aspekcie jego istnienia, ma szukać racji uniesprzeczniających jego istnienie i działanie.

b. Metoda poznania

Wszyscy autorzy piszący na temat metody poznania filozoficznego (naukowego), czy to u Arystotelesa, czy Tomasza, wskazują z jednej strony na ogromną złożoność i zawiłość tej problematyki, a z drugiej strony na ciągłe jeszcze niedostateczne jej rozpracowanie i wyprecyzowanie[221].

---

[218] Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*... dz. cyt., s. 32.

[219] Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka, ale jaka?*... art. cyt., s. 60-61.

[220] Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka, ale jaka?*... art. cyt., s. 61.

[221] Por. chociażby M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii*... dz. cyt.; M. A. Krąpiec, *Metafizyka, ale jaka?*... art. cyt., s. 60; Tenże, *Metafizyka*... dz. cyt., s. 46.

Niniejszy rys rzuci tylko kilka uwag na temat metody filozofii klasycznej w oparciu o źródła i opracowania wyselekcjonowane pod kątem przydatności do dalszych antropologicznych rozważań niniejszej pracy. Wskazanie na główne rysy metody stosowanej w filozofii klasycznej bytu (metafizyce) będzie zarazem wskazaniem na metodę klasycznej filozofii człowieka, bowiem ta ostatnia, będąc częścią metafizyki ogólnej, posługuje się analogicznie taką samą metodą[222].

Tomasz, wyróżniając za Arystotelesem potrójny typ nauk teoretycznych (ze względu na ich stopień abstrakcyjności), wskazał również na różny sposób ich uprawnienia. Poświęcił temu zagadnieniu I artykuł VI kwestii swojego komentarza: *„In Boethium de Trinitate"*. Komentując tekst Boecjusza: „(...) in naturalibus igitur rationaliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit" – Akwinata zwraca uwagę, że naukom pierwszego stopnia abstrakcji, a więc naukom realnym, przysługuje tzw. „modus rationalis"; naukom zaś drugiego stopnia, czyli naukom formalnym – „modus disciplinalis"; filozofii zaś pierwszej – „modus intellectualis".

W naukach realnych (przyrodniczych), uprawianych „modo rationali", rozum – „ratio" – w swych aktach poznawczych przebiega naturalną „drogę", od konkretnych przedmiotów zmysłowo poznawalnych do zasad uchwytnych intelektualnie. Ponadto tenże rozum dokonuje dyskursu – przechodzi od poznania jednej rzeczy, jednego kompleksu, do poznania rzeczy drugiej, drugiego kompleksu, w jakikolwiek sposób powiązanego z pierwszym. W ten sposób w naukach realnych „ratio", wychodząc z empirii zmysłowej, którą interpretuje, dochodzi do ustalenia ogólnych praw danej w empirii rzeczywistości oraz do ustalenia funkcjonalnych związków pomiędzy poszczególnymi członami badanych przedmiotów[223].

W naukach formalnych, uprawianych „modo disciplinali", zdobywamy wiedzę najbardziej ścisłą i pewną, aczkolwiek ubogą w treść. Pewnością i ścisłością formalnie przewyższają nauki realne, jak również nauki filozoficzne[224].

Nauki filozoficzne, będące na trzecim stopniu abstrakcji, uprawiane, zdaniem Tomasza, „modo intellectuali", cechuje przede wszystkim intelektualizm

[222] Por. S. Kamiński, *Wyjaśnianie w metafizyce*, „Roczniki Filozoficzne" XIV (1966), z. 1, s. 54 i 69.

[223] Por. M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii...* dz. cyt., s. 27-28; M. A. Krąpiec, *Metafizyka...* dz. cyt., s. 35.

[224] Por. *In Boeth. De Trin.*, q. 6, a. 1: „(...) jeżeli bowiem uczyć się (discere – disciplinalis modus) nie co innego znaczy, jak pobierać wiedzę, to wtedy mówimy o postępowaniu „uczeniowym", gdyż proces ten doprowadza do niewątpliwego poznania, które nazywa się wiedzą.I takie właśnie poznanie zachodzi w naukach matematycznych. Te bowiem, jako znajdujące się pośrodku między naukami przyrodniczymi i filozoficznymi (boskimi), i od jednych i od drugich są bardziej pewne". Por. komentarz do tego tekstu: M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii...* dz. cyt., s. 28 oraz M. A. Krąpiec, *Metafizyka...* dz. cyt., s. 36.

i nieustanna intuicja rzeczywistości[225]. Poznanie filozoficzne, dociekające ostatecznych przyczyn i szukające ostatecznych uzasadnień wszechrzeczy, mniej posługuje się dyskursem – dowodzeniem dedukcyjnym, a na plan wysuwa intelektualną intuicję, tzw. indukcję heurystyczną[226].

Przyjrzyjmy się bliżej metodzie tego typu poznania, gdyż w ten typ poznania wtopione jest również filozoficzne poznanie bytu ludzkiego (Tomaszowa antropologia filozoficzna).

aa. Operacje wiedzotwórcze (indukcja, dedukcja)

Arystoteles, a za nim Tomasz, w procesie poznania filozoficznego (naukowego) wyróżniali dwie podstawowe operacje wiedzotwórcze – dwa typy rozumowań; rozumowanie indukcyjne i rozumowanie dedukcyjne[227].

Aczkolwiek proces dedukcyjny – sylogistyczny – był dla Arystotelesa istotnym etapem uprawiania nauki, dającym jej pewność i zwartość, to jednak indukcja u Stagiryty, zwłaszcza na terenie filozofii, odgrywała również ważną, a w niektórych wypadkach zasadniczą rolę[228]. Dzięki bowiem indukcji – zdaniem Filozofa – dochodzimy do uchwycenia z doświadczalnie danej rzeczywistości pryncypiów – podstawowych założeń wszelkich nauk[229]. Jest to specyficzny dla Arystotelesa i Tomasza rodzaj indukcji, zwanej indukcją heurystyczną[230]. Arystoteles bowiem wyróżniał kilka rodzajów indukcji[231]. Jednakże szczególną rolę w filozofii bytu przypisał właśnie indukcji heurystycznej[232].

---

[225] Por. *In Boeth. De Trin.*, q. 6, a. 1.

[226] Por. M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii...* dz. cyt., s. 29.

[227] Por. *Anal. Prior.*, I, 48. Istnieje wśród metodologów dyskusja czy Arystoteles i Tomasz znali także inne typy rozumowań, jakie wyróżnia współczesna metodologia nauk. Chodzi tu przede wszystkim o następujące rodzaje rozumowań: wnioskowanie, dowodzenie, sprawdzanie i tłumaczenie. J. Salamucha w pracy: *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, (Warszawa 1930) na s. 6 usiłuje dopatrzyć się u Arystotelesa i św. Tomasza zalążków rozróżnienia wnioskowania od dowodzenia. Jego pogląd wydaje się uprawomocniony. Na temat współczesnych klasyfikacji rozumowań zob. następujące prace: J. Łukasiewicz, *O nauce*, Lwów (1936) 1951; T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław (1929) 1961; K. Ajdukiewicz, *Klasyfikacja rozumowań*, „Studia Logica" 2 (1955); T. Czeżowski, *Klasyfikacja rozumowań*, W: Odczyty filozoficzne, Toruń 1958, s. 186- -196; S. Kamiński, *Z logiki i metodologii nauk*g1045 , Lublin 1962 (litograf).

[228] Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki...* dz. cyt., s. 63. Wydaje się, że arystotelesowski podział rozumowań na indukcyjne i dedukcyjne w nowej szacie pojawił się u T. Czeżowskiego. W art.: *Klasyfikacja rozumowań* (art. cyt., s. 186) wyróżnia on: a) rozumowanie odkrywcze (co odpowiadałoby arystotelesowskiej indukcji heurystycznej) i b) rozumowanie uzasadniające lub systematyzujące (co odpowiadałoby arystotelesowskiej dedukcji).

[229] Por. *Anal. Post.*, 15; *Et. Nic.*, 1139 b 24 i nn. oraz Tomasza *In Anal. Post.*, 1, 2, lect. 20, n. 11-14; *In Et. Nic.*, VI, lect. 3.

[230] Klasyczny, Tomaszowy tekst na temat indukcji znajduje się w 20 lekcji jego komentarza do II ks. *Anal. Post.* (wyd. Leonina, s. 393 n). Tekst ten w wersji polskiej przytacza M. A. Krąpiec, *Realizm...* dz. cyt., s. 248-250.

Tę postać indukcji można określić jako przejście myślowe od zbioru konkretów do ujęcia wspólnej treści ogólnej[233]. Indukcja tak rozumiana polega na prostym, intuicyjnym dojrzeniu jakiegoś stanu koniecznościowego (a przez to ogółu) w konkretnych danych zmysłowych, zazwyczaj nagromadzonych w większej ilości[234]. Stanowi ona proces złożony, zawierający szereg funkcji poznawczych, które się wzajemnie łączą i dopełniają. Na drodze indukcji heurystycznej dokonuje się tworzenia pojęć (w drodze abstrakcji)[235]. Również pierwsze zasady: tożsamości, niesprzeczności, racji bytu, przyczynowości sprawczej, celowej w postaci zalążkowej, rodzą się w naszym intelekcie na podstawie tejże indukcji[236]. Ponadto na drodze indukcji heurystycznej tworzymy definicje i wykrywamy inne podstawowe prawa[237]. Jednym słowem, wszystko to, czego myśl nie dowodzi, poznaje się na drodze indukcji heurystycznej[238].

Indukcja heurystyczna w swej strukturze spokrewniona jest z abstrakcją[239]. Zdaniem Krąpca różni się od niej m.in. tym, że jest procesem bardziej kierowanym przez myśl, podczas gdy abstrakcja jest procesem spontanicznym[240]. Indukcję heurystyczną – jak słusznie zauważa E. Morawiec – nazywano w tradycji „abstrakcją formalną", podczas gdy abstrakcję spontaniczną nazywano czasem „abstractio totalis"[241].

Pewną odmianę indukcji heurystycznej można potraktować też, jako proces separacji, występujący na terenie filozofii bytu[242].

---

[231] Zagadnienie indukcji u Arystotelesa omawiają m. in. M. D. Roland-Gosselin, *De l'induction chez Aristote*, „Revue des sciences philosophiques et theologiques" (Paris) (1910), s. 33-48; S. Vanni-Rovighi, *Concezione aristotelico-tomistica e concezioni moderne del induzione*, „Rivista di filos. neoscol." (1934), s. 578-593; L. Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris 1955; J. De Tanquédec, *La critique de la connaissance. Les principes de la Philosophie Thomiste*, Paris 1929, s. 247-279. E. Simard, *La nature et la portée de la méthode scientifique*, Paris 1956; M. A. Krąpiec, *Realizm...* dz. cyt., s. 251-279; M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii...* dz. cyt., s. 150-164.

[232] Por. J. Sikora, *The problem of induction*, „The Thomist" 22 (1959), s. 25-36.

[233] Por. *Top.*, A 12, 105 a 13-14; *Anal. Post.*, A, c 18 37 b 19. Por. także: E. Simard, *La nature...* dz. cyt., s. 262-263.

[234] Por. *Anal. Post.*, A, c. 18 81 a 38 b 9, gdzie Stagiryta uzasadnia niemożliwość powstania ogółu bez danych zmysłowych.

[235] Por. *Anal. Post.*, A, c. 18, 37 b 19-38 a 12; *I Sent.*, 27, 1. Por. także: M. A. Krąpiec, *Realizm...* dz. cyt., s. 577-585.

[236] Por. *Met.* B, c. 2, 996 b 30; *Anal. Post.*, B19, 100, a 13 nn. Por. także: M. A. Krąpiec, *Realizm...* dz. cyt., s. 155-220.

[237] Por. *Anal. Post.*, B, c. 15 98 a 24-35.

[238] Por. O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris 1920, s. 397.

[239] Por. *Anal. Post.*, A, c. 7 a 1-b 8; Anal. Post., B, c. 4 91 a 12b II.

[240] Por. M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii...* dz. cyt., s.153-155. Por. M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii...* dz. cyt., s.153-155.

[241] Por. E. Morawiec, *O intuicji intelektualnej u J. Maritaina*, „Studia Philosophiae Christianae" VIII (1972), nr 1, s. 52-53.

[242] Por. M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii...* dz. cyt., s. 196.

Jak już wspomniano, indukcja heurystyczna stanowi pierwszy istotny etap w poznaniu filozoficznym. Doprowadza ona do wykrycia („uchwycenia") w rzeczywistości pierwszych zasad (praw), które stają się punktem wyjścia dla sylogizmu – dedukcji[243].

Zachodzi pytanie, jaką wartość mają pierwsze zasady, otrzymane w drodze indukcji? Czy fakt, że są one przyjmowane bez dowodu – bez wyjaśnień – gwarantuje ich pewność?

Arystoteles, a za nim Tomasz twierdzą, że zasady te są pewne na mocy ich oczywistości zmysłowo-intelektualnej. Wprawdzie oczywistość ta nie zawsze jest od razu „dojrzana", ale głębsza refleksja intelektualna zawsze na nią wskazuje[244]. Indukcja bazuje więc na oczywistości płynącej z doświadczenia[245]. Niczego nie dowodzi[246], gdyż dowodzenie jest dziełem dedukcji[247]. „Indukcja heurystyczna – jak pisze M. A. Krąpiec – nie posiada w sobie żadnej siły dowodowej, lecz jedynie odkrywcze światło prawdy. Bogaci ona ducha w nowe idee, których przedtem nie było w duchu, nawet wirtualnie. To, co w odkrytej przez indukcję prawdzie (ogóle) zawiera się wirtualnie, intelekt później rozwija, uściśla i uzasadnia na drodze dedukcji – sylogistyki"[248].

Prócz indukcji heurystycznej Arystoteles zarysował dosyć wyraźnie koncepcję indukcji jako swoistego sposobu rozumowania i tę koncepcję związał ze swoją logiką[249]. Koncepcja ta była potem rozwijana przez rozmaitych logików czasów nowożytnych[250]. Omówienie jej pomija się tutaj, jako że ten typ indukcji znajduje mniejsze zastosowanie w filozofii bytu (człowieka)[251].

---

[243] Zwraca na to uwagę Arystoteles w rozdz. III szóstej księgi *Etyki Nikomachejskiej*.

[244] Por. *Anal. Prior.*, c. 23 69, a 30 i nn oraz *In Anal. Post.*, lect. 4, n. 4.

[245] Por. *Anal. Prior.*, B, c. 25, 69 a 20-35.

[246] Por. *Anal. Post.*, B, c. 4, 91 a 12-b 11; *In Anal. Post.*, lect. 3.

[247] Por. *Anal. Post.*, B, c. 5, 91 b 12-92 a 5.

[248] M. A. Krąpiec, *Realizm...* dz. cyt., s. 261. Na „niedowodliwość" indukcji wskazuje także Jan od św. Tomasza. Por. jego dzieło: *Cursus Philosophiae...* dz. cyt., q. 8, a. 2: „non est ordinata ad probandum seu convicendum intellectum, sed ad introducendum in universalia".

[249] Por. W.–D. Ross, *Aristotle's Prior...* dz. cyt., s. 484.

[250] Zwłaszcza przez Fr. Bacona i J. St. Milla. Por. K. Ajdukiewicz, *Bacon z Verulanu, Dzieło i życie* (Wstęp do tłumaczenia „Novum Organon"), s. XXX. Autor w odsyłaczu podaje tam najważniejszą literaturę dotyczącą zagadnienia baconowskiej indukcji. Por. także: T. Kotarbiński, *Elementy...* dz. cyt., s. 310 i nn.

[251] Omówienie tej koncepcji indukcji oraz jej kontynuację historyczną podaje M. A. Krąpiec, *Z teorii...* dz. cyt., s. 159-169. W przedstawieniu niniejszym zagadnienia indukcji w rozumieniu Arystotelesa i Tomasza pominięto koncepcję tzw. „indukcji jońskiej", polegającej na „przejściu" od ujętej treści (czy to koniecznej, czy też nie) do zakresu. Ten typ indukcji, wywodzący się od filozofów jońskich, znalazł zastosowanie w naukach fizykalnych i w ogóle w naukach operujących pomiarem. Por. na ten temat: T. Czeżowski, *W sprawie zagadnienia indukcji*, W: Odczyty filozoficzne, Toruń 1958, s. 116-124.

Indukcja heurystyczna natomiast odgrywa wielką rolę w teorii bytu (resp. teorii człowieka). Jest kluczem do zrozumienia (wyjaśnienia), takich zagadnień jak: geneza pojęć intelektualnych (zwłaszcza pojęć transcendentalnych); zagadnienia sporu o uniwersalia; zagadnienia oczywistości przesłanek naukowego poznania (oczywistości pryncypiów).

Drugim istotnym procesem wiedzotwórczym w klasycznej koncepcji poznania racjonalnego jest dedukcja. U Arystotelesa i Tomasza była ona formą dowodowego rozumowania[252].

Jednakże dowodzenie dedukcyjne, sylogistyczne – jak pisze M. A. Krąpiec – nie nadawało się w ogóle, zdaniem Stagiryty, do metafizyki, gdyż ta operowała pojęciami pierwotnymi[253]. Pojęcia pierwotne, zakresowo najszersze, nie mieściły się w żadnym gatunków ani rodzaju. Zaś sylogizm dedukcyjny można było zbudować tylko w stosunku do przedmiotów ujmowanych pojęciami uniwersalnymi, tworzącymi poszczególne gatunki i rodzaje. Przedmioty ponadrodzajowe wymykały się z racji swego zakresu pojęciowego wszelkim ścisłym definicjom, a poprzez to samo wszelkiemu dedukcyjnemu, sylogistycznemu, apodyktycznemu rozumowaniu[254].

Podobne stanowisko w tej sprawie zajmuje S. Kamiński[255]. Jego zdaniem metoda dedukcyjna znajdowała zastosowanie raczej w wykładzie i w polemikach scholastycznych, gdzie chodziło o wykazanie niekonsekwencji, czy sprzeczności w konsekwencjach u przeciwnika. Stosowano bardzo często tę metodę w przekazywaniu wiedzy scholastycznej. Natomiast nie znalazła ona zastosowania w ujmowaniu w system tez metafizycznych, czy też w dedukcyjnym ich wywnioskowaniu[256].

---

[252] Zagadnieniu temu poświęcona jest monografia J. Salamuchy, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1930. Zagadnienia dedukcji tutaj szczegółowo nie omawiamy, gdyż dedukcja nie znajdowała tak wielkiego zastosowania w filozofii (resp. filozofii człowieka) jak indukcja.

[253] Por. M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii*... dz. cyt., s. 222.

[254] Wskazywał na to Arystoteles przy dowodzeniu wartości zasady niesprzeczności. Poza tym została poświęcona temu zagadnieniu specjalna aporia w Met. B.

[255] Por. S. Kamiński, *Dedukcja w metafizyce tomistycznej*, „Sprawozdania z czyn. wyd. i pos. nauk. Tow. Nauk. KUL" 11 (1960), s. 64-72.

[256] Za powyższym twierdzeniem zdaje się przemawiać następująca wypowiedź Tomasza: „Metafisica disputat contra negantem suc principis si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit non potest cum eo disputare: potest solvere rationes ipsius" (*I*, 1, 8). Por. jeszcze następujące teksty Tomasza: *In I Anal. Post.*, lect. 33; *II-II*, 8, 1; *In Boeth. De Trin.*, q. V, a. 1, ad 3 i q. V, a. 1; *De Ver.*, q. XV, a. 1; I, 1, 8; *II-II*, 1, 5. Por. także komentarz do niektórychz tych tekstów Jana od św. Tomasza, *Cursus philosophicus thomisticus*, Logica (ed. L. Vires), Paris 1883, s. 705. Znajduje się tam m.in. bardzo wymowny w tej sprawie tekst: „Metaphysica autem explicat quidem et defendit principia aliarum scientiarum... non tamen a priori probando et ostendo illa".

Podobną opinię na temat niestosowalności logicznej dedukcji w filozofii klasycznej głoszą inni współcześni autorzy (wbrew niektórym autorom – zwłaszcza niektórym przedstawicielom tzw. tomizmu tradycyjnego)[257].

Według opinii większości autorów, zajmujących się metodologią filozofii klasycznej, Stagiryta i Akwinata w dowodzeniu tez metafizycznych nie posługiwali się dedukcją sylogistyczną, ale właśnie indukcją, wyjaśnianiem przez przykład oraz dowodami elenktycznymi, nie wprost i dowodami systemowymi[258].

Scharakteryzujemy pokrótce te typy dowodzenia.

bb. Rodzaje i tok dowodzenia w filozofii bytu

Zarówno Arystoteles, jak i Tomasz, wskazywali niejednokrotnie na związek dowodzenia z koniecznościowym stanem rzeczy. Wypracowana przez nich klasyfikacja rozumowania nie opiera się na samych formalnych właściwościach rozumowania, ale na analizie stanów rzeczowych, koniecznościowych; na wskazywaniu zależności pomiędzy stanami rzeczy reprezentowanymi w poznaniu.

Jak wiadomo, wszystkie koniecznościowe i rzeczowe relacje w języku Arystotelesa dadzą się wyrazić w kategoriach przyczyny i skutku i związku istniejącego między nimi. Na tej też podstawie dokonało się zasadnicze rozróżnienie rozumowania dowodowego na: „demonstratio propter quid" – dowodzenie wyjaśniające oraz „demonstratio quia" – dowodzenie faktyczne[259].

Dowodzenie wyjaśniające – „demonstratio propter quid" – sprowadza się do poznania właściwych przyczyn jakiejś rzeczy[260]. Ujawnia ono właściwie rzeczowe źródła danego stanu rzeczy – wyjaśnia dlaczego coś jest takie, jakie jest. Jest to więc rozumowanie aprioryczne[261].

Dowodzenie faktyczne – „demonstratio quia" – prowadzi do stwierdzenia istnienia faktów na podstawie istnienia skutków. Może ono, według św. Tomasza, przybierać podwójną formę:

- z poznania zmiennych i bezpośrednich skutków dochodzi się do poznania przyczyny rzeczy;
- z poznania jakichś dalszych i niebezpośrednio właściwych przyczyn[262].

---

[257] Z autorów tradycyjnych, głoszących że metafizyka posługuje się dedukcją, wymieńmy tu przykładowo: L. Raeymaeker, *Metaphysica generalis*, Louvain 1931; P. Dezza, *Metaphysica generalis*, ed. 5, Romae 1959; S. Adamczyk, *Metafizyka ogólna czyli ontologia*, Lublin 1960. Do autorów opowiadających się za niestosowalnością logicznej dedukcji w filozofii klasycznej należy m. in. analityk R. Crawshay-Williams. Zob. jego pracę: *Methods and Criteria of Reasoning*, London 1957, s. 181 i nn.

[258] Por. M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii...* dz. cyt., s. 223.

[259] Te dwa typy rozumowania omawia Arystoteles w 13 rozdz. *„Analityk Wtórnych"*, a Tomasz omawia te zagadnienia w komentarzu do tego miejsca, – lekcja 23.

[260] Por. *In Anal. Post.*, I, lect. 23: („demostratio ex causis rei procedit et primis et immediatis").

[261] Por. Jan od św. Tomasza, *Ars Logica...* dz. cyt., s. 786.

[262] Por. *In Anal. Post.*, I, lect. 23.

Dowodzenie faktyczne – „demonstratio quia" – jest dowodzeniem aposteriorycznym.

Podział dowodzenia na wyjaśniające (propter quid) i faktyczne (quia) uważano za wyłączny i poprawny[263]. Istotnym momentem rozłączności tak pojętego podziału ma być wskazanie na bezpośrednią i właściwą oraz na niebezpośrednią i niewłaściwą przyczynę jakiegoś stanu rzeczy.

Arystoteles uprzywilejował w swojej koncepcji filozofii bytu dowodzenia wyjaśniające (propter quid), wskazujące na bezpośrednie i właściwe przyczyny jakichś badanych stanów rzeczy. Dowodzenie faktyczne (quia), wskazujące tylko na fakt obecności przedmiotu, uznał za właściwe dla ustalenia jedynie przedwstępnych warunków nauki[264].

Dowartościowanie dowodzenia faktycznego (quia) dokonało się na gruncie metafizyki Akwinaty. On to posłużył się tym typem dowodzenia, zwłaszcza w swoim aposteriorycznym sposobie dowodzenia istnienia Boga[265].

Współcześni tomiści egzystencjalni, akcentujący za Tomaszem rolę istnienia w bycie, wskazują na obecność dowodzenia typu „quia" na terenie metafizyki[266]. Ich zdaniem dowodzenie wyjaśniające (propter quid) zakłada dowodzenie faktyczne (quia), stwierdzające istnienie rzeczy[267]. Dowodzenie wyjaśniające (propter quid), zdaniem niektórych tomistów, przybrało u Tomasza „nowy wymiar". Podczas gdy u Arystotelesa było ono dociekaniem właściwych przyczyn istoty, to w metafizyce Tomasza było dociekaniem przyczyn bytu jako istniejącego[268].

Należy jeszcze raz wyakcentować to, że dowodzenie to na terenie filozofii bytu nie przybiera formy sylogizmu apodyktycznego, ale bazuje na elemencie treściowym i polega na ujęciu związków koniecznościowych pomiędzy stanami rzeczy[269]. Jest to więc dowodzenie specyficzne, właściwe tylko filozofii bytu. Dowodzenie tego typu nie występuje na terenie nauk szczegółowych.

---

[263] Por. Jan od św. Tomasza, *Ars Logica*... dz. cyt., s. 787.

[264] Por. *Anal. Post.*, c. 7 75, a. 38.

[265] Por. *I*, 2, 2; *I*, 3, 4; *I*, 4, 1.

[266] Do głównych przedstawicieli tomizmu egzystencjalnego (egzystencjalizmu tomistycznego) należą: E. Gilson, J. Maritain, L. B. Geiger, M. Pontifex, C. Fabro, E. L. Mascall, G. P. Klubertanz, J. F. Anderson, M. A. Krąpiec, S. Świeżawski, S. Kamiński, M. Gogacz, Z. J. Zdybicka, A. B. Stępień i inni.

[267] Por. J. Anderson, *On demonstration in thomistic metaphysic*, „The New Scholasticism" 32 (1958), s. 476-494.

[268] Chodzi tu przede wszystkim o samą treść, a nie o sylogistyczną formę. Por. M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii*... dz. cyt., s. 227.

[269] Ideał wiedzy tak bardzo zaważył na umysłowości późniejszych, że wszelkie rozumowanie koniecznościowe poprzez lub w oparciu o koncepcję bytu nazwano dedukcją, choć często nie występuje tam wynikanie w sensie logicznym.

Po powyższych uwagach przyjrzyjmy się teraz samemu tokowi dowodowemu, występującemu na terenie arystotelesowsko-tomistycznej filozofii bytu.

M. A. Krąpiec w swojej *„Metafizyce”* wymienia dwie ogólne cechy dowodowego procesu rozumowania, jakich należy przestrzegać na terenie metafizyki:

– interpretacja stanów rzeczowych w świetle utworzonego w sposób uzasadniony pojęcia bytu jako bytu (bytu jako istniejącego);

– historyzm[270].

Okazuje się, że problemy filozoficzne są w jakiś sposób przyporządkowane koncepcji przedmiotu filozoficznego poznania oraz mają jakąś „oprawę” historyczną. Stąd też w analizach metafizycznych sprawą najdonioślejszą jest skonstruowanie zneutralizowanej koncepcji bytu, która w konsekwencji gwarantuje obiektywność i prawdziwość wyników badań filozoficznych. Konstrukcja właściwego przedmiotu filozofii oraz uświadomienie sobie w procesie poznania treści (zawartości) bytu – co dokonuje się przez sformułowanie i sprecyzowanie zasad naczelnych oraz wyjaśnienie ich treści – są wstępnymi zabiegami poznawczymi w rozumowaniu metafizycznym. Procesy te dokonują się na tle pewnych ujęć historycznych.

Dalszy proces myślowy, tworzący pozytywnie proces filozoficznego dowodzenia, to tzw. dowodzenie negatywne, które zdaniem M. A. Krąpca przybiera trojaką formę[271]:

– Probatio per absurdum – polega na uzasadnieniu prawdziwości tezy filozoficznej przez okazanie, że jej przeciwieństwo jest oczywistym fałszem, że byłoby spełnieniem się metafizycznej sprzeczności. Negacja więc tezy filozoficznie prawdziwej jest słynnym „contradictio in adiecto”.

– Drugim rodzajem dowodzenia negatywnego w filozofii bytu jest wykazanie, że negacja tezy filozoficznej stoi w niezgodzie z faktami, czy stanami bytowymi dostrzeganymi przez ogół ludzi. Moment zgodności lub niezgodności z faktami w systemie filozofii bytu ma decydujące znaczenie. Wymaga to bowiem nieustannie poznawczej intuicji rzeczywistości. Tezy, chociażby najbardziej logicznie zbudowane i jak najbardziej ze sobą spójne, nie mają żadnego znaczenia, jeśli okażą się niezgodne z faktami.

Metoda uzgadniania z faktami jest najbardziej właściwa dla filozofii bytu.

– Trzecią postacią argumentacji negatywnej w filozofii bytu jest sprowadzanie do niedorzeczności. Dowodzi się tu fałszywości tezy negatywnej

[270] M. A. Krąpiec, *Metafizyka...* dz. cyt., s. 46 i nn oraz Tenże, S. Kamiński, *Z teorii...*dz. cyt., s. 239 i nn. W tym ostatnim dziele (s. 228-238) Krąpiec przeprowadza analizę uzasadnień kluczowych zagadnień Tomaszowej metafizyki, właśnie w przyporządkowaniu do jego koncepcji bytu.

[271] Wyróżnienie sposobów argumentowania tez filozoficznych dokonane jest tu za M. A. Krąpcem. Por. miejsca wskazane w przypisie poprzednim.

w stosunku do tezy głoszonej, przez okazanie, że z tezy tej wynika zdanie fałszywe, a przez to okazuje się pośrednio prawdziwość bronionego twierdzenia. Tego rodzaju sprowadzanie do absurdu suponuje zasadę racji bytu.

Poza powyżej naszkicowanymi rodzajami dowodów negatywnych funkcjonują jeszcze na terenie filozofii bytu tzw. dowody elenktyczne. Wywodzą się one od Arystotelesa i polegają na zmuszeniu przeciwnika do przyjęcia sądów pociągających za sobą konkluzję, której przeciwnik wzbraniał się przyjąć.

Argument elenktyczny opiera się więc na rzeczowej niemożliwości zanegowania danej zasady bez równoczesnego ujęcia tej samej zasady w samym fakcie negacji. Mamy więc tu do czynienia z błędem „petitio principii", w który popada ten, kto chce negować wartość zwalczanej przez siebie zasady.

Arystoteles przy pomocy dowodu elenktycznego uzasadniał prawdziwość zasady niesprzeczności[272]. Stagiryta wykazywał przeciwnikowi, że odrzucenie zasady niesprzeczności nie jest możliwe, bo każda wypowiedź przeciwnika opiera się właśnie na tej zasadzie. I jeśli jego twierdzenia mają jakąkolwiek wartość, jeśli cokolwiek znaczą, to znaczą właśnie na mocy zasady niesprzeczności.

Znane są jeszcze na terenie filozofii bytu – jako najsłabsze – sposoby dowodzenia z koherencji systemu (tzw. dowody systemowe). Polegają one na wykazaniu słuszności pewnych, często nowych ujęć filozoficznych w oparciu o cały system filozoficzny[273].

Zamykając rozważania nad rodzajami i tokiem dowodzenia w filozofii bytu, wyakcentujmy główne stwierdzenia:

- Na terenie metafizyki nie występuje dedukcja rozumiana w sensie współczesnym. Nie jest to bowiem myślenie formalne, posługujące się wynikaniem w sensie inferencyjnym.

- W arystotelesowsko-tomistycznej metafizyce nie występuje również dedukcja sylogistyczna, rozumiana w sensie arystotelesowskim, a to z tej racji, że pojęcia metafizyczne są pojęciami transcendentalnymi o zakresie nieskończonym.

- Na terenie filozofii bytu występuje specyficzny rodzaj dedukcji – rozumianej jako myślenie koniecznościowymi stanami rzeczy. Wiąże się to z uświadomioną konstrukcją przedmiotu filozofii bytu, w ramach której funkcjonują potem: dowodzenie negatywne, dowodzenie elenktyczne i dowodzenie systemowe.

- W filozoficznej interpretacji rzeczywistości można by się dopatrzeć również redukcyjnej metody myślenia. Jednakże tok redukcyjnego uzasadniania

[272] Por. *Met., 4,* 1006, a. 3-18. Por. na ten temat: J. Łukasiewicz, *O zasadzie niesprzeczności u Arystotelesa*, Kraków 1910 oraz J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji...* dz. cyt., s. 88-89.

[273] Za przykład takiej argumentacji może służyć argumentacja M. A. Krąpca za przyjęciem tzw. „vis cogitativa", czyli rozumu szczegółowego. Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii*...dz. cyt. s. 107-118.

(przejście od skutków do przyczyny), występujący w filozofii, jest specyficzny i nie znajduje zastosowania w naukach szczegółowych.

– Sposób dowodzenia, uprawomocniania tez filozoficznych, występujący na terenie metafizyki, jest właściwy tylko metafizyce i nie znajduje ścisłych odpowiedników na terenie nauk szczegółowych.

2 . PODSTAWY METAFIZYCZNE I EPISTEMOLOGICZNE ANTROPOLOGII GABRIELA MARCELA

Przechodząc do zarysowania podstaw metafizycznych i epistemologicznych antropologii G. Marcela, należy sobie uświadomić, że wchodzimy w zupełnie inny – w stosunku do poprzedniego – klimat myślenia filozoficznego. Z jasnego, logicznego układu zagadnień, jakie znajdowaliśmy u św. Tomasza, wchodzimy na teren filozofii literackiej, pojęciowo mało precyzyjnej, mało dbającej o logiczną poprawność i ścisłość.

Zagadnienia tu podejmowane – analogiczne w swym układzie do zagadnień dotyczących systemowych uwarunkowań antropologii św. Tomasza – nie zostały jeszcze do tej pory dostatecznie rozpracowane w literaturze filozoficznej. Odczuwa się w tym względzie potrzebę przynajmniej kilku prac monograficznych.

Niniejsza prezentacja zagadnienia uwarunkowań metafizycznych i epistemologicznych Marcelowej antropologii nie będzie wyczerpująca. Nie stanowi ona bowiem centralnego zagadnienia dla tej pracy. Jest jednak ważnym fragmentem naszych rozważań, gdyż stworzy nam pewną bazę do dalszych analiz.

Prezentację zagadnień rozpoczynamy – analogicznie do partii poświęconej Tomaszowi – od ukazania marcelowskiego rozumienia bytu i istnienia.

A. KONCEPCJA ISTNIENIA I BYTU

We fragmencie rozważań dotyczących historycznych uwarunkowań „Marcelowej filozofii" zwróciliśmy uwagę na to, że Marcel jako pierwszy z grona współczesnych myślicieli egzystencjalistycznych zarysował główne tezy współczesnego egzystencjalizmu.

W *„Journal métaphysique"* znajdujemy już sporo rozważań na temat istnienia i bytu. Zasadnicze poglądy na istnienie wyłożył autor już wcześniej w rozprawie: *„Existence et objectivité"*, ogłoszonej w *„Revue de Métaphysique et de Morale"* w 1925 r. Rozprawa ta została potem dołączona w formie *„Appendice"* do *„Journal métaphysique"*.

Do zagadnienia istnienia i bytu wracał autor często w późniejszych pismach filozoficznych, a zwłaszcza w *„Position et approches concrètes du mystère onto-*

logique”, w *„Le mystère de l’être”* oraz w *„Entretiens”*. Zestawiając z różnych okresów teksty autora na temat istnienia i bytu, dostrzegamy pewną ewolucję jego poglądów w tym względzie[274].

W niniejszym zarysie problematyki istnienia i bytu ograniczamy się głównie do przedstawienia poglądów na ten temat z okresu późniejszego[275].

Prezentację rozpoczynamy od przedłożenia Marcelowych poglądów na istnienie, gdyż wydaje się, iż refleksja nad istnieniem prowadziła autora do sformułowania poglądów na temat bytu.

a. Pojmowanie istnienia

We wspomnianej wyżej rozprawie *„Existence et objectivité”* Marcel na wstępie informuje nas o „degradacji” istnienia w idealistycznej filozofii XIX wieku[276]. Jeżeli w ogóle mówiło się o istnieniu w tej filozofii, to traktowano je w sposób ogólny, abstrakcyjny („l’existence en général”)[277]. Sprzeciwiając się takiej postawie, autor skupia swoją myśl na istnieniu konkretnym.

Marcel zaliczył rzeczywistość istnienia do sfery tajemnicy i przeciwstawił ją sferze problemów, a tym samym sferze posiadania[278]. Tajemnicę jednak autor pojmuje swoiście. Tajemnica nie jest czymś, co nas przekracza, ale czymś, co nas pogrąża, czymś, w co jesteśmy zaangażowani. Tajemnica nie sprzeciwia się

---

[274] Zwraca na to uwagę m.in. R. Troisfontaines, *De l’existence...* dz. cyt., I, s. 141-146; 263-284 oraz J.-P. Bagot, *Connaissance...* dz. cyt., s. 90-94, 115.

[275] Datą graniczną w Marcelowym rozumieniu istnienia jest rok 1922. Do tego czasu autor ujmował istnienie jako fakt bycia, dany bezpośrednio w relacji przestrzennej do mojego ciała. Por. np. *J. M.*, s. 15-32 passim; 117-118, 180, 266. Por. także: R. Troisfontaines, *De l’existence...* dz. cyt. I, s. 148 oraz J.-P. Bagot, *Connaissance...* dz. cyt., s. 90.

[276] Por. *J. M.*, s. 309-310 oraz komentarz do tego tekstu J.-P. Bagot, *Connaissance...*dz. cyt., s. 92-93.

[277] Por. *J. M.*, s. 309-316. Por. także J. Chenu, *Le théâtre...* dz. cyt., s. 57-65. W związkuz rozprawą *„Existence et objectivité”* dodajmy tu, że przeciwstawienie istnienia obiektywności pozostaje walentne dla całokształtu rozważań Marcela. Dziedzinie istnienia odpowiada sfera istnienia osobowego, a dziedzinie obiektywności – sfera istnienia rzeczowo-przedmiotowego. Pierwsza sfera istnienia jest domeną filozofii, druga – nauki.

[278] Rozróżnienie tajemnicy i problemu jest bardzo typowe dla Marcela. Pociągnęło ono za sobą inne analogiczne rozróżnienia: istnienia i posiadania, wiary i opinii, niepokoju i ciekawości (Por. A. Podsiad, *Wstęp do „Homo Viator”...* art. cyt., s. XII-XXV). Problemem, zdaniem autora, jest to, co znajduje się w jakiś sposób na zewnątrz mnie, co więc stoi przede mną, co mogę pokazać, scharakteryzować, w co nie jestem zaangażowany. Por. *E. A.*, s. 169: „Il semble bien en effet qu’entre un problème et un mystère il y ait cette difference, essentielle qu’un problème est quelque chose que je rencontre, que je trouve tout entier devant moi, mais que je puis par la-męme cerner et réduire un bien qu’un mystère est quelque chose en quoi je suis moi-męme engagé, et qui n’est pas conséquent, pensable que comme une sphéra oů la distinction de I en moi et du devant moi perd sa signification et sa valeur initiale”.

rozumowi, ale pozostaje z nim w harmonii. Tajemnicę można poznawczo zgłębiać, można jej w różny sposób doświadczać i w konsekwencji lepiej rozumieć[279].

Spośród różnych tajemnic ontologicznych najbardziej pierwotną, podstawową i najbardziej nas pogrążającą jest tajemnica istnienia. Tajemnicy tej nie można zdefiniować, można ją jedynie częściowo opisać[280].

Istnienie jest czymś najpierwotniejszym, zarówno w porządku ontycznym, jak i poznawczym. „Na samym wstępie naszych badań – pisze Marcel – musimy ustalić niewątpliwy fakt – ani logiczny, ani racjonalny, lecz egzystencjalny. Jeżeli istnienia nie ma na początku, to nie ma go w ogóle; nie ma takiego przejścia do istnienia, które by nie było sztuczką kuglarską lub oszustwem"[281].

Istnienie nie jest stanem i z tej racji nie można mówić o przejściu, a nawet o możliwości przejścia z nieistnienia do istnienia[282]. Istnienie musi być na początku.

Istnienia nie można udowodnić, ani zaprzeczyć[283]. Każdy wysiłek zmierzający w tym kierunku już implicite zakłada istnienie[284]. O istnieniu nie można nawet wątpić, gdyż myśl nie może nigdy przekroczyć istnienia, ani je objąć; ona jest tylko fragmentem (formą – postacią) istnienia. Myśl nie może wyjść z egzystencji, nigdy nie może przekroczyć granic tego, co istnieje[285]. Myśl jest zawsze czymś wewnętrznym w stosunku do istnienia, jest pewną modalnością istnienia, cieszącą się tym przywilejem, że może w pewnych wypadkach abstrahować od siebie jako istniejącej – dla celów dokładnie określonych[286].

---

[279] Por. *R. I.*, s. 197.

[280] Por. *R. I.*, s. 25-28.

[281] *R. I.*, s. 25: „Au départ de notre investigation, il nous faudra placer un indubitable, non pas logique ou rationnel, mais existentiel, si l'existence n'est pas à l'origine, elle ne sera nulle part; il n'y a pas, je pense de passage à l'existence qui ne soit escamotage ou tricherie".

[282] Por. *J. M.*, s. 304: „L'existence n'est pas état, et là est raison pour laquelle il n'y a pas de sens à parler d'un passage de l'inexistence (ou de la possibilité) à l'existence".

[283] Por. *J. M.*, s. 314: „Que l'existence ne puisse être traitée comme un demonstrandum, c'est ce qu'on ne peut au surplus manquer d'apercevoir, pour peu que l'on observe qu'elle est première ou quelle n'est pas, mais ne peut en aucun cas être regardée comme réductible, comme dérivée". Por. także w związku z tym: J. Kossak, *Egzystencjalizm w filozofii…* dz. cyt., s. 133n.

[284] Por. *R. I.*, s.25. Można dostrzec tam pewną zbieżność myśli Marcela i M. Heideggera. Por. w związku z tym: A. de Waelhens, *La philosophie de M. Heidegger*, Paris – Louvain 1969,s. 6.

[285] Por. *E. A.*, s. 34: „La pensée ne peut pas sortir de l'existence: elle ne peut qu'en faire abstraction dans une certaine mesure" – oraz: *J. M.*, s. 310: „Nous voudrions entreprendre de montrer ici en premier lieu, qu'il y a rien dans l'existence qui soit problématique". Por. także: M. Milbrandt, *Filozofia egzystencjalna…* art. cyt., s. 137 oraz J. Delhomme, *La philosophie de Gabriel Marcel*, „Revue Thomiste" 44 (1938), s. 139. W związku z zagadnieniem niemożności oderwania się od istnienia, czyli niemożności abstrakcji od istnienia, należy odnotować to, iż Marcel nie pojmuje abstrakcji w sensie odrywania umysłuod elementów ilościowych i jakościowych, lecz w sensie odłączenia bytów od istnienia. Por. np.: *J. M.*, s. 312; *E.*, s. 21-22.

[286] Por. *E. A.*, s. 35: „Il faut donc dire que la pensée est intérieure à l'existence, qu'elle est une certaine modalité de l'existence qui jouit du privilège de pouvoir faire abstraction d'elle-męme en tant qu'existence, cela pour des fins strictement déterninées".

Zatem myśl jest zawsze immanentna wobec istnienia, a w związku z tym – istnienie jest czymś transcendentnym wobec myśli[287]. Można powiedzieć, że istnienie jest granicą – punktem odniesienia samej myśli[288].

Transcendencja istnienia wobec myśli sprawia, że nie możemy znaleźć się nigdy na zewnątrz istnienia. Istnienie nie jest obrazem postawionym przed nami. Nie można się mu przyglądać z zewnątrz. Można go jedynie doświadczać i doznawać „od wewnątrz".

Zatem, zdaniem Marcela, człowiek nigdy nie może się uwolnić od istnienia, stanąć „na zewnątrz" niego. Człowiek w świecie nie jest widzem, ale uczestnikiem[289]. Jesteśmy więc ściśle opasani przez istnienie, ze wszystkich stron przez istnienie osaczeni[290].

Świat nie jest dla nas widowiskiem. Ilekroć skłonny jestem – zauważa autor – traktować świat jako widowisko, z tym większą koniecznością staje się on dla mnie metafizycznie niepojęty, dlatego że stosunek, jaki wówczas ustala się pomiędzy nim a mną, jest wewnętrznie absurdalny[291].

Co więcej – myśliciel francuski twierdzi, że nawet w myśli nie mogę wyodrębnić się rzeczywiście od wszechświata, jedynie na mocy niezrozumiałej fikcji mogę stanąć w jakimś punkcie zewnętrznym w stosunku do niego[292]. Ponadto – kontynuuje autor – nie mogę nawet stanąć „na zewnątrz" siebie samego i zapytać o swoją własną genezę, gdyż nie mogę uwolnić się od tego faktu, że uczestniczę w istnieniu[293].

Tak więc jestem zawsze „pogrążony" w istnieniu. W akcie refleksji doświadczam wprost – bezpośrednio siebie jako istniejącego, a ściślej – jako współistniejącego ze światem.

Autor wyznaje w *„Entretiens"*, że nie mógł nigdy zrozumieć pytania o istnienie, jakie formułowali niektórzy filozofowie, między innymi Schelling

---

[287] Por. *E. A.*, s. 49: „La solution ne consiste-t-elle pas a poser l'omniprésence de l'être et ce que j'appellerai peut-être improprement l'immanence de la pensée à l'être, c'est à dire, et du mème coup, la transcendance de l'être à la pensée?…Poser, l'immanence de la pensée à l'être, c'est reconnaitre avec les réalistes que la pensée, dès qu'elle est, se réfère à quelque chose qui la dépasse et qu'elle ne peut prétendre résorber en soi sans trahir sa véritable nature". Por. także: *E. A.*, s. 151.

[288] Por. *E. A.*, s. 51: „(…) l'existence est la limite, ou si l'on veut l'axe de reférence de la pensée elle-mète".

[289] Por. *E. A.*, s. 23 i nn.

[290] Por. T. Terlecki, *Egzystencjalizm…* dz. cyt., s. 18.

[291] Por. *E. A.*, s. 22: „Plus nous traitons le monde comme un spectacle, plus il doit necessairement nous devenir métaphysiquement inintelligible; cela parce que la relation mème qui s'établit entre nous et lui est intrinséquement absurde".

[292] Por. *E. A.*, s. 23: „Je ne peux pas mème en pensée me mettre réelement à part de l'univers, ce n'est que par une fiction inintelligible que je peux me situer en je ne suis quel pont extérier à lui d'oů je reproduirais, à une échelle réduite, les phares successives de sa genèse".

[293] Por. *E. A.*, s. 23: „Je ne peux d'ailleurs pas davantage… me placer en dehors de moi et m'interroger sur ma propre genèse…".

i Heidegger. Pytanie o istnienie w rodzaju: „jak to się dzieje, że coś istnieje, że coś ma istnienie?", zdaniem Marcela, jest pozbawione sensu. Pytanie to bowiem implikuje możliwość dokonywania abstrakcji od nas samych – w jakimś sensie od istnienia i umieszczania się na zewnątrz istnienia, by je oglądać. Taka możliwość, zdaniem autora, nie jest nam dana. Tylko przedmioty możemy oglądać „z zewnątrz". Istnienie jest zawsze czymś „uprzednim" („préable") w stosunku do myśli. Zanim myśl zdoła ogarnąć jakąś rzeczywistość, rzeczywistość ta jest już istniejąca; myśl ją odkrywa jako istniejącą[294].

Wskazując na pierwotność i priorytet istnienia, autor oświadcza, że priorytet ten nie jest określany w relacji do istoty, jak to ma miejsce w egzystencjalizmie Sartre'a[295]. „Pierwszeństwo" istnienia ustala się w relacji do jakiejkolwiek myśli[296].

Z dotychczasowych przytoczeń tekstów zauważamy, że Marcel snując rozważania o istnieniu, ma na myśli przede wszystkim istnienie związane z ludzką myślą. Istnienie to jest uświadamiane i doświadczane jako coś pierwotnego, niepowątpiewalnego, nieredukowalnego[297]. Z chwilą, gdy uznam istnienie – mówi autor – już zaczynam decydować o tym, kim jestem. Dlatego też istnienie jest rodzajem wolności[298]. Moje istnienie jest uprzywilejowaną istnością. Ja jestem takim „existant type", któremu właściwość istnienia nie może być odmówiona bez popadnięcia w sprzeczność[299].

Poddajmy krótkiej charakterystyce owo marcelowskie „ja" jako „existant type", czyli rzeczywistość, którą określamy „ja istnieję" (resp. „uczestniczę w istnieniu", „doświadczam istnienia").

Marcelowe „ja" nie utożsamia się z „ja" idealistów, z „ja" pojętym jako czysta myśl, stanowiąca zamknięty świat sam dla siebie[300]. Nie jest to także „ja" materialistów, „ja" rozumiane jako lustro odbijające w sobie świat zewnętrzny.

Dla Marcela jest to „ja", które istnieje konkretnie jako byt wcielony („l'être incarné", „ce corpsci"), a więc „ja" nierozerwalnie złączone z ciałem[301]. „Ja" nierozerwalnie złączone z ciałem stanowi tzw. „sytuację wcielenia"[302]. Wcielenie

---

[294] Por. *E.*, s. 21.

[295] Por. *E.*, s. 21-22. Por. w związku z tym R. Troisfontaines, *De l'existence…* dz. cyt., I,s. 146.

[296] Por. *E. A.*, s. 22. Autor twierdzi, że jego teza o pierwszeństwie istnienia sprowadza się do przekonania, że istnienie jest nie tyle nam dane (donnée), ile dające się nam (donnante). Intencją takiego ujęcia było zdecydowane odcięcie się od tradycyjnego idealizmu.

[297] Por. *J. M.*, s. 310-316.

[298] Por. *J. M.*, s. 29; *R. I.*, s. 33.

[299] Por. *R. I.*, s. 25-26.

[300] Por. *P. A.*, s. 261-269; *R. I.*, s. 189. Por także: J. Chenu, *Le théâtre de Gabriel Marcel*...dz. cyt., s. 143.

[301] Na temat pojmowania ciała w filozofii egzystencjalnej zob. pracę A. Podlocha: *Philosophie der Leib als Weise In-der-Welt-Sein*, Bonn 1955.

[302] Por. *E. A.*, s.11: „L'incarnation – donnée centalne de la métaphysique. L'incarnation, situation d'une être qui s'apparaît comme lieu à mon corps".

jest nie tylko faktem, daną ontologiczną, ale warunkiem absolutnym wszystkich sytuacji mego istnienia i nie może być potraktowane jako przypadkowościowe[303].

Owo „ja" nie identyfikuje się z ciałem, ale też nie istnieje niezależnie od niego[304]. Ja jestem nie tylko dlatego, że myślę, że żyję, ale przede wszystkim dlatego, że doświadczam – odczuwam siebie jako jedność niepodzielną[305]. Gdy mówię: „ja istnieję" – kontynuuje dalej autor – to niewątpliwie mam na myśli coś więcej; mam na myśli niejasno fakt, że nie jestem tylko dla siebie, lecz że przejawiam się (resp. „że jestem przejawiany")[306].

Przedrostek „ex" w słowie „egzystuję" – istnieję – zdaniem autora, dobrze wyraża ów ruch na zewnątrz, tendencję odśrodkową. Istnieję – egzystuję – to znaczy: posiadam środki, aby być znanym lub poznanym bądź przez innych, bądź przez siebie samego, nadając sobie pozorną odrębność. Wszystko to nie da się oddzielić od faktu, że „jest moje ciało"[307].

Bliższą analizę pojmowania ciała, jego relacji do „ja", jak również jego roli egzystencjalnej w spełnianiu się człowieka przeprowadzimy w rozdziale drugim przy omawianiu przedmiotu doświadczenia egzystencjalnego u Marcela.

Tutaj zaznaczamy tylko to, że – zdaniem autora – dzięki mojemu ciału znajduje potwierdzenie fakt mojego istnienia. Ciało, zdaniem Marcela, jest punktem odniesienia, w stosunku do którego występują dla mnie istności. W stosunku do ciała ustala się linia demarkacyjna między istnieniem i nieistnieniem. Wszelkie istnienie może być odniesione, umiejscowione i określone tylko w stosunku do mojej obecności organo-psychicznej – do mojego ciała[308]. Istnienie ujmowane poza tym związkiem jest czystą abstrakcją. Autor dodaje, że łańcuch stosunków przestrzenno-czasowych istności (istnień) w stosunku do mojego istnienia tworzą rodzaj pola magnetycznego, czyli tzw. „orbitę egzystencjalną"[309].

Ujmowanie wszelkiego istnienia w stosunku do mojego ciała jest bardzo typowe dla Gabriela Marcela. Autor niemalże w każdym wypadku, gdy mówi o istnieniu, wraca do tej myśli[310].

---

[303] Por. *R. I.*, s. 33: „En premier lieu, j'observerai que cette situation, justement parce qu'elle est fondamentale, je ne puis vraisemblablement pas la regarder comme contingente".

[304] Por. *R. I.*, s. 31.

[305] Por. *P. A.*, s. 263-264: Marcel uważa, że niemieckie: „ich erlebe" lub też „es erlebt in mir" jest bardziej adekwatne niż używane przez niego wyrażenie francuskie: „j'éprouve". Por. *R. I.*, s. 26.

[306] Por. *R. I.*, s. 147.

[307] Por. *R. I.*, s. 27.

[308] Por. *E. A.*, s. 9-11: „(…) le point de vue existentiel sur la réalité ne semble pouvoir être que celui d'une personnalité incarnée; dans la mesure ou nous pouvons imaginer, un entendement pur, il n'y a pas pour tel entendement possibilité de considérer les choses comme existantes ou nonexistances… je ne puis en effet sens contradiction penser mon corps comme non-existant, puisque c'est par rapport à lui (en tant qu'il est mon corps), que tout existant se defenit et se situe…".

[309] Por. *P. I.*, s. 147.

[310] Przytoczymy tu kilka charakterystycznych tekstów: „Toute existence est bàtie pour moi sur le type et dans le prolongement de celle de mon corps… Il y a donc entre moi et tout ce qui existe

Relacja zachodząca między moim „ja" a moim ciałem wyznacza w jakimś sensie relację zachodzącą między mną a całym światem. Świat pozapodmiotowy jest jakby przedłużeniem mojego ciała[311]. Afirmować coś – pisze Marcel w *„Journal Métaphysique"* – znaczy po prostu tyle, co uznać, że rzecz ta jest tej samej natury co moje ciało i przynależy do tego samego świata co moje ciało. Świat istniejący jawi mi się jako związany ze mną tajemniczym węzłem, analogicznym do węzła łączącego mnie z moim ciałem[312]. Tajemniczy, a zarazem intymny związek, jaki istnieje pomiędzy mną a moim ciałem, zabarwia w rzeczywistości wszelki sąd egzystencjalny. W związku z tym istnieje ścisłe powiązanie – według autora – między istnieniem, świadomością siebie samego jako istniejącego i świadomością siebie jako związanego z ciałem – jako wcielonego[313].

Z powyższych analiz dotyczących marcelowskiego rozumienia istnienia wynika wyraźnie, że omawiany tu autor uzależnił poznawczo istnienie rzeczywistości pozapodmiotowej (istnienie drugich osób – drugich „ja" oraz istnienie przedmiotów świata materialnego) od istnienia podmiotu, od „ja" wcielonego. Gabriel Marcel formułując w ten sposób swoje poglądy, chciał mocno wyakcentować prymat egzystencji w relacji do myśli, dodając przy tym, że egzystencja odnosi się do bytu wcielonego, to znaczy do faktu bycia w świecie[314].

Przejdźmy z kolei do zarysowania problematyki bytu.

b. Pojmowanie bytu

Zagadnienie bytu należy niewątpliwie do najtrudniejszych zagadnień w myśli filozoficznej Gabriela Marcela. Sam autor, ilekroć pisał na ten temat, tylekroć wskazywał na złożoność i niewyczerpalność tej problematyki[315]. Zawisłość i niejasność marcelowskich rozważań na temat bytu sprawiły, że do tej pory nie mamy w literaturze filozoficznej zadowalającego opracowania tego zagadnienia.

---

une relation (…) du męme type que celle qui m'unit à mon corps; ce que j'ai appelle une mediation non instrumentale venant completer la mediation instrumentale ou objective. Ceci revient à dire que mon corps est en sympathie avec les choses" (J. M., s. 265); „(…) le monde n'existe pour moi qu'autant que je le pense (le mot est mauvais), que je l'appréhendé comme relié à moi-par ce męme fil qui me lie à mon corps" (*J. M.*, s. 304). Por. także: *J. M.*,s. 310-315; *J. M.*, s. 273, r. I, s. 25-27.

[311] Por. *J. M.*, s. 273: „Les choses existent pour moi dans la mesure oů je less regarde comme les prolongements de mon corps".

[312] Por. *J. M.*, s. 305.

[313] Por. *E. A.*, s. 9: „Le caractère à la fois mystérieux et intime de la liaison entre moi et mon corps (à dessain je n'emploie pas le mot relation) colore en réalité tout jugement existentiel. Ceci revient à dire qu'on ne peut dissocier réellement: existence; conscience de soi comme existant; conscience de soi comme lié à un corps, comme incarné".

[314] M. Heidegger wyraża tę samą myśl przez „In der Welt sein", Merleau–Pounty przez „sujet voué au monde", a J.–P. Sartre przez „appel d'être". Por. *R. I.*, s. 33.

[315] Por. np. *J. M.*, s. 173, 202: „(…) il n'y a pas de problème plus difficile à poser que celui de l'être".

Nie wchodząc w szczegółowe analizy, zwracamy tu uwagę jedynie na istotne rysy marcelowskiego ujęcia bytu.

Zauważmy najpierw wraz z P. Ricoeurem, że problematyka bytu jawi się u autora w drugiej części *„Journal métaphysique”*, jako dopełnienie wcześniej poruszanej problematyki istnienia[316]. Następnie zostaje jeszcze podejmowana częściowo w *„Être et avoir”*, w *„Position et approches concrètes du mystère ontologique”*, jak również w dwóch tomach *„Le mystère de l'être”*.

Podobnie jak istnienie – byt, zdaniem Marcela, przynależy do sfery tajemnicy[317]. Nie można więc go badać „z zewnątrz” w kategoriach obiektywnych, gdyż jesteśmy w nim zawsze pogrążeni. Pytając więc o byt, pytamy o siebie samych, pytamy o tajemnicę tego, kim jesteśmy[318]. Jako tajemnicy, nie można tego bytu dokładnie określić, do końca spenetrować, scharakteryzować, poddać pełnej „inwentaryzacji”, a tym samym konceptualizacji[319]. Można się jedynie do bytu poznawczo przybliżać w drodze wytężonej refleksji nad tym, czego doświadczamy, przeżywając.

J.–P. Bagot w pracy *„Connaissance et amour”* wyróżnia dwa sposoby ujmowania bytu, z jakimi można się spotkać w drugiej części *„Journal métaphysique”*. Zdaniem tegoż autora, wypowiedzi Marcela na temat bytu można sprowadzić do określeń typu negatywnego i pozytywnego[320]. Uznając takie stanowisko za słuszne, idziemy tu za interpretacją wspomnianego autora, uzupełniając jego interpretację własnymi spostrzeżeniami.

Ujmując to negatywnie, Marcel deklaruje, że byt nie utożsamia się z istnieniem[321]. Istnienie jest „elementem” pierwotnym naszego poznania, jest niejako punktem wyjścia w naszym doświadczeniu wewnętrznym. Jednakże istnienie nie implikuje jeszcze całego „bogactwa”, które natrafiamy doświadczając i mówiąc o bycie. Istnienie w jakimś sensie nam odkrywa i nas kieruje na byt[322]. Stanowi ono – jak się wyraża autor w *„Être et avoir”* – jakby pewien sposób bycia[323]. Istnienie – jak zauważa Lê Thành Fri, komentując w tym względzie myśl Marcela – zawiera się w sercu bytu; byt ujawnia się tylko w analizie konkretnej danego istnienia[324].

---

[316] Por. *E.*, s. 29.

[317] Widzimy to w samym tytule dzieła: *„Le mystère de l'être”*.

[318] Por. *P. A.*, s. 264-265; *E. A.*, s. 161, 249. Por także: R. Troisfontaines, *De l'existence...* dz. cyt., I, s. 265 i nn.

[319] Por. *E. A.*, s.120.

[320] Por. J.-P. Bagot, *Connaissance...* dz. cyt, s. 115-118.

[321] Por. *J. M.*, s. 177: „Se garder de confondre être et exister”. Por. także: *M. E., II*, s. 1-52.

[322] Por. *J. M.*, s. 178.

[323] Por. *E. A.*, s.50: „Il me paraît évidement qu'exister est une certaine facon d'être”.

[324] Por. Lê Thành Fri, *L'idée de la participation...* dz. cyt., s. 17.

Tajemnica bytu „ujawnia się" na zewnątrz przez fenomeny w istnieniu. Byt jest jak gdyby jakimś odpornym rdzeniem, jakąś głębią, ujawniającą się nam przez dostrzeganie zjawiska – przeżycia – fenomeny egzystencjalne. Można powiedzieć, że owe fenomeny są manifestacją bytu[325].

W określeniu pozytywnym bytu oddajmy głos samemu autorowi. Ze względu na wagę sformułowań Marcela w tym względzie, zacytujemy oryginalne wypowiedzi autora, zamieszczone w *„Journal métaphysique"*: „L'être c'est ce qui ne déçoit pas; il y a de l'être du moment où notre attente est comblée; je parle de cette attente à laquelle nous participons tout entiers. La doctrine qui nie l'être s'exprime par le: Tout est vanité, c'est-à-dire il ne faut rien attender, celui-là seul qui n'attend rien ne sera pas décu. Je crois que c'est uniquement sur ces bases que le problème peut se poser. Dire «rien n'est», c'est dire «rien ne compte»„[326].

Ponadto autor dodaje nieco dalej: „Je vais bien que l'être, c'est la plénitude, à condition de ne pas entendre par ce mot une synthèse de détermination intellectuelles"[327].

Z cytowanego tekstu widzimy jak autor bardzo swoiście – odmiennie od tradycji filozofii klasycznej – rozumie byt. Zaskakuje nas terminologia stosowana przez autora. Widzimy, że jest nieprecyzyjna, metaforyczna, niejasna.

Byt jest czymś, co nie zawodzi, co opiera się próbie. Mówimy o bycie wtedy, gdy nasze oczekiwanie jest spełnione. Ten, kto przeczy bytowi, tym samym oznajmia, że wszystko jest próżnością, że nie trzeba na nic oczekiwać, że nic się nie liczy, że wszystko utraciło sens.

Kto zaś afirmuje byt, tym samym oznajmia, że życie ma wartość; doświadczenie go nie zawiodło, ufnie – z nadzieją wychyla się w przyszłość, wierząc że jego oczekiwanie będzie spełnione. Afirmować byt znaczy doświadczać uczucia pełności, obfitości, radości[328]. Afirmować byt, to znaczy ciągle wzrastać, upełniać się.

Jak rozumieć te wszystkie określenia? Jaki jest właściwy ich sens? Marcel nam bliżej tego nie wyjaśnia. Nawet w *„Le mystère et de l'être"*, gdzie wydawać by się mogło, należałoby szukać rozwinięcia i wyjaśnienia tych myśli, nie znajdujemy jasnej eksplikacji wyżej przytoczonych sformułowań.

Bagot sądzi, że tak rozumiany byt identyfikuje się z problemem rozwoju człowieka – w pewnym sensie z problemem zbawienia[329]. Marcel w drodze doświadczenia egzystencjalnego dostrzega bowiem na bazie istnienia osobowego pewne pragnienie życia, to znaczy pragnienie tworzenia się, uzupełniania się.

---

[325] Por. *J. M.*, s. 181, 202: „(…) le phénomène, c'est l'être incomplètement pensé, saisi dans les moins concrètes de ses determinations".

[326] *J. M.*, s. 177.

[327] Tamże.

[328] Por. *J. M.*, s. 177, 202, 230.

[329] Por. J.–P. Bagot, *Connaissance*... dz. cyt., s. 117.

To pragnienie realizuje się w naszym życiu duchowym, wewnętrznym. Może być ono spełnione i wtedy przybliży nas do pełni bytu. Może być również zaniechane i wtedy otworzy nas na pustkę.

Sądzimy więc, że ostatecznie problem bytu jawi się, według Marcela, jedynie na poziomie ducha ludzkiego. Byt byłby jakąś tajemniczą pełnią, ku której człowiek dąży. Bytu właściwie nigdy nie ma – byt się staje, realizuje. Do bytu możemy się tylko przybliżać. Osoba ludzka jest bytem szukającym ustawicznie siebie, swojej bytowej pełni. Ta pełnia bytu jednakże nie jest osobie w warunkach ziemskiego pielgrzymowania dana, ale raczej jest ona zadana.

Osoba – byt (chciałoby się powiedzieć byt „zalążkowy") jest więc w drodze ku pełni bytu. Spełnianie się osoby jest jej ontologicznym wymogiem. Osoba – byt – jest aspiracją ku pełni; jest apelem; jest powołaniem[330]. Byt osobowy ma się realizować, spełniać w kierunku pełni bytowej.

Ostatecznie więc byt jest kresem duchowej kreacji, dokonywanej w relacjach interpersonalnych, zwłaszcza w postawie miłości[331]. Byt jest więc nie tyle stanem, ile celem – kresem – mającym być osiągniętym.

Sądzimy, że tylko w ten sposób właściwie możemy zinterpretować wyżej przytoczone teksty.

B. KONCEPCJA POZNANIA FILOZOFICZNEGO

W niniejszym fragmencie rozważań zwrócimy uwagę na zasadnicze rysy marcelowskiego ujęcia filozofii. W oparciu o teksty autora spróbujemy najpierw przedstawić zagadnienie genezy, przedmiotu oraz celu filozoficznego poznania. Następnie poddamy analizie samą metodę, jaką autor stosował w uzyskiwaniu filozoficznych informacji o człowieku i o jego sytuacji w świecie.

a. Geneza, przedmiot i cel filozoficznych poszukiwań

Gabriel Marcel wspominając przy różnych okazjach o genezie myśli filozoficznej, zwłaszcza swojej własnej, orzeka że poznanie filozoficzne rodzi się z wewnętrznego niepokoju. Niepokój ten zakorzeniony jest w tajemniczej głębi bytu ludzkiego i różni się diametralnie od ciekawości[332].

---

[330] Por. *H. V.*, s. 32: „(…) in ne semble pas à la riguer qu'elle (la personne) puisse affirmer d'elle-męme: je suis. Elle se saisit bien moins comme être que comme volonté de dépasser ce que tout ensemble elle est et n'est pas, une actualité dans laquelle elle se sent à vrai dire enga‹gée ou impliquée, mais qui ne la satisfait pas; qui n'est pas à la mesure de l'aspiration avec laquelle elle s'identifie. Sa devise n'est pas sum, mais sur sum".

[331] Por. J.–P. Bagot, *Connaissance…* dz. cyt., s. 117.

[332] Na temat niepokoju i ciekawości por. *H. V.*, s. 183. Myśli tam zawarte są tu w skrócie referowane. Zob. też w związku z tym G. Thibon, *Une métaphysique…* art. cyt., s. 159 oraz Lê Thành Fri, *L'idée de la participation...* dz. cyt., s. 13-14.

Być ciekawym – podobnie jak stawać przed problemem – to zajmować postawę człowieka niezaangażowanego w stosunku do przedmiotu swego zainteresowania. Ciekawość nasza odnosi się z natury rzeczy do dziedziny problemu, do czegoś wyabstrahowanego i wyłączonego ze sfery naszego własnego istnienia. Jeśli jakiś przedmiot wzbudza moją ciekawość, wówczas usiłuję poznać ten przedmiot, ale poznać bez związku ze mną samym, czyli określić go pojęciowo i w abstrakcji, nie wdając się wcale w sprawę jego powiązania z moim istnieniem. W tym znaczeniu – jak zauważa autor – wszelka ciekawość skierowana jest ku peryferiom.

Być natomiast niespokojnym – to poszukiwać swej wewnętrznej równowagi. Niepokój rodzi się w nas za sprawą tajemnicy. Odczuwamy go – jak określa autor – gdy „wgryzamy się" w rzeczywistość, gdy znajdujemy się w sferze istnienia, od którego – jak to już widzieliśmy – nieodłączne są tajemnice.

Niepokój ów będzie stawał się tym bardziej metafizyczny, im bardziej dotyczyć będzie tego, czego nie można oddzielić od mego „ja".

Tak doświadczany i przeżywany niepokój stanowi, zdaniem Marcela, tajemny bodziec wszelkiego poszukiwania metafizycznego. Powodowany nim człowiek zaczyna szukać sensu swego istnienia, uświadamia sobie swą kondycję ludzką i stara się uzyskać wizję konkretnego świata i swego w nim położenia[333].

W takiej perspektywie jasnym staje się fakt, że myśl filozoficzna, zrodzona z wewnętrznego niepokoju, koncentruje się prawie i wyłącznie wokół człowieka, a ściślej – wokół dramatu jego istnienia. Naczelnym przedmiotem zainteresowań myśliciela filozofującego jest więc jego własne istnienie, dostępne w wewnętrznym przeżywaniu. Rzeczywistość pozaludzka wchodzi w zakres zainteresowań filozofa o tyle, o ile przyczynia się do lepszego rozświetlenia tajemnicy człowieka.

W *„Être et avoir"* oraz w *„Du refus à l'invocation"* autor nadmienia, że zrozumienie świata jest uwarunkowane uprzednim zrozumieniem człowieka[334]. Im lepiej rozumiemy człowieka, tym lepiej możemy zrozumieć otaczającą nas rzeczywistość.

Myśl filozoficzna, rodząca się z wewnętrznego niepokoju, winna ogarniać tajemnicę człowieka i w konsekwencji winna człowiekowi służyć[335]. Marcel bardzo często w swoich wypowiedziach wskazywał na to, że filozofia ma pomagać człowiekowi odnajdywać sens życia, ma wskazywać na właściwą jego pozycję w świecie, na jego powołanie i na jego ostateczne przeznaczenie. Niektó-

[333] Por. *H. V.*, s. 183.

[334] Por. *E. A.*, s. 13: „Obscurité du monde extérieur est fonction de mon obscurité pour moi-męme: aucune obscurité intrensèque du monde". Przypomina to nam wyraźnie filozoficzną postawę św. Augustyna. Por. także: *R. I.*, s. 91.

[335] Por. I. Dec, *Wezwanie do poszukiwania i uczestnictwa*, „W drodze" 2 (1974), nr 2, s. 28. Por. także: P. Prini, *Gabriel Marcel*... dz. cyt., s. 127.

rzy sądzą, że tak programowana i realizowana filozofia przestaje być wiedzą, a staje się do pewnego stopnia mądrością, czy też postawą życiową[336].

Filozof godny tej nazwy, zdaniem autora, jest człowiekiem ustawicznie „budzącym się" do rzeczywistości, odkrywającym w niej ciągle jakieś nowe wymiary[337]. Filozof jest człowiekiem zaangażowanym w swoje istnienie; nie jest widzem, ale aktorem olbrzymiego dramatu; nie na zewnątrz problemów, które stawia, lecz w samym ich sercu[338].

Myśliciel filozofujący posiada wielki szacunek dla myśli filozoficznej zrodzonej w przeszłości. Jednakże powinien pamiętać o tym, że myśl ludzka, zrodzona kiedyś, może dzisiaj, w zmienionych warunkach historycznych, nabrać większej żywotności, większej świeżości; może być głębiej zrozumiana, aniżeli w czasach, kiedy się rodziła[339]. Zdaniem Marcela każdy filozof powinien znać historię filozofii, ale przykładowo tak, jak kompozytor powinien znać zasady harmonii. Jednakże tak filozof, jak i kompozytor nie mogą być niewolnikami: pierwszy – historii filozofii, drugi – schematycznym zasadom harmonii. Jeśli pozostają niewolnikami, przestają być twórcami[340]. Filozof – oznajmia autor – który skapitulował przed historią filozofii, przestaje być filozofem[341].

Autor sądzi, że ten, kto nie przeżył jakiegoś problemu filozoficznego, kto nie pogrążył się w nim, nie może w żaden sposób zrozumieć, co znaczy ten problem dla tych, którzy go przeżyli przed nim[342].

Prawdziwy więc filozof jest podobny do artysty, który – jak to określił Paul Valéry – „działa tak, jak niezmiernie wysoka temperatura, która ma moc rozkładania atomów i grupowania ich w porządku absolutnie odmiennym, odpowiadającym innemu typowi[343].

Myśliciel – filozof, uprawiający swoją filozofię „hic et nunc", „na własny rachunek", jest ciągle – jak się wyraża autor – „trapiony" przez rzeczywistość; jest on niejako łupem rzeczywistości. Filozof ów nigdy całkowicie nie przyzwyczai się do faktu istnienia; jest pełen zdumienia i zdziwienia dla tego, co doświadcza, co spotyka[344]. Tym samym upodabnia się on w pewnym sensie do

---

[336] Por. M. Milbrandt, *Filozofia egzystencjalna...* art. cyt., s. 147. Por. także: P. Prini, *Gabriel Marcel...* dz. cyt., s. 127 oraz M. de Corte, *La philosophie...* dz. cyt., s. 45.

[337] Por. *R. I.*, s. 19-20 oraz *M. E., I*, s. 182-183.

[338] Por. M. Winowska, *Gabriel Marcel...* art. cyt., s. 168.

[339] Por. *M. E., II*, s. 16-17.

[340] Por. *R. I.*, s. 87.

[341] Por. *R. I.*, s. 87. Por. *R. I.*, s. 87.

[342] Por. *R. I.*, s. 87.

[343] Tamże.

[344] Tamże, s. 88: „Celui qui philosophe concrètement est pourrait-on dire, on proie au réel, il ne s'habituera jamais complètement au fait d'exister; l'existence n'est pas séparable d'un certain étonnement".

dziecka, które pełne zdziwienia i zdumienia stawia czasem najbardziej metafizyczne pytania[345].

Autor nie szczędzi uwag krytycznych pod adresem tych myślicieli-filozofów, którzy w drodze abstrakcji tworzyli wielkie systemy oderwane od rzeczywistości[346]. Odmawia wartości filozoficznej każdemu dziełu, w którym nie można rozpoznać tego, co nazywa „nerwem rzeczywistości" – dziełu, które „nie wgryzło się" w rzeczywistość. Zadaniem bowiem prawdziwej filozofii jest „ukąszenie rzeczywistości" („le morsure de réel")[347].

Ostatecznie, w pracy myślowej filozofa istnieje nieustannie odnawiane – twórcze napięcie pomiędzy jego „ja" i głębią bytu, w którym i przez który on jest; w którym i przez który wszyscy jesteśmy[348].

Filozofia tak zaprogramowana pozostaje w ciągłym kontakcie z doświadczeniem – z całą gamą doznań życiowych człowieka.

Myśliciel-filozof, mając „na warsztacie" swojej refleksji tajemnicę swojej egzystencji, ma świadomość swojej niewyczerpalności i nieupraszczalności rzeczywistości, którą przeżywając – bada. Rzeczywistość tę może odkrywać nie etapami, przechodząc od ogniwa do ogniwa, jak to ma miejsce w naukach szczegółowych, ale za pośrednictwem tego, co – jak się wyraża autor – w nas najbardziej nietknięte i najbardziej czyste. Jednakże to, co w nas jest czyste i nietknięte, jest niekiedy pokryte warstwami mułu i żużlu. Stąd też każda praca filozoficzna wymaga oczyszczania przez ascezę, wymaga zaangażowania i czujności[349].

Filozof wnikający w tajemnicę człowieka jest świadomy swojej ograniczoności wobec niedościgłych tajemnic istnienia. Jego zadaniem jest nie tyle wyjaśniać rzeczywistość daną mu w doświadczeniu, ile dawać autentyczne świadectwo tej rzeczywistości – świadectwo z pewnością niezupełne, ale autentyczne[350].

Zatem, filozofia dla Marcela jest nie tyle wyjaśnianiem uniesprzeczniającym rzeczywistości danej nam w doświadczeniu – jak to widzieliśmy u św. Tomasza – ile jest poszukiwaniem, zgłębianiem owej rzeczywistości „stającej się" na

---

[345] Tamże.

[346] W *„Du refus à l'invocation"* (s. 22) autor wspomina lata swojej formacji filozoficznej. Mówi o wielkim sprzeciwie, jaki rodził się w nim przeciw systemom filozoficznym. Narastał bowiem w nim konflikt między doktryną systemów a jego własnym doświadczeniem. Szybko doszedł do wniosku, że nie da się zintegrować tych dwóch rzeczy. Dlatego odwróciwszy się od abstrakcyjnej doktryny systemów, zaczął filozofować „na własny rachunek" w oparciu o doświadczenie egzystencjalne.

[347] Por. T. Terlecki, *Egzystencjalizm…* dz. cyt., s. 17.

[348] Por. *R. I.*, s. 89. Por. także w związku z tym: M. Winowska, *Gabriel Marcel…* art. cyt.,s. 170-171.

[349] Por. *R. I.*, s. 91.

[350] Por. G. Thibon, *Une métaphysique...* art. cyt., s. 146.

„naszych oczach". W *„Du refus à l'invocation"* autor nazywa ten proces filozoficznego poznania przemianą doświadczenia w myśl[351]. Sądzimy, że należy to rozumieć w ten sposób, iż zadanie filozofii, według autora, sprowadza się do intelektualnego ujęcia i wyrażenia w pojęciach i sądach (w myśli) rzeczywistości ludzkiej, danej w wewnętrznym doświadczeniu.

Wyznaczenie takiego zadania filozofii sprawiło, że Marcel nie skonstruował swojego systemu filozoficznego. Zawsze sądził, że wiedzy o człowieku, o świecie, wiedzy o tym wszystkim, co istnieje, nie można zawrzeć w jakimś zamkniętym schemacie zazębiających się formułek. Nie jest możliwe „poszufladkowanie wszechświata" w jakiś zespół logicznie powiązanych ze sobą twierdzeń[352].

Był bardzo zażenowany – jak wyznaje w *„Du refus à l'invocation"* – gdy czasem pytano go o „jego filozofię"[353]. Uważał bowiem, że takiego czegoś jak „jego filozofia" nie ma i być nie może[354]. Poznania filozoficznego nie można „sumować" w system filozoficzny, gdyż zaczyna się ono zawsze jak gdyby od zera i jest ono ciągłym poszukiwaniem[355]. Rzeczywistość konkretna jest dla umysłu ludzkiego tak bogata i poniekąd zawsze nowa, że nie można jej raz na zawsze ująć w schemat, w system[356].

Ponieważ marcelowska myśl nie jest zwartym systemem, nie jest układem logicznie wynikających ze siebie tez – stąd też nie można jej streścić, nie można jej poszufladkować, adekwatnie uporządkować[357]. Każda próba takiego uporządkowania – jak sądzi M. Winowska – jest w jakimś stopniu zdradą myśli autora, która jest „rozwichrzonym bogactwem"[358], dotyczącym spraw, których istotną cechą jest nieupraszczalność. Streszczać Marcela – dodaje autorka – To tak jak gdyby ktoś chciał streszczać dialog Platona. Niesłychane bogactwo myślowych wątków wymyka się logicznemu uporządkowaniu[359].

Uważny czytelnik marcelowskich pism z łatwością dostrzega, że myśl Marcela, uzyskiwana i rozwijana w wyżej przedstawiony sposób, jest ciągle otwarta

---

[351] Por. *R. I.*, s. 39.

[352] Por. *R. I.*, s. 84: „Il m'est apparu de plus en plus clairement qu'il y avait sans doute quelque chose d'absurde dans une certaine prétention a dans un ensemble de formule plus ou moins rigoureusement enchainées". Por. też: *R. I.*, s. 23, 24.

[353] Por. *R. I.*, s. 84.

[354] Marcel sprzeciwiał się różnym nazwom, jakimi określano „jego filozofię". Uważał, że jego myśl w żadnym kierunku filozoficznym się nie mieści. Zresztą sam bardzo zwalczał wszelkie tzw.: „izmy" – kierunki filozoficzne ujęte w schematy i obwieszone etykietkami o końcówce: „izm". Por. np. *E.*, s. 116. „Swoją filozofię" lubił nazywać filozofią konkretną. Por. np. *R. I.*, s. 19, 81 n.

[355] Por. *R. I.*, s. 84 a także: T. Terlecki, *Egzystencjalizm…* dz. cyt., s. 36.

[356] Por. G. Thibon, *Une Métaphysique...* art. cyt., s. 146.

[357] Por. A. Podsiad, *Wstęp do „Homo Viator"...* art. cyt., s. VIII.

[358] Por. M. Winowska, *Gabriel Marcel...* art. cyt., s. 190. Por. także w związku z tym: G. Thibon, *Une Métaphysique...* art. cyt., s. 144.

[359] Tamże, s. 171.

i ciągle jakby „niedokończona"; nie posiada swojego „terminus ad quem"[360]. Stanowi ona – jak się wyraża T. Terlecki – jakby jakąś metę ciągle przesuwaną dalej i dalej[361].

Zakończmy rozważanie poświęcone rozumieniu filozofii deklarowanej i realizowanej przez Marcela deklaracją A. Podsiada: „że jest to filozofia człowieka w pełni rozbudzonego, zaczynającego zdawać sobie sprawę ze swojej kondycji ludzkiej"[362]. Filozofia ta, nazywana często przez jej twórcę „filozofią konkretną", jest ciągle „żywa", bo usiłuje odzwierciedlić pulsujące życie ludzkie.

Przeanalizujmy teraz metodę tak rozumianej filozofii.

b. Metoda filozofowania

Umieszczenie konkretnej ludzkiej egzystencji w centrum zainteresowań filozofii, jak również wyznaczenie filozofii specyficznego celu, pociągnęło za sobą u Marcela zastosowanie odpowiedniej metody filozofowania. Metoda ta – jak zobaczymy – różni się bardzo wyraźnie od metody stosowanej w filozofii klasycznej, a więc i od metody, którą posługiwał się św. Tomasz. Sądzimy, że jest ona konsekwencją nie tylko przedmiotu i celu filozofii obranego przez autora, ale całego jego „nastawienia" myślowego.

Dla uzyskania pewnej przejrzystości w przedstawieniu tego zagadnienia najpierw wskażemy na ogólne rysy metody Marcelowej, by następnie ukazać bardziej szczegółowe zabiegi poznawcze, stosowane przez autora w uzyskiwaniu informacji o człowieku.

aa. Zasadniczy profil metody

Wspominaliśmy już wielokrotnie o tym, że Marcel całą swoją uwagę myślową skupił wokół konkretnego istnienia ludzkiego. Cały jego wysiłek myślowy zmierzał ku przybliżeniu tajemnicy ludzkiego bytowania. Można śmiało powiedzieć, że „jego filozofia" jest ustawicznym poszukiwaniem odpowiedzi na fundamentalne pytanie: „kim jestem?".

Odżegnując się od myśli uwikłanej w rozważania abstrakcyjne, myśliciel francuski uzyskuje informacje o człowieku w drodze refleksji nad jego przeżyciami. Dając autentyczne świadectwo temu, co człowiek przeżywa, wydobywa na światło dzienne coraz to nowe prawdy antropologiczne. Zwrot ku ludzkiemu wnętrzu, penetracja ludzkiej egzystencji prowadzi do wykrycia głębszego, bardziej prawdziwego „wymiaru" człowieka.

---

[360] Por. M. de Corte, *La philosophie*... dz. cyt., s. 43.
[361] Por. T. Terlecki, *Egzystencjalizm*... dz. cyt., s. 17.
[362] A. Podsiad, *Wstęp do „Homo Viator"*... art. cyt., s. VII.

Intrawertyczną postawę Marcela doskonale ilustrują słowa G. Thibon, które Marcel przytacza w *„Homo Viator”* dla zobrazowania metody własnych poszukiwań. Sądzimy, że mają one wielką wagę, dlatego przytaczamy je tu w tłumaczeniu polskim P. Lubicza: „Czujesz, że ci ciasno. Marzysz o ucieczce. Wystrzegaj się jednak miraży. Nie biegnij, by uciec, nie uciekaj od siebie; raczej drąż to ciasne miejsce, które zostało ci dane; znajdziesz tu Boga i wszystko. Bóg nie unosi się na twoim horyzoncie, ale śpi w twej głębi. Próżność biegnie, a miłość drąży. Jeśli uciekasz od siebie, twoje więzienie biec będzie z tobą i na wietrze towarzyszącym twojemu biegowi będzie się stawało coraz ciaśniejsze. Jeśli zagłębisz się w sobie, rozszerzy się ono w raj”[363].

Marcel, jak głosi tekst, wzywa do drążenia wnętrza ludzkiego. Tam właśnie można odkryć prawdę o człowieku. Trzeba tylko wnikliwie drążyć i autentycznie świadczyć[364].

Autor porównywał taką metodę filozofowania do karczowania pola[365]. Gdybym musiał – oznajmia w *„Homo Viator”* – posłużyć się do określenia swych poszukiwań metaforą, uciekłbym się raczej do obrazu „karczowanego pola” niż do obrazu „drogi”. Droga bowiem zakłada punkt wyjścia, a przede wszystkim punkt dojścia, wobec czego wyobrażenie jej jako czegoś zamkniętego i ograniczonego obydwoma krańcami może przyczyniać się do mitologizowania rzeczywistego trudu człowieka i zastępowania go pseudo-ideą. Natomiast pole, które ciągle zarasta i które trzeba wciąż karczować i przeorywać na nowo, wymaga nieustannej czujności, stałego pogotowia[366].

Człowiek i prawda o nim są owym polem ciągle zarastającym chwastami. Niekiedy bardzo doniosłe prawdy o człowieku zostają w szarej codzienności zapomniane, przykryte kurzem[367]. Prawdziwa rzeczywistość ukrywa się często pod fałszywymi pozorami. Trzeba te pozory ciągle zrzucać[368]. Należy być zawsze czujnym, pogłębiać swoje patrzenie na siebie, wnosić maksimum wysiłku myślowego, by nie zatracić właściwego obrazu człowieka.

Niektórzy komentatorzy „marcelowskiej filozofii” usiłowali szukać jeszcze innych obrazów ilustrujących sposób filozofowania francuskiego myśliciela. Np. T. Terlecki porównuje poszukiwania Marcela do pracy odważnego, wytrwałego nurka, raz po raz zapuszczającego się w głębinę, aby ją zgruntować. Innym razem porównuje marcelowski trud do kogoś, kto po omacku zapuszcza się w przepaści i podziemne pieczary, aby otworzyć drogę tym, którzy nakreślą potem szczegółowe mapy i wytyczą już bezpieczne szlaki[369].

---

[363] *H. V.*, s. 45. W wydaniu polskim, skąd tekst zaczerpnięto – s. 31-32.
[364] Postawa ta doskonale przypomina nam metodyczną postawę św. Augustyna.
[365] Por. np. *H. V.*, s. 190 i nn oraz *R. I.*, s. 55.
[366] Por. *H. V.*, s. 190.
[367] Por. *R. I.*, s. 91.
[368] Por. *M. E., I,* s. 182-183.
[369] Por. T. Terlecki, *Egzystencjalizm...* dz. cyt., s. 18.

M. Winowska zastanawiając się nad metodą „marcelowskiej filozofii", zalicza Marcela do „rodu karczowników". Obrazowo wyrażając się, oznajmia że „o wiele bardziej interesują go dziewicze knieje, niż przejrzyście logiczny park francuski"[370].

R. Garaudy oraz J. Parain-Vial, charakteryzując metodę Marcela, oznajmiają że jest ona do pewnego stopnia reminiscencją metody platońskiej, połączonej z obrazem jakiejś pogrzebanej, zatopionej Atlantydy, którą należy wydobyć na powierzchnię i badać[371].

Wszystkie te porównania – każde na swój sposób – obrazują nam charakter poszukiwań filozoficznych francuskiego myśliciela. Marcel stara się być czujnym świadkiem swego bytu. Lektura jego pism wykazuje, że autor niekiedy wprost w heroicznym trudzie wnika coraz to głębiej w tajniki ludzkiego (swojego) wnętrza, by zaświadczyć jaka jest naprawdę nasza ludzka kondycja[372].

Taka metoda filozofowania, upodabniająca się raczej do trudu drążenia i zgłębiania, aniżeli konstruowania, czyni „Marcelową filozofię" filozofią mało przejrzystą. Zaznaczaliśmy już to, że autor w związku z taką postawą odżegnywał się od wszelkiej konceptualizacji i schematyzacji. Czytając pisma Marcela oburzamy się czasem na jego styl myślenia; zauważamy, że bardziej z temperamentu niż z zamierzenia myśli on „nieporządnie". Niejednokrotnie przeskakuje z tematu na temat, pozostawiając w zawieszeniu najciekawsze myśli, by znów niespodziewanie jakimiś podziemnymi nurtami powrócić do nich i je dalej rozwijać.

Tego typu postawa myślowa sprawiła, że pisma autora przybierały formę eseju, dziennika, szkicu. Nie znajdziemy w publikacjach autora chociażby jednego dzieła systematycznego. Owszem, oprócz dzieł o charakterze filozoficznym, pisanych zazwyczaj językiem literackim, w twórczości pisarskiej autora znajdujemy wiele utworów dramatycznych, teatralnych[373]. Nie jest to dla nas żadnym zaskoczeniem, gdyż Marcel, prezentując nam typ filozofii wyrażającej,

---

[370] Por. M. Winowska, *Gabriel Marcel*... art. cyt., s. 190.

[371] Por. R. Garaudy, *Perspektywy*... dz. cyt., s. 151-152 oraz J. Parain-Vial, *Gabriel Marcel*... dz. cyt., s. 44.

[372] Por. R. Troisfontaines, *De l'existence*... dz. cyt., I, s. 211.

[373] Wspominając o marcelowskim teatrze, warto zwrócić uwagę na stosunek, jaki zachodzi w twórczości Marcela między jego dziełami filozoficznymi a utworami teatralnymi. Omówienie tej relacji znajdujemy m.in. w *„Entretiens"* (s. 51-69). Marcel, zapytany o tę relację przez P. Ricoeura, oznajmia że teatr nie jest komentarzem do jego dzieł filozoficznych. Raczej jest odwrotnie: Pewne myśli zarysowane wcześniej w utworach dramatycznych były potem rozwijane w dziełach filozoficznych. Np. sztuka teatralna: *„Le Palais de Sable"* napisana w latach 1912-1913 znalazła potem reperkusje w I części *„Journal métaphysique"*. (Por. *E.*, s. 62-64). Podobnie medytacja filozoficzna: *„Position et approches concrètes du mystère ontologique"* jest filozoficznym dopełnieniem myśli zawartych we wcześniej napisanej sztuce: *„Le monde cassé"*.

znalazł w utworze dramatycznym doskonały środek ekspresji wewnętrznych doświadczeń człowieka. Bohaterowie dramatów Marcela prezentują nam bogactwo swoich egzystencjalnych przeżyć, dają świadectwo swoim wewnętrznym niepokojom, swoim tragediom, swojej wewnętrznej samotności i w ten sposób bliżej odsłaniają tajemnicę człowieka[374]. Pisząc utwory dramatyczne, teatralne, autor miał możliwość mówienia ustami innych ludzi, możliwość kolejnego wcielania się w ich dusze i ich życie. Utwory dramatyczne stanowiły więc dla autora doskonały gatunek literacki, do skutecznego przybliżania tajemnicy ludzkiego istnienia. W *„Entretiens"* autor nawet wyraźnie oznajmia, że teatr był dla niego niekiedy lepszym środkiem ekspresji doznań egzystencjalnych, aniżeli dzieła filozoficzne[375].

Nakreśliwszy ogólne rysy Marcelowego sposobu uprawiania filozofii, przechodzimy teraz do zarysowania zagadnień bardziej szczegółowych związanych z metodą zdobywania wiedzy o tym, „kim jestem".

bb. „Zbliżenia konkretne" („approches concrètes") - refleksja pierwsza i refleksja druga

Gabriel Marcel w wielu miejscach swoich filozoficznych rozważań informuje nas o sytuacji, w jakiej rodziła się jego metoda poszukiwań filozoficznych[376]. Próbował bliżej precyzować tę metodę w późniejszych swoich pismach, jako że ukazujące się jego prace stawiały wśród odbiorców pewne zapytania[377].

W *„Du refus à l'invocation"* autor, wspominając o swojej formacji filozoficznej, mówi o wielkim niedosycie, a nawet rozczarowaniu, jakie sprawiła mu doktryna scjentystyczna i idealistyczna. Doświadczał już wtedy wielkiego rozbratu między tym, co głosiły nauki szczegółowe i filozoficzne, a tym, co niosło mu jego egzystencjalne doświadczenie[378]. W szczególny sposób raziły go pretensje owych dyscyplin do adekwatnego poznania człowieka. Jego zdaniem żadna wiedza obiektywna o człowieku, dostarczona przez nauki szczegółowe, jak i filozoficzne (o pokroju idealistycznym, abstrakcyjnym), nie jest w stanie ukazać pełnej prawdy o człowieku[379]. Stąd też autor zaczął poszukiwać innej – skuteczniejszej metody uzyskiwania pełniejszej prawdy o ludzkim bytowaniu.

---

[374] Szerzej na temat roli teatru w twórczości Marcela zob. pracę J. Chenu, *Le théâtre de Gabriel Marcel*... dz. cyt. oraz art. H. Saweckiej, *O „teatrze filozoficznym"*... dz. cyt.

[375] *E.*, s. 68-69.

[376] Por. np.: *R. I.*, s. 19-25 passim, 34-35, 83-91 passim, 157, 191-192; *M. E., I*, s. 97;*H. C. H.*, s. 98-99.

[377] Por. J.-P. Bagot, *Connaissance*... dz. cyt., s. 183 oraz J. Parain-Vial, *Gabriel Marcel*... dz. cyt., s. 15.

[378] Por. *R. I.*, s. 22.

[379] Por. J. Parain–Vial, *Gabriel Marcel*... dz. cyt., s. 15-16.

Odrzucił metodę patrzenia na człowieka „z zewnątrz", z pozycji obserwatora, a zaproponował widzenie człowieka „od wewnątrz", w jego przeżyciach. Odwrócił się więc od poznania przedmiotowego, obiektywnego, a zainicjował poznanie bezpośrednie, refleksyjne, podmiotowe. Uznał, że poprzez życie duchowe (intelektualne, wolitywne, uczuciowe) odsłania się nam pełniej tajemnica człowieka.

Wnikanie w tajemnicę swej egzystencji metodą „od wewnątrz" Marcel nazywa „zbliżeniami konkretnymi" („approches concrètes") do bytu[380]. W zbliżeniu tym prezentujemy ciągle na nowo swoją wizję wewnętrzną, dokonujemy – jak się wyraża autor – „swego rodzaju niebezpiecznej akrobacji", by „uchwycić" „na gorąco" nasze wewnętrzne doświadczenie, zanim będzie „okrojone" w obiektywizacji[381]. W „zbliżeniach konkretnych" myśl nie rozwija się prostolinijnie, zgodnie z logiką dedukcyjną, ale w jakiś „pulsujący" sposób zbliża się do jakiegoś centrum (do bytu), którego nie może uchwycić, ani zdefiniować, nie dlatego, by było niepoznawalne, ale dlatego, że jest niewysłowione[382].

W operacji „zbliżeń konkretnych", czyli w zgłębieniu naszej wewnętrznej rzeczywistości, fundamentalną rolę odgrywa specyficzny rodzaj refleksji[383], którą autor nazywa refleksją drugą („réflexion seconde"). Refleksja ta różni się zasadniczo od refleksji pierwszej[384].

Poddajmy najpierw charakterystyce refleksję pierwszą, gdyż to ułatwi nam zrozumienie refleksji drugiej.

Refleksja pierwsza, zdaniem Marcela, jest właściwa poznaniu obiektywnemu świata przedmiotów. Ma ona charakter analityczny i sytuuje się na poziomie problemów; traktuje rzeczywistość jako problem do rozwiązania; rozwija się w kategoriach: „widzieć" i „posiadać"[385]. Jest ona owocem postawy obserwatora patrzącego na rzeczywistość z zewnątrz i traktującego tę rzeczywistość jako sumę przedmiotów, nie mających z nim żadnych więzi angażujących. Przedmiot percypowany w refleksji pierwszej staje się przedmiotem naszych pragnień

[380] Zagadnienie „zbliżeń konkretnych" („approches concrètes") stanowi oś przewodnią ważnego, gdy chodzi o metafizyczne idee, dzieła Marcela: *„Position et approches concrètes du mystère ontologique"*, wydanego w Paryżu w 1933 r. Na temat rozumienia przez Marcela „approches concrètes" zob. R. Troisfontaines, *De l'existence...* dz. cyt., I, s. 210-213.

[381] Por. *R. I.*, s. 21-22, 87.

[382] Por. tamże.

[383] Por. *H. V.*, s. 27. Autor wskazuje tam na zgubną rolę dedukcji w rozważaniach antropologicznych.

[384] Na temat rozumienia przez Marcela refleksji pierwszej i refleksji drugiej zob. głównie pracę J. Delhomme, *Témoignage et dialectique...* dz. cyt., s. 117-190. Por także na ten temat: R. Troisfontaines, *De l'existence...* dz. cyt., I, s. 199-209; J.-P. Bagot, *Connaissance*...dz. cyt., s. 182-199; J. Parain-Vial, *Gabriel Marcel*... dz. cyt., s. 20; P. Prini, *Gabriel Marcel*... dz. cyt., s. 63-86 oraz G. Bélanger, *Phénoménologie...* dz. cyt., s. 17-18, 28.

[385] Por. *E.*, s. 65.

i działań; jest definiowany w terminach „posiadania"; jest od nas zupełnie niezależny. Refleksja pierwotna pozwala jedynie na istnienie stosunków między rzeczami, stosunków bezosobowych, obcych żywej i przeżywanej egzystencji człowieka. Podmiot i przedmiot są tu rozdzielone. Myśl jest oderwana od rzeczywistości[386]. Refleksja ta daje mi obraz świata, z którego jestem wyłączony jako działający podmiot[387].

Refleksja pierwsza prowadzi do tworzenia systemów pojęciowych, abstrakcyjnych. Zdaniem francuskiego myśliciela refleksją pierwszą posługują się nauki szczegółowe – badające świat przedmiotowo, a także niektóre kierunki filozoficzne, nie wyłączając tomizmu[388].

Poznanie – wiedza uzyskana dzięki refleksji pierwszej jest nie tyle błędna, ile niewystarczająca (w sensie: niewyczerpująca) – upraszczająca rzeczywistość. Szczególnie zgubne skutki powoduje stosowanie refleksji pierwszej w naukach zajmujących się człowiekiem. Autor niekiedy z wielką pasją krytykuje obraz człowieka dostarczany przez refleksję pierwszego stopnia[389]. W dziele pt. *„Les hommes contre l'humain"* wyznaje, że człowiek został zdegradowany do zwykłego zespołu funkcji życiowych i społecznych, że jest traktowany jako przedmiot, którym można do woli operować[390]. Człowiek padł ofiarą techniki i technokracji, wskutek tego stracił kontakt z samym sobą i przestaje być sobą[391]. W wyniku gloryfikacji myśli abstrakcyjnej, traktującej człowieka na płaszczyźnie przedmiotów, nastąpiła dehumanizacja świata, życie społeczne stało się anonimowe, zmechanizowane[392].

Trzeba więc rzeczywistości, a zwłaszcza człowiekowi, przywrócić właściwy wymiar. Trzeba zdać sobie sprawę, że refleksja pierwszego stopnia daje nam „fałszywy" (w sensie: niepełny) obraz człowieka. Uzyskuje rezultaty w drodze abstrakcji od tego, co jest „nerwem" rzeczywistości.

Czytając *„Journal métaphysique"* zauważamy jak autor konsekwentnie przezwycięża obraz człowieka i świata dostarczany przez refleksję pierwotną. W następnych swoich dziełach będzie tę walkę kontynuował. J.–P. Bagot wskazuje, że dopiero w ostatnich swoich pismach autor docenił wartość wiedzy uzyskanej w drodze refleksji pierwszej w naukach szczegółowych[393]. Jednakże było to – jak sądzimy – docenienie tylko częściowe. Autor bowiem do końca głosił

[386] Por. M. de Corte, *La philosophie*... dz. cyt., s. 47-48.
[387] Por. R. Garaudy, *Perspektywy*... dz. cyt., s. 157.
[388] Por. J.-P. Bagot, *Connaissance*... dz. cyt., s. 184.
[389] Por. np. *M. E.*, *I*, s. 34-36, 40-41, 161; *E. A.*, s. 182, 189, 211; *H. V.*, s. 23, 181.
[390] Por. *H. C. H.*, s. 8.
[391] Por. tamże, s. 20.
[392] Por. *E. A.*, s. 182.
[393] *Connaissance*... dz. cyt., s. 184-185.

przekonanie, że głębszą prawdę o człowieku – o bycie – zyskujemy na innej drodze – na drodze tzw. refleksji drugiej. Możemy przyznać rację P. Prini'emu, który komentując w tym względzie myśl Marcela, zauważa że refleksja pierwsza, właściwa naukom szczegółowym, poprzedza tylko i przygotowuje poznanie filozoficzne – metafizyczne, oparte na refleksji drugiego stopnia[394].

Czym zatem jest owa refleksja drugiego stopnia?

Marcel i w tym wypadku nie podaje jej definicji. Z wielu wypowiedzi rozsianych po jego pismach możemy się dowiedzieć, że refleksja druga jest aktem refleksji nad refleksją pierwszą[395]. Uprzytamnia nam ona, że w rzeczywistości jesteśmy nierozerwalnie złączeni ze sobą i z wszystkim tym, co istnieje. Można ją – za J.–P. Bagot – określić jako myśl myślącą, ponieważ w miejsce podmiotu wyizolowanego, stojącego z zewnątrz tego, co poznaje (jak to było w refleksji pierwszej), uświadamia nam nasze „rzucenie" w świat, nasze „zanurzenie" w istniejącą rzeczywistość. Refleksja druga jest bezpośrednim doświadczeniem świata i naszej immanencji w stosunku do niego – do bytu[396]. Wykazuje ona tym samym błędność widzenia rzeczywistości, dostarczonego nam przez refleksję pierwszą[397]. Refleksja druga jest więc negacją negacji, jest poznawczym zdobyciem, odzyskaniem utraconej jedności między podmiotem poznającym i przedmiotem poznawanym. Dlatego czasem nazywa ją autor refleksją odzyskującą („la réflexion récupératrice")[398], albo intuicją refleksyjną[399], gdyż pozwala nam odzyskać świadomość naszej najpierwotniejszej bytowej sytuacji – uczestnictwa w bycie, w tajemnicy. W refleksji drugiej odzyskujemy to, co „utraciliśmy" w refleksji pierwszej (w poznaniu przedmiotowym). W związku z tym w refleksji drugiej traci sens rozróżnienie „tego, co we mnie" i „tego, co przede mną". Niwelujemy w niej rozróżnienie: podmiot – przedmiot, realizm – idealizm[400]. Takie rozróżnienia są możliwe tylko w poznaniu obiektywnym, przedmiotowym.

Refleksja druga ma więc charakter pozytywny, gdyż jest negacją negacji[401]. Według wyrażenia Marcela z *Journal métaphysique* rola jej sprowadza się do:

---

[394] Por. P. Prini, *Gabriel Marcel...* dz. cyt., s. 64-65.

[395] Por. *R. I.*, s. 34-35.

[396] Por. J.-P. Bagot, *Connaissance...* dz. cyt., s. 185.

[397] Por. w związku z tym jeszcze następujące teksty: *E. A.*, s. 170-171; *M. E., I*, s. 91-97-98, 108, 130-131; *H. C. H.*, s. 198; *P. I.*, s. 20.

[398] Por. np. E., s. 65-66.

[399] Na temat relacji refleksji drugiej do intuicji u Marcela zob. np. *E. A.*, s. 141-142. Por. także w związku z tym ciekawe uwagi R. Troisfontaines, *De l'existence...* dz. cyt., I, s. 204- -205. Autor zestawia tam m.in. refleksję drugą Marcela z intuicją H. Bergsona.

[400] Por. *E. A.*, s. 12: „D'emblée l'opposition du sujet et de l'objet se trouve transcendée". Por. także: *R. I.*, s. 94. Por. również: I. M. Bocheński, *La philosophie contemporaine...* dz. cyt.,s. 157 oraz M. Milbrandt, *Filozofia egzystencjalna...* art. cyt., s. 140.

[401] Por. J.–P. Bagot, *Connaissance...* dz. cyt., s. 185.

„à rétablir dans sa continuité le tissu vivant qu'une analyse imprudente avait disjoint"[402]. Refleksja druga, wskazując na właściwą naszą pierwotną sytuację bytową, daje nam szansę dotarcia do bytu, do naszej własnej rzeczywistości; rzeczywistości, w której i przez którą jesteśmy[403].

Tak rozumianą refleksję drugą J. Parain-Vial porównuje do zabiegów poznawczych stosowanych przez Kartezjusza i Husserla. Sądzi on, że operacja refleksji drugiej jest identyczna z zabiegiem kartezjańskiego wątpienia metodycznego lub też z operacją brania w nawias (redukcji transcendentalnej) E. Husserla[404].

Sądzimy, że utożsamienie Marcelowej metody refleksji drugiej z metodą kartezjańskiego wątpienia, czy też z metodą redukcji transcendentalnej Husserla nie wytrzymuje krytyki. Bowiem zarówno Kartezjusz, jak i Husserl, szukając rzeczywistości niepowątpiewalnej, odnaleźli ją na płaszczyźnie idei – świadomości, a więc na pozycjach idealizmu, natomiast dla Marcela punkt wyjścia filozoficznych poszukiwań stanowi niepowątpiewalny fakt naszego istnienia, dany nam w pierwotnym przeżyciu siebie jako osoby. Refleksja wtórna jest tylko sposobem pełniejszego zdania sobie sprawy z naszej właściwej pozycji w świecie i prowadzi nas do odczytywania owej bytowej pełni ludzkiej metodą „od wewnątrz" – poprzez refleksyjną penetrację naszych duchowych przeżyć. Stąd też Marcel przedstawia nam ją niekiedy jako powrót do wewnętrzności, powrót do nas samych, by odnaleźć naszą bezpośrednią obecność dla nas samych[405].

Zwróćmy z kolei uwagę na to, że nasza rzeczywistość, na którą nas skierowuje refleksja druga, może być przez nas wyeksplikowana w formie pojęć i sądów, i może przybrać w ten sposób formę opisu. Po prostu, zawsze mamy możliwość wyrażania w sądach tego, co doświadczamy. Możemy więc dokony-

---

[402] *J. M.*, s. 324.

[403] Dla lepszego zrozumienia natury refleksji pierwszej i drugiej przytoczymy tu w streszczeniu fragment rozważania autora z *„Être et avoir"* na temat różnicy między *myśleniem* a *myśleniem*. Sądzimy, że różnica między a zasadza się na różnicy między refleksją pierwszą i refleksją drugą. Zdaniem myśliciela francuskiego czynność implikuje wzajemną zewnętrzność między tym, kto myśli i co myśli, a więc różnicę między „podmiotem" myśli i „przedmiotem" myśli. Dostrzegamy tu – zauważa autor – przemianę podmiotu w przedmiot, czyli obiektywizację, a w konsekwencji depersonalizację. Zupełnie inaczej ma się rzecz w sytuacji, gdy . Jeśli myślę o jakimś konkretnym bycie (- o sobie), wchodzę wtedy z nim w jakąś wspólnotę, w jakąś bliskość, intymność. Gdy „myślę o kimś", wtedy zawiązuję z nim jakiś tajemniczy węzeł, a jednocześnie transcenduję wtedy przestrzeń i materialność, aby być „z" nim. (Gdy np. myślę o Bogu, to spełniam akty modlitewne i wchodzę z Nim w pewną wspólnotę). W jest zawarta negacja przestrzeni, czasu, a w związku z tym negacja śmierci. Myśląc o kimś konkretnym – pozostaję z nim w interpersonalnej łączności, nawet wtedy, gdyby tego kogoś już nie było. Por. *E. A.*, s. 40-43. Por. też uwagi w związku z tym: R. Troisfontaines, *De l'existence...* dz. cyt., I, s. 206-207.

[404] Por. J. Parain-Vial, *Gabriel Marcel...* dz. cyt., s. 20.

[405] Por. *P. A.*, s. 273-276; *E. A.*, s. 171.

wać opisów fenomenologicznych naszych przeżyć. Szczegółowe opisy naszych wewnętrznych doświadczeń formują wiedzę filozoficzną o nas samych. Stąd też filozoficzna metoda Marcela przyjmuje ostatecznie profil szeroko rozumianej metody fenomenologicznej[406]. Bowiem refleksja druga – jak to słusznie zauważa J.–P. Bagot – nie może rozwinąć się, przybliżając nas do bytu, jak tylko pod warunkiem „przejścia" w fenomenologię[407].

Zdaniem tegoż autora Marcelowa fenomenologia egzystencjalna przybiera ostatecznie postać hiperfenomenologii i uzyskuje znaczenie metafizyczne, czyli przechodzi ostatecznie w metafizykę, gdyż w dalszych etapach poznawania człowieka przestaje być czystym opisem doświadczenia przeżytego. W pewnym stadium odkrywa ona w głębi naszego bytu tajemniczy apel do afirmacji transcendencji – apel, który ostatecznie objawia się nam jako „obecność ukryta"[408]. Powyższą opinię uważamy w zasadzie za słuszną. Chcemy tu jedynie dodać to, na co tenże autor nie zwrócił dostatecznie uwagi, że opisy fenomenologiczne przeżyć duchowych człowieka, opisy sytuacji egzystencjalnych bytowania ludzkiego złączone są ze stwierdzeniami wybitnie metafizycznymi. Marcel nie tylko opisuje, ale i filozoficznie interpretuje, analizuje, chociaż w odmienny sposób niż to czynił św. Tomasz.

Zakończmy ostatecznie prezentację charakteru metody „Marcelowej filozofii" stwierdzeniem, że autor posługiwał się w swojej twórczości pisarskiej szeroko rozumianą metodą fenomenologiczną, złączoną z intuicją refleksyjną (refleksją drugą), polegającą na „approches concrètes" – „zbliżeniach konkretnych" ku doświadczanej ludzkiej rzeczywistości. Myśląc o człowieku, nie wychodził poza jego egzystencję, ale ją od wewnątrz naświetlał poprzez przeżywanie sytuacji konkretnej w stosunku do świata, człowieka i Boga. W świadomym przeżyciu ludzkiej egzystencji dostrzegał realizowanie i spełnianie się bytu w człowieku.

3. PRÓBA KONFRONTACJI STANOWISK TOMASZA Z AKWINU I GABRIELA MARCELA WOBEC PROBLEMU PODSTAW METAFIZYCZNYCH I EPISTEMOLOGICZNYCH ICH ANTROPOLOGII

Po zarysowaniu uwarunkowań systemowych antropologii Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela, dokonajmy teraz konfrontacji stanowisk autorów w tym

[406] Mówi nam o tym sam Marcel w swoim „Testamencie Filozoficznym". Zob. „Znak" XXVI (1974), nr 241-242, s. 984. Nie ma więc racji J. Tischner, pisząc że Marcel nigdy nie nazywał swojej metody metodą fenomenologiczną. Por. jego art.: *Gabriel Marcel*, „Znak" XXVI (1974), nr 241-242, s. 970.

[407] Por. J.-P. Bagot, *Connaissance*... dz. cyt., s. 187.

[408] Por. J.-P. Bagot, *Connaissance*... dz. cyt., s. 188.

względzie. Zgodnie z układem przedstawionych wcześniej zagadnień, prezentujemy tu zestawienie stanowisk autorów w podwójnej płaszczyźnie: w płaszczyźnie pojmowania bytu oraz w płaszczyźnie rozumienia poznania racjonalnego – filozoficznego. Zaznaczamy jednakże, że nie będą to zestawienia szczegółowe, ze względu na brak w niejednym wypadku wspólnej płaszczyzny porównawczej. Będą to tylko zestawienia ogólne, ukazujące jedynie zasadnicze różnice, ewentualnie główne punkty styczne wspomnianych koncepcji prezentowanych autorów.

A. PORÓWNANIE KONCEPCJI BYTU TOMASZA Z AKWINU I GABRIELA MARCELA

Byt i pojęcie bytu ujawniły się w toku powyższych rozważań jako dwa różne przedmioty badań w filozofii Tomasza z Akwinu i w filozofii Gabriela Marcela. Przeprowadzona analiza ich koncepcji wykazuje, że są to ujęcia zasadniczo różne i niesprowadzalne do siebie, co nie znaczy, że nie mogą się uzupełniać.

Dla lepszego uwydatnienia tego stwierdzenia zestawmy tu najpierw w punktach wyniki analiz Tomasza i Marcela odnośnie pojmowania istnienia, by potem odnotować różnice w ogólnej koncepcji bytu.

a. Konfrontacja rozumienia istnienia

Z przeprowadzonych poprzednio analiz wynika, że obydwaj omawiani autorzy stoją na stanowisku niepojęciowalności istnienia, które u jednego i drugiego jest czymś różnym, chociaż nie totalnie. Obydwaj myśliciele usiłowali do pewnego stopnia opisać istnienie, wskazać na charakterystyczne „cechy" istnienia. Wyniki owej charakteryzacji istnienia możemy ująć w następujące punkty:

U Tomasza z Akwinu:

1. Istnienie jest elementem strukturalnym w bycie. realnie różnym od istoty.
2. Istnienie jest podstawowym aktem uzasadniającym całą rzeczywistość; jest elementem, „dzięki któremu" byt jest, czyli jest ontyczną racją bytu.
3. Istnienie jest najbardziej wewnętrznym, bo najbardziej „formalnym" elementem bytu, realizującym wszelką jego potencjalność.
4. Istnienie wyraża czystą doskonałość, najwyższą ze wszystkich doskonałości w porządku bytowym.
5. Istnienie nie zawiera w sobie żadnej treści, lecz jest aktem przeciwstawiającym się nicości.
6. Wskutek tego istnienie jest racją poznawalności bytu jako takiego.

U Gabriela Marcela:

1. Istnienie nie jest elementem strukturalnym bytu w znaczeniu Tomaszowym; nie jest ujmowane i określane w relacji do istoty; jest uprzednio dane w stosunku do poznania.
2. Istnienie jest „tajemnicą", która nas pogrąża, w której jesteśmy zaangażowani.
3. Istnienie jest daną pierwotną, daną globalną, rozumianą w sensie jakiegoś „przeżywaniowego" trwania – życia.
4. Istnienie jest czymś pierwszym, tak w porządku ontycznym, jak i poznawczym. W związku z tym istnienie jest „nieudowadnialne", „nieredukowalne".
5. Istnienie jest transcendentne w stosunku do myśli, a w związku z tym myśl jest immanentna w stosunku do istnienia; myśl jest jak gdyby „fragmentem" myślenia.
6. Najbardziej uprzywilejowanym modelem – typem istnienia jest istnienie ludzkie; „ja" jest „existant type".
7. Wszelkie istnienie pozapodmiotowe, transcendentne jest określane (ujmowane) w relacji do mojego istnienia (a ściślej: w relacji do mojego ciała).

Powyższe zestawienie ukazuje, że pojmowanie istnienia przez prezentowanych tu autorów jest rzeczywiście niesprowadzalne do siebie. U Tomasza istnienie jest realnym elementem bytu, urzeczywistniającym istotę. W związku z tym jest racją rzeczywistości bytu i jego poznawalności. U Marcela natomiast istnienie jest uprzednio dane jako jakieś „tajemnicze trwanie" w rzeczywistości. Istnienie nie jest w jego rozumieniu elementem strukturalnym w bycie, w tym, co istnieje, ale jest jakąś daną globalną, pierwotną, która nas pogrąża, osacza, obejmuje. Z Marcelowych sformułowań w tym względzie należałoby wyprowadzić wniosek, że nasze życie psychiczno-duchowe jest jakąś „formą" istnienia.

Dla Tomasza istnienie jest najwyższą doskonałością w porządku bytowym, jest najdoskonalszym aktem sprawiającym, że coś jest. Dla Marcela natomiast istnienie jest czymś, w czym partycypujemy; czymś, co nas ogarnia ze wszech stron; czymś, od czego nie możemy się nigdy uwolnić. Ani nasze „ja", ani nasza myśl nie może się oderwać od istnienia, gdyż zarówno nasze „ja", jak i nasza myśl jest czymś istniejącym. Takie jest nasze doświadczenie. Istnienie jest na początku „wszystkiego" – na początku wszelkiej myśli, wszelkiego poznania, wszelkiego pożądania, wszelkiego chcenia.

Wśród tego co istnieje ze szczególną ostrością wynurza się nasze ludzkie istnienie – jako istnienie bytu związanego nierozdzielnie z ciałem.

W związku z powyższym można – jak sądzimy – powiedzieć, że Tomasz mówi zasadniczo o istnieniu „przedmiotowo", określając je w relacji do istoty.

Marcel natomiast eksponuje w swej myśli istnienie „podmiotowe" i określa je zasadniczo w relacji do myśli, wskazując na jego ontyczny priorytet.

b. Ogólne porównanie koncepcji bytu

Różne rozumienie istnienia u Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela związane jest ściśle z różnym rozumieniem bytu przez tychże autorów. Zestawmy tu w punktach główne wyniki przeprowadzonych poprzednio analiz.

U Tomasza z Akwinu:

1. Byt zawiera w sobie złożenie z konkretnej treści i aktu istnienia.
2. Naczelnym elementem w bycie, bo stanowiącym o bytowości bytu, jest istnienie.
3. Istnienie jest ontyczną wewnątrzbytową racją bytu.
4. Istnienie jest racją poznawalności bytu.
5. Istota pod aktualnym istnieniem wyznacza zdeterminowanie do określonych gatunków.
6. Istota w swej strukturze treściowej może być albo czystą formą, albo złożeniem z materii i formy.
7. Z istoty znajdującej się pod aktualnym istnieniem wypływa działanie, będące aktem wtórnym i objawiającym naturę bytu.
8. Istota i istnienie jako elementy realnie różne nie znajdują uzasadnienia wewnątrz bytu, lecz domagają się racji swego istnienia poza sobą.
9. Przyczyną istnienia, które jest najbardziej powszechnym i najdoskonalszym skutkiem w świecie, może być tylko byt posiadający istnienie z konieczności, a więc byt będący z istoty swej istnieniem.

U Gabriela Marcela:

1. Byt nie utożsamia się z istnieniem, ale przez nie nam się odkrywa, odsłania.
2. Byt właściwie nie jest czymś, co jest, ale czymś, co się staje, co dopiero będzie (co się zrealizuje).
3. Byt jest jakąś „pełnią", ku której zmierzamy.
4. Byt staje się naszym udziałem wtedy, gdy nasze oczekiwanie jest spełnione, gdy nie doznaliśmy zawodu, rozczarowania.
5. W związku z tym byt jest raczej jakimś kresem – celem naszej duchowej kreacji osobowej.
6. Słowo „byt" desygnuje więc jedynie rzeczywistość ludzką, która ma dopiero nadejść, ku której człowiek zmierza w duchowej kreacji przez interpersonalną komunię.
7. Prawdziwym bytem – w pełni zrealizowanym jest tylko „Ty" absolutne – Bóg.

Z powyższych stwierdzeń wynika niedwuznacznie, że obydwaj autorzy radykalnie różnie ujmują problematykę bytu.

Tomasz w drodze refleksji nad tym, co jest, dostrzega w bycie elementy go konstytuujące. wyróżnia w bycie zarówno rzeczywistość istnienia, jak i rzeczywistość jego istotowej struktury, przy czym akt istnienia ujmuje jako podstawowy element bytu.

Przedmiotem badań Gabriela Marcela jest istnienie rozumiane jako trwanie, przeżywanie, ujawniające nam jakąś głębszą, bogatszą rzeczywistość, ku której zmierzamy, której ustawicznie pragniemy. Byt u Marcela odnosi się właściwie tylko do człowieka i to raczej nie do człowieka, który biologicznie jest, ale do człowieka, który się pełniej zrealizuje, czyli do człowieka, który będzie (w porządku ducha). Człowiek nie jest bowiem bytem już „wykończonym". Człowiek staje się bytem, dąży do bytu. Byt jest nie tyle stanem aktualnym, ile pewnym zadaniem, które trzeba osiągnąć (zrealizować).

Zatem dla Tomasza byt jest analogicznie zewnętrzny w stosunku do nas, a także my sami jesteśmy bytem. Byt jest czymś, co zastajemy, co natrafiamy, co nas w pewien sposób „atakuje". Byt jest pierwszym i najbardziej oczywistym przedmiotem poznania intelektualnego; jest racją poznawalności tego, co jest. Byt, ku któremu się zwracamy, odkrywamy jako instrukturalizowany, jako złożony z nietożsamych elementów – elementów potencjalnych i aktualnych. Byt, którego istnienie stwierdzamy w bezpośrednim poznawczym styku z rzeczywistością pozapodmiotową, jawi się nam jako nie mający racji swego istnienia w samym sobie. Każdy byt złożony „odsyła" nas do Bytu absolutnie prostego – do Boga. Bytem jesteśmy my sami. Poznajemy siebie jako byt w drodze bezpośredniej intuicji, jak i w drodze okrężnej (w drodze rozumowania).

Według Marcela natomiast, byt – jak sądzimy – identyfikuje się z tym, co odpowiada naszym najgłębszym wymaganiom, pragnieniom; z tym, co nie zawodzi; z tym, co zaspokaja nasze najbardziej fundamentalne, ontyczne potrzeby – głównie potrzebę pełniejszego trwania. Byt jest więc w jakiś sposób wewnętrzny w stosunku do nas samych. Jest kresem, pełnią mającą się realizować w naszym urzeczywistnianiu się. Ponieważ człowiek jest ciągle w drodze ku tej pełni, dlatego też byt tworzy się. Owa kreacja uzależniona jest od nas samych, od naszej wolności. W takiej perspektywie – jak sądzimy – prawdziwym bytem według francuskiego myśliciela jest tylko Absolut, rozumiany jako Pełnia, jako absolutna Doskonałość, jako absolutne Samourzeczywistnienie się. Byt ludzki byłby tylko „po części" bytem. W warunkach ziemskich nigdy pełnym bytem nie może się stać. Byt ludzki jest zawsze w „drodze" ku pełni bytu.

B. PORÓWNANIE KONCEPCJI RACJONALNEGO (FILOZOFICZNEGO) POZNANIA TOMASZA Z AKWINU I GABRIELA MARCELA

W zaprezentowanej uprzednio koncepcji racjonalnego (filozoficznego) poznania u św. Tomasza i u Gabriela Marcela skupiliśmy naszą uwagę głównie wokół dwóch zasadniczych problemów; mianowicie: wokół problemu przedmiotu i celu poznania filozoficznego (racjonalnego) oraz wokół problemu samej metody uprawiania tego poznania.

Układ problematyki tam zawartej wyznacza nam tutaj zakres i przedmiot porównania owych koncepcji. Niniejsze zestawienie będzie więc dokonane w zakresie przedmiotu i celu poznania filozoficznego oraz w zakresie samej metody uprawiania filozofii przez tychże autorów.

a. Konfrontacja przedmiotu i celu poznania filozoficznego

Przeprowadzona poprzednio analiza zagadnienia przedmiotu i celu poznania filozoficznego u omawianych tu autorów, pozwala na wysnucie następujących wniosków:

U Tomasza z Akwinu:

1. Wszelkie poznanie ludzkie rodzi się ze „zdumienia" (ze zdziwienia).
2. Zasadniczym przedmiotem poznania racjonalnego (naukowego – filozoficznego) jest świat dostępny nam w empirii zmysłowej.
3. Przedmiot poznania ujmowany jest jednakże w takim aspekcie, który w ujęciu intelektualnym (abstrakcyjnym) umożliwia poznanie pewne, ogólne i konieczne. Takim aspektem dla Akwinaty jest zasadniczo aspekt istnienia.
4. Stąd też przedmiotem poznania filozoficznego jest byt w aspekcie jego istnienia.
5. Zasadniczym celem poznania naukowego – filozoficznego jest wyjaśnianie rzeczywistości poprzez „odwołanie się" do jej przyczyn, czynników uniesprzeczniających fakt istnienia świata, ewentualnie jego zasadniczych struktur.
6. Ze względu na przedmiot wyróżnia się następujące typy poznania: poznanie teoretyczno-koniecznościowe (o przedmiocie -"speculabile"), poznanie roztropnościowe, moralnościowe (o przedmiocie – „agibile") i poznanie twórcze (o przedmiocie – „factibile").
7. Ze względu na cel wyróżnia się poznanie teoretyczne i praktyczne. W poznaniu teoretycznym, w zależności od stopnia abstrakcyjności przedmiotu, wyróżnia się: poznanie fizykalne (przyrodoznawstwo), poznanie matematyczne i poznanie metafizyczne.

U Gabriela Marcela

1. Poznanie filozoficzne rodzi się z wewnętrznego niepokoju.

2. Zasadniczym przedmiotem poznania filozoficznego jest sam człowiek, a ściślej – jego konkretna egzystencja.

3. Poznanie filozoficzne jest więc zorientowane przede wszystkim na człowieka, na tajemnicę jego istnienia, daną w przeżywaniu siebie samego.

4. Zasadniczym zadaniem filozofii jest dawanie świadectwa ludzkim wewnętrznym przeżyciom w dokładnym opisie tych przeżyć.

5. W związku z tym filozof nie wyjaśnia rzeczywistości danej mu we własnym wewnętrznym doświadczeniu, ale ją ustawicznie zgłębia, ujaśnia i wyraża.

6. Poznanie filozoficzne ma się „wgryzać" w rzeczywistość ludzkiego bytowania, ma rejestrować dane ciągle stającej się naszej wewnętrznej rzeczywistości.

7. Tego typu poznanie nie przybiera formy systemu filozoficznego, nie stanowi wiedzy ścisłej – „wykończonej", ale jest wiedzą ciągle otwartą – ciągle „dopełnianą".

8. Tego typu filozofia spełnia funkcję służebną wobec człowieka – pozwala mu ciągle na nowo odnajdywać sens życia – pozwala mu coraz to głębiej przeżywać dramat swojego istnienia.

Spróbujmy podsumować zestawione tu wyniki.

Jest rzeczą niewątpliwą, że spotykamy się tu z dalszymi rozbieżnościami między filozoficzną myślą Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela. Podczas gdy Tomasz przedmiotem poznania filozoficznego „uczynił" przede wszystkim rzeczywistość daną nam w empirii zmysłowej – rzeczywistość zewnętrzną w stosunku do nas, to dla Marcela głównym przedmiotem filozoficznych dociekań jest sam człowiek, a więc rzeczywistość wewnętrzna w stosunku do nas.

Oczywiście – jak to jeszcze zobaczymy – u św. Tomasza w rzeczywistości danej nam w empirii znajdzie się również i człowiek (zwłaszcza w jego antropologii), ale będzie on traktowany w zasadzie przedmiotowo – na wzór rzeczywitości wobec niego transcendentnej. W związku z tym przedmiot poznania filozoficznego u Tomasza jest niewspółmiernie szerszy od przedmiotu filozofii Marcelowej. Podczas gdy dla pierwszego z nich przedmiotem tym jest to wszystko, co istnieje, co jest nam w jakiś sposób dane – to dla drugiego przedmiotem tym jest jedynie człowiek, a ściślej: jego konkretny dramat istnienia.

Kolejne różnice odnotujmy w określeniu dla filozofii różnych celów.

Tomasz, przejąwszy swój model nauki od Arystotelesa, orzeka że zasadniczym celem poznania filozoficznego jest wyjaśnianie danej nam w empirii rzeczywistości, poprzez odwołanie się do jej przyczyn. W szczególny sposób Tomaszowa filozofia nastawiona jest nie tyle na wyjaśnianie „jakości" rzeczy –

że rzeczy są takie a takie (jak to było u Arystotelesa), ale na wyjaśnianie samego faktu istnienia, dlaczego rzeczy w ogóle są, istnieją. W filozofii chodzi zatem o wskazywanie racji uniesprzeczniających istnienie doświadczanej rzeczywistości.

Marcel natomiast, ograniczając zakres zainteresowań filozoficznych do człowieka, sądzi że filozofia ma nie tyle wyjaśniać doświadczaną rzeczywistość przez przyczyny, ile ma ujaśniać naszą ludzką rzeczywistość, daną nam w wewnętrznym doświadczeniu – w przeżywaniu siebie. Poznanie filozoficzne ma nieustannie zgłębiać naszą ludzką „kondycję", przyczyniając się zarazem do zwiększania naszej duchowej aktywności.

W wyniku obrania tak fragmentarycznego przedmiotu filozofii i w wyniku nakreślenia jej tak specyficznego celu, filozoficzna wiedza o człowieku nie może być dostatecznie posegregowana i uporządkowana. Nie można tej wiedzy zamknąć w jakiś system, nie można jej w jakiś sposób rozłącznie podzielić. Co najwyżej można wyróżnić w niej tylko jakieś ważniejsze wątki.

Inaczej ma się sprawa w wypadku filozoficznej wiedzy prezentowanej nam przez Tomasza. Zaznaczmy tu przy okazji, że w czasach św. Tomasza wszelkie poznanie, wszelka wiedza o świecie, o człowieku, o Bogu, nie będąca teologią – miała na wskroś charakter filozoficzny. Nauki szczegółowe nie były jeszcze rozwinięte i w swoich początkowych stadiach były uprawiane w ramach filozofii. Ponieważ zarówno przedmiot, jak i do pewnego stopnia cel filozoficznego poznania był zróżnicowany, przeto wyróżniano liczne – wyżej przez nas wymienione – typy wiedzy filozoficznej.

Ostatecznie więc poznanie filozoficzne uprawiane przez Tomasza w relacji do filozoficznych poszukiwań Marcela jawi się nam jako bardziej uniwersalne, systematyczne, precyzyjne, uporządkowane i metodologicznie spójne.

b. Konfrontacja metod uprawiania filozofii

Charakter metody poznania filozoficznego u Tomasza i u Marcela jest następstwem przyjęcia przez nich określonego przedmiotu i celu uprawianej przez nich filozofii.

W trakcie konfrontowania przedmiotu i celu poznania filozoficznego u tychże autorów dostrzegliśmy już zasadniczą różnicę w ich ujęciu. Analogiczna różnica ujawni się nam w konfrontacji metod ich filozofowania. Podobnie jak w kwestiach poprzednich, nie jesteśmy w stanie przeprowadzić tutaj szczegółowej konfrontacji ze względu na diametralnie różne podejścia autorów. Wskazujemy tylko na główne „elementy" charakteryzujące ich metody.

Dokonajmy najpierw zestawienia głównych wyników poprzednio przeprowadzonych analiz u obydwu autorów w interesującej nas tu sprawie. Sądzimy, że można je wyrazić w następujących stwierdzeniach:

U Tomasza z Akwinu:

1. Metoda metafizyki ogólnej znajduje analogiczne zastosowanie w poszczególnych działach filozofii, między innymi także w antropologii filozoficznej.

2. Ogólnie rzecz biorąc, metoda filozofii bytu cechuje się intelektualizmem i nieustanną intuicją rzeczywistości.

3. Centralną rolę w operacjach wiedzotwórczych odgrywa tzw. indukcja heurystyczna.

4. Dzięki indukcji heurystycznej dokonuje się tworzenie pojęć (w drodze abstrakcji), ustalanie pierwszych zasad myślenia i bytu, tworzenie definicji i wykrywanie innych podstawowych praw rzeczywistości i myślenia.

5. Drugorzędną rolę w operacjach filozoficznych odgrywa specyficzny rodzaj dedukcji, polegający na myśleniu koniecznościowymi stanami rzeczy.

6. Na terenie filozofii bytu nie występuje dedukcja rozumiana w sensie współczesnym – dedukcja, w której ma miejsce wynikanie inferencyjne. Nie występuje również dedukcja sylogistyczna w sensie arystotelesowskim, jako że taki typ dedukcji bazuje na pojęciach uniwersalnych, podczas gdy w metafizyce funkcjonują pojęcia analogiczno-transcendentalne, nie mieszczące się w żadnych gatunkach ani rodzajach.

7. W dowodzeniu dedukcyjnym, opartym na ujmowaniu koniecznych związków między stanami rzeczy, występują dwa typy dowodzenia: „demonstratio propter quid" – dowodzenie wyjaśniające oraz „demonstratio quia" – dowodzenie faktyczne. To ostatnie zajmuje miejsce uprzywilejowane w rozumowaniach Akwinaty.

8. Dowodowy proces w filozofii bytu dokonuje się łącznie: w kontekście interpretacji stanów rzeczowych w świetle utworzonego w sposób uzasadniony pojęcia bytu oraz w kontekście ujęć historycznych.

9. W procesie dowodzenia filozoficznego funkcjonuje dowodzenie negatywne, które przybiera potrójną formę oraz dowodzenie elenktyczne, jak również dowodzenie z koherencji systemu (dowodzenie systemowe).

U Gabriela Marcela:

1. Ogólnie rzecz biorąc, metoda filozofowania sprowadza się do wnikliwego opisywania różnych sytuacji egzystencjalnych – jest to „świadczenie" rzeczywistości przeżywanej.

2. W metodzie takiej dominującą rolę odgrywa ustawiczne drążenie, zgłębianie ludzkiej kondycji egzystencjalnej i wyrażanie jej w opisie fenomenologicznym.

3. Zgłębianie – penetracja ludzkiego bytu dokonuje się sposobem „od wewnątrz" – poprzez przeżycia człowieka i przybiera postać tzw. „zbliżeń konkretnych".

4. W metodzie „zbliżeń konkretnych" nie znajdują zastosowania typy rozumowania wyróżniane w klasycznej filozofii bytu, między innymi nie znajduje tam zastosowania ani dedukcja, ani indukcja.

5. W operacji „zbliżeń konkretnych" fundamentalną rolę odgrywa specyficzny rodzaj refleksji, zwany refleksją drugą, albo intuicją refleksyjną.

6. Refleksja druga jest rodzajem intuicji intelektualnej, pozwalającej nam uchwycić naszą najpierwotniejszą sytuację ontyczną w akcie całościowego intelektualnego oglądu (resp. wizji).

7. Metoda „zbliżeń konkretnych", posługująca się intuicją refleksyjną (refleksją drugą) przybiera ostatecznie charakter metody opisu fenomenologicznego złączonego z pewnymi interpretacjami ontologicznymi.

W zestawieniu powyższym dostrzegamy kolejne różnice w uprawianiu filozofii przez Tomasza i Marcela. Są one – jak już wspominaliśmy – niewątpliwie następstwem wypracowania różnej koncepcji bytu, obrania różnego przedmiotu i nakreślenia różnego celu poznaniu filozoficznemu przez nich uprawianemu.

Zauważmy, że Tomasz podchodził do badanej rzeczywistości przedmiotowo – metodą „od zewnątrz". W doświadczanej rzeczywistości w drodze intuicji intelektualnej – indukcji heurystycznej – „odczytywał" podstawowe prawa bytu i myśli. W operacjach poznawczych wprowadzał wiele rozróżnień, formułował definicje, posługiwał się specyficzną formą dedukcji, polegającej na ujmowaniu związków koniecznych pomiędzy stanami rzeczy. Przeprowadzał dowodzenie typu negatywnego, przede wszystkim przez wykazywanie, że negacja tez filozoficznych, które głosił, stoi w niezgodzie z faktami – ze stanami bytowymi; przez wykazywanie, że odrzucenie tezy głoszonej przez siebie prowadzi do sprzeczności, czy też do niedorzeczności. W wyniku takich zabiegów myślowych wiedza filozoficzna, jaką formułował, przybierała postać wiedzy ścisłej, systematycznej, metodologicznie spójnej.

Inaczej ma się rzecz w uprawianiu filozofii u Gabriela Marcela. Jak widzieliśmy – francuski myśliciel, ograniczając swoje filozoficzne zainteresowanie do człowieka, odrzucił patrzenie (badanie) na człowieka „od zewnątrz". Sądził, że przy stosowaniu takiej metody bardzo mocno „okraja się" tajemnicę człowieka. W trosce o pełniejsze poznanie i zrozumienie człowieka zaproponował spojrzenie (badanie) na człowieka metodą „od wewnątrz" – poprzez świat jego duchowych przeżyć. W związku z takim podejściem w Marcelowej metodzie filozoficznego zgłębiania człowieka nie znalazły zastosowania operacje wiedzotwórcze stosowane przez Tomasza. W Marcelowych rozważaniach nie spotykamy rozumowań dedukcyjnych, nie spotykamy operacji dowodowych typu To-

maszowego, nie spotykamy ścisłych rozgraniczeń, systematyzacji, definicji. Co najwyżej spotykamy się czasem z dowodzeniem negatywnym, przez wykazanie np., że niektóre tezy – opinie, jakie pozornie narzucają się nam jako prawdziwe – w rzeczywistości znajdują się w niezgodzie z faktami przez nas doświadczanymi i dlatego są błędne.

Marcel – jak sądzimy – zaakceptował jedynie specyficzny typ intuicji intelektualnej, którą posługiwał się Tomasz, z tym jednak, że Akwinata intuicję tę stosował przede wszystkim do poznawczego ujęcia i wyjaśnienia świata transcendentnego wobec człowieka, nie wyłączając jednak w tym człowieka. Tymczasem Marcel w drodze intuicji wewnętrznej ujmował jedynie rzeczywistość naszego wnętrza. W drodze intuicji wewnętrznej, doświadczenia wewnętrznego, Marcel nie wyjaśniał przyczynowo doświadczanej rzeczywistości, ale ją poznawczo zgłębiał, ujmując ją z różnorakich punktów widzenia w opisie fenomenologicznym.

W wyniku takich zabiegów poznawczych Marcel nie skonstruował konkretnego systemu filozoficznego. Marcelowa wiedza o człowieku przybrała postać nie tyle ścisłej filozofii, ile raczej otwartego – ciągle „niedokończonego" zbioru refleksji o „pokroju" jednak ontologicznym.

Zakonkludujmy całokształt zestawień uwarunkowań systemowych antropologii Tomasza i Marcela stwierdzeniem, że są to filozofie zasadniczo niesprowadzalne do siebie, mające różny przedmiot swoich badań – posługujące się odrębnymi, sobie właściwymi metodami.

W ostatecznej perspektywie są to jednak filozofie nie wykluczające się, ale raczej dopełniające. Teza ta znajdzie jeszcze rozwinięcie i uzasadnienie w dalszych partiach niniejszej pracy.

§ 3. USYTUOWANIE ANTROPOLOGII W SYSTEMIE TOMASZA Z AKWINU I GABRIELA MARCELA

Rozważania poprzedniego paragrafu wskazały dosyć wyraźnie na różny sposób rozumienia bytu oraz na odmienny sposób filozofowania prezentowanych tu autorów. Ta różność znalazła odbicie w usytuowaniu rozważań antropologicznych w całokształcie ich dociekań filozoficznych. Podczas gdy u Tomasza filozofia człowieka wtopiona jest w ogólną teorię rzeczywistości (w metafizykę), a ta z kolei włączona jest w całokształt dociekań teologicznych, to u Gabriela Marcela – jak to już zdążyliśmy zauważyć – cała filozofia właściwie redukuje się do antropologii[409].

[409] Redukcja całej filozofii do antropologii jest właściwa dla całego egzystencjalizmu (tak teistycznego, jak i ateistycznego). Por. S. Kamiński, Antropologia filozoficzna... art. cyt., s. 158 oraz Tenże, *O koncepcjach...* art. cyt., s. 12-13.

1. ANTROPOLOGIA W FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNYM SYSTEMIE TOMASZA Z AKWINU

W niniejszym fragmencie rozważań zwrócimy uwagę na dwie istotne sprawy związane z usytuowaniem antropologii w twórczości pisarskiej Tomasza. Z jednej strony wskażemy na powiązania między Tomaszową filozofią i teologią oraz na możliwość oddzielenia rozważań filozoficznych od teologicznych, a z drugiej strony wskażemy na nierozłączny związek Tomaszowej antropologii z jego filozoficzną teorią rzeczywistości, czyli z jego metafizyką.

A. FILOZOFIA (ANTROPOLOGIA) W TOMASZOWEJ TEOLOGII

Tomasz, będąc zakonnikiem dominikańskim, uważał się przede wszystkim za teologa[410]. Wszystko, co pisał miało służyć lepszemu zrozumieniu i wyjaśnieniu prawd objawionych przez Boga. Stąd też wszelkie rozważania filozoficzne, jakie przeprowadzał, włączał Tomasz do rozważań teologicznych tylko o tyle, o ile przyczyniały się one do lepszego wyjaśnienia prawd objawionych.

Akwinata sądził, że nie ma prawa oddawać się aktywności na polu filozofii, jeśli ta aktywność nie była podporządkowana teologii[411]. Lektura pism filozoficznych autorów starożytnych, zwłaszcza lektura dzieł Arystotelesa, miała się przyczynić do lepszej podbudowy tworzonego przez siebie dzieła, które już z założenia miało być dziełem teologicznym[412]. Stąd też w twórczości pisarskiej Tomasza nie znajdziemy dzieła czysto filozoficznego. W żadnym z Tomaszowych dzieł nie znajdujemy całości jego poglądów filozoficznych, wyłożonych dla nich samych i według porządku tylko rozumu przyrodzonego[413]. Istnieją wprawdzie pisma o charakterze wyraźnie filozoficznym, np. komentarze do Arystotelesa, czy też mniejsze traktaty w rodzaju *"De ente et essentia"*, w których Tomasz komentując dawnych mistrzów, dawał wykład własnych koncepcji filozoficznych, ale i one w ostatecznej perspektywie są przyporządkowane wykładowi myśli teologicznej.

Ogólnie rzecz biorąc, należy za Gilsonem skonstatować, że Tomaszowe koncepcje filozoficzne zawarte są w jego dziełach teologicznych (zwłaszcza w obydwu *Summach*) i są one tam wyłożone w porządku teologicznym[414]. Jest to zre-

[410] Por. *II-II*, 188, 5 ad 3.
[411] Por. *II-II*, 180, 4.
[412] Por. E. Gilson, *Tomizm*... dz. cyt., s. 18.
[413] Por. Tamże, s. 9.
[414] Por. E. Gilson, *Historia filozofii*... dz. cyt., s. 361. Mediewista francuski twierdzi, że właściwie istotna doktryna, zarówno teologiczna, jak i filozoficzna św. Tomasza znajduje się w jego obydwu *"Summach"*. Autor jest zdania, że gdyby nawet wszystkie komentarze św. Tomasza zaginęły, to dzięki obydwom *"Summom"* poznalibyśmy i tak to wszystko, co w jego filozofii jest najbardziej osobiste i najgłębsze. Por. Tamże, s. 18.

sztą jedyna forma ich prawdziwego istnienia i bez względu na porządek wykładu, jaki Tomasz mógłby przyjąć w dziedzinie filozofii, jego teologia pozostaje dla nas jedynym miejscem, gdzie ukryta jest Tomaszowa doktryna filozoficzna[415].

Wobec powyższego zachodzi pytanie, czy możliwe jest wyłuskanie z Tomaszowych dzieł teologicznych elementów filozoficznych, bez zniekształcenia tych ostatnich? Innymi słowy, czy można odciąć Tomaszową filozofię od jej teologicznego kontekstu bez spaczenia jej charakteru i przeinaczenia jej sensu?

Pozytywną i wydaje się bardzo słuszną, i uzasadnioną odpowiedź na to pytanie daje E. Gilson. Mediewista francuski stwierdza, że można z Tomaszowych dociekań teologicznych wyłączyć elementy filozoficzne i rozważać je niezależnie, bez zniekształcenia ich charakteru i treści[416]. Wydaje się, że sam św. Tomasz dał podstawę do takiego rozłączenia, skoro wyraźnie odróżnił porządek wiary od porządku rozumu, a przez to samo oddzielił teologię od filozofii[417]. Akwinata zdawał sobie dobrze sprawę z odrębności metod i sposobów poznania w tych dwóch dziedzinach[418]. Filozof, zdaniem Tomasza, odwołuje się do tego, co stanowi istotę rzeczy i szuka jej przyczyn, natomiast punktem wyjścia rozumowania teologa jest pierwsza przyczyna wszechrzeczy, czyli Bóg. Teologia zajmuje się Bogiem i stworzeniem i argumentuje swoje tezy w oparciu o Boże objawienie; filozofia zaś zajmuje się przede wszystkim stworzeniami – tym, co dostępne w doświadczeniu – i w swoich wywodach przytacza racje tylko rozumowe. Teologia wychodzi więc z rozważań dotyczących Boga i od nich przechodzi do rozważań na temat stworzenia. W filozofii natomiast wychodzi się od rozważań nad stworzeniem, by w końcowym etapie, na drodze ontycznej konieczności, dojść do rozważań na temat racji stworzeń – Boga[419].

Tomasz jednakże w swojej refleksji filozoficzno-teologicznej dostrzegł takie prawdy, które są przedmiotem badań zarówno teologii, jak i filozofii. Ten przedmiot określił jako "reverabile" – "objawialne"[420]. W zakres "reverabile"

---

[415] Por. E. Gilson, *Historia filozofii*... dz. cyt., s. 361.

[416] Por. E. Gilson, *Tomizm*... dz. cyt., s. 19 oraz Tenże, *Historia filozofii*... dz. cyt., s. 359.

[417] Św. Tomasz wyraźnie odróżniał filozofię od teologii. Zob. np. *C. G.*, II, 4,1.

[418] Por. *In Boeth. de Trin.*, II, 3, ad 3 oraz *C. G.*, II, 4: "Exinde etiam est quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est cosideratio de creaturis et ultima de Deo. In doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum" (*C. G.*, II, 4).

[419] Por. *C. G.*, II, 4. Por. także: E. Gilson, *Tomizm*... dz. cyt., s. 39.

[420] Por. *I*, 1, 3. Na temat pojęcia "reverabile" oraz na temat określenia przedmiotu teologii wg św. Tomasza zob. następujące prace: M.–D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge", Paris 1927, s. 31-71;J. F. Bonnefoy, *La nature de la théologie selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1939; R. Gagnebet, *La nature de la*

wchodzą takie prawdy konieczne do zbawienia, które właściwie mogłyby być nieobjawione przez Boga, jako że mogą być poznane przez człowieka naturalnymi siłami rozumu. Faktycznie jednak zostały przez Boga objawione, by ułatwić ludziom ich poznanie[421]. Poznanie bowiem tych prawd na drodze filozoficznej jest utrudnione (przynajmniej niektórym ludziom) i złączone jest z możliwością pobłądzenia[422]. "Objawialne" zatem jest elementem filozoficznym, wciągniętym w orbitę teologii, ponieważ jego znajomość jest tak samo potrzebna do zbawienia, jak i znajomość samego "objawionego".

Tomasz więc w prezentację prawd teologicznych objawionych (resp. objawialnych) włączył elementy filozoficzne; posłużył się filozofią w budowie "gmachu" teologii spekulatywnej. Należy jeszcze raz zaznaczyć, że elementy filozoficzne, zachowujące w ramach teologii swoją autonomiczność, aczkolwiek są przedstawione według porządku teologicznego, to jednak mogą być "wyjęte" z ram teologicznych.

Powyższe stwierdzenia, dotyczące powiązania filozofii z teologią, znajdują również zastosowanie w ujęciu relacji Tomaszowej antropologii filozoficznej do jego antropologii teologicznej. Zgodnie z ogólną linią Tomaszowego dzieła, antropologia filozoficzna jest wtopiona w antropologię teologiczną. Tomaszowy wykład poglądów filozoficznych na człowieka, z racji włączenia go do teologicznej wizji człowieka, został przedstawiony w porządku teologicznym, a nie filozoficznym. Stąd też rozkład zagadnień antropologicznych zawartych w *"Summie teologii"* – najdojrzalszym dziele Tomasza – ma profil teologiczny[423]. Zaczyna się on od rozważań nad istotą duszy i jej związkiem z ciałem (kwestie 75 i 76); zawiera analizę władz (kwestie 77-83), by w końcu poddać analizie samo działanie tychże władz (kwestie 84-89)[424].

Aczkolwiek filozoficzna refleksja Tomasza nad człowiekiem z racji swojej obecności w dziele teologicznym przybrała porządek teologiczny, to jednak może być "wyłuskana" z oprawy teologicznej i przedstawiona autonomicznie. Zabiegu tego dokonuje niniejsza praca. Podstawowe etapy konstrukcji filozoficznej teorii człowieka zostaną „wyłuskane" z ram teologicznych i przedstawione w porządku filozoficznym. Dokona się to przede wszystkim w rozdziale drugim i trzecim.

---

théologie spéculative, "Revue Thomiste" 44 (1938), s. 1-39, 213-225, 645-674 oraz omówienie tych prac: M. Y. Congar w "Bulletin Thomiste", t. V, r. 8, s. 490-505.

[421] Por. *I*, 1, 3.

[422] Por. *I*, 1, 1. Por. także: P. Synave, *La révélation des vérités naturelles d'après saint Thomas d'Aquin*, "Études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge" I Paris 1930, s. 327-3 -70. Autor podaje tam powody, dla których niewielu tylko ludzi może osiągnąć pełną prawdę metafizyczną bez pomocy ze strony Boga.

[423] Por. S. Świeżawski, *Traktat*... dz. cyt., s. X.

[424] Por. *I*, 75 (Wstęp do kwestii).

B. ANTROPOLOGIA W TOMASZOWEJ FILOZOFII

Tomasz tworzył swoją syntezę filozoficzno-teologiczną na kanwie zastanej tradycji filozoficzno-teologicznej. Dzieje filozofii świadczą, że człowiek w tej tradycji nie był głównym przedmiotem zainteresowań.

Filozofia starożytna, a po części i filozofia średniowieczna, była zorientowana przede wszystkim na kosmos[425]. Człowiek jawił się w niej jako węzłowy, ale nie najważniejszy element całego kosmosu. Dlatego też rozumienie człowieka dokonywało się na kanwie rozumienia bytów stojących wyżej i niżej człowieka w ogólnej hierarchii bytów. Filozoficzna interpretacja człowieka nieustannie odwoływała się do bardziej prostych, mniej skomplikowanych bytowych struktur, jakie były "ponad" i "poniżej" człowieka[426].

W oczach klasyków starożytnych i średniowiecznych człowiek w hierarchii bytów zajmował niejako "środkowe" miejsce, powyżej którego był Bóg, aniołowie – a poniżej były zwierzęta, rośliny i świat nieożywiony[427]. W wielu prądach filozoficzno-teologicznych, zwłaszcza wczesnego średniowiecza, człowiek pojmowany był jako mikrokosmos, gdyż zdaniem wielu zawierał w sobie obraz całego świata[428]. Strukturę człowieka, zarówno materialną, jak i duchową, uważano za miniaturę struktury całego kosmosu[429].

Powyższe, sygnalizowane tu wątki, jakie pojawiły się w myśli greckiej i chrześcijańskiej, znalazły do pewnego stopnia swoje odbicie w koncepcjach antropologicznych Tomasza.

Akwinata zgodnie z tradycją filozofii Perypatu w swoich dociekaniach filozoficznych nie koncentruje uwagi jedynie na człowieku. Tomaszowa refleksja filozoficzna nad człowiekiem dokonała się w kontekście filozoficznej

---

[425] Por. Wł. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1968[6], s. 190.

[426] Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...* dz. cyt., s. 30.

[427] Takie widzenie człowieka znajdujemy m.in. u św. Hugona od św. Wiktora w XII w., którego św. Tomasz bardzo cenił. W dziele: *"De sacramentis"* (1, 2, 1) autor pisze: "positus est in medio homo". Por. S. Świeżawski, *Traktat...* dz. cyt., s. 156.

[428] Teoria człowieka jako obrazu świata – mikrokosmosu – wywodzi się od Demokryta i Platona. Miała wielu zwolenników, zwłaszcza we wczesnym średniowieczu. W niektórych prądach filozoficznych przetrwała do czasów współczesnych. Por. na ten temat art. M. Kurdziałka, *Koncepcje człowieka jako mikrokosmosu*, W: O Bogu i człowieku, t. II, Warszawa 1969,s. 109-125. Autor w przypisach podaje bogatą literaturę do tego zagadnienia. O wątku człowieka jako mikrokosmosu w czasach nowożytnych informuje praca B. Suchodolskiego: *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1963, s. 144-376.

[429] Sferę nadksiężycową (eteryczną) reprezentowała ludzka dusza, natomiast sferę podksiężycową reprezentowało ludzkie ciało, złożone z czterech elementów, tak jak i cały świat podksiężycowy. Człowiek jest też z tej racji "mikrokosmosem", ponieważ w jego życiu moralnym występuje ten sam ład i porządek, jaki obserwujemy w makrokosmosie. Por. M. Kurdziałek, *Koncepcje człowieka...* art. cyt., s. 124.

refleksji nad bytami stojącymi "wyżej" i "niżej" w hierarchii bytów wszechświata[430].

Gdy idzie o antropologiczny wątek człowieka jako mikrokosmosu, to na uwagę zasługuje fakt, że chociaż Tomasz nie nazywał człowieka mikrokosmosem, to jednak elementy tej doktryny znajdujemy w jego antropologii. W artykule 1 kwestii 91, I części *"Summy teologii"* Akwinata pisze: "(…) propter hoc homo dicitur minor mundus quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniatur in eo".

Człowiek jest więc według Tomasza „mniejszym światem", albo – jak się wyraża F. Marty – światem w miniaturze[431]. Człowiek jest na granicy dwóch regionów bytu: duchowego i cielesnego, zdolny do kontaktu z jednym i drugim; jest więc człowiek "mikrokosmosem"[432].

W innej wypowiedzi Tomasz mówi, że człowiek jest utworzony z duchowej i cielesnej natury "quasi quoddam confinium tenens utriusque naturae" i zdaje się należeć do całego stworzenia, które jest dla jego zbawienia[433].

Na innym jeszcze miejscu Tomasz stwierdza, że człowiek jest syntezą doskonałości istniejących. Jest w całości bytu utworzony jako granica i horyzont między naturą duchową i cielesną[434]. Jako horyzont człowiek odbija w sobie całe stworzenie. Przez niego cały świat znajduje kontakt z Bogiem[435].

Reasumując, człowiek według Tomasza jest jakby środkiem między stworzeniami zniszczalnymi i niezniszczalnymi: dusza należy do drugich, ciało do pierwszych[436]. Człowiek więc w hierarchii bytów jest bytem szczególnym – jest bytem spinającym świat duchowy ze światem materialnym[437].

Tak usytuowanego człowieka w ogólnej hierarchii bytów Tomasz analizował i wyjaśniał, podobnie jak inne kategorie bytów, podobnie jak całą rzeczywistość – w świetle konstruowanego systemu i w świetle pierwszych zasad[438].

Jak to się jeszcze okaże w dalszych rozważaniach, Tomasz w filozoficznym wyjaśnianiu człowieka posługiwał się metodą filozofii bytu i jej aparaturą po-

---

[430] Zauważa się to nawet w samym układzie zagadnień w *"Summie teologii"*, gdzie rozważania nad człowiekiem (kwestie 75-102) poprzedzone są rozważaniami na temat Boga (kwestie 1-27), aniołów (kwestie 28-44) i świata materialnego (kwestie 46-71).

[431] Por. F. Marty, *La perfectione de l'homme selon S. Thomas d'Aquin*, Roma 1962, s. 174.

[432] Tamże, s. 176.

[433] Por. *C. G.*, IV, 55.

[434] Por. *III Sent.*, Prologus: "(…) homo est quasi horizon et confinium spiritualis et corporis naturae, ut quasi medium inter utrasque, utrasque bonitates participes et corporales et spirituales".

[435] Por. F. Marty, *La perfectione...* dz. cyt., s. 165.

[436] Por. *I*, 98, 1.

[437] Por. jeszcze na ten temat: F. Marty, *La perfectione...* dz. cyt., s. 165-167; A. Pegis, *Man as Nature...* art. cyt., s. 58; C. S. Zamoyta, *The unity of Man...* dz. cyt., s. 34; M. Landmann, *De Homine...* dz. cyt., s. 127; S. Świeżawski, *Traktat...* dz. cyt., s. 5, 156-157, 212.

[438] Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...* dz. cyt., s. 30.

jęciową. Bytowość ludzką usiłował tłumaczyć ostatecznie z jednej strony wewnątrzbytową strukturą człowieka (w dużym stopniu wspólną wszystkim bytom), a z drugiej strony – partycypacją w bycie Absolutnym. A zatem metoda stosowana przez Tomasza w filozoficznym wyjaśnianiu człowieka jest analogicznie taka sama, jak i metoda w filozofii bytu[439].

Tak jak człowiek został dostrzeżony i ujrzany jako jedno (tak ważne i węzłowe) ogniwo w hierarchii bytów, tak i jego rozumienie i wyjaśnienie dokonywało się na tle ogólnej hierarchii bytów przy pomocy metod właściwych klasycznej filozofii całej istniejącej rzeczywistości.

2. REDUKCJA FILOZOFII DO ANTROPOLOGII U GABRIELA MARCELA

Wł. Tatarkiewicz, charakteryzując w swojej *"Historii filozofii"* współczesny egzystencjalizm, orzeka że jest on filozofią zdecydowanie skoncentrowaną wokół problematyki człowieka[440]. Antropocentryzm jest właściwy wszystkim dawniejszym i współczesnym egzystencjalistom[441]. "Egzystencjalizm – pisze B. Suchodolski – pragnie stać się filozofią opartą na człowieku, tak jak dotychczasowe kierunki filozoficzne opierały się raczej na przyrodzie i na ideach"[442]. Na taką "filozoficzną perspektywę" złożyło się wiele powodów.

We współczesnej literaturze filozoficznej głosi się przekonanie, że "ojcem" współczesnej antropologii filozoficznej jest M. Scheler[443]. On to skierował uwagę myślicieli początku XX w. ku problematyce człowieka. Była to do pewnego stopnia reakcja na agnostycyzm, sceptycyzm i idealizm XIX w.

Poważne źródło współczesnego egzystencjalizmu – antropocentryzmu filozoficznego – tkwi niewątpliwie w tragicznych wydarzeniach wojennych XX wieku. Uświadomiono sobie, że myśl filozoficzną należy poświęcić zagrożonemu w istnieniu i działaniu człowiekowi; że myśl ta ma ostatecznie człowiekowi służyć[444].

W takiej sytuacji odnajdujemy w gronie współczesnych kierunków myślowych również myśl antropologiczną Gabriela Marcela. Już kilkakrotnie – przy

---

[439] Por. na ten temat bardzo cenne uwagi S. Kamińskiego, *O koncepcjach*...art. cyt., s. 17-18.

[440] Por. Wł. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1968[3], s. 364.

[441] Por. S. Kamiński, *Antropologia filozoficzna*... art. cyt., s. 158.

[442] B. Suchodolski, *O wielorakości i jedności egzystencjalizmu*, "Przegląd Filozoficzny" XLIII (1947), z. 1-4, s. 124. Autor wskazuje tam w dalszym swym wywodzie, że w związkuz taką antropocentryczną postawą egzystencjalizm zwalczał wszelkie postacie naturalizmu i idealizmu.

[443] Por. np. A. Węgrzycki, *Scheler*, Warszawa 1975, s. 73-90.

[444] Por. W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. polskie B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, rozdz. 1, s. 10-78.

różnych okazjach – wspominaliśmy o tym, że Marcel w centrum swoich dociekań myślowych umieścił konkretną egzystencję ludzką, że właściwie całą "swoją filozofię" zredukował do problematyki antropologicznej. Byt wcielony – wyznaje w *"Du refus à l'invocation"* – jest głównym przedmiotem refleksji metafizycznej[445]. Rzeczywistość pozaludzka wchodzi w zakres rozważań autora o tyle, o ile refleksja nad nią, ewentualnie refleksja nad naszym stosunkiem do niej, lepiej rozświetla tajemnicę naszego istnienia.

Często w pismach powraca myśl usprawiedliwiająca taką perspektywę; autor jest zdania, że im lepiej potrafimy poznać byt indywidualny jako taki, tym lepiej będziemy nastawieni i jakby skierowani ku zrozumieniu bytu jako bytu[446]. Im lepiej zrozumiemy siebie samych, tym lepiej zrozumiemy otaczającą nas rzeczywistość[447]. Świat nie jest sam ze siebie ciemny, ale my sami jesteśmy dla siebie cieniem; na to, by widzieć, musimy najpierw z siebie samych wyrzucić precz mrok, wypracować i wyjednać przezroczystość[448]. Filozofia godna tej nazwy nie jest możliwa bez zgłębiania naszej kondycji, istot istniejących i myślących[449].

Jak to już częściowo widzieliśmy i jeszcze zobaczymy, Marcel podjął na serio wyżej przytoczone – zadeklarowane przez siebie – słowa. Lektura jego pism wykazuje dosadnie, że analizy jego koncentrują się zasadniczo wokół różnych form naszego życia wewnętrznego, głównie wokół rzeczywistości miłości, nadziei, wiary, wierności, wolności, twórczości itp.

Autor analizuje różne postawy życiowe człowieka, jego konflikty wewnętrzne, wzloty, niepowodzenia, rozdarcia, walkę ze sobą itp. Chętnie chce widzieć człowieka w sytuacjach „granicznych" między życiem i śmiercią, między dobrem i złem, między wiarą i niewiarą, między nadzieją i rozpaczą, między miłością i obojętnością. Opisuje niekiedy bardzo wnikliwie ludzką samotność, sytuacje trwogi, pokusy, buntu, kłamstwa, wierności, współżycia z Bogiem. Jednym słowem – pokazuje wewnętrzne życie człowieka wraz z jego niepokojami, konfliktami, wskazując prawie zawsze drogę optymalnej postawy, drogę optymalnego rozwiązania.

Dokonując tych operacji poznawczych, posługiwał się – jak to już wskazywaliśmy – specyficzną metodą opisu fenomenologicznego, złączonego z tzw. intuicją refleksyjną (intuition réflexive), czyli refleksją drugą.

Wobec powyższego – widzimy kolejną różnicę między antropologią Tomasza i Marcela. Dla pierwszego – filozoficzne rozważania o człowieku stanowiły

[445] *R. I.*, s. 19.
[446] Por. *R. I.*, s. 192.
[447] Por. *E. A.*, s. 12.
[448] Por. *R. I.*, s. 88-92.
[449] Por. *R. I.*, s. 9.

tylko fragment całokształtu rozważań o Bogu, o aniołach i o stworzeniu. Były one włączone w cały gmach teologii spekulatywnej i mocno osadzone były w metafizyce arystotelesowskiej. Natomiast dla drugiego – rozważania antropologiczne wypełniają całość jego filozoficznego dzieła.

§ 4. CHARAKTER JĘZYKA ANTROPOLOGII TOMASZA Z AKWINU I GABRIELA MARCELA

Jednym z ważkich elementów filozoficznej myśli jakiegoś myśliciela, przesądzającym niejednokrotnie o charakterze całej jego doktryny, jest język przez niego używany. Okazuje się, że charakter (jakość) języka używanego przez jakiegoś myśliciela może stanowić jedno z ważnych kryteriów, dzięki któremu może on być zaliczony do takiego czy innego kierunku filozoficznego.

Autorzy, których antropologiczną myśl prezentuje ta praca, należeli do różnych nurtów myślowych. Różnili się między sobą – jak to już zostało wykazane – różnym rozumieniem bytu, jak również całym sposobem filozofowania. Ich różnice "filozofowania" nie mogły się nie ujawnić również na terenie stosowanego języka.

Chcąc wyostrzyć ukazanie różnej specyfiki antropologicznych rozwiązań tych autorów, zwróćmy również uwagę na charakterystyczne rysy ich filozoficznego języka. Przyczyni się to na pewno do "wyłowienia" kolejnych – wspólnych i różniących – elementów ich teorii człowieka[450].

1. CHARAKTERYSTYCZNE RYSY JĘZYKA TOMASZA

W literaturze tomistycznej toczy się dyskusja wokół pytania – problemu: czy Tomasz stworzył specjalny – techniczny język dla filozofii (teologii)? Blanche daje odpowiedź negatywną. Uważa – i chyba słusznie – że Akwinata posługiwał się w filozofii językiem naturalnym, potocznym[451]. Jednakże ten naturalny, o-

[450] Zagadnienia semiotyczne, zarówno u św. Tomasza, jak i u G. Marcela, do tej pory nie są jeszcze dostatecznie rozpracowane. Możliwie wyczerpujące opracowanie tych zagadnień wymagałoby przynajmniej kilku monografii. Uwagi niniejsze mają charakter tylko fragmentaryczny – szkicowy. Na temat języka u św. Tomasza zob. m. in.: F. A. Blanche, *Sur la langue technique de Saint Thomas d'Aquin*, "Revue de Philosophie" 1 (1930), s. 8-35 oraz: J. de Ghellinck, *Littérature latine au moyen âge*, Paris 1939; Tenże: *L'essor de la littérature latine au XIII^e siècle*, Louvain – Paris 1946; E. R. Curtius, *Europaische Literatur und Lateinische Mittelalter*, Bern 1948. Te ostatnie pozycje zajmują się Tomaszowym językiem głównie od strony literackiej.

[451] Por. F. A. Blanche, *Sur la langue...* art. cyt., s. 8-9. Autor powołuje się tam na następujące zdanie Tomasza: "(…) nominibus utendum est ut plures utuntur, quia (...usus!) maxime est aemulandus in significatione nominum" (*De Ver.*, 4, 2 c).

biegowy język – na co autor nie zwrócił dostatecznie uwagi – jest u Tomasza wysoce ścisły i precyzyjny.

Już Kajetan wychwalał precyzję i ścisłość Tomaszowego języka, gdy pisał: "Sanctus Thomas semper loquitur formaliter"[452].

Tomasz, trzymając się zasad Arystotelesa, zasadniczo unikał w swoim piśmiennictwie języka metaforycznego, symbolicznego[453]. Piętnował mocno Platona[454], Pseudo–Dionizego[455] i wszystkich tych w tradycji, którzy w wykładzie filozoficznym posługiwali się językiem poetyckim. Można śmiało powiedzieć za M.-D. Chenu, że pisarstwo Tomasza cechuje się surową zwięzłością[456].

Tomasz za pomocą odpowiednich rozróżnień, podziałów, zawsze zmierzał do jasnego wydobycia właściwego przedmiotu swoich rozważań[457]. Jasno i z wielką precyzją analizował i definiował filozoficzne pojęcia. Poddawał je różnym zestawieniom, klasyfikował, wyróżniał rozmaite znaczenia zarówno pod względem rzeczowym, jak i historycznym[458]. Zadanie to było niezmiernie trudne do wykonania. Tomasz bowiem prawie wszystkie terminy czerpał z tradycji, które u różnych autorów, w różnych kierunkach filozoficznych przybierały różne znaczenia[459]. Mimo to, włączając jakikolwiek termin wzięty z tradycji, Tomasz wskazywał na jego znaczenie w tradycji, a zarazem określał jego znaczenie w kontekście przez siebie używanym. Niejednokrotnie nieadekwatność znaczeniową wyrażał przy pomocy wyrażeń: "quodammodo" i "quasi"[460].

Tomasz zdawał sobie sprawę z odrębności pojęć, jakich używał zwłaszcza na terenie filozofii bytu (resp. filozofii człowieka). Wiedział, że są to pojęcia – przynajmniej niektóre z nich – które nie mieszczą się w żadnych rodzajach czy gatunkach. Pojęcia te należały do kategorii pojęć transcendentalnych i analo-

---

[452] Cajetanus Thomas de Vio, *In "De ente et essentia" commentarium*, St. Laurent, Roma 1931, s. 68.

[453] Spotykamy wprawdzie w Tomaszowych tekstach metafory, ale są one zaczerpnięte z tradycji i przejęte bardziej jako ilustracja teoretycznego wykładu, niż jako obraz literacki. Por. np. *I Sent.*, 3, 1, 6; *III Sent.*, 14, 1, 3; *De Ver.*, 2, 3 ad 11; *C. G.*, II, 17; *De Ver.*, 25, 7, 5; *In Boeth. de Trin.*,2, 3 ad 5.

[454] Por. *In III de An.*, c. 1, lect. 8: „Plato habuit malum modum docendi. Omnia enim figurata docet et per symbola, intendens aliud per verba quam sonent ipsa verba, sicut quod dixit animam esse circulum". Por. jeszcze: *In I Phys.*, lect. 15; *In I de Caelo*, lect. 22; *In I Met.*, lect.15.

[455] Por. *In lib. de Div. nom*, Prologus.

[456] M.–D. Chenu, *Wstęp do filozofii...* dz. cyt., s. 112-139.

[457] Słuszna jest ostatecznie uwaga J. Kalinowskiego, iż metoda i język Tomasza osiągnęły stopień ścisłości dostępny w XIII w. Por. J. Kalinowski, *La pluralité des philosophies et l'actualité de St. Thomas d'Aquin*, Napoli 1969, s. 161.

[458] Oto niektóre przykłady analizy pojęć: „natura" – *III*, 2, 1; *I*, 29, 1 ad 4; „passio" – *I-II*, 22, 1; *De Ver.*, 26, 3.

[459] Można tu dla przykładu wymienić takie terminy jak: „memoria", „mens", „passio", „habitus", które to u dawnych mistrzów fungowały w różnych znaczeniach.

[460] Por. np.: *I-II*, 31, 1.

gicznych i były tworzone na drodze tzw. „separacji", a nie na drodze tylko abstrakcji, jak to występowało przy pojęciach uniwersalnych[461]. Akwinata miał świadomość, że pojęcia transcendentalne i analogiczne były właściwe tylko poznaniu filozoficznemu i nie występowały one zasadniczo na terenie powstających – wyłaniających się z filozofii nauk szczegółowych. Wchodziły tu w grę przede wszystkim takie pojęcia, jak „byt", „jedność", „rzecz", „prawda", „dobro", „istota", „istnienie", „akt", „możność", „materia", „forma", „substancja", „przypadłość" i inne.

Rozróżnienie pojęć uniwersalnych i transcendentalno–analogicznych (ich różnego powstawania i różnej struktury) stało się podstawą do wyróżnienia dwóch typów poznania: poznania uniwersalizującego (właściwego naukom) i poznania analogiczno–transcendentalizującego (właściwego filozofii – metafizyce)[462].

Poddając ogólnej charakterystyce Tomaszowy język filozoficzny, zwróćmy jeszcze uwagę na funktory, jakimi często Akwinata się posługiwał.

Czytając teksty Tomasza natrafiamy czasem na następujące wyrażenia: "manifestu est", "dicendum est", "necesse est". Mają one zwykle związek z jakąś implikacyjną formą wnioskowania. Jest to jednak forma specyficzna. Uprawnieniem bowiem wniosku jest pewien stan faktyczny bytu, stwierdzany w zdaniach będących racją. Jest to implikacja, dla której oparciem nie jest tylko jakiś formalny schemat implikacji (np. "modus ponendo ponens"), ale pewien stan rzeczowo-bytowy, który tłumaczony w świetle koncepcji bytu i zdań pierwotnych, implikowanych przez tę koncepcję, każe przyjąć w sposób konieczny inny stan rzeczowy, stwierdzany właśnie w zdaniu lub też zaprzeczany w zdaniu, które zaczyna się od zwrotu: "necesse est" itp. Być może rola tych zwrotów na tym się kończy. Ponieważ chodzi tu o stany bytowe konieczne, przeto zwroty te można rozumieć jako swoiste kwantyfikatory.

Wydaje się, że w języku Tomasza będą występowały kwantyfikatory transcendentalne i kategorialne (uniwersalne). Pierwsze będą wiązane z tezami zawierającymi któreś z pojęć transcendentalnych. Drugie zaś wiązane są z tezami tyczącymi określonej kategorii bytu (np. człowieka).

Po naszkicowaniu zasadniczych rysów języka filozofii (antropologii) Tomasza poddajemy krótkiej charakterystyce filozoficzny język Gabriela Marcela.

---

[461] Por. M. A. Krąpiec, *Transcendentalia*... art. cyt., s. 5-39.

[462] Na te dwa typy poznania zwraca uwagę M. A. Krąpiec, *Spójność koncepcji bytu w węzłowych punktach systemu Tomasza*, "Zeszyty Naukowe KUL" XVII (1974), z. 4, s. 4-5. Dodajmy tu jeszcze, że poznanie analogiczno-transcendentalizujące było związane ze strukturą sądową i analizą funkcji łącznika zdaniowego "jest". Poznanie zaś uniwersalizujące wiązało się z operacją pojęciowania. Pojęciowanie i sądzenie (simplex aprehensio oraz compositio et divisio) oprócz operacji rozumowania należą do dwóch podstawowych operacji intelektu. Czynności te według Tomasza odpowiadają dwóm elementom w rzeczy – istocie i istnieniu. Istota i istnienie zostają ujęte właśnie czynnościami pojęciowania i sądzenia, których wyrazem językowym jest nazwa i sąd. Por. na ten temat: *In Boeth. de Trin.*, 5, 3c.

2. CHARAKTERYSTYCZNE RYSY JĘZYKA GABRIELA MARCELA

Rozpocznijmy prezentację charakterystyki języka Gabriela Marcela od stwierdzenia, że język ten jest zasadniczo różny od języka, którym posługiwał się św. Tomasz. Wniosek taki może wyprowadzić każdy uważny czytelnik z lektury *"Summy teologii"* i *"Journal métaphysique"*, czy też *"Être et avoir"*.

B. Suchodolski w artykule *"O wielorakości i jedności egzystencjalizmu"* zalicza filozofię egzystencjalistyczną, a w niej także "filozofię G. Marcela", do filozofii literackich[463]. Wyraża przekonanie, że język filozofii uprawianej przez egzystencjalistów jest zbliżony do języka literatury. Opinię tegoż autora przyjmujemy za słuszną. Spróbujemy ją źródłowo w stosunku do Marcela uzasadnić, jako że wspomniany autor nie podjął się jej uzasadnienia.

Zwróćmy najpierw uwagę, że "marcelowskiej filozofii" brak jest jasności, precyzji pojęciowej, brak jest rygoru filozoficznego. Autor – jak to już wspominaliśmy – myśli często "nieporządnie"; posługuje się często terminami, których prawie nigdy nie definiuje. W wielu przypadkach bez skrupułów posługuje się niektórymi terminami zamiennie, by w innym znowu kontekście wskazać na ich nietożsamość zakresową i znaczeniową[464].

Niejednokrotnie w analizach autora spotykamy się z przeskokami myślowymi i niekonsekwencjami logicznymi. Przykładowo wymieńmy tu nieścisłą logicznie analizę na temat wiary, zamieszczoną w *"Le mystère de l'être"* (tom II, s. 80-81). Autor snuje tam rozważania na temat wiary nadprzyrodzonej i nieoczekiwanie – bez podania racji – aplikuje do niej wnioski wyprowadzone z wcześniej przeprowadzonych rozważań na temat wiary w ogólności. Podobnie ma się sprawa z rozważaniami na temat miłości. Autor czasem nie rozróżnia miłości Boga od miłości człowieka, miłości naturalnej od miłości nadprzyrodzonej. Odnosimy niejednokrotnie wrażenie, jakoby rzeczywistość ta w ujęciu autora była czymś jednym, niezróżnicowanym[465].

W rozważaniach Marcela nie znajdujemy zbyt wielu terminów ściśle filozoficznych, fungujących w filozofii klasycznej. "Filozofii Marcelowej" zasadniczo obce są terminy, którymi posługiwał się św. Tomasz. Nie znajdujemy w niej takich terminów, jak: „substancja", „przypadłość", „akt", „możność", „materia", „forma", „przyczyna", „analogia", „kategoria", „species" itd. Inne terminy, w rodzaju: „istnienie", „istota", „natura", „osoba", „transcendencja", „partycypacja", przybierają zasadniczo inne znaczenie, aniżeli mają one w tradycji filozofii klasycznej.

---

[463] B. Suchodolski, *O wielorakości i jedności egzystencjalizmu...* art. cyt., s. 120.

[464] Por. np.: *P. A.*, s.66, gdzie autor utożsamia refleksję drugą ze skupieniem wewnętrznym (recueillement); *E. A.*, s. 64-65 (miłość utożsamiona z wiernością). Natomiast *H. V.*, s. 184 – miłość odróżnia od wierności; *E. A.*, s. 99 – miłość utożsamiona z obecnością i dysponowalnością absolutną; *H. V.*, s. 115 oraz *H. V.*, s. 88 – miłość utożsamiona z nadzieją.

[465] Por. np.: *H. V.*, s. 205-212.

Marcel w swoich refleksjach egzystencjalnych unikał terminów abstrakcyjnych, teoretycznych. Lubił posługiwać się terminami języka potocznego, terminami praktycznymi, fungującymi w życiu codziennym. W związku z tym następująco pisał w „Homo Viator", gdzie miał przystąpić do analiz na temat: „Ja i inni": „sądzę, że powinniśmy się oprzeć na popularnych, potocznych zwrotach językowych, nieskończenie mniej zniekształcających doświadczenie, które mają przekazywać, niż wypracowane wyrażenia, w których krystalizuje się język filozoficzny[466]. Dla przykładu wymieńmy kilka takich terminów: „radość", „troska", „trwoga", „śmierć", „odczuwanie", „przyjmowanie", „miłość", „egoizm", „wiara", „opinia", „nadzieja", „rozpacz", „wezwanie", „odpowiedź", „obecność" itd. Terminy te, zaczerpnięte z życia codziennego, służyły lepiej autorowi do wyrażenia życiowych doświadczeń.

Nadmieńmy jeszcze raz, że autor zasadniczo nie definiuje owych terminów. Jeśli czasem decyduje się na definicję, to podaje definicję opisową[467].

Innym bardzo charakterystycznym rysem języka Marcela jest obecność w nim wielu różnorakich metafor, porównań i przykładów z codziennego życia. Za przykład metafory – porównania – może służyć znany nam już obraz karczowanego pola[468] – jako ilustracja metody jego poszukiwań, czy też obraz równi pochyłej[469] – jako ilustracja rozumienia bytu i istnienia.

Marcelowskie analizy fenomenologiczno-egzystencjalne zawierają bardzo dużo przykładów z życia. W *"Homo Viator"* autor wyznaje, że przykład najprostszy, najbliższy życia jest zarazem najbardziej pouczający[470]. W *"Entretiens"* uzupełnia tę myśl mówiąc, że przykłady odgrywały bardzo wielką rolę w jego twórczości filozoficznej. Rozważania filozoficzne nie oparte na przykładach życiowych są zawsze narażone na zawiśnięcie w próżni. Zdaniem autora, dawać przykład z życia, to w jakiś sposób wykazać sobie i naszemu rozmówcy, że mówimy nie w próżni, ale w konkretnej rzeczywistości, którą przeżywamy i doświadczamy[471].

Przykłady niejednokrotnie służyły autorowi do ilustracji tez ontologicznych stawianych na początku lub w trakcie rozważań. Gruntowna analiza jakiegoś przykładu, jakiejś życiowej sytuacji prowadziła czasem autora do formułowania wniosków natury metafizycznej.

Wprowadzenie do języka filozoficznego wielu metafor, porównań i przykładów sprawiło, że Marcelowe rozważania mają fragmentami charakter pięknych

[466] *H. V.*, s. 15.

[467] Za przykład takiej definicji może służyć definicja nadziei (zob. *H. V.*, s. 90-91), czy np.: rozporządzalności (zob. *H. V.*, s. 28-29).

[468] Por. *H. V.*, s. 190.

[469] Por. *M. E., II*, s. 29.

[470] Por. *H. V.*, s. 15.

[471] Por. *E.*, s. 66-68.

medytacji, dialogów myślowych, osobistych wynurzeń[472]. Często prowadzone są one w pierwszej osobie i przyjmują postać jakby autobiografii[473].

Marcel de Corte w pracy: *"La philosophie de Gabriel Marcel"*, będąc w pełni uznania dla oryginalności rozważań Marcela, nazywa jego pracę: *"Position et approches concrètes du mystère ontologique"* piękną medytacją filozoficzną. Zdaniem tegoż autora praca ta fragmentami dorównuje kartom pism Platona i św. Augustyna[474].

Po naszkicowaniu głównych rysów języka Marcela, spróbujmy zapytać o rację stosowalności takiego typu języka w jego analizach filozoficznych. Wskażmy na powód, dla którego autor odrzucił język filozoficznej scholastyki, w tym także język św. Tomasza, i obrał język obrazowy.

Ponieważ odpowiedzi na to pytanie nie znajdziemy w literaturze poświęconej Marcelowi, dlatego proponujemy tu własne rozwiązanie tego zagadnienia.

Sądzimy, że przyjęcie wyżej zarysowanego typu języka przez Marcela było konsekwencją obrania specyficznego przedmiotu i celu filozoficznych poszukiwań.

Autor skoncentrował swoją myśl wokół człowieka. Chciał spojrzeć nań "od wewnątrz", poprzez splot jego przeżyć duchowych. Usiłował wyrazić w pojęciach i sądach rzeczywistość przeżywaną przez człowieka. Jednakże autor uświadomił sobie to, że wyrażenie poznawcze bogactwa życia wewnętrznego człowieka nie jest możliwe w języku filozofii scholastycznej. Język ten bowiem, jako język jednoznaczny okazał się za ubogi do wyrażenia całego bogactwa dynamicznej rzeczywistości życia duchowego człowieka. Był on świadom tego, że życie duchowe osoby, w odróżnieniu od rzeczywistości pozaludzkiej, nie jawiło się jako proste, jednoznacznie ukonstytuowane i uschematyzowane. Siatka pojęciowa filozofii tradycyjnej nie była w stanie "nakryć" poznawczo tej rzeczywistości. Język scholastyczny nie mógł adekwatnie ująć owej ciągle stającej się rzeczywistości ludzkiej. Dlatego też Marcel zaproponował język metafory, język porównań i obrazów. Okazało się, że taki język bardziej się nadawał do zgłębiania i wyrażania tajemnicy ludzkiej egzystencji. Dodajmy tu jeszcze, że nawet posługiwanie się językiem metaforycznym nie zadowalało autora. Uważał, że nie da się do końca zgłębić i poznawczo adekwatnie wyrazić misterium człowieka. Stąd też używane przez siebie pojęcia usiłował w heroicznym trudzie objaśnić innymi podobnymi do nich pojęciami.

Zakończmy rozważania na temat języka antropologii Tomasza i Marcela konkluzją, że są to języki w gruncie rzeczy odmienne. Odmienność ta była konsekwencją obrania różnego przedmiotu i celu filozoficznych poszukiwań.

[472] Por. J. Wahl, *Petite histoire...* dz. cyt., s. 13.

[473] Zwraca na to uwagę I. M. Bocheński, *La philosophie contemporaine...* dz. cyt., s. 170. Por. także: T. Terlecki, *Egzystencjalizm...* dz. cyt., s. 15 i 17.

[474] Por. M. de Corte, *La philosophie...* dz. cyt., s. 62.

ROZDZIAŁ II

ZAGADNIENIE PUNKTU WYJŚCIA W TOMASZOWEJ I MARCELOWEJ TEORII CZŁOWIEKA

Wśród metodologów istnieją dziś znaczne rozbieżności w określaniu (w pojmowaniu) punktu wyjścia jakiejś nauki[1]. Najogólniej, przez punkt wyjścia w nauce możemy rozumieć wszystko to, co badacz przyjmuje, przystępując do realizacji swoich celów w ramach danej nauki, lub to, od czego rozpoczyna uprawianie danej nauki[2]. Punkt wyjścia danej nauki będą więc stanowić: bądź pierwsze czynności – operacje w danej nauce (o ile naukę tę ujmujemy od strony wcześniejszych i późniejszych czynności w niej dokonywanych), bądź też pierwsze tezy – założenia danej nauki (o ile naukę tę ujmujemy jako zbiór uznanych i uporządkowanych zdań – tez).

W literaturze epistemologicznej, zwłaszcza neoscholastycznej – jak zauważa słusznie A . B. Stępień – wyrażenie: „punkt wyjścia" może oznaczać w danej nauce nie tylko pierwsze czynności (nauka jako czynność), czy też pierwsze tezy (nauka jako wytwór), ale również pierwsze dane do przyjęcia, bądź też pierwsze dane do zbadania[3]. Wydaje się, że takie rozumienie punktu wyjścia funguje bardzo często u różnych autorów kontynuujących tradycję filozofii klasycznej. Wiąże się to bowiem z całą specyfiką poznania filozoficznego.

W niniejszej pracy przyjmujemy to ostatnie rozumienie punktu wyjścia, a więc chodzić nam będzie o określenie i poznawcze ujęcie pierwszych danych antropologicznych (czyli o określenie przedmiotu badań), które w dalszych etapach będą poddane filozoficznej interpretacji.

Określenie i ujęcie tego, co pierwotnie dane, jest sprawą niezmiernie ważną nie tylko w antropologii, ale w całej filozofii. Przesądza to czasem bowiem o charakterze całego systemu filozoficznego[4].

---

[1] Por. A. B. Stępień, O *metodzie teorii poznania,* Lublin 1966, § 14. *Pojadę i rola punktu wyjścia* w *nauce,* s. 99-101.

[2] Tamże, s. 99.

[3] Tamże, s. 100 i nn.

[4] Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*... dz. cyt., s. 87.

W dziejach filozofii pojawiły się zasadniczo dwa typy filozofii, odrębne od siebie ze względu na tak rozumiany punkt wyjścia: filozofia realistyczna i idealistyczna. Punktem wyjścia filozofii realistycznej jest rzeczywistość – byt, którego istnienie jest stwierdzane w sądach egzystencjalnych. Rzeczywistość dana pierwotnie w sądach egzystencjalnych staje się przedmiotem opisu, analizy oraz interpretacji filozoficznej (wyjaśniania ostatecznego). Filozofia idealistyczna wychodzi natomiast nie od bytu, ale od analizy treści ludzkiego poznania – od analizy treści tkwiącej w strumieniu ludzkiej świadomości. Badając treściową zawartość idei, pojęć jawiących się w polu świadomości, filozofia idealistyczna nie jest w stanie „opuścić" „poziomu" poznania, by dotrzeć do bytu – do rzeczywistości faktycznie istniejącej[5]. Stąd też filozofie idealistyczne konstruowały systemy wysoce abstrakcyjne, nie odnoszące się jednakże do istniejącej rzeczywistości[6].

Prezentowani tu autorzy reprezentują w filozofii, a zarazem w antropologii, realistyczny punkt wyjścia. Nadmieńmy jednak od razu, że nie jest to realizm tego samego typu. Tomaszowy realizm można by nazwać realizmem „bardziej" obiektywnym, gdyż Akwinata u źródeł wszelkiego poznania stawia byt – stawia to, co istnieje niezależnie od naszej świadomości. Zdaniem Tomasza na pierwszym planie w naszym poznaniu stwierdzamy rzeczywistość istniejącą poza nami. Stwierdzając tę rzeczywistość równocześnie stwierdzamy, że sami istniejemy, że poznajemy, że działamy.

Marcel również u źródeł wszelkiego poznania stawia byt, stawia istnienie, ale ma na myśli przede wszystkim istnienie ludzkie, rozumiane w sensie trwania, bycia w sytuacji jakiegoś losu egzystencjalnego. W związku z tym jego realizm proponujemy nazwać realizmem subiektywnym.

Mając na uwadze tę różnicę przystępujemy w niniejszym rozdziale do bliższego ustalenia i określenia podstawowych danych faktu ludzkiego, jakie - zdaniem tychże autorów – zostają nam ujawnione w doświadczeniu. Wcześniej jednak musimy podjąć problem samego rozumienia doświadczenia przez tychże myślicieli.

W związku z tym na zawartość rozdziału złożą się dwa główne zagadnienia: problem doświadczenia i problem „danych egzystencjalnych" ujawnionych w tym doświadczeniu.

W końcowej fazie rozdziału spróbujemy porównać stanowiska autorów w tym względzie.

[5] Por. Tamże. Por. także: S. Świeżawski, *Dlaczego tomizm?,* W: Rozum i tajemnica, Kraków 1960, s. 138-174.

[6] Przykładem może tu służyć system idealistyczny Kanta, Hegla, Fichtego, czy Husserla.

§ 1. PODSTAWOWE „DANE EGZYSTENCJALNE" I ICH PRZEDNAUKOWE UJĘCIE U TOMASZA Z AKWINU

Tak jak w całej swej filozofii, tak i w antropologii filozoficznej Tomasz stał na stanowisku realizmu metafizycznego i epistemologicznego. Punktem wyjścia wszelkich antropologicznych analiz u Akwinaty jest konkretny człowiek, taki jaki się on jawi w poznaniu przednaukowym[7]. Tomasz w punkcie wyjścia swoich dociekań antropologicznych nie kierował się obrazem człowieka dostarczonym przez rozwijające się już wtedy nauki szczegółowe, czy też filozoficzne. Przeciwnie, starał się „ustalić" i ująć poznawczo ludzki fakt tak, jak jawił się on w poznaniu potocznym – przednaukowym[8]. W ustalaniu i opisie tego faktu odwoływał się ciągle do doświadczenia ludzkiego. Podejmijmy najpierw problem owego doświadczenia.

1. PROBLEM DOŚWIADCZENIA I JEGO ROLA W TOMASZOWEJ TEORII CZŁOWIEKA

Jako wprowadzenie do zarysowania problematyki doświadczenia u św. Tomasza niech nam posłuży krótka sygnalizacja ujmowania doświadczenie we współczesnej literaturze epistemologicznej. Pozwoli to nam do pewnego stopnia „usytuować" Tomaszowe rozumienie doświadczenia na kanwie współczesnych ujęć.

W literaturze filozoficznej ostatnich lat termin „doświadczenie" nie jest pojmowany jednoznacznie. Przyjęło się rozróżniać doświadczenie w sensie węższym (spostrzeżenie zewnętrzne i wewnętrzne) i doświadczenie w sensie szerszym (bezpośredni, naoczny – choć niekoniecznie tylko zmysłowy – kontakt poznawczy z jakimś przedmiotem czy sytuacją przedmiotową)[9]. Mówi się również o różnych typach, postaciach doświadczenia. Z jednej strony wyróżnia się doświadczenie filozoficzne (metafizyczne), estetyczne, moralne, religijne i mistyczne[10].

Przyjmując z kolei inne kiyterium podziału, wyróżnia się następujące postacie doświadczenia: spostrzeżenie zmysłowe zewnętrzne, spostrzeżenie zmysłowe

---

[7] Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...* dz. cyt., s. 37-46 oraz Tenże, *Człowiek i prawo naturalne,* Lublin 197'5, s. 127-129.

[8] S. Strasser określa następująco punkt wyjścia w psychologii metafizycznej (w znaczeniu przedmiotu badań): „(…) l'homme concret dans le monde concret (...)". Por. jego pracę: *Le point de départ enpsychologie métaphysique,* „Revue philosophique de Louvain" 48 (1950), s. 238.

[9] Por. A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki,* Kraków 1964, s. 216.

[10] Niniejsze typy doświadczenia wyróżniano na XVIII Tygodniu Filozoficznym KUL. Zob. A. B. Stępień, *Doświadczenie w filozofii ~ XVIII Tydzień Filozoficzny KUL,* „Zeszyty Naukowe KUL" XVIII (1975), nr 4, s. 69-71. Por. także w związku z tym: A. B. Stępień, *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki,* „Zeszyty Naukowe KUL" XVII (1974), nr 4, s. 29-37.

wewnętrzne, spostrzeżenie wewnętrzne (samoświadomość), spostrzeżenie immanentne, spostrzeżenie cudzej psychiki, przypomnienie, percepcje estetyczne[11].

Niniejsze postacie doświadczenia nie występują nigdy w wydestylowanej formie, ale wzajemnie się przenikają i warunkują.

Które z powyższych postaci doświadczenia znane były Tomaszowi?

Sądzimy, że w Tomaszowych tekstach moglibyśmy odnaleźć wszystkie wyżej wymienione postacie doświadczenia, chociaż Akwinata tak ich nie nazywał. Nie będziemy tutaj wykazywać słuszności tej tezy, gdyż poszerzyłoby to znacznie rozmiary tej pracy. Chcemy jedynie wskazać na występujące w Tomaszowej filozofii doświadczenia – spostrzeżenia zmysłowego zewnętrznego, jak i doświadczenia wewnętrznego, zarówno zmysłowego, jak i pozazmysłowego.

Wydaje się bowiem, że te typy doświadczenia znajdują się u źródeł Tomaszowej antropologii.

Jest sprawą niemal oczywistą, że Tomasz uznawał doświadczenie zewnętrzne, występujące w postaci różnego rodzaju spostrzeżenia zmysłowego.

W pismach Akwinaty odnajdujemy np. dokładne opisy spostrzeżenia zmysłowego (poznania zmysłowego)[12]. Jego opisy w tym względzie należą do najznakomitszych w historii myśli filozoficznej.

Stanowisko Tomasza w tej dziedzinie określamy mianem „empiryzmu genetycznego". Akwinata bowiem głosił przekonanie, że cała wiedza pochodzi od zmysłów oraz, że wyobrażenia zmysłowe są nie tylko u początku poznania, ale nieustannie mu towarzyszą[13].

Oprócz doświadczenia zewnętrznego – co jest tu dla nas bardzo ważne - Tomasz znał również doświadczenie wewnętrzne. Na potwierdzenie tego stwierdzenia przytoczmy kapitalny tekst z *Summy teologii (I*, 76, l c), do którego będziemy się jeszcze niejednokrotnie odwoływać: „(...) experitur enim unusquisque seipsum qui intelligitur...)" oraz: „(...) ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore".

Teksty powyższe będą jeszcze poddane gruntowniejszej analizie przy omawianiu przedmiotu pierwotnego doświadczenia (przy ustalaniu „danych egzystencjalnych"). Tutaj jedynie zwróćmy uwagę na to, że Tomasz w powyższym sformułowaniu przyjmuje istnienie pierwotnego, wewnętrznego doświadczenia siebie samego. Człowiek doświadcza („experitur"), że jest kimś, kto poznaje. Co więcej, doświadcza że jest bytowo tą samą istotą, która poznaje zarówno zmy-

[11] Por. A. B. Stępień, *Rodzaje poznania bezpośredniego,* „Roczniki Filozoficzne" XIX (1971), z. 1, s. 93-127 oraz Tenże, *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego,* Lublin 1971, s. 30-33. Na temat rozumienia doświadczenia przez M. A. Krąpca zob. np.: *Realizm*... dz. cyt, s. 98-103, 389-390.

[12] Por. teksty przytaczane przez M. A. Krąpca: *Realizm*... dz. cyt., s. 340-415.

[13] Por. *I,* 85, 3c; *In III De Ań.,* 12, n. 791.

słowo, jak i umysłowo. Człowiek więc niejako „od wewnątrz" doświadcza siebie, doświadcza że jest, że poznaje, że działa.

Zwróćmy uwagę na to, że Akwinata nie udowadnia istnienia tego doświadczenia, ale przyjmuje je, odwołując się do zdrowego rozsądku człowieka.

Pierwotne wewnętrzne doświadczenie człowieka, o którym jest mowa w przytoczonych tekstach, „sytuuje się", jak należy sądzić, na płaszczyźnie pozazmysłowej i jest związane z naszą samoświadomością.

Doświadczenie to – jak to jeszcze zobaczymy – stoi u źródeł Tomaszowej antropologii.

Wyróżniwszy niniejsze – podstawowe dwa typy doświadczenia: doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne, wskażmy z kolei ogólnie na rolę, jaką odgrywa ono w antropologii Tomasza.

Sądzimy, że podstawowe doświadczenie człowieka, zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne, stanowi dla Tomasza nie tylko bazę wyjściową do antropologicznych analiz, ale stanowi również w wielu wypadkach podstawę do weryfikacji twierdzeń – tez uzyskanych w filozoficznej interpretacji. Doświadczalnie dana rzeczywistość staje się ostatecznym kryterium prawdziwości (poprawności) różnych rozwiązań antropologicznych. Tomasz liczył się zawsze z faktami. Zgodność swoich ujęć filozoficznych z rzeczywistością uważał za atut obiektywności, racjonalności i poprawności swoich teorii.

W omawianiu zagadnień związanych z metodą poznania filozoficznego (antropologicznego) u św. Tomasza wzmiankowaliśmy już o tym, że jedną z form negatywnego dowodzenia w metafizyce (resp. antropologii) jest wykazanie, że negacja tezy filozoficznej stoi w niezgodzie z faktami, czy też stanami bytowymi, dostrzeganymi przez ogół ludzi. Okazuje się, że ten typ dowodzenia św. Tomasz dosyć często stosował w filozoficznym wyjaśnianiu człowieka. Klasyczny przykład tego dowodzenia znajdujemy w *Summie teologu,* cz. I, w kwestii 76, art. 2.

Innym razem Tomasz eliminuje przeróżne fantastyczne teorie o pochodzeniu ludzkiego poznania (jak monopsychizm, wpływ duchów na ludzkie poznanie itd.) przez odwołanie się do podstawowego ludzkiego doświadczenia[14]. Człowiek bowiem sam doświadcza siebie jako tego, kto poznaje: „sic igitur cum homo nweniatur intelligens"[15].

Odwoływanie się do autorytetu doświadczenia jest dla Tomasza zawsze bardzo znamienne i charakterystyczne.

Zakończmy niniejsze refleksje na temat doświadczenia stwierdzeniem, że Akwinata rozumiał doświadczenie bardzo szeroko. Słusznie w tym względzie

[14] Por.*Comp. Th.*, 85.

[15] Por. Tamże, 79.

zauważa M. Jaworski, że dane doświadczenia, na których opiera się tomistyczna koncepcja człowieka, należy traktować w sposób możliwie szeroki. Wchodzi tu bowiem w grę doświadczenie całości ludzkiego istnienia (istnienia , ja" – wraz z innymi) w świecie[16]. W rozważaniach antropologicznych Tomasz bazował zarówno na doświadczeniu zewnętrznym, jak i wewnętrznym. Wydaje się, że w niektórych wypadkach doświadczenie wewnętrzne zostało uprzywilejowane.

Doświadczenie znajduje się u źródeł filozoficznej teorii człowieka, jak również stanowi instancję weryfikacji teoretycznych rozwiązań.

2. PRZEDMIOT PIERWOTNEGO DOŚWIADCZENIA – USTALENIE I POZNAWCZE UJĘCIE „DANYCH EGZYSTENCJALNYCH"

Pierwotne, wewnętrzne doświadczenie człowieka jest bezpośrednim, świadomym przeżyciem ludzkiego podmiotu. W tym pierwotnym, świadomym przeżyciu ujawniają się pewne dane, które dla Tomasza są punktem wyjścia antropologicznych rozważań.

Bezpośrednie dane świadomości, dotyczące samego ludzkiego podmiotu, dostarczają nam podstawowych informacji o nas samych. Tomasz zwracał uwagę na ich różnorodność. Możemy je sprowadzić do dwóch typów doświadczeń: doświadczenia różnorodności działań (aktów) ludzkich z jednej strony i doświadczenia jedności „compositum" (doświadczenia jedności i tożsamości ludzkiej jaźni) z drugiej[17].

W najnowszej literaturze filozoficznej zagadnienie przedmiotu pierwotnego, wewnętrznego doświadczenia człowieka na kanwie Tomaszowych tekstów rozpracował M. A . Krąpiec[18]. Interpretując i rozwijając Tomaszowa myśl w tym względzie, autor odróżnił w bezpośrednim przeżyciu ludzkiego podmiotu doświadczenie tego, co jest „moje" od doświadczenia tego, co stanowi mnie same-

[16] Por. M. Jaworski, *Tomistyczna koncepcja...* art. cyt, s. 14. Autor, omawiając tam m.in. rolę doświadczenia w tomistycznej teorii człowieka, wyakcentował szczególnie doświadczenie religijne, jako to, które jego zdaniem najpełniej wyraża złożoność bytu ludzkiego. Pogląd ten nie wydaje się zupełnie słuszny, gdyż doświadczenie religijne nie jest pierwotnym i podstawowym doświadczeniem człowieka, ale funguje ono w ramach najbardziej pierwotnego doświadczenia, jakim jest doświadczenie istnienia siebie i doświadczenie istnienia świata zewnętrznego.

[17] Podziału tego nie znajdujemy w tekstach Tomaszowych, jednakże wnikliwa analiza wypowiedzi Tomasza na ten temat taki podział sugeruje. Por. np.: /, 76, l c. Por. także: S. Świeżawski, *Traktat...* dz. cyt., s. 160-161.

[18] Analizę pierwotnego doświadczenia (na kanwie tekstów św. Tomasza) zamieszcza Krąpiec w następujących pracach: *Ja – człowiek...* dz. cyt., s. 102-114; *Człowiek i prawo naturalne...* dz. cyt., s. 139-145; *Idee przewodnie...* art. cyt., s. 29-33; *Struktura bytowa człowieka,* W: Chrześcijańska odpowiedź na pytanie człowieka, Warszawa 1974, s. 123-157; *Od koncepcji ku teorii osoby,* W: Z zagadnień kultury chrześcijańskiej, Lublin 1973, s. 173-189.

go; tego, co jest „ja". Poniższe ustalenia i poznawcze ujęcie „danych egzystencjalnych" ujawnionych w pierwotnym doświadczeniu uwzględni w dużej mierze analizy M. A . Krąpca.

Ponieważ problematyka „ja" jest bardziej skomplikowana i nie może być ukazana bez uprzedniego zanalizowania tego, co jest „moje", zaczynamy prezentację „danych egzystencjalnych" od analizy tego, co jest „moje". Należy jednakże mieć na uwadze to, że doświadczenie istnienia tego, co „moje" i tego, co stanowi „ja" wzajemnie się warunkuje i przenika. W prezentacji oddzielamy je jedynie dla przejrzystości i jasności wykładu.

A . DOŚWIADCZENIE RÓŻNORODNOŚCI DZIAŁAŃ (TEGO, CO JEST „MOJE")

Człowiek, zdaniem Tomasza, dokonując refleksji nad sobą, doświadcza, czyli ma świadomość swojego własnego działania[19]. Działanie to jawi się mu jako różnorodne, zarówno co do jakości, jak i co do intensywności[20]. Sytuuje się ono zasadniczo na dwóch płaszczyznach: zmysłowej i duchowej. Najbardziej uderzającym nas i wyróżniającym się spośród różnych doświadczanych operacji jest doświadczenie faktu poznawania, i to zarówno zmysłowego, jak i umysłowego. W swoich analizach filozoficznych i teologicznych Akwinata poświęca temu zagadnieniu wiele miejsca. Najjaskrawiej wyraził tę myśl w cytowanych już poprzednio tekstach z *Summy teologii:* „(...) experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit..." oraz „(...) ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore"[21].

Człowiek więc doświadcza (experitur), że poznaje; że jest jednym i tym samym bytem, poznającym umysłowo i zmysłowo. Człowiek więc jest świadomy, że poznaje nie tylko rzeczywistość wobec siebie transcendentną (pozapodmiotową), ale również jest świadomy, że poznaje siebie samego jako poznającego (qui percipit se et intelligere et sentire). Fakt poznawania rzeczywistości transcendentnej w stosunku do nas samych jest zdaniem Tomasza jakby warunkiem dokonania refleksji nad tym poznawaniem[22]. Poznawanie swoich własnych ak-

[19] W prezentowaniu różnego rodzaju działań ludzkich zwracamy tu jedynie uwagę na świadomość istnienia, na fakt występowania tychże działań. Pomija się tu opis tych działań – przedstawienia ich natury.

[20] Por. np. *De Ver,* 10, 8: „In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia vitae opera exercere". Należy tu zwrócić uwagę na to, że wyrażenie: „percipit se animam habere" nie oznacza u Tomasza bezpośredniego poznania natu ry duszy. Powyższy tekst zdaje się wskazywać na bezpośrednie doświadczenie ludzkiej jaźni" – podmiotu aktów „moich".

[21] *I, 76,* l c.

[22] Tomasz wyraźnie stwierdza prymat poznania rzeczywistości transcendentnej w stosunku do intelektu. Poznawanie swoich aktów poznawczych jest poznaniem wtórnym. Por. np.: *De Ver.,* 10,

tów poznawczych jest zabiegiem wtórnym w stosunku do poznawania rzeczywistości transcendentnej (pozapodmiotowej)[23].

Zatem umysł ludzki ma zdolność powrotu do samego siebie, powrotu rozumianego jako zwrotu do pierwszego przedmiotu poznania będącego poza nim - do samego siebie, jako źródła aktywności poznawczej. Wyraźnie określa tę prawdę Tomasz w*Summie teologii,* gdy pisze: „(...) intellectus supra seipsam reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et spe-ciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo"[24].

Człowiek zatem doświadcza, że spełnia akty – operacje poznawcze, dotyczące zarówno rzeczywistości transcendentnej (pozapodmiotowej), jak i wtórnie – w drodze refleksji – dotyczące samych aktów poznawczych[25].

W procesie doświadczania faktu swojego poznawania człowiek dostrzega, że poznaje świat zarówno zmysłowo, jak i umysłowo, pojęciowo („et intelligera et sentire"). Wprawdzie Tomasz wskazywał bardzo często na przenikanie się tych dwóch typów poznania w jednym procesie poznawczym, niemniej jednak analizując bliżej ten proces odróżniał poznanie zmysłowe – konkretne – od poznania intelektualnego – ogólnego.

Akwinata w swoich pismach pozostawił dokładny opis procesu poznawczego, tak na płaszczyźnie zmysłowej, jak i intelektualnej[26]. Odwoływał się przy tym ciągle do doświadczenia pierwotnego. Po prostu rejestrował fakty egzystencjalne, by je potem poddać filozoficznemu wyjaśnieniu. Pomijamy tutaj bliższe przedstawienie tego procesu, jako nieprzydatnego dla problematyki niniejszej pracy. Akcentujemy mocno jedynie to, że Tomasz wskazywał, że fakt poznania, zarówno zmysłowego, jak i intelektualnego, dany nam jest pierwotnie w doświadczeniu siebie[27]. Przeżywając to doświadczenie człowiek jest świadomy, że doznaje różnorodnych wrażeń zmysłowych: wzrokowych, słuchowych, dotykowych itd.. Człowiek doświadcza w sobie wyobrażeń jednostkowych. Jed-

---

8c: „Mens nostra non potest seipsam intelligere ita quod seipsam immediate aprehendat" oraz *De Ver*., 10, 9c: „(...) actio intellectus nostri tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur et deinde redit ad actum suum cognoscendum et ulterius in species et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis".

[23] Por. jeszcze na ten temat: *In II De Ań.,* 6: „(...) prius oportebit determinare de obiectis...", następnie zaś: „... oportebit determinare (...) de actibus".

[24] *I,* 85, 2c. Por. także: *C.* G., II, 75.

[25] Na temat poznania refleksyjnego u Tomasza zob. pracę: J. de Finance, *Cogito cartesien et reflexion thomiste,* Paris 1946.

[26] Por. I część *S. Th.,* kwestie 84-89. Tomistyczną teorię poznania przedstawia najbardziej wyczerpująco w polskiej literaturze monografia M. A. Krąpca: *Realizm...* dz. cyt. (Teoria poznania zmysłowego, s. 340-419; umysłowego, s. 481-599).

[27] Por. *I,* 7,76, 1.

nym słowem – jednostka ludzka doświadcza, że zmysłami „wchłania w siebie świat”[28].

Z kolei Tomasz zwraca uwagę na to, że jesteśmy świadomi, doświadczamy w sobie procesu abstrakcji, czyli procesu „wyłuskiwania” z właściwości szczegółowych – form ogólnych[29]. Co więcej, zdaniem Tomasza doświadczamy w sobie istnienia pojęć, czyli przeżywamy w sobie treści ogólne, będące sensem wyrażeń ogólnych[30]. Mamy świadomość zachodzenia w nas wyższych operacji poznawczych, takich jak: pojęciowanie, sądzenie czy rozumowanie.

W związku z doświadczaniem faktu poznawania Akwinata zauważa, że człowiek doświadczając poznania zmysłowego, doświadcza zarazem własnego ciała, które w jakiś sposób bierze udział w poznaniu (sentire autem non est sine corpore); doświadczając zaś poznania umysłowego jest świadomy istnienia w sobie czegoś niematerialnego[31].

Oprócz aktów poznawczych, drugą grupą aktów, jakich pierwotnie doświadczamy w sobie, są różnego rodzaju akty pożądania[32]. W swoim powstawaniu, jak i w spełnianiu są one ściśle powiązane z aktami poznawczymi. Podobnie jak akty poznawcze, akty pożądawcze sytuują się, zdaniem Tomasza, w dwóch płaszczyznach: w płaszczyźnie zmysłowej (appetitus sensitivus) i w płaszczyźnie duchowej (appetitus intellectivus)[33].

Pożądanie zmysłowe jest organiczne i jest związane z funkcjonowaniem organów cielesnych. Podobnie jak zmysłowe poznanie, ma ono charakter jednostkowy. W pożądaniu więc zmysłowym byty są pożądane jako szczegółowe, w pożądaniu zaś umysłowym – jako ogólne[34]. Pożądanie zmysłowe związał Tomasz z całą dziedziną ludzkich uczuć[35]. Akwinata był świadomy całego bogactwa życia uczuciowego w człowieku. Dane doświadczenia pierwotnego w tej dziedzinie usiłował w jakiś sposób uporządkować. Cały ogrom ludzkich uczuć sprowadził do dwóch podstawowych rodzajów: uczuć pożądliwych (miłość –

[28] Por. *De Sen. et sen.,* lect. 2; *I,* 17, 2; 7, 78, 3 ad 2.

[29] Por. *I*, 79, 4c: „Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilis”.

[30] Por. np.: *C. G*., II, 76: „(...) homo enim abstrahit aphantasmatibus et recipit mente intelligibilia actu; non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus nisi **eas in nobis experiremur”.**

[31] Por. *I*, 76, l c. Jest tu już zalążek pewnego „przeczucia” istnienia niematerialnego podmiotu – duszy.

[32] Analizy zmysłowego i umysłowego pożądania przeprowadza św. Tomasz w kwestii 80 I części *„Summy teologii”.*

[33] Por. S. Świeżawski, *Traktat*... dz. cyt, s. 348-349.

[34] Por. Tamże, s. 351.

[35] Por. *I* ,81.

nienawiść, pragnienie – niechęć, przyjemność – przykrość) oraz uczuć gniewliwych (nadzieja – rozpacz, odwaga – strach, gniew)[36].

W dziedzinie pożądania umysłowego św. Tomasz, opierając się na wewnętrznym doświadczeniu człowieka, wyróżniał akty chcenia, akty decyzji[37], akty pragnienia dobra, pragnienia szczęścia, pragnienia dążenia do celu ostatecznego[38], naturalne pragnienie nieśmiertelnego trwania[39].

Nie zatrzymując się dłużej nad naturą i przebiegiem aktów pożądania zmysłowego, stwierdźmy za św. Tomaszem, że człowiek doświadcza w sobie dokonywania się nie tylko procesów poznawczych, ale i pożądawczych. Człowiek ma świadomość dążenia ku dobru zarówno materialnemu, jak i niematerialnemu, przyjemnemu lub przykremu, osobistemu czy wspólnemu. Dążenie to realizuje się w aktach pożądania zmysłowego – organicznego, oraz w aktach wyższych - nieorganicznych – duchowych.

Wszystkie wymienione wyżej rodzaje aktów fizjologiczno-psychiczno-duchowych, jakich człowiek zdaniem św. Tomasza empirycznie w sobie doświadcza, można by za M. A. Krąpcem określić mianem „moje"[40]. Należą one bowiem do ludzkiego „ja", jako do swego podmiotu i spełniacza. Maj ą jednakże w stosunku do „ja" inne bytowanie i inną strukturę. Nie bytują one samodzielnie, ale egzystencjalnie przynależą do „ja", bytują w „ja" jako w swojej substancji. Są zmienne, ukresowione, przerywane, powstają i zanikają, podczas gdy „ja" trwa zawsze. Akty „moje" – jak słusznie podkreśla M. A . Krąpiec – mają najrozmaitszą treść. Są to akty doświadczalnie związane z materią, jak np. różnego rodzaju czynności fizjologiczne (odżywianie, trawienie, doznawanie bólu itp.). Są to również akty, które w swej strukturze okazują się niematerialne, jak np. akty poznania pojęciowego, sądowego, akty rozumowania, akty refleksji, akty decyzji, akty miłości itp.[41].

Wszystkie te akty „moje" są nierozdzielne ode „mnie". Są ściśle związane z „ja". Spełniając akty „moje", doświadczamy obecności w nich „ja", ale jedynie od strony jego egzystencji, a nie treści.

---

[36] Por. *I-II,* 22-48. Znajdujemy tam omówienie uczuć w ogólności oraz analizę poszczególnych aktów naszej uczuciowości. Z tekstów Tomaszowych na temat uczuć zob. jeszcze: *De Ver.,* 25; 26; 20, 2. Ponadto por. S. Świeżawski, *Traktat...* dz. cyt, s. 343-352 i 361-369 (Wstęp do kwestii 80 i 81) oraz M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...* dz. cyt, s. 231-238.

[37] Por. *I,* 83, Ic: „(...) homo est liberi arbitrii: alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae".

[38] Por. *I,* 82, 2c oraz *I,* 83, l ad 5: „(...) naturaliter homo appetit ultimum fmem, scilicet beatitudinem".

[39] Por. *C G,* II, 79.

[40] Por. *Idee przewodnie...* art. cyt., s. 29n; *Struktura bytowa...* art. cyt., s. 124n; *Ja – człowiek...* dz. cyt, s. 102 i nn.

[41] Tamże.

Ponieważ wszystkie akty „moje" są nierozerwalnie złączone z „ja", w „ja" bytują i przez, ja" się ujawniają, dlatego też dalsza precyzja tych aktów dokona się poprzez analizę tego, co jest „ja".

B. DOŚWIADCZENIE ISTNIENIA „JA" I JEDNOŚCI „COMPOSITUM"

W Tomaszowych tekstach, rejestrujących dane pierwotnego, wewnętrznego doświadczenia człowieka, znajdujemy teksty mówiące również o doświadczeniu istnienia ludzkiej jaźni – ludzkiego „ja", które złączone jest z doświadczeniem jedności bytu ludzkiego. Wprawdzie Tomasz nigdy nie nazywał tego doświadczenia doświadczeniem jaźni czy też doświadczeniem „ja" („ego"), niemniej jednak o takie doświadczenie mu chodziło. Mogą zaświadczyć o tym chociażby następujące teksty: „(...) ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire"[42] oraz „(...) unusquisque in seipso experitur se animam habere, et Artus animae sibi inesse"[43].

W pierwszym tekście wyraźnie Tomasz stwierdza, że człowiek doświadcza w sobie swojej tożsamości, że „czuje", wie, doświadcza, że jest tym samym bytem, który poznaje siebie, który poznaje intelektualnie i który poznaje zmysłowo. Pomimo więc spełniania różnych aktów życiowych, różnych czynności, człowiek „czuje się" kimś jednym — zachowuje tożsamość samego siebie. Ludzka jaźń jest zatem immanentna zarówno w aktach refleksji, w aktach poznania intelektualnego, jak i w aktach poznania zmysłowego, dokonującego się za pomocą organu cielesnego.

W drugim tekście Akwinata zauważa, że każdy człowiek doświadcza, że posiada duszę. Nie jest to jednak doświadczenie „duszy" rozumianej jako racji wyższych czynności duchowych człowieka. Terminowi „dusza" – jak świadczy o tym kontekst cytowanego tu tekstu — nadał Tomasz nieco odmienne znaczenie: nazwał tym terminem ów podmiot, podłoże dokonywanych aktów ludzkich. Należy sądzić, że Tomaszowi chodziło tu właśnie o doświadczenie istnienia ludzkiej jaźni, ludzkiego „ja"[44].

Jak wynika z powyższych tekstów, doświadczenie istnienia jaźni („ja") dokonuje się w ramach doświadczenia różnego rodzaju psychicznych aktów człowieka (tego, co jest „moje"). Doświadczając swojego zróżnicowanego działania, doświadczamy zarazem swojego istnienia[45]. Wszystkie spełniane akty

[42] *I*, 7,76, l c.

[43] *De Ver"* 10, 8 sc.

[44] Jak zobaczymy w rozdziale trzecim niniejszej pracy, termin „dusza" u Tomasza jest termi nem teoretycznym. Jawi się on w wyniku analizy systemowej, jako racja uniesprzeczniająca (wyjaśniająca) zachodzenie w człowieku różnego rodzaju wyższych aktów duchowych. Takie zdanie podzielają dziś czołowi tomiści egzystencjalni.

[45] Por. *De Ver.,* 10, 8.

życiowe nie są „zawieszone w powietrzu", ale są związane z ludzkim „ja", które jawi się jako ich podmiot i spełniacz, będący zarazem ośrodkiem jedności, ciągłości i tożsamości ludzkiego bytu[46]. Owo „ja" jest psychiczno-duchowym „centrum" i jakby ogniskową – jak się wyraża M. A . Krąpiec – z którą wszystkie czynności są związane, bądź przez to centrum jakoś wypromieniowane i spełniane zarazem[47]. „Ja" ustawicznie jawi się jako podmiot w akcie podmiotowania tych wszystkich czynności, których doświadczam jako „moje"[48]. Owo „moje" jest ode „mnie" nierozdzielne. Ustanie czynności „moich" niweczy i „mnie".

Za Krąpcem zwróćmy jeszcze uwagę, że owo „ja", spełniające różnotreścio-we.akty „moje", dane jest nam jedynie od strony istnienia, a nie od strony natury. Nie posiadamy wprost idei jaźni, gdyż nie mamy doświadczenia jej natury. Jesteśmy jednak świadomi tego, że „ja" jest obecne, że „ja" jest istniejące i podtrzymujące w istnieniu wszelkie treści przeżywane przez „ja"[49]. Bezpośrednio więc doświadczamy, że wszelkie akty „moje", zarówno materialne, jak i duchowe istnieją istnieniem „ja" Bezpośrednio jednak nie poznajemy natury owego „ja"[50]. Chcąc poznać naturę „ja", musimy dopiero poddać analizie akty „moje", zbadać ich strukturę, by w drodze wnioskowania określić na ich podstawie naturę (strukturę) „ja".

Natura (struktura) treści tego wszystkiego, co jest „moje", określa nam naturę samego „ja" jako podmiotu samoistniejącego i żywiącego to wszystko – co „moje". I jeśli owo „moje" jest zarówno materialne (treści przeżyć fizjologicznych), jak i niematerialne zarazem (akty poznania intelektualnego, akty miłości itp.), to samo „ja" byłoby w swej naturze jednocześnie materialne i niematerialne. A więc obserwacja bezpośrednio danych przeżyć świadomych stawia przed nami problem istnienia takiej struktury bytowej „ja", która jest zarazem i materialna, i niematerialna. Odkrycie struktury (natury) „ja" dokonuje się już jednak na drodze filozoficznego wyjaśniania. Będzie bliżej o tym mowa w następnym rozdziale pracy, przy przedstawianiu filozoficznej interpretacji „danych egzystencjalnych". Tu zaś jeszcze raz podkreślmy to, że w bezpośrednim wewnętrznym doświadczeniu dana nam jest empirycznie nasza jaźń od strony egzystencjalnej.

Omawiając zagadnienie bezpośredniego przeżycia – doświadczenia ludzkiego podmiotu u św. Tomasza, zwróćmy jeszcze raz uwagę na różną terminologię,

[46] Por. J. Owens, *The unity...* art. cyt, s. 54-82.
[47] Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...* dz. cyt., s. 105.
[48] Tamże, s. 108.
[49] Por. M. A. Krąpiec, *Idee przewodnie...* art. cyt., s. 30.
[50] Por. J. Ruane, *Self – knowledge and the spirituality of the soul in St. Thomas*, „The New Scholasticism" 32 (1958), s. 433: „I perceive without any doubt or error the existence of my acts understanding and willing, but the perception of these acts does not tell me the naturę of an act of understanding or willing".

jaką Tomasz posługiwał się w nazywaniu owego podmiotu i na podwójne jego rozumienie. Wzmiankowaliśmy już, że Tomasz nigdzie nie używał terminu „ja", czy też terminu „jaźń" na oznaczenie podstawowego doświadczenia siebie samego. Lektura jego tekstów świadczy, że używał zamiennie w tym względzie następujących terminów: „mens" i „anima"[51], „intellectus"[52], „aliquis" i „anima"[53]. Używając bardzo często zamiennie tych terminów, Akwinata miał jednakże świadomość ich wzajemnej nietożsamości.

Streszczając całą dyskusję, jaka miała miejsce w literaturze tomistycznej wokół tego problemu, uwydatnijmy to, że Tomasz na pewno uznawał bezpośrednie, dane od wewnątrz doświadczenie istnienia ludzkiego podmiotu. Jeżeli ten podmiot określamy dzisiaj językiem filozofii nowożytnej jako „ja" lub jako „jaźń", to nie czynimy względem myśli Tomasza nadużycia. Wyrażamy tylko jaśniej, dzisiejszym terminem wynik jego stwierdzenia.

Dokładna lektura Tomaszowych tekstów na temat poznawalności siebie[54] stawia przed nami jeszcze jedną poważną trudność. Da się ona wyrazić w pytaniu: czy Tomasz mówi o jednym „ja", czy o wielu? Nie rozstrzygając tego zagadnienia w całej jego ogólności, postarajmy się wyróżnić te sensy „ja", które są najbardziej widoczne. Otóż we wspomnianych tekstach „ja" pojawia się w wyraźnej dwuznaczności. W pewnych wypowiedziach staje się ono określeniem całego bytu ludzkiego w jego nierozróżnionej strukturze jedności. Wyrazem tego sensu jest choćby już wielokrotnie cytowana, znamienna wypowiedź: „ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore"[55]. Tomasz stwierdza, że intelekt i ciało Sokratesa są jego częściami, a sam Sokrates „intelligit secundum se totum"[56].

To doświadczenie jedności człowieka wyraża pierwszy sens „ja" ludzkiego. „Ja" staje się tu określeniem całości i jedności bytu ludzkiego. „Ja" występuje tu jako podmiot i sprawca wszystkich aktów „moich", zarówno fizjologicznych -materialnych, jak i duchowych. „Ja" więc w tym sensie oznacza całego człowieka, który poznaje siebie oraz poznaje zmysłowo i umysłowo. Jest to pierwsze – szerokie rozumienie „ja".

W innych wypowiedziach musimy przyjąć sens odmienny „ja". Sens ów wyłania się w refleksyjnym przeżyciu własnego duchowego aktu. „Ja" nie jest

---

[51] Np. w *C. G.*, III, 46: „Sic igitur (...) mens nostra per seipsam novit seipsam (...) anima cognoscendo seipsam".

[52] Np. *w De Ver.,* 10, 9c: „(...) actio intellectus nostri (...) deinde redit ad actum suum cognoscendum: et ulterius in species et essentiam ipsius mentis".

[53] Np. w *De Ver.*, 10, 8c: „In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse".

[54] Oprócz wyżej wymienionych wchodzą tu w grę jeszcze następujące teksty: *Comp. Th.*, 84; *De Unit. int.*, 3; *De Spir. creaL,* 2; *In III De Ań.,* n. 690; *C.* G, II, 69. Por. także: C. Viola, *L'unité...* dz. cyt. W przypisie 22 autor podaje tam duży zestaw Tomaszowych tekstów, dotyczących problemu jedności człowieka.

[55] *I,* 76, l c.

[56] Tamże.

tu już określnikiem całości bytu ludzkiego, ale oznaczeniem części tego bytu. Jest dane nam ono w aktach psychicznie wyższych, jako ich źródło. Podstawą do ujęcia takiego sensu jest chociażby wypowiedź Tomasza z *De Veritate* (10, 8c), gdzie stwierdza on, że świadomość dokonanego aktu jest podstawą dla wniosku, że jestem, że żyję, że „mam duszę". W tym znaczeniu „ja" nie zostaje skonfrontowane z przedmiotem transcendentnym i nie staje w relacji: przedmiot – podmiot. Zostaje skonfrontowane z tym, co S. Strasser nazywa quasi – przedmiotem[57], z tym, co dla „ja" może być nazwane „moim", ale niematerialnym. W tym znaczeniu, ja" przeciwstawia się „mojemu" ciału i ma znaczenie wyższe od „ja" wyróżnionego poprzednio. Odpowiada ono podmiotowi aktów niecielesnych, jest elementem „ja" w szerszym znaczeniu, odpowiadającym podmiotowi aktów cielesnych (podmiotowi – człowiekowi jako całości). „Ja" w węższym znaczeniu, ujęte jako podmiot czynności niecielesnych, może być nazwane „duszą"[58]. Tomasz skłaniał się ku temu we wcześniejszych dziełach (np. *De Ver.,* 10, 8c; *C.* G., H, 57). Jednakże w dziele dojrzałym — w *Summie teologii* – nie nazywał już podmiotu ludzkich działań duszą, ale podmiot ten widział w całym bycie ludzkim, więc w „ja" w sensie szerszym[59]. Została w ten sposób uwyraźniona podmiotowa rola ciała, jako współpodłoża ludzkich działań. Termin „dusza" zachował znaczenie teoretyczno-systemowe. Rzeczywistość duszy pojawiła się jako racja wyjaśniająca, uniesprzeczniająca zachodzenie w człowieku aktów poznania intelektualnego i wyższych aktów miłości, tudzież aktów niższych w dalszym sensie, jako ich zasada i źródło. W tym znaczeniu dusza jest jedynie elementem ludzkiego „ja" w jego sensie szerszym i nie jest dana poznawczo w pierwotnym doświadczeniu, ale jest rezultatem poznania filozoficznego (za pośrednictwem systemu)[60].

Zamykając rozważania nad doświadczeniem istnienia ludzkiego „ja", które jest zarazem doświadczeniem jedności bytu ludzkiego, dokonajmy zestawienia zasadniczych cech ludzkiego „ja", rozumianego w dwojakim – wyżej wyróżnionym sensie. Chodzi tu o cechy, jakie się nam ujawniają w doświadczeniu tego , ja" (naturalnie w doświadczeniu ujmowanym poprzez teksty Tomasza).

---

[57] Por. S. Strasser, *The soul in the metaphysical and empirical psychology,* Louvain 1957, s. 97: „(…) all concrete intentional poles of my real or possibile retroverted acts are quasi-objects".

[58] W literaturze tomistycznej autorzy czasem mówią zamiennie o ludzkim „ja" i duszy, zwłaszcza gdy omawiają u Tomasza drogi poznania duszy. Tak czyni np. C. Boyer w artykule: *L'immortalité de l'âme...* art. cyt., s. 232; J. de Finance, *Cogito Cartesien...* dz. cyt., s. 33 (Znajduje się tam ciekawy tekst: „Une connaissance particulière, concrète, par exemple quand Socrate ou Platon, dans la conscience de leur intellection, perçoivent qu'ils possedent une «âme intellective»„. Autor ma tu świadomość, że chodzi mu o duszę w specyficznym znaczeniu.); C. Viola, *L 'unité...* dz. cyt., rozdz. II, przypis 68.

[59] Por. C. Viola, *L 'unité...* dz. cyt., rozdział II, przypis 68.

[60] Niniejsze stanowisko znajduje swoje potwierdzenie u M. A. Krąpca. Por.: *Ja – człowiek...* dz. cyt., s. 104, przypis 10.

A więc owo „ja” jest:

– trwałe i niezmienne, w przeciwieństwie do nietrwałych i zmiennych aktów: „(...) aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse”[61].

– ośrodkiem przynależności aktów: „(...) aliquis (...) percipit se sentire et intelligere(...)”[62].

– ośrodkiem działania i sprawstwa: „(…) essentia animae (...) menti est praesens: ea (...) actus progrediuntur (,..)”[63].

– ośrodkiem ciągłości i tożsamości: „(...) aliquid esse (...) actus progrediun tur (,..)”[64].

– ośrodkiem transcendencji wobec aktów: „(...) intelligo me intelligere (...)”[65]; „(...) aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse (...) actus pro grediuntur (,..)”[66]. Ową transcendencję można rozumieć jako stosunek nadrzędności podmiotu wobec aktów i przedmiotów poznania. „Ja” ludzkie poznaje przedmioty, niejako „wchłania” je w siebie, samo nie będąc wchłaniane. Akty przemijają, kierując nas na przedmiot poznania i dając nam świadomość właśnego istnienia.

–„ja” jest obecne samemu sobie, przenikające siebie: „(...) essentia animae, quae menti est praesens (...)”[67] – Chodzi tu o zdolność wewnętrznego rozszczepienia na podmiot i przedmiot poznania: „(...) anima non cognoscitur per aliam speciem abstractam a se, sed per speciem obiecti sui, quae fit forma eius secundum quod intelligit actu”[68].

– „ja” jest ośrodkiem skierowanym intencjonalnie ku przedmiotowi, a nie ku sobie. Odnajdujemy własną rzeczywistość w następstwie poznania przedmiotu: „(...) actio intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasmata apprehen-duntur(...)”[69].

– „ja” ujawnia się jako podmiot ostateczny aktów „moich”: „(...) hic homo singularis intelligit (...)”[70]. Aktów „moich” nie odnoszę już do żadnego innego podmiotu.

---

[61] *De Ver.*, 10, 8c.

[62] Tamże.

[63] Tamże. „Ja” jest podmiotem i sprawcą aktów „moich”: „Ante omnia asserit animam humanam et corpus revera efformare unum substantiale: quod probat ex unitate conscientiae, quatenus idem „Ego” experitur tamquam vere „suas” non tantum operationes intellectivas, in quibus corpus tantum extrinsece intervenit, sed etiam operationes sensitivas, quae intrinsece a corpore pedent”. Por. także: J. Loncke, *De unione*... art. cyt, s. 117-118.

[64] *De Ver.*, 10, 8c.

[65] I *Sent.*, 17,2, l ad 3.

[66] *De Ver.*, 10, 8c.

[67] Tamże.

[68] *De Ver.*,10, 8 ad 5.

[69] *De Ver.*, 10, 9c.

[70] *De Unit. int*, 3.

– „ja" jest ośrodkiem wewnętrzności i immanencji wobec aktów, które do świadczam jako „moje": „(...) ipse idem homo est qui percipit se, et intelligere, et sentire (...) corpus aliquam esse hominis partem"[71]. Ciało jest moją częścią, coś niecielesnego jest „moim", a ja jestem wewnątrz tego wszystkiego, co jest „moje"[72].

– „ja" ma charakter egzystencjalny w tym sensie, że nie jest określoną strukturą ontyczną, której znalibyśmy naturę: „(...) aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse"[73]. Poznanie natury „ja" jest możliwe tylko poprzez analizę aktów i ich treści.

W tym swobodnym wyliczeniu przymiotów ludzkiego „ja" nie dbaliśmy o to, by zachować tzw. „różnicę realną" między wyliczonymi cechami. Chodziło jedynie o proste zestawienie tych cech „ja" tak, jak one ujawniały się w trakcie analizy tekstów Tomasza.

W ten sposób dokonaliśmy ustalenia i wstępnej charakterystyki danych bezpośredniego, pierwotnego, wewnętrznego doświadczenia człowieka wedle rozumienia św. Tomasza. Jak wynika z powyższego przedstawienia, sprowadza się ono do dwóch rodzajów: doświadczenia różnorodnych działań – aktów oraz doświadczenia istnienia jaźni – „ja", złączonego z doświadczeniem jedności i tożsamości bytu ludzkiego.

Te dane pierwotne – dane egzystencjalne, uzyskane w pierwotnym wewnętrznym doświadczeniu, posłużyły Tomaszowi jako punkt wyjścia do budowania teorii człowieka. Tomasz, będąc kontynuatorem filozofii wyjaśniającej, zapytał o źródło, o przyczynę tych uzyskanych w doświadczeniu „danych egzystencjalnych", czyli poddał je filozoficznemu, uniesprzeczniającemu wyjaśnieniu.

Przejdźmy teraz do przedstawienia analogicznego zagadnienia w antropologii Gabriela Marcela. Zbadajmy jak rozumiał on doświadczenie i jaką rzeczywistość dzięki temu doświadczeniu, jego zdaniem, możemy ujmować.

§ 2. „DANE EGZYSTENCJALNE" W UJĘCIU GABRIELA MARCELA

Wśród ogromnej plejady twórczych myślicieli – filozofów, jakich wydała cywilizacja zachodnioeuropejska, Gabriel Marcel należy niewątpliwie do tych, którzy najbardziej akcentowali w swojej myśli konkret bytu ludzkiego. Nie chcemy tu powtarzać ponownie myśli wskazujących na centralną pozycję kon-

[71] *I*, 76, Ic.
[72] Por. M. A. Krąpiec, *Idee przewodnie*... art. cyt., s. 30.
[73] *De Ver.*, 10, 8c.

kretnego człowieka w refleksjach – medytacjach francuskiego myśliciela. Nadmieniamy tylko, że Marcel – może bardziej niż to czynił św. Tomasz – interesuje się człowiekiem konkretnym „z krwi i kości", jego konkretną egzystencją; człowiekiem, który żyje w konkretnej sytuacji. W swoich dociekaniach egzystencjalnych -jak słusznie zauważa M. Ratajczak – nie szuka odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, ale kim jestem ja, jako konkretne istnienie[74].

Autor stosunkowo szybko przekonał się, że zadowalającej odpowiedzi na to pytanie nie znajdzie w naukach szczegółowych, zajmujących się człowiekiem, ani też w niektórych odmianach tradycji filozoficznej. Dlatego sam zaczął bardzo intensywnie poszukiwać filozoficznej prawdy o człowieku, opierając się głównie na życiowym, przeżytym doświadczeniu.

Spróbujmy przeanalizować jak Marcel pojmował owo doświadczenie i jaką rzeczywistość pozwala nam ono ująć; innymi słowy – poszukajmy odpowiedzi na pytanie: Jak doświadczamy i czego doświadczamy według francuskiego neosokratyka?

1. POJMOWANIE DOŚWIADCZENIA

Termin „doświadczenie" („l'expérience") wraca jak refren na kartach wszystkich filozoficznych dzieł Gabriela Marcela. Podobnie wszyscy komentatorzy „Marcelowej filozofii" bardzo często posługują się tym terminem. Niestety, ani sam omawiany tu autor, ani jego komentatorzy nie analizują bliżej znaczenia tego terminu. Zwróćmy więc uwagę na niektóre teksty autora, w których jest mowa o doświadczeniu.

W *Du refus à l'invocation* Marcel, kreśląc główne rysy „swojej filozofii", którą nazywa filozofią konkretną, oznajmia że u podstaw myślenia filozoficznego znajduje się doświadczenie. Refleksja filozoficzna ma zawsze dotyczyć tego, czego doświadczamy przeżywając[75]. Filozofia jest przemianą doświadczenia w myśl[76]. W tej samej pracy, nieco dalej, twierdzi że filozofia jest wywyższeniem doświadczenia, a nie jego kastracją[77]. Myśl filozoficzna ma dawać autentyczne świadectwo temu, co konkretny człowiek przeżywa i doświadcza. Osobiste doświadczenie według Marcela – jak słusznie zauważa G. Thibon – ma poprzedzać metafizyczną refleksję[78].

„Praca filozoficzna – głosi w tej samej pracy nasz autor – polega przede wszystkim na pogłębianiu pewnych sytuacji duchowych, które trzeba uprzednio

[74] Por. M. Ratajczak, *Otwarcie się...* art. cyt, s. 150.
[75] Por. *R. I.*, s. 89.
[76] Por. *R. I.*, s. 39.
[77] Por. *R. I.*, s. 108.
[78] Por. G. Thibon, *Une métaphysique...* art. cyt., s. 147.

możliwie najdokładniej ustalić i które pod działaniem refleksji ulegają odświeżeniu dla naszego spojrzenia wewnętrznego"[79].

W *Homo Viator* Marcel zwraca uwagę, że owo doświadczenie personalne człowieka ma wiele odmian – jest bardzo zróżnicowane i swym zasięgiem obejmuje wszystkie „sektory" naszego bytu[80]. Owo doświadczenie siebie i swoich wewnętrznych przeżyć ma różne „poziomy" i niezmiernie szeroki wachlarz. Doświadczać swojej wewnętrznej rzeczywistości, to być obudzonym do tej rzeczywistości, to uświadamiać sobie, co się naprawdę w niej dokonuje. Autor sądzi, że każdy z nas w znacznej części swego życia – swego istnienia – jest jeszcze nie obudzony do swojej rzeczywistości, że rozwija się na jej marginesie[81]. Dlatego też doświadczenie siebie i eksplikacja tego doświadczenia u różnych ludzi sytuuje się na różnych poziomach. Autor bardzo często uświadamiając nam to, wzywa nas do pełniejszego doświadczenia siebie i przez to do lepszego zdawania sobie sprawy ze swojej kondycji ludzkiej.

Zwróćmy jeszcze uwagę na pewien fragment rozważań, zawartych w drugim tomie *Le mystere de l'etre,* gdzie autor mówi o roli doświadczenia w „swojej filozofii"[82].

Otóż we wstępie do rozważania na temat tajemnicy bytu autor wspomina o werbalizmie, o grze słów, jaka ma miejsce w filozofii wtedy, gdy się „odchodzi" w niej od doświadczenia. Takim „grzechem" obarcza przede wszystkim filozofię idealistyczną, która wchodząc na drogę kombinacji teoretycznych, abstrakcyjnych, zagubiła ludzki żywy konkret[83]. Myśliciel – metafizyk powinien być w ustawicznym kontakcie z doświadczeniem, z tym co zastaje; powinien dokonywać ciągłej refleksji przede wszystkim nad sobą, nad tym co przeżywa[84]. Autor nie tylko postuluje taką postawę, ale sam ją realizuje. W toku dalszych rozważań wzywa nas do wspólnego myślenia, nie chce myśleć tylko dla siebie. Chce myśleć dla tych, którzy mogą w jego myśli, w jego doświadczeniu odnaleźć swoją myśl, swoje doświadczenie[85]. Każe konfrontować własne doświadczenie z doświadczeniem drugiego człowieka[86].

W toku rozważań myśliciel francuski wraca ciągle do konkretnych, egzystencjalnych sytuacji. Każde swoje twierdzenie, opinię, przekonanie próbuje weryfikować przez odwołanie się do swojego i cudzego doświadczenia we-

[79] *R. I*, s. 157.
[80] Por. *H. V.*, s. 34-35.
[81] Por. *H. V.*, s. 28.
[82] Por. *M. E, II*, s. 11-16 passim.
[83] Por. Tamże.
[84] Por. Tamże.
[85] Por. Tamże.
[86] Por. A. Podsiad, *Wstąp do „Homo Viator"...* art. cyt, s. XXX.

wnętrznego, do konkretnej sytuacji egzystencjalnej. Za przykład może tu służyć rozważanie o nadziei, zawarte w *Homo Viator* (s. 87). Autor obala stanowisko podważające istnienie „powodów do nadziei" przez odwołanie się do doświadczenia, ilustrując je przykładem z życia.

Owo bezpośrednie, wewnętrzne doświadczenie – co jest bardzo charakterystyczne – autor nazywa zazwyczaj „doświadczeniem przeżytym" („l'expérience vecue")[87]. Czasem posługuje się innymi nazwami, jak np.: „doświadczenie bezpośrednie" („Pexpérience immediate")[88], „doświadczenie egzystencjalne" („Pexpérience existentielle")[89], „doświadczenie personalne" („l'expérience personnelle")[90].

W niektórych wypadkach wchodzi również w grę u autora doświadczenie moralne, mistyczne i religijne[91].

Nakreśliwszy główne rysy rozumienia doświadczenia przez Marcela, spróbujmy teraz przyporządkować to ujęcie do którejś z postaci doświadczenia, fungujących we współczesnej literaturze teoriopoznawczej, o których była mowa na początku rozdziału. Jednoznaczne – ścisłe przyporządkowanie – okazuje się tu niemożliwe. Niemniej jednak – sądzimy – że jakieś „ramowe" przyporządkowanie możliwe jest do przeprowadzenia.

Nie wchodząc w szczegółowe analizy, sądzimy że „Marcelowe doświadczenie" jest pewnym rodzajem doświadczenia – spostrzeżenia wewnętrznego. Będzie tu wchodziło w grę zarówno spostrzeżenie zmysłowe wewnętrzne, dzięki któremu doświadczamy istnienia naszego ciała od wewnątrz, naszych wrażeń ustrojowych takich jak: ból, głód, znużenie, jak i doświadczenie – spostrzeżenie wewnętrzne, jako uzyskiwanie wiedzy o naszym życiu psychicznym, o naszych aktach, stanach, własnościach i dyspozycjach psychiczno-duchowych.

Obydwa typy doświadczeń – spostrzeżeń: spostrzeżenie zmysłowe wewnętrzne i spostrzeżenie wewnętrzne — zdaniem francuskiego myśliciela – ściśle się ze sobą łączą.

Wydaje się, że Marcel bardziej wyeksponował doświadczenie wewnętrzne, które złączone jest z naszą samoświadomością. Dzięki temu doświadczeniu uzyskujemy informacje o „świecie" naszych wewnętrznych przeżyć. W takim typie doświadczenia mieści się niewątpliwie doświadczenie metafizyczne (doświadczenie faktu własnego istnienia, oczywiście swoiście pojmowanego), doświadczenie moralności naszych czynów (doświadczenie moralne), doświad-

[87] Por. np.: *R. I.*, s. 89.
[88] Por. np.: *J. M*, s. 254; *H. V.*, s. 15.
[89] Por. np.: *J. M*, s. 278, 285.
[90] Por. np.: *E. A.*, s. 53.
[91] Por. np. *R. I.*, s. 54.

czenie estetyczne, doświadczenie religijne i doświadczenie mistyczne. Wydaje się, że Marcel wyeksponował przede wszystkim doświadczenie metafizyczne, moralne, estetyczne, a w późniejszych latach swego życia – doświadczenie religijne i mistyczne.

Zaznaczmy na końcu jeszcze raz to, że wszystkie typy doświadczenia należą zasadniczo do doświadczenia wewnętrznego i mogą stać się przedmiotem opisu fenomenologicznego.

Rozważmy teraz bliżej, co jest przedmiotem doświadczenia wewnętrznego, czyli jaką rzeczywistość dzięki temu doświadczeniu odkrywamy.

2. PRZEDMIOT WEWNĘTRZNEGO DOŚWIADCZENIA

Doświadczenie wewnętrzne, zdaniem Marcela, ujawnia nam całe bogactwo naszej wewnętrznej rzeczywistości. Daje ono nam przystęp do tajemnicy naszej egzystencji.

Rzeczywistość doświadczana „od wewnątrz" jawi się nam jako zróżnicowana i jej ujawnienie się zależy od stopnia naszego zaangażowania się w to doświadczenie.

W poniższym rozważaniu spróbujemy wyszczególnić tę rzeczywistość, którą – zdaniem francuskiego myśliciela – odkrywamy w doświadczeniu. Kolejność prezentacji dyktowana jest epistemicznym pierwszeństwem ujawniania się tej rzeczywistości.

A. DOŚWIADCZENIE FAKTU WŁASNEGO ISTNIENIA (TEGO, ŻE JESTEM)

Analizując myśli Marcela na temat rzeczywistości jawiącej się nam w naszym bezpośrednim doświadczeniu wewnętrznym, sądzimy że najpierwotniejszym „owocem" tego doświadczenia jest doświadczenie faktu własnego istnienia. Ponownie uwyraźniamy, że nie jest to doświadczenie istnienia naszego „ja" w sensie „Tomaszowym" – „ja" jako podmiotu podmiotującego akty „moje" – „ja" jako substancji. Marcel mówiąc o stwierdzaniu faktu (a może raczej o świadomości faktu) naszego istnienia, ma na myśli ogólnie fakt naszego bytowania, trwania; znajdowania się w sytuacji świadomości swego bytowania.

Mając to na uwadze, podejmijmy dalsze myśli autora w tym względzie.

Zdaniem Marcela, doświadczenie najpierwotniejsze odkrywa mi to, że istnieję, że jestem; odkrywa mnie samego mnie samemu, jako istniejącego. W doświadczeniu najpierwotniejszym, źródłowym, wcześniejszym wobec wszelkiej refleksji „chwytam" więc siebie jako istniejącego. Moje istnienie jest więc początkową daną mój ego doświadczenia. Uznanie faktu mojego istnienia musi być zawsze na początku wszelkiego aktu poznawczego.

Autor w *Du refus à l'invocation* wyraźnie oznajmia, że „ja istnieję" jest wcześniejsze od „ja myślę", czy też od „ja żyję"[92]. Zaś w *Position et approches concrètes du mystère ontologique* orzeka, że ja jestem nie tylko dlatego, że myślę, czy żyję, lecz przede wszystkim dlatego, że doświadczam siebie jako jedność niepodzielną[93].

Moje istnienie jest mi dane jako coś niepowątpiewalnego. Doświadczenie własnego istnienia jest pierwszym i podstawowym warunkiem doświadczenia czegokolwiek. W *Le mystère de l'être* autor pisze, że wszelka afirmacja istnienia czegokolwiek bez wcześniejszego uznania własnego istnienia byłaby dla mnie nie do pomyślenia[94].

Doświadczać pierwotnie, że jestem, że istnieję, to w jakiś sposób zarazem manifestować siebie[95], to odkrywać siebie sobie samemu[96]. Wynik owego pierwotnego doświadczenia może być wyrażony w „sądzie istnienia" („le jugement d'existence")[97].

Doświadczać, że istnieję, to doświadczać swojego ujawniania się nie tylko wobec samego siebie, ale i wobec świata. Moje „wynurzanie się" następuje zawsze w świecie i w obliczu świata. W akcie pierwotnego doświadczenia „chwytam" siebie jako kogoś, kto partycypuje, kto komunikuje się ze światem, kto po prostu Jest w świecie"[98].

Moje istnienie, jako coś niepowątpiewalnego – pierwotnego, jawi mi się jako „okryte" („envelopée"), jako „zawarte" („contenue") w innym istnieniu, nie mniej niepowątpiewalnym, to jest w istnieniu świata[99].

Wobec powyższego możemy więc powiedzieć, że absolutnie pierwszym „owocem" naszego pierwotnego, wewnętrznego doświadczenia jest stwierdzenie, że jestem, że istnieję w świecie, że przeżywam moją egzystencję, że mam świadomość mojej bytowej sytuacji.

Dalszym owocem wewnętrznego doświadczenia jest ujawnienie, że owo pierwotne doświadczenie „ja istnieję" jest bytem wcielonym (Petre incarne). Przebadajmy bliżej rozważania autora na ten temat.

---

[92] Por. *R. I.*, s. 26.

[93] Por. *P. A.*, s. 263-264. Marcel uważa, że niemieckie „ich erlebe" jest bardziej adekwatne niż używane przez niego wyrażenie francuskie „j'éprouve". Por. *R. I.*, s. 26.

[94] *M. E., I*, s. 103.

[95] Por. *P. I.*, s. 147: „Exister, c'est se signaler".

[96] Por. *P. I.*, s. 163: „le propre de l'existence serait donc de se découvrir, de révéler à soi-même".

[97] Por. *P. I.*, s. 162: „L'exclamation est l'âme de ce que j'appelle peut-être improprement «le jugement d'existence»„ oraz *M. E.*, s. 106: „(...) l'existant comme indubitable me semble lié à une conscience exclamative de soi".

[98] Por. *J . M.*, s. 313.

[99] Por. *J. M.*, s. 313: „Le «j'existe»... tend à se confondre avec affirmation telle que «l'univers existe»„. Por. także: *J. M*, s. 314.

B. DOŚWIADCZENIE MNIE JAKO BYTU WCIELONEGO

Doświadczenie faktu swojego istnienia (świadomość siebie jako istniejącego), zdaniem francuskiego myśliciela, jest nierozłączne z doświadczeniem (ze świadomością) siebie jako związanego z ciałem, z doświadczeniem siebie jako wcielonego[100].

Człowiek odkrywa siebie w wewnętrznym doświadczeniu jako istotę wcieloną, jako byt wcielony (l'être incarné), „ce corpsci", a więc jako „ja" nierozerwalnie złączone z ciałem. „Ja" nierozerwalnie złączone z ciałem stanowi tzw. sytuację wcielenia.

„Wcielenie – pisze autor w *Être et avoir* – centralna dana metafizyki. Wcielenie -sytuacja istoty, która widzi, że jest związana z ciałem... Sytuacja zasadnicza, której nie sposób opanować, ani uśmierzyć, ani zanalizować. To nie jest fakt w ścisłym słowa znaczeniu, ale dana, od której począwszy fakt staje się możliwy"[101].

Wcielenie jest warunkiem absolutnym wszystkich sytuacji mego istnienia i nie może być potraktowane jako przypadłościowe[102]. Bycie w świecie jako byt wcielony jest fundamentalną sytuacją człowieka[103].

Marcel próbował w swoich pismach bliżej określić relację, jak zachodzi między „ja" (mną) a moim ciałem. To „ja", zdaniem autora, nie identyfikuje się z ciałem, ale też nie istnieje niezależnie od niego[104].

Ciało, jako przejaw konkretnego istnienia, przejawia się pod dwoma formami. Z jednej strony związane jest z posiadaniem, a z drugiej – z istnieniem. W dziedzinie posiadania przedstawia się jako instrument, a w dziedzinie istnienia jako „ja sam" lub „moje ciało jako moje" („mon corps en tant qu'il est mien")[105]. Zaimek dzierżawczy w wyrażeniu „moje ciało" wskazuje, że to ciało należy do mnie[106].

W *Du refus à l'invocation* Marcel zastanawia się, czy można rzeczywiście u-znawać moje ciało jako narzędzie[107]. Przeprowadziwszy pewne analizy autor daje odpowiedź negatywną. Potraktowanie bowiem mojego ciała jako instrumentu odłączonego od mojego „ja" nasuwa pytanie, w jaki sposób to ciało kontaktuje się z owym „ja"? Przy interpretacji instrumental i stycznej, by tę więź

[100] Por. *E. A.*, s. 9: „Ceci revient a dire qu'on ne peut dissocier reellement: Existence; Conscience de soi comme existant; Conscience de soi comme lie a un corps, comme incarne".

[101] Por. *E. A.*, s. 11-12.

[102] Por. *R. I.*, s. 33: „En premier lieu, j'observerai que cette situation, justement parce qu'elle est fondamentale, je ne puis vraisemblablement pas la regarder comme contingente".

[103] Por. *R. I.*, s. 113-114.

[104] Por. *R. I.*, s. 31.

[105] Por. *J. M.*, s. 261, *E. A.*, s. 145, 169, 231; *R. I.*, s. 28-32. Por. także: P. Prini, *Gabriel Marcel...* dz. cyt., s. 37.

[106] Por. *M. E, II*, s. 111.

[107] Por. *R. I.*, s. 29-31; *P. I.*, s. 185; *M. E., I*, s. 114, 119.

między „ja" a ciałem nawiązać, potrzeba innego instrumentu, który by tę więź podtrzymywał. Ten instrument z kolei sam potrzebuje jakiegoś innego instrumentu, i tak w nieskończoność[108].

Takie ujęcie – powiada Marcel – jest tworem umysłu, który w sztuczny sposób zrywa więź istniejącą między „ja" a ciałem i w ten sposób traktuje ciało jako przedmiot[109]. Ponadto – dodaje autor – dążenie do rozpatrywania mojego ciała jako instrumentu łączy się z dążeniem do oderwania się od siebie, a więc do przyjęcia stanowiska osoby trzeciej, lecz wtedy instrument ten nie może być moim ciałem, lecz będzie jakimś ciałem nieznanym[110].

Traktowanie mojego ciała jako narzędzia jest wynikiem refleksji pierwszej i ma ono zazwyczaj miejsce w naukach szczegółowych o człowieku. Traktuje się w nich ciało jako przedmiot – jako jedno spośród ogromnej liczby innych ciał. Wprowadza się sztuczne rozdzielenie mojego ciała ode mnie.

Jednakże ujmowanie ciała jako przedmiotu, dostarczone nam przez refleksję pierwszą, jawi się nam jako błędne. Doświadczenie pierwotne informuje mnie, że moje ciało w żaden sposób nie może być zewnętrzne w stosunku do mnie[111].

Skoro nie można traktować mojego ciała jako narzędzia (a tym samym rozbijać więzi między „ja" i moim ciałem), w takim razie – zastanawia się autor – czy można by utożsamić „ja" z moim ciałem. Innymi słowy, czy można by wyrażenie: „Ja jestem moim ciałem" lub wyrażenie: „Ja utożsamiam się z moim ciałem" uznać za słuszne?

Także takie ujęcie relacji między „ja" a moim ciałem Marcel uważa za absurdalne. Utożsamienie bowiem tych dwóch elementów („ja" i „mojego ciała") nie jest zgodne z naszym pierwotnym doświadczeniem. Doświadczenie to bowiem mówi nam, że nasza ludzka rzeczywistość nie sprowadza się jedynie do materii[112]. Ja jestem czymś więcej niż „moje ciało".

Do wyjaśnienia więzi, jaka istnieje między mną a moim ciałem, autor wprowadza pojęcie „odczuwania" („la sensation")[113]. „Moje ciało" jest moim, o ile je

---

[108] Por. *R. I.*, s. 29-31 oraz komentarz do tego rozważania: J.–P. Bagot, *Connaissance...* dz. cyt, s. 89 oraz J. Delhomme, *Temoignage...* dz. cyt, s. 173.

[109] Por. *E. A.*, s. 158: „Mon corps n'est pas et ne peut pas etre objet au sens où l'est un appareil extérieur a moi".

[110] Por. *R. I.*, s. 30.

[111] Por. *P. I.*, s. 185; *M. K, II*, s. 119.

[112] Por. *R. I.*, s. 30. Por. także komentarz do tego: P. Colin, *Existentialisme*, s. 46. Autor w następujących słowach komentuje ten fragment rozważań Marcela: „(...) je suis mon corps? Si cette proposition signifie: «Je suis identique à mon corps, je ne suis que nion corps», elle n'est pas mon plus recevable. L'affirmation materialistę se condamne elle-même en tant qu'affirmation".

[113] Zwróćmy tu uwagę, że Marcel rozumie „odczuwanie" odmiennie od Kanta i Condillaca. Odczuwanie wg niego nie jest czymś biernym. Nie sprowadza się do ulegania, do znoszenia działania zewnętrznego, ale jest przyjmowaniem w sensie otwarcia się na coś zewnętrznego, transcendentnego. Por. *R. I.*, s. 43, 123-124.

odczuwam, chociażby nawet niewyraźnie. Uczucia w tym wypadku nie należy pojmować jako czegoś przekazywanego przez jedną osobę drugiej lub fali wychodzącej ze stacji nadawczej do odbiorczej[114]. Zdaniem Marcela uczucia ludzkie są zmienne i niepowtarzalne[115]. Uczucia otaczają osobę ze wszech stron, zanurzają ją w sobie, a w konsekwencji nie pozwalają jej wyjść poza siebie, by je rozpatrywała jako widz niezależny[116]. Innymi słowy mówiąc, wobec uczucia nie można przyjąć postawy obiektywnej, nie można go rozpatrywać z zewnątrz.

W odniesieniu do „mojego ciała" uczucie to jest tajemniczą więzią, która czyni, że to ciało nie jest jakimkolwiek ciałem, lecz moim ciałem[117].

Tak więc „moje ciało", jako nierozerwalnie złączone „ze mną" (i przeze mnie odczuwane), nie może być przedmiotem refleksji pierwszej, może zostać właściwie ujęte jedynie przez poznanie egzystencjalne (refleksję drugą), które jest poznaniem życiowym, zabarwionym charakterem tajemniczej więzi między „mną" i „moim ciałem"[117].

Zatem należy uznać, że nie mogę utożsamić się z moim ciałem, nie mogę się również od niego oddzielić. Moje ciało, jako pośrednik, sytuuje się na granicy dwóch sfer: sfery istnienia i sfery posiadania. Mogę o nim powiedzieć jednocześnie: „to ciało to ja" i „ja mam ciało".

Między mną a moim ciałem istnieje więc ścisła jedność – unia, nie mająca odpowiednika w całym wszechświecie[118]. „Moje ciało" współistnieje ze mną, czyni ze mnie świadomość wcieloną. Nie mogę istnieć inaczej, jak usytuowany „hic et nunc", nie inaczej, jak tylko w ściśle określonym punkcie świata, to jest w moim ciele[119].

Po ukazaniu tajemniczej więzi, jaka istnieje między „mną" a „moim ciałem", wskażmy jeszcze – za Marcelem – na funkcję, jaką pełni „moje ciało" w stosunku do świata. Otóż, według francuskiego egzystencjalisty, „moje ciało" jest węzłem, pośrednikiem, który mnie łączy ze światem. Przez „moje" konkretne ciało jestem w świecie, wchodzę w komunię ze światem. Dzięki mojemu ciału mogę wchodzić w kontakt ze światem, mogę w nim partycypować. Przez ciało „odczuwam" świat zewnętrzny. Jest to możliwe dzięki temu, że „moje ciało" jest tej samej natury, co rzeczy istniejące poza mną[120]. Co więcej,

---

[114] Por. *P. A.*, s. 412; *R. I.*, s. 37n oraz J.–P. Bagot, *Connaissance*... dz. cyt, s. 85.

[115] Por. *J. M.*, s. 303.

[116] Por. *M. E., I,* s. 130 oraz M. Bernard, *La Philosophie religieuse de Gabriel Marcel,* Paris 1952, s. 105.

[117] Por. *R. I.*, s. 32, 123.

[118] Por. *J. M.*, s. 236; *P. A.*, s. 268.

[119] Por. *R. I.*, s. 28-33. Por. także: T. Terlecki, *Egzystencjalizm*... dz. cyt., s. 27 oraz R. Garaudy, *Perspektywy*... dz. cyt., s. 158.

[120] Por. *J.* M, s. 265; *R. I.*; *P. I.*, s. 109: „Il y a un côté par où je peux dire, qu'il existe, non seulement une similitude mais une identité de naturę entre mon corps et les choses".

można powiedzieć, że wszystkie rzeczy, które posiadam lub pragnąłbym posiadać, doświadczam jako przedłużenie mojego ciała[121]. Więź łącząca mnie ze światem – zauważa autor – jest analogiczna do więzi zachodzącej między mną i moim ciałem[122].

Za pośrednictwem „mojego ciała" – oznajmia również nasz autor – nie tylko kontaktuję się w sposób bezpośredni ze światem, ale również mam świadomość tego, że jestem[123]. Moje istnienie wcielone -jak już o tym wspominaliśmy przy omawianiu problematyki istnienia – jest punktem odniesienia dla wszystkich innych bytów. W odniesieniu do mnie ustala się linia demarkacyjna między istnieniem i nieistnieniem[124]. Dzięki mojej cielesnej obecności w świecie byty „zaczynają" istnieć i są[125].

Marcel wyraźnie więc podkreśla, że wszystko co istnieje usytuowane jest w stosunku do mojego ciała; wszystko znajduje się w mojej „orbicie egzystencjalnej" i implikuje moją obecność, moją egzystencję. Dzięki mojemu ciału mogę doświadczać samego siebie, mogę doświadczać świat, mogę wchodzić z nim w komunię.

Wszystkie ukazane tu marcelowskie refleksje na temat doświadczenia mnie jako bytu wcielonego są zasadniczo oparte na doświadczeniu wewnętrznym. Dotyczyły one tego, co człowiek bezpośrednio „od wewnątrz" doświadcza. Jednakże nie obejmują one całej rzeczywistości dostępnej nam w tym doświadczeniu.

Na poniższych stronicach ukażemy dalszy „owoc" bezpośredniego wewnętrznego doświadczenia, jakim jest – naszym zdaniem – doświadczenie otwartości naszego „ja".

C. DOŚWIADCZENIE OTWARTOŚCI „JA" NA „TY"

Doświadczenie siebie jako bytu wcielonego, doświadczenie kluczowej roli naszego ciała w aktach transcendowania nas samych, naprowadza nas na dalsze charakterystyczne rysy naszego bytu, ujawniane stopniowo w doświadczeniu nas samych.

Doświadczenie wewnętrzne informuje nas, że nasze , ja", nierozerwalnie złączone z ciałem, jest również nierozerwalnie złączone ze światem, a w szczególności z innymi bytami osobowymi – z innymi , ja", które nazywam „ty". Ów związek, jaki łączy mnie z moim ciałem, przedłuża się poza mnie i poza moje ciało na innych ludzi, na cały świat[126].

[121] Por. *J. M.*, s. 265, 273, 304.
[122] Por. *R. I.*, s. 113-114.
[123] Por. *R. I.*, s. 119.
[124] Por. *J. M.*, s. 26; *R. I.*, s. 27-28.
[125] Por. *R. I.*, s. 28n.
[126] Por. *R. I.*, s. 32.

„Ja" wcielone, zdaniem autora, jest otwarte na „ty", posiada istotne skierowanie; istotny, ontyczny związek z „ty". Związek ten wyraża się w komunikacji interpersonalnej.

Francuski myśliciel do tego stopnia wiąże moje istnienie z istnieniem innych, że „ja" i „ty" istniejemy tylko wtedy, gdy się komunikujemy. Brak komunikacji jest utratą istnienia[127].

Istnieć więc to znaczy ostatecznie współistnieć. „Esse = „coesse" – „être" = „coêtre" – „être" = „être avec"[128]. (Niniejsze sformułowania jeszcze raz wskazują na specyficzne – odmienne od Tomaszowego – rozumienie istnienia).

Marcel, opierając się na wewnętrznym doświadczeniu, wskazuje na źródło takiej bytowej sytuacji. Otóż, zdaniem autora, każdy człowiek „obudzony" do rzeczywistości, zdający sobie sprawę ze swojej kondycji ludzkiej, przeżywa swoją bytową przygodność i „niewystarczalność" („insuffisance" lub „insatis-faction")[129].

Owa doświadczana niewystarczalność, domagająca się dopełnienia przez kogoś z zewnątrz, jest tzw. „wymogiem ontologicznym" ludzkiego bytu („l'exigence de 1'être", „l'exigence ontologique")[130]. Wymóg bytu, zdaniem autora, jest niepozbywalny dla człowieka. Jest on złączony z faktem bycia człowiekiem.

Wymóg ontologiczny bytu, nazywany czasem przez autora „potrzebą transcedencji", nie tylko wskazuje na otwartość ludzkiego „ja" na rzeczywistość „zewnętrzną", ale wskazuje zarazem na konieczność „dopełniania" „ja" przez „ty" (przez inne byty osobowe).

Otwarcie się „ja" na „ty" i realizacja tego otwarcia w interpersonalnej komunikacji jest warunkiem koniecznym do osiągnięcia „pełniejszego" człowieczeństwa.

Autor dodaje, że ów wymóg bytu doświadczany jest przez nas w postaci tajemniczego wewnętrznego apelu. Apel ten pochodzi z głębi naszego , ja" i wzywa nas do realizacji (uzupełniania) naszego bytu, naszej osoby poprzez kontaktowanie się z drugimi bytami osobowymi[131].

Interpersonalna, twórcza wymiana przybiera różnorakie formy. Wśród tych form naczelną pozycję zajmuje miłość – rozumiana jako twórcza forma bycia „ja" dla „ty".

---

[127] Por. *R. I.*, s. 192-193.

[128] Por. *P. I.*, s. 162: „(...) le pour soi ne peut être entendu que comme participation: exister, c'est coexister". Terminom tym odpowiadają: „Mitsein" Heideggera, „Miteinandersein" i „Zueinandersein" Jaspersa. Por. K. Jaspers, *Philosophie,* Berlin 1932, t. II, s. 50, 416.

[129] Por. *M. E., I,* s. 50; *M. E., II*., s. 42.

[130] Por. *M. E., II*., cały rozdział: *L'exigence ontologique.* Por. także: P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers,* Paris 1948, s. 65. Należy zaznaczyć, że Marcel termin: „l'exigence de 1'être" używa czasem zamiennie z terminami: „l'exigence ontologique" i „l'exigence de transcendance".

[131] Por. *R. I.*, s. 217.

Myśliciel francuski w drodze zgłębiania doświadczenia egzystencjalnego pozostawił nam wspaniałe opisy interpersonalnych relacji, zwłaszcza zaś *rzeczywistości* wiary (wierności), nadziei i miłości.

Krótką prezentację tych form interpersonalnej partycypacji przedstawimy dopiero w rozdziale trzecim.

Wprawdzie rzeczywistość wiary, wierności, nadziei i miłości, według Marcela, stanowi niewątpliwie przedmiot naszego wewnętrznego doświadczenia, niemniej jednak opisy tej rzeczywistości złączył autor z pewną refleksją filozoficzną. Dlatego też ukażemy je w rozdziale trzecim pracy w ramach filozoficznej interpretacji danych pierwotnego doświadczenia.

Nakreśliwszy problematykę punktu wyjścia w Tomaszowej i Marcelowej teorii człowieka, przejdźmy teraz do skonfrontowania (do zestawienia) tej problematyki u obydwu autorów.

§ 3. PRÓBA KONFRONTACJI STANOWISK WOBEC ZAGADNIENIA PUNKTU WYJŚCIA W TOMASZOWEJ I MARCELOWEJ TEORII CZŁOWIEKA

Dotychczasowe analizy, zamieszczone w drugim rozdziale pracy, dostarczyły nam wiele informacji na temat problematyki związanej z punktem wyjścia filozoficznej teorii człowieka św. Tomasza i Gabriela Marcela. Dokonajmy teraz pewnej konfrontacji owej problematyki. Wskażmy na elementy wspólne i różniące w ujęciach obydwu autorów.

Zgodnie z układem zagadnień w powyższych paragrafach, porównanie niniejsze będzie przeprowadzone w dwóch węzłowych elementach tej problematyki. Najpierw spróbujemy skonfrontować samo rozumienie doświadczenia u obydwu autorów. Wskażemy przy tym na rolę doświadczenia, jaką ono odgrywa w ich teoriach człowieka. Następnie, w drugiej części paragrafu poddamy konfrontacji sam przedmiot pierwotnego, wewnętrznego doświadczenia, czyli dokonamy zestawienia rzeczywistości ujawnianej nam w pierwotnym doświadczeniu człowieka według tych myślicieli.

1. PORÓWNANIE STANOWISK W ZAKRESIE ROZUMIENIA DOŚWIADCZENIA

Sporządźmy najpierw zestawienie wyników przeprowadzonych poprzednio analiz odnośnie rozumienia doświadczenia. Sądzimy, że można je wyrazić w następujących stwierdzeniach:

U Tomasza z Akwinu:

1. Doświadczenie szeroko rozumiane stoi u źródeł filozoficznej wiedzy o człowieku.

2. Najogólniej mówiąc, „doświadczenie" oznacza wszelki bezpośredni kontakt podmiotu poznającego z samym sobą i ze światem zewnętrznym.

3. Szeroko rozumiane doświadczenie sytuuje się na poziomie zmysłowym i umysłowym i zawiera w sobie zarówno doświadczenie zewnętrzne, jak i we wnętrzne.

4. Uprzywilejowanym typem doświadczenia w antropologii jest bezpośrednie, pierwotne doświadczenie wewnętrzne, zarówno zmysłowe, jak i intelektualne.

5. Doświadczenie w antropologii filozoficznej pełni podwójną rolę:

a) stanowi bazę wyjściową dla wszelkich rozważań;

b) stanowi instancję kontroli, weryfikacji twierdzeń – tez uzyskanych w filozoficznej interpretacji.

U Gabriela Marcela:

1. Filozoficzna wiedza o człowieku rodzi się zasadniczo z wewnętrznego doświadczenia przeżytego.

2. Wszelkie doświadczenie w antropologii sprowadza się zasadniczo do doświadczenia wewnętrznego, przeżytego.

3. Doświadczenie wewnętrzne rozumiane jest bardzo szeroko. Jest ono zróżnicowane i oznacza wszelki wewnętrzny, tak zmysłowy, jak i umysłowy, intuicyjny kontakt podmiotu poznającego z samym sobą.

4. Wewnętrzne doświadczenie siebie samego posiada u różnych ludzi zróżnicowaną intensywność i zróżnicowany zakres.

5. Doświadczenie wewnętrzne jednego człowieka może być do pewnego stopnia weryfikowane przez doświadczenie wewnętrzne drugiego człowieka (resp. wielu ludzi).

6. Doświadczenie wewnętrzne – w zależności od tego, jakiego dotyczy „sektora" naszego życia wewnętrznego – może przybierać postać doświadczenia metafizycznego, moralnego, estetycznego, religijnego czy też mistycznego.

7. Doświadczenie w antropologii filozoficznej pełni podwój na funkcję:

a) stanowi bazę wyjściową wszelkich rozważań;

b) stanowi zawsze aktualne i niezawodne kryterium poprawności rezultatów poszukiwań filozoficznych.

Zestawienie powyższe informuje nas, że obydwaj autorzy u źródeł filozoficznej wiedzy o człowieku „umieścili" doświadczenie osobowe. Zarówno Tomasz, jak i Marcel czerpali podstawowe informacje o człowieku na drodze sze-

roko pojętego doświadczenia. Jednakże w samym rozumieniu doświadczenia dostrzegamy u nich poważne różnice. Przede wszystkim należy najpierw odnotować to, że Tomasz rozumie doświadczenie znacznie szerzej aniżeli Marcel. W ramach „doświadczenia Tomaszowego" spotykamy się również z doświadczeniem zewnętrznym, które u Marcela zostało prawie zupełnie wyeliminowane. Myśl Tomasza jest zawsze w pierwszej kolejności zorientowana na byt zewnętrzny w stosunku do niej, czyli na byt transcendentny. Natomiast myśl Marcela ogarnia w pierwszej kolejności naszą rzeczywistość; ogarnia to wszystko, co wewnętrznie przeżywamy. Tomasz również zna takie doświadczenie. Wydaje się, że w niektórych wypadkach stawia je na równi z doświadczeniem zewnętrznym. Ma to miejsce np. w doświadczeniu istnienia naszego podmiotu „ja" Właśnie wtedy, zdaniem Tomasza, poznajemy – doświadczamy wprost faktu naszego istnienia ł różnych naszych działań niejako „od wewnątrz". („... experitur enim unusquisque seipsum qui intelligitur... ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire" – I, 76, l c). Wydaje się, że w tym wypadku Tomasz jak gdyby nadał priorytet (jakieś uprzywilejowane miejsce) owemu wewnętrznemu doświadczeniu w stosunku do doświadczenia zewnętrznego.

Zauważmy jednak, że owo wewnętrzne pierwotne doświadczenie, aczkolwiek tak fundamentalne i doniosłe, nie jest u Tomasza jedynym źródłem wiedzy o człowieku, dlatego też Akwinata w swojej antropologii nie zawsze tylko na nie się powołuje. Owszem, w wielu sytuacjach odwołuje się raczej do doświadczenia zewnętrznego.

Marcel natomiast doświadczenie wewnętrzne „uczynił" prawie że jedynym źródłem zdobywania informacji o człowieku. Stąd też nie jest rzeczą zbyt dziwną, że bardzo często na nie się powołuje, że przy różnych okazjach wskazuje na różne jego rodzaje, na jego intensywność, na jego zasięg.

W doświadczeniu wewnętrznym, o którym Marcel mówi i na które bardzo często się powołuje, odnajdujemy, podobnie jak ł u Tomasza, doświadczenie zmysłowe i intelektualne. Wchodzi tu w grę zarówno doświadczenie istnienia naszego ciała od wewnątrz, naszych wrażeń ustrojowych (doświadczenie wewnętrzne zmysłowe), jak i nasza samoświadomość oraz różne rodzaje intuicji intelektualnej (doświadczenie wewnętrzne o profilu intelektualnym). W przeciwieństwie jednak do Tomasza, Marcel nie wyróżnia tych rodzajów doświadczenia, chociaż przy lekturze jego tekstów takie typy doświadczenia niewątpliwie odnajdujemy.

Wyróżniane czasem przez Marcela postacie doświadczenia w rodzaju doświadczenia: metafizycznego, moralnego, religijnego, czy mistycznego są niewątpliwie w jego ujęciu rodzajem doświadczenia wewnętrznego. Zaznaczmy jednakże, że tego rodzaju postacie doświadczenia znane były również i św. Toma-

szowi. Wprawdzie Akwinata o nich wyraźnie nie wspominał, niemniej jednak lektura jego pism ujawnia nam, że takie rodzaje doświadczenia były mu znane.

W dalszej konfrontacji rozumienia doświadczenia u prezentowanych tu autorów podejmijmy problem roli owego doświadczenia w ich myśli antropologicznej.

Sądzimy, że w tym względzie natrafiamy na dużą zbieżność między autorami. Lektura pism Tomaszowych i Marcelowych doprowadza nas do wniosku, że zarówno św. Tomasz, jak i Gabriel Marcel w drodze doświadczenia ustalali podstawowe „dane egzystencjalne" dla swoich teorii człowieka, jak i przy pomocy owego doświadczenia weryfikowali w niejednym wypadku swoje filozoficzne (antropologiczne) interpretacje.

Zatem możemy powiedzieć, że doświadczenie dla nich pełniło podwójną funkcję. Po pierwsze: stanowiło bazę wyjściową do rozważań antropologicznych. Po drugie: było instancją kontroli twierdzeń, tez- ujęć antropologicznych. Z pewnością funkcje te u obydwu myślicieli dokładnie nie pokrywają się, a to chociażby ze względu na wyżej wskazane różnice w pojmowaniu doświadczenia. Niemniej jednak sądzimy, że w jakiejś zbliżonej postaci fungują one u obydwu myślicieli.

2. PORÓWNANIE STANOWISK W ZAKRESIE OKREŚLENIA PRZEDMIOTU PIERWOTNEGO DOŚWIADCZENIA

Za wzorem poprzednio dokonywanych zestawień uwydatnijmy również i tutaj główne wyniki analiz dotyczących określenia i ujęcia podstawowych „danych egzystencjalnych" u św. Tomasza i u Gabriela Marcela. Pozwoli to nam potem lepiej skonfrontować stanowiska autorów w tym względzie.

Sądzimy, że wyniki analiz odnośnie problematyki przedmiotu pierwotnego doświadczenia można wyrazić w następujących stwierdzeniach:

U Tomasza z Akwinu:

1. Dane pierwotnego, wewnętrznego doświadczenia można sprowadzić do doświadczenia różnorodności działań ludzkich (tego, co jest „moje") i doświadczenia istnienia ludzkiego „ja" – ośrodka jedności i tożsamości ludzkiej jaźni (tego, co jest „ja").

2. W ramach doświadczenia różnorodności działań ludzkich (tego, co jest „moje") człowiek doświadcza między innymi:

a) poznawania zarówno zmysłowego, jak i umysłowego, poznawania świata transcendentnego, jak i siebie samego. W ramach takiego poznania człowiek doświadcza obecności wrażeń, wyobrażeń, procesów abstrakcji, istnienia pojęć ogólnych, procesów pojęciowania, sądzenia, rozumowania.

b) pożądania zarówno zmysłowego, jak i umysłowego. W ramach pożądania zmysłowego człowiek doświadcza obecności różnego rodzaju uczuć pożądliwych i gniewliwych. W ramach pożądania umysłowego człowiek doświadcza aktów chcenia, aktów decyzji, aktów wyboru, aktów pragnienia dobra, szczęścia, celu ostatecznego, nieśmiertelnego trwania.

3. Różnorodne akty – działania ludzkie doświadczamy jako: zmienne, ukresowione, przerywane, materialne, niematerialne, niesamodzielne w istnieniu, zapodmiotowane w ludzkim „ja"

4. Doświadczenie różnorodności działań złączone jest z doświadczeniem istnienia ludzkiego „ja", jako podmiotu i spełniacza tych działań (aktów).

5. Ludzkie – nasze „ja" jest nam dane wprost – w doświadczeniu wewnętrznym najpierwotniejszym, ale tylko od strony egzystencjalnej, a nie od strony natury (treści).

6. Owo , ja" doświadczamy jako: trwałe i niezmienne, ośrodek przynależności aktów, ośrodek działania i sprawstwa, ośrodek ciągłości i tożsamości, ośrodek transcendencji i immanencji wobec aktów.

U Gabriela Marcela:

1. Absolutnie pierwszym „owocem" naszego pierwotnego, wewnętrznego doświadczenia jest stwierdzenie, że jestem, że istnieję.

2. Moje istnienie doświadczam jako „okryte", jako „zawarte" w istnieniu świata. Jawię się więc sobie samemu jako „wynurzający się" ze świata.

3. Moja egzystencja jawi mi się jako byt wcielony, jako „ja" nierozerwalnie złączone z ciałem.

4. Doświadczając siebie, doświadczam więc „mnie" i „mojego ciała".

5. Wcielenie stanowi absolutny warunek mojego istnienia. Moje ciało współistnieje ze mną. Nie mogę jednak utożsamić się z nim, nie mogę się również od niego oderwać. Moje ciało sytuuje się na granicy dwóch sfer: sfery istnienia i sfery posiadania. Doświadczam ciało jako pośrednika łączącego mnie ze światem.

6. Człowiek doświadcza również swojej „niewystarczalności" bytowej i w związku z tym doświadcza swojej otwartości na świat wobec niego transcendentny.

7. Zatem: „ja" wcielone doświadcza siebie jako otwarte na „ty".

8. Człowiek doświadcza różnorodnych przeżyć wewnętrznych, takich jak: niepokój, strach, rozczarowanie, ufność, wierność, wiara, nadzieja, miłość, radość, niedoskonałość, wina, ograniczoność itp.

9. Poprzez niektóre przeżycia człowiek partycypuje w subiektywności drugich osób.

Wyeksplikujmy teraz bliżej zestawione tu wyniki.

Zauważmy najpierw, że dane pierwotnego doświadczenia u prezentowanych tu myślicieli nie wykluczają się wzajemnie, ale raczej się dopełniają. Są bowiem one „owocem" analogicznie tego samego doświadczenia pierwotnego (u Tomasza w większym stopniu wewnętrznego – u Marcela zaś wyłącznie wewnętrznego).

Obaj autorzy w zasadniczych liniach pozostają zgodni co do pierwotnego, bezpośredniego doświadczenia istnienia ludzkiego, chociaż to istnienie różnie rozumieją. Sądzimy, że zarówno św. Tomasz, jak i Marcel zasadniczo zgodnie twierdzą, że doświadczenie własnego istnienia dokonuje się „na początku" wszelkich aktów poznawczych. Jest ono pierwszym świadomym, choć czasem nieco mglistym przeżyciem poznawczym. Tomasz w tym względzie jaśniej precyzuje swoją myśl, niż to czyni Marcel.

Zdaniem niektórych komentatorów Tomasza, np. M. A. Krąpca, Akwinata wyraźnie twierdził, że w drodze pierwotnego wewnętrznego doświadczenia stwierdzamy istnienie ludzkiego podmiotu „ja", jako centrum i spełniacza wszelkich aktów ludzkiego działania. Marcel natomiast nie tyle mówi o stwierdzaniu istnienia ludzkiego podmiotu „ja", ile o priorytecie ontycznym i poznawczym naszego istnienia, naszego bytowania, naszej egzystencji w stosunku do myśli. Wydaje się nam, że francuski myśliciel w takim „wydaniu" wyraźnie głosił tezę o bezpośrednim, wewnętrznym, pierwotnym doświadczeniu – przeżyciu swojego istnienia, swojej egzystencji.

Analizując dalej powyższe zestawienie zauważamy, że znaczne różnice między autorami ujawniają się w precyzowaniu „następnych" danych pierwotnego doświadczenia. Na dobrą jednak sprawę – jak to wynika z zestawienia – są to różnice, które w konsekwencji nie prowadzą do wykluczania się rzeczywistości doświadczanej, ale raczej do jej spełniania.

Tomasz, będąc lepszym systematykiem od Marcela, zwrócił szczególniejszą uwagę na dwa podstawowe działania człowieka, mianowicie na fakt pożądania i fakt poznawania. Szczególnie temu ostatniemu działaniu – mianowicie ludzkiemu poznaniu – poświęcił wiele miejsca w swoich analizach antropologicznych. W oparciu o doświadczenie Tomasz wypracował w tym względzie realistyczną teorię poznania ludzkiego. W opisie i interpretacji ludzkich procesów poznawczych Akwinata, w trosce o jasność wykładu, wprowadza wiele rozróżnień i rozgraniczeń (rozgranicza np. wyraźnie poznanie zmysłowe i poznanie intelektualne), wskazując jednak zawsze na pewną jedność i integralność poznania.

Podobne podejście autora ujawnia się w opisach i interpretacjach ludzkich procesów pożądawczych.

Tego typu opisu i interpretacji nie znajdujemy u Marcela, Francuski myśliciel skoncentrował swoją uwagę wokół jeszcze innych działań, procesów, przeżyć zachodzących w człowieku i ujawniających się nam na drodze doświadczenia wewnętrznego.

Zauważmy najpierw, że Marcel w drodze doświadczenia egzystencjalnego usiłował ustalić status ontyczny ludzkiego ciała. Chciał określić jego relację do ludzkiego „ja", wskazywał na jego funkcję pośrednika – łącznika ze światem zewnętrznym. Uprzedzając nieco rozważania zamieszczone w rozdziale trzecim niniejszej pracy, nadmieńmy tu, że podobne analizy odnajdujemy u św. Tomasza, zwłaszcza w związku z występującą u niego problematyką relacji duszy do ciała. Wydaje się nam jednak, że Tomaszowe rozważania w tej materii sytuują się nie tyle na poziomie opisu tego, co dane, ile występują one w systematycznej, wyjaśniającej, teoretycznej interpretacji tego, co doświadczamy. Z tej też racji zostały one umieszczone w rozdziale trzecim pracy, w ramach filozoficznej interpretacji danych egzystencjalnych.

Zestawiając analizy Marcela na temat ludzkiego ciała i jego relacji do ludzkiego „ja" z Tomaszowym wyróżnieniem doświadczenia istnienia „ja" (tego, co jest „ja") i doświadczenia różnorodności działań (tego, co jest „moje"), dostrzegamy – naszym zdaniem – pewną paralelę. Wyrażamy przekonanie – opinię, że „Marcelowe" „ciało" i „ja", sytuujące się w płaszczyźnie posiadania i istnienia, przypomina nam do pewnego stopnia „Tomaszowe" rozróżnienie (a ściślej, rozróżnienie wprowadzone przez M. A. Krąpca) na „ja" i „moje". Marcelowe „ja" byłoby „odpowiednikiem" Tomaszowego „ja". Natomiast Marcelowe „ciało" – związane nie tylko z płaszczyzną istnienia, ale i posiadania – odpowiadałoby Tomaszowemu „moje". Wydaje się jednak, że Tomaszowe wyróżnienie: „ja" i „moje" w stosunku do Marcelowego rozróżnienia: „ja" i „moje ciało" ma mocniejszy walor metafizyczny.

Wróćmy jeszcze do „Marcelowych" danych pierwotnego doświadczenia. Zaznaczyliśmy już, że są one znacznym poszerzeniem danych, jakie wystąpiły u św. Tomasza. Istotnie, Marcel w drodze wewnętrznego doświadczenia ustalał charakterystyczne rysy ludzkiego „ja", ustalał i opisywał różnego rodzaju ludzkie wewnętrzne przeżycia, W analizach antropologicznych Marcela odnajdujemy szczegółowe opisy doświadczenia przeżywanej: wierności, ufności, nadziei, miłości, radości, trwogi, niepokoju, strachu, winy, ograniczoności, wolności, dysponowalności, zaangażowania – jednym słowem, tego wszystkiego, co każdy człowiek w różnych sytuacjach egzystencjalnych przeżywa. Zatem, Marcel w stosunku do Tomasza znacznie poszerzył przedmiot wewnętrznego doświadczenia, skupiając swoją uwagę na całej „gamie" ludzkich przeżyć egzystencjalnych. Nadmieńmy tu jednakże, że opisy i interpretacje niektórych z tych przeżyć

(np. opisy rzeczywistości wiary, nadziei czy miłości) odnajdziemy również u św. Tomasza, ale są one u niego przeprowadzane w innym stylu i w innej perspektywie. U Akwinaty przyjmują one raczej perspektywę metafizyczną, a nie jak u Marcela – często psychologiczną. Ponadto, u Tomasza są to ujęcia w gruncie rzeczy teologiczne, a nie czysto antropologiczne.

Zamykając konfrontację danych pierwotnego doświadczenia u św. Tomasza i u Gabriela Marcela, postawmy na koniec twierdzenie, że są to dane częściowo zbieżne ze sobą, a częściowo różniące się. Jednakże w perspektywie całościowej dane te się dopełniają, a nie wykluczają.

ROZDZIAŁ III

FILOZOFICZNA INTERPRETACJA „DANYCH EGZYSTENCJALNYCH" W TOMASZOWEJ I MARCELOWEJ TEORII CZŁOWIEKA

Rozważania poprzedniego rozdziału ukazały nam „wyjściową bazę" filozoficznej teorii człowieka dla św. Tomasza i Gabriela Marcela. Zarówno Tomasz, jak i Marcel u źródeł wiedzy o człowieku postawili konkretnego człowieka, doświadczającego w bezpośrednim wewnętrznym przeżyciu siebie samego. W analizach poprzednich usiłowaliśmy ustalić podstawowe dane bezpośredniego doświadczenia siebie oraz próbowaliśmy je opisać, uporządkować, scharakteryzować i zestawić. Staraliśmy się przy tym być wierni tekstom tak Tomasza, jak i Marcela.

Nie chcąc powtarzać wyników zamieszczonych tam przedstawień, sygnalizujemy tylko, że na tym wstępnym etapie ich teorii człowieka odnotowaliśmy zasadnicze różnice.

Zarejestrowaliśmy najpierw różnicę w pojmowaniu doświadczenia. U Tomasza wystąpiło doświadczenie zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne, u Marcela natomiast tylko doświadczenie wewnętrzne. Wskutek różnego rozumienia istnienia i nieco innego sposobu jego ujmowania zauważyliśmy, że również inaczej „ukształtowały" się u obydwu myślicieli „dane egzystencjalne". Jeśli w niektórych wypadkach się pokrywały, to jednak od samego początku były ujmowane pod innym kątem.

Zadaniem niniejszego rozdziału pracy będzie ukazanie dalszych kroków postępowania u prezentowanych tu autorów w budowie filozoficznej teorii człowieka. Ukażemy najpierw różne podejście obydwu autorów do „danych egzystencjalnych". Zwrócimy uwagę na różny sposób interpretacji faktów uzyskanych w wewnętrznym doświadczeniu. W końcu spróbujemy porównać, zestawić te obydwa podejścia, wskazać na elementy wspólne, różniące, względnie dopełniające się.

§ 1. RACJE UNIESPRZECZNIAJĄCE ISTNIENIE DANYCH PIERWOTNEGO DOŚWIADCZENIA U TOMASZA Z AKWINU

Tomasz spośród różnych kierunków filozoficznych, jakie przedkładała mu filozoficzna tradycja starożytności i średniowiecza, świadomie zaakcentował arystotelesowski model filozofii wyjaśniającej[1]. W Arystotelesie dostrzegł mistrza filozoficznego wyjaśniania danej w empirii rzeczywistości. Sam usiłował być wiernym tej metodzie w całej swojej twórczości filozoficzno-teologicznej. Filozofia dla Tomasza – jak zauważa S. Kamiński – była racjonalnie rozstrzygalnym wyjaśnieniem w „świetle racji ostatecznych", a dotyczących „rzeczywistości danej empirycznie oraz ujętej intelektualnie w najogólniejszych i koniecznych aspektach"[2]. Istotnym elementem tej filozofii była „analityczno-intuicyjna teoria bytu jako istniejącego, uwzględniająca różne sposoby jego istnienia"[3], W tak ujętym Tomaszowym typie filozofii stwierdza się, że teoria bytu może być realistyczna, uniwersalna i konieczna wtedy jedynie, „gdy oprze swe tezy ostatecznie na poznaniu wewnętrznej struktury bytu, a zwłaszcza na złożeniu każdego przygodnego bytu z istoty i istnienia. To ostatnie przy tym winno stanowić podstawowy aspekt rzeczywistości w wyjaśnianiu filozofa"[4].

Wyjaśniające podejście Akwinaty ujawniło się również na terenie jego rozważań antropologicznych. Siedząc te rozważania, dostrzegamy z łatwością kierunek myślowy, zmierzający do ostatecznego wyjaśnienia tego, co ujawniło się w bezpośrednim doświadczeniu wewnętrznym człowieka. Wprawdzie Tomaszowe rozważania antropologiczne – zgodnie z tym, co już zostało powiedziane w rozdziale pierwszym – były przeprowadzane w porządku teologicznym, gdzie styl wykładu był swoisty – niemniej jednak przy bliższej, wnikliwej analizie, wyżej wspomniany kierunek interpretacyjny możliwy jest do zauważenia i do uchwycenia.

Wyjaśnianie Tomasza, stosowane przez niego na terenie antropologii, nie różni się zasadniczo od wyjaśniania stosowanego na płaszczyźnie rozważań filozofii bytu[5]. Człowiek w doktrynie Akwinaty jest traktowany metafizycznie;

---

[1] Klasyczną koncepcję filozofii wyjaśniającej zwięźle i jasno przedstawia A. B. Stępień, *Wprowadzenie...* dz. cyt., s. 27 i nn.

[2] Por. S. Kamiński, *Typy filozofii...* art cyt., s. 8.

[3] Tamże, s. 9.

[4] Tamże, s. 11.

[5] Por. S. Kamiński, *O koncepcjach...* art. cyt., s. 17 oraz Tenże: *Wyjaśnianie w metafizyce*...art. cyt., s. 54-55; Por. także: M. A. Krąpiec, *Człowiek wobec wyboru,* W: O Bogu i człowieku, t. II, Warszawa 1969, s. 155.

jest wyjaśniany przy pomocy teorii, pojęć i metod właściwych metafizyce; jest rozpatrywany na tle pojęcia bytu. Metoda ta – jak stwierdza S. Kamiński – zostaje jednakże wzbogacona, odpowiednio do zmienionego punktu wyjścia antropologii filozoficznej[6]. Filozofia człowieka posiada bowiem odrębne dane do wyjaśnienia. Fenomeny ujmowane w punkcie wyjścia mieszczą się w horyzoncie bytowości, ale typu ludzkiego, są konstytutywne i fundamentalne dla człowieka i jego pozycji egzystencjalnej[7]. To wszystko sprawia, że przedmiot formalny i metoda metafizyki i antropologii (jako metafizyki szczegółowej) są analogicznie takie same. Zachodzi tu jedność tylko analogiczna, ponieważ badanie pewnych typów bytu jako bytu odbywa się proporcjonalnie do rozpatrywanego aspektu bytu – chodzi wprost o ontyczne racje uniesprzeczniające (tłumaczące) ostatecznie byt ludzki (jako jeden z kategorii bytów), a nie byt w ogóle[8].

W takim rozumieniu tezy metafizyki ogólnej (analogicznie wzięte) występują u podstaw antropologii filozoficznej -jako metafizyki szczegółowej i służą jej jako przesłanki[9]. Podobnie i aparatura pojęciowa metafizyki ogólnej, aplikowana analogicznie na terenie antropologii (jako metafizyki szczegółowej), jest na terenie tej ostatniej wzbogacona, przy czym poziom analogiczności pojęć metafizyki ogólnej jest wyższy. Pojęcia metafizyki szczegółowej – w tym wypadku pojęcia antropologii (np. pojęcie duszy, człowieka) „uczestniczą" w pojęciach metafizyki ogólnej (np. w pojęciu aktu, formy, ducha itd.)[10]. Te nowe antropologiczne pojęcia charakteryzuje się poprzez odniesienie ich do pojęć ogólnometafizycznych[11].

W takiej perspektywie antropologia Tomasza nie polega na jakimś apriorycznym, odgórnym uszczegółowiającym uwyraźnieniu tez metafizyki ogólnej, ale na dociekaniu dla danych w doświadczeniu i ujętych intelektualnie (w metafizycznie zdeterminowanym aspekcie) fenomenów ludzkich ich ostatecznych racji ontycznych na gruncie całej dotychczasowej wiedzy metafizycznej (tez i aparatu pojęciowego)[12].

Jak zobaczymy – Tomasz tłumaczy ostatecznie bytowość ludzką, daną w empirii bezpośredniej, przez odwołanie się do wewnątrzbytowej struktury człowie-

---

[6] Por. S. Kamiński, O *koncepcjach...* art. cyt., s. 17.

[7] Tamże, s. 17-18.

[8] Por. S. Kamiński, *Wyjaśnianie w metafizyce...* art. cyt., s. 55.

[9] Por. M. Molski, *Zdania pierwotne w nauce św. Tomasza z Akwinu,* „Collectanea Theologica" 28 (1957), s. 14-16. Autor twierdzi tam, że zdania metafizyki nie wystarczą do zbudowania metafizyki szczegółowej. Nie wyznaczają one treści nauk szczegółowych, bowiem te ostatnie mająwłasny przedmiot, treść i własne zdania pierwotne. Zdania ogólne metafizyki występują na tereniemetafizyki szczegółowej i mają sens analogiczny. W naukach szczegółowych tezy metafizyki mogą występować tylko w ich bazie zewnętrznej. Por. także: S. Kamiński, *Wyjaśnianie w metafizyce...* art. cyt., s. 55 i nn.

[10] Por. S. Kamiński, *Wyjaśnianie w metafizyce...* art. cyt., s. 55.

[11] Por. S. Kamiński, O *koncepcjach...* art cyt., s. 17.

[12] Por. S. Kamiński, *Wyjaśnianie w metafizyce...* art. cyt., s. 55.

ka, w dużej mierze wspólnej wszystkim bytom. Tłumaczenie danych bezpośredniego doświadczenia poprzez strukturę wewnątrzbytową człowieka jest – używając wyrażenia Krąpca – szukaniem takich racji uniesprzeczniających, których negacja byłaby zanegowaniem samych faktów (danych w doświadczeniu) lub podstawowych zdań systemu[13].

Tomasz więc, ustaliwszy fakty egzystencjalne bytu ludzkiego, poddał je filozoficznemu tłumaczeniu w świetle pojęcia bytu, przy pomocy zasad i pojęć metafizycznych (będących uwyraźnieniem pojęcia bytu jako bytu) przez wskazanie takiej struktury wewnątrzbytowej człowieka jako racji uniesprzeczniającej, której odrzucenie pociągałoby za sobą negację faktów danych w doświadczeniu[14].

Wydaje się, że ten tok postępowania w budowaniu teorii człowieka zyskuje metodologiczną jedność. Teoria człowieka konstruowana w ten sposób staje się istotnie metafizyką szczegółową, czyli metafizyką tej kategorii bytu, którą nazywamy „człowiekiem"[15].

Nakreśliwszy w sposób ogólny główne linie postępowania w procesie wyjaśniania na terenie Tomaszowej antropologii, przystępujemy teraz do ukazania ważniejszych konkretnych kroków (operacji), zmierzających do wyjaśnienia danych pierwotnego, wewnętrznego doświadczenia człowieka. Wskażemy nie tyle na szczegółowe operacje intelektualne, ile na same racje (przyczyny), które św. Tomasz przyjął, by wytłumaczyć fakty dostrzeżone w doświadczeniu człowieka. Ponieważ dane pierwotnego, wewnętrznego doświadczenia człowieka (uzyskane na podstawie tekstów św. Tomasza) sprowadziliśmy do dwóch głównych typów doświadczeń (doświadczenie różnorodności działań – aktów „moich" oraz doświadczenie „ja" – ośrodka jedności „compositum"), przeto i racje uniesprzeczniające obydwa te typy doświadczeń będą ukazane w analogicznym porządku.

1. RACJE UNIESPRZECZNIAJĄCE ISTNIENIE WIELKOŚCI DZIAŁAŃ

Człowiek jawił się zawsze Tomaszowi jako byt doświadczający swoich różnorodnych aktów życiowych – działań, a tym samym mający świadomość same-

[13] Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek wobec wyboru...* art. cyt., s. 155.

[14] Por. w związku z tym ciekawe uwagi G. Soleri, *Aristotele e S. Tommaso. Osservazioni sulle concezioni dell'essere, dell'anima e dell'etica nei due pensatori,* „Rivista di Filosofia Neoscolastica" LI (1959), s. 216-217. Autor wskazuje tam na podobieństwo metody Arystotelesa i św. Tomasza oraz omawia skrótowo problem wyjaśniania w metafizyce.

[15] W literaturze tomistycznej występują dość wyraźne wahania w ustaleniu statusu metodologicznego filozofii człowieka. Por. np. następujące fragmenty prac tomistycznych: J. Owens, *The unity...* dz. cyt., s. 56-57; A. Pegis, *St. Thomas and the Problem...* dz. cyt., s. 187; S. Świeżawski, *Traktat...* dz. cyt, s. 149; M. A. Krąpiec, *Metafizyka, ale jaka?...* art. cyt., s. 61; S. Kamiński, *Wyjaśnianie w metafizyce...* art. cyt, s. 54-56; A. B. Stępień, *Wprowadzenie...* dz. cyt., s. 134-135.

go siebie. Dla Tomasza tym, co podpadało pod doświadczenie nie była dusza, ani też jej władze, lecz akty życiowe człowieka[16]. One tylko w swej różnorodności były dostępne doświadczeniu empirycznemu.

Będąc świadomym zachodzenia różnorodnych aktów życiowych człowieka, Akwinata usiłował wskazać właściwą przyczynę pojawiania się tychże zróżnicowanych aktów. Było to wejście na drogę filozoficznego wyjaśniania danych w empirii działań ludzkich. Było to wyjaśnianie, tłumaczenie aktów życiowych człowieka poprzez struktury w bycie ludzkim, które jako źródło i przyczyna tych aktów, uniesprzeczniały ich istnienie. Posługiwał się w tym procesie Tomasz specjalnym typem rozumowania redukcyjnego, polegającego na przejściu od danych nam w empirii zmysłowej skutków – do określenia ich przyczyn[17]. W procesie tym znalazła zastosowanie metafizyczna zasada przyczynowości (racji bytu).

Na tej właśnie drodze Akwinata uzasadniał istnienie władz -jako najbliższego podmiotu (źródła, przyczyny) różnorodnych aktów życiowych człowieka oraz istnienie duszy, jako ostatecznego podłoża wszelkiej działalności człowieka. Władze – jako podmiot bliższy aktów życiowych człowieka i dusza – jako podmiot władz duchowych i ostateczna zasada istnienia i działania człowieka, są zdaniem Tomasza bytową racją tłumaczącą dane egzystencjalne bytu ludzkiego.

Przystępujemy do przedstawienia tej doktryny Tomaszowej o władzach i o duszy, o ile tłumaczą one dane pierwszego doświadczenia.

A. BLIŻSZY PODMIOT DZIAŁAŃ – WŁADZE

a. Sposób poznania władz i ich natura

W kwestii 77 pierwszej części *Summy teologii* w art. 7 w „sed contra" Tomasz następująco pisze o sposobie poznawalności władz: „(...) potentiae cognoscuntur per actus"[18]. Wydaje się, że Tomaszowi chodzi w tym tekście nie tylko o poznanie natury władz, ale najpierw i przede wszystkim o ich istnienie. To akty życiowe człowieka, wprost przez niego doświadczane, domagają się swojego źródła, jeżeli ma obowiązywać metafizyczna zasada przyczynowości. Co więcej: akty życiowe człowieka, które co do swojej natury są zróżnicowane,

[16] Pojęcie duszy i pojęcie władz sąjuż pojęciami teoretycznymi. Pojawiają się one w systemowym wyjaśnianiu tego, co jest dane w doświadczeniu. Por. S. Świeżawski, *Traktat...* dz. cyt, s. 149.

[17] Rozumowanie redukcyjne tego typu jest rozumowaniem typowo metafizycznym. Znalazło ono szerokie zastosowanie w Tomaszowej argumentacji za istnieniem Boga. Por. E. Gilson, *Elementy...* dz. cyt., s. 37-78; S. Kamiński, *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga,* W: Studia z filozofii Boga, 1.1, Warszawa 1968, s. 380-403.

[18] Tomaszowa doktryna o władzach zawarta jest przede wszystkim w pierwszej części *Summy teologii* od kwestii 77 do 82.

domagają się różnych podmiotów – różnych władz (zdolności). A zatem różnorodność spełnianych aktów wskazuje na różnorodność władz – podmiotów[19].

Bardzo interesujący jest u Tomasza podział władz. Oczywiście został on wyznaczony przez odpowiednie, wcześniejsze uporządkowanie, pogrupowanie spełnianych aktów. Władzę więc określają i wyodrębniają akty[20]. Akty zaś zostają pogrupowane ze względu na ich formalny, adekwatny przedmiot[21]. Ten sam przedmiot adekwatny[22] danych aktów stanowi ostateczne kryterium zebrania tych aktów w jedną klasę, co z kolei wskazuje na odrębne władze, jako bezpośrednie podłoże tych aktów[23]. A zatem, różnice między przedmiotami adekwatnymi wskazują na różnice między aktami, a te z kolei – na różnice między odpowiednimi władzami[24].

Grupując akty spełniane przez człowieka według ich przedmiotów formalnych, adekwatnych, Tomasz wyróżnił odpowiednio pięć rodzajów władz, a to: wegetatywne, zmysłowe, pożądawcze, ruchowe i umysłowe"[25].

Zanim poddamy krótkiej charakterystyce te władze, określmy jeszcze za Akwinatą ich status bytowy i naturę.

Władze – jak stwierdza Tomasz – nie są samoistnymi substancjami, ale należą do kategorii przypadłości i to przypadłości w sensie właściwości[26]. Tezę tę

---

[19] Por. *I*, 77, 3c: „(...) potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet accipi ex actu ad quem ordinatur: et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, et dwersificatur ratio actus".

[20] Por. *I*, 77, 6 ad 1: „Sic igitur ab una essentia animae procedunt multae et diversae potentiae: tum propter ordinem potentiarum, tum etiam secundum diversitatem organorum corporalium". Por. także: *I*, 77, 3sc: „(...) potentiae distinguuntur secundum differentiam obiectorum". Por. także: *I*, 78, l c: „Genera vero potentiarum animae distinguuntur secundum obiectum".

[21] Por. *I*, 77, 3c: „Ratio actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti". Por. komentarz do tego: S. Świeżawski, *Traktat*... dz. cyt., s. 160 i nn, a także: M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*... dz. cyt., s. 151.

[22] Przedmiot adekwatny jest rodzajem przedmiotu formalnego, a ten z kolei odróżnia się od przedmiotu materialnego. Przedmiotem materialnym aktu jest byt, którego akt dotyczy. Przedmiotem zaś formalnym jest to w rzeczy, co zostaje w niej przez dany akt ujęte. Przedmiot formalny, przynależący do danej władzy, gdziekolwiek się ona przejawia, jest jej przedmiotem właściwym; przedmiot zaś formalny, znamionujący jeden tylko gatunek danego rodzaju władz, jest przedmiotem adekwatnym dla danego gatunku władz. Por. S. Świeżawski, *Traktat*... dz. cyt., s. 161-162.

[23] Por. *I*, 77, 3c: „Necesse est quod potentiae diversificentur secundum actus et obiecti" oraz nieco dalej: „Sic igitur non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animae, sed differentia eius ad quod per se potentia respicit".

[24] Por. S. Świeżawski, *Traktat*... dz. cyt., s. 163 i nn.J

[25] Por. *I*, 78, l c: „(...) quinque sunt potentiarum animae, quae numerata sunt". Wcześniej zaś w „sed contra" czytamy: „(...) Potentias autem dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, rtiotivum secundum locum, et intellectivum".

[26] Por. *I*, 77, Ic oraz komentarz do tego: S. Świeżawski, *Traktat*... dz. cyt., s. 152-153.

uzasadnia Tomasz odwołując się do metafizycznej teorii aktu i możności Wszystkie byty poza Absolutem – aktem czystym, posiadają w sobie możność która na drodze przemiany może przechodzić w akt. Akt i możność muszą być jednak tego samego rodzaju. Skoro różnorodne, zmienne akty należą do przypadłości, to również i władze, będące ich źródłem i podmiotem, muszą należeć do przypadłości[27]. Władze jako przypadłości muszą tkwić w odpowiednich substancjach. Tomasz w kwestii 77 w art. 5 mówi o dwóch podmiotach władz. Jednym z nich jest dusza. Jest ona podmiotem dla władz duchowych – nieorganicznych[28]. Podmiotem zaś wszystkich innych władz jest całe ludzkie compositum – cały człowiek[29]. Jednakże -jak dodaje dalej Tomasz – dusza, aczkolwiek w ścisłym znaczeniu jest podmiotem samych tylko władz duchowych, to jednak wobec wszystkich, nawet najniższych władz organicznych, spełnia rolę zasady i źródła – principium[30].

Omawiając naturę władz w doktrynie antropologicznej św. Tomasza z Akwinu, zwróćmy jeszcze uwagę na różnicę, jaka zachodzi między poszczególnymi władzami – wzajemnie oraz na różnicę między władzami a ich podmiotem, w którym tkwią jako przypadłości. Według Tomasza zarówno różnica między poszczególnymi władzami w stosunku do siebie, jak i różnica między władzami a ich podmiotem jest różnicą realną[31]. Jest to konsekwencja Tomaszowych założeń metafizycznych. Jeśli bowiem substancja w doktrynie Tomasza różni się realnie od przypadłości, a przypadłości z kolei różnią się między sobą, to i władze, będąc przypadłościami tkwiącymi bądź w samej duszy, bądź w całym człowieku jako swym podmiocie – substancji, różnią się realnie między sobą i różnią się realnie od swojego podmiotu.

Po ukazaniu racji, dla których św. Tomasz przyjął w strukturze bytowej człowieka istnienie władz oraz po krótkiej charakterystyce tychże władz, przejdźmy teraz do krótkiego omówienia poszczególnych rodzajów władz,

b. Rodzaje władz

Jak to już było wspomniane poprzednio, św. Tomasz kierując się różnymi rodzajami doświadczanych przez człowieka aktów, działań, przyjął odpowied-

[27] Por. *I*, 77, l c.

[28] Por. *I*, 77, 5c: „(...) quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anime sicut in subiecto".

[29] Por. *I*, 77, 5c: „Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola".

[30] Por. *I*, 77, 6c: „(...) omnes potentiae animae, sive subiectum earurn sit anima solą, sive cornpositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio**".**

[31] Por. *I*, 77, 3c.

nio pięć rodzajów następujących władz: wegetatywne, zmysłowe, pożądawcze, ruchowe i umysłowe[32]. Ponadto Akwinata, zgodnie z tradycją filozoficzną, wyróżnił trzy typy dusz i cztery stopnie życia[33].

Jako teologa interesowały Tomasza bliżej władze umysłowe, zarówno poznawcze, jak i pożądawcze, przysługujące jedynie człowiekowi, gdyż one wiązały się z teorią cnót[34]. Im też poświęcił stosunkowo dużo miejsca w swoich filozoficzno-teologicznych rozważaniach. Pozostałe władze niższe znalazły w doktrynie Tomasza nieco węższe omówienie.

Kierując się rozkładem Tomaszowych analiz w tym względzie, na pierwszym planie omówimy krótko cztery pierwsze rodzaje władz, by w dalszych rozważaniach zatrzymać się nieco dłużej nad władzami nieorganicznymi – umysłowymi, charakterystycznymi dla człowieka.

aa. Władze wegetatywne, zmysłowe, pożądawcze i ruchowe

Najniższe, wegetatywne władze odnoszą się do naszego własnego ciała. Przedmiotem właściwym tych władz jest ciało osobnika, które bywa ujęte przez każdą z poszczególnych władz wegetatywnych inaczej, jako jej przedmiot formalny[35]. Najniższą, ale i podstawową władzą wegetatywną, wyróżniającą zasadniczo jestestwo żywe od martwego, jest władza odżywiania, która w każdym organizmie żywym (roślinnym, zwierzęcym, ludzkim), w każdej ożywionej substancji występuje i działa od jej powstania aż do zaniku[36].

Drugą z władz wegetatywnych jest władza wzrostu. Działanie jej mieści się tylko w jednej, przypadłościowej kategorii bytu, w kategorii wielkości[37]. Najwyższą z władz wegetatywnych jest władza rozrodcza, która zbliża się już do wyższego piętra władz zmysłowych, gdyż przedmiotem jej jest własne ciało, ale ujęte z uwagi na inny, nowopowstający organizm[38].

Drugim rodzajem władz wyróżnionych przez Tomasza są władze zmysłowe. Przedmiotem ich jest już nie tylko moje ciało (ciało osobnika wyposażonego w tę władzę), ale wszelkie ciało istniejące. Władze zmysłowe, odnosząc się do

[32] Por. *I*, 78, Isc: „Potentias autem dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum".

[33] Por. *I*, 78, l c: „Tres vero dicuntur animae... Quatuor vero dicuntur modi vivendi".

[34] Wspomina o tym Tomasz we wprowadzeniu do kwestii 78.

[35] Por. *I*, 78, 2c. Należy podkreślić, że analizy zamieszczone w kwestii 78, w art. 2 nie należą do biologii lub do innej nauki przyrodniczej, lecz są zbiorem niektórych twierdzeń zaczerpniętych z filozofii cielesnego świata ożywionego.

[36] Por. *I*, 78, 2c.

[37] Tamże.

[38] Tamże: „Et ideo inter istas tres potentias finalior et principalior et perfectior est generativa (...). Generativae autem desendunt et augmentativa et nutritiva, augmentativae vero nutritiva".

ciał, ujmować mogą ciała tylko i wyłącznie w sposób konkretny – a nie ogólny, jak to ma miejsce w poznaniu intelektualnym. W kwestii 78 w art. 3, poświęconym władzom zmysłowym, Tomasz dokonuje podziału władz zmysłowych na zmysły zewnętrzne i wewnętrzne. Wyróżniając spośród zmysłów zewnętrznych: dotyk, smak, węch, słuch i wzrok, św. Tomasz zwraca uwagę na to, że rozróżnienie to podyktowane jest występowaniem aktów, mających różne swoje przedmioty formalne[39]. Wśród wymienionych władz zmysłów zewnętrznych prymat przyznaje Tomasz wzrokowi, a potem kolejność w hierarchii godności jest następująca: słuch, węch, smak i dotyk[40].

Gdy chodzi o zmysły wewnętrzne, to św. Tomasz stawia je wyżej w hierarchii władz zmysłowych od zmysłów zewnętrznych, ze względu na ich wyższy stopień niematerialności[41]. Zmysły te są władzami realnie różnymi od władz zmysłów zewnętrznych, gdyż różne są przedmioty jednych i drugich władz[42]. Zmysły zewnętrzne, poznając w przedmiocie materialnym to, co stanowi przedmiot właściwy każdego z nich, ujmują pod jakimś względem bezpośrednio sam przedmiot, samą rzecz cielesną. Inny jest natomiast przedmiot właściwy zmysłów wewnętrznych. Każdy zmysł wewnętrzny odnosi się do poznanej rzeczy cielesnej tylko pośrednio, a bezpośrednio do wrażeń odbieranych przez zmysły zewnętrzne.

Tomasz przyjmuje cztery zmysły wewnętrzne: zmysł wspólny, wyobraźnię, władzę osądu i pamięć[43]. Potrzebę przyjęcia tych zmysłów dyktuje ludzkie doświadczenie.

Najniższym i podstawowym ze zmysłów wewnętrznych jest zmysł wspólny. Pełni on funkcję koordynacyjną, synchronizującą w stosunku do danych zmysłów zewnętrznych. Różne luźne doznania zmysłów zewnętrznych zmysł wspólny niejako scala. Dzięki zmysłowi wspólnemu staje się możliwe powstanie z różnych doznań zmysłów zewnętrznych – wyobrażenia[44].

Drugi z kolei zmysł wewnętrzny – wyobraźnia – przechowuje i utrwala zaistniałe wyobrażenia, a także z wyobrażeń danych kreuje wyobrażenia odtwórcze.. Wyobraźnię porównuje Tomasz do skarbca, w którym przechowywane są formy poznawcze przyjęte przez zmysły[45].

---

[39] Por. *I*, 78, 3c.

[40] Tamże.

[41] Por. S. Świeżawski, *Traktat*... dz. cyt., s. 217-218.

[42] Zagadnieniu zmysłów wewnętrznych poświęca Tomasz art. 4 kwestii 78 (I części *Summy teologii).* Lektura tego artykułu wskazuje, że w tym względzie wiele poglądów zaczerpnął Tomasz od Awicenny.

[43] Por. *I*, 78, 4c: „Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis: scilicet sensum communem et imaginationem, aestimativam et memorativam".

[44] Por. *I*, 78, 4c.

[45] Tamże: „(...) est enim fhantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum".

Następny zmysł wewnętrzny – pamięć – pełni funkcję podobną do wyobraźni. Przechowuje i odtwarza wyobrażenia, ale przeszłe. W pamięci utrwala się to, co było jako minione, przeszłe, dawne. Dzięki pamięci zmysłowej możemy percypować rzeczywistość zmysłową, daną w procesie czasowym, jako pewną całość[46].

Najwyższa spośród wewnętrznych władz zmysłowych, tzw. władza osądu (vis aestimativa), jest już w swoich funkcjach zbliżona do władzy umysłowo-poznawczej – do intelektu. Pozwala ona w sposób nieomylny osądzić w każdym konkretnym wypadku, co jest dlań korzystne, a co szkodliwe. W swoim jednak osądzie – jako władza zmysłowa – chociaż naśladująca intelekt – nie może wykroczyć poza dziedzinę szczegółowości. Władza osądu, występująca w człowieku .z racji najbliższego sąsiedztwa z władzami umysłowymi, jeszcze bardziej zbliża się i upodabnia się do działań intelektualnych. Dlatego też władza ta przyjmuje w człowieku nazwę „vis cogitativa" – władza osądu myślowego, nazywana czasem rozumem szczegółowym (ratio particularis)[47].

Wszystkie wymienione wyżej władze zmysłowo-poznawcze poddane są, zdaniem Tomasza, intelektowi i jemu służą[48].

Po władzach wegetatywnych i zmysłowych, na trzecim miejscu Akwinata wymienia władze pożądawcze. Poświęcił im w *Summie teologii* kwestie 80 i 81.

Władze pożądawcze są bliższym podmiotem aktów pożądania i sytuują się na dwóch poziomach (odpowiednio do aktów pożądawczych): na poziomie zmysłowym i umysłowym. Władzę pożądawczą umysłową, czyli wolę, omówimy przy omawianiu władz umysłowych. Tutaj zatrzymujemy się tylko na władzach pożądawczych zmysłowych. W stosunku do innych władz poświęcił im Tomasz niewiele miejsca.

Władze pożądawcze są podmiotem całego życia uczuciowego człowieka, wszystkich aktów pożądania zmysłowego.

Akwinata wyróżnił dwa rodzaje władz pożądania zmysłowego: gniewliwość i pożądliwość[49].

Władza pożądliwości w swoich aktach „poszukuje" tego, co jest korzystne dla osobnika, a zarazem usuwa to, co jest dlań szkodliwe. Zaś władza gniewliwości w swoich aktach stawia opór temu, co nań nalega i co zwalcza rzeczy dla

[46] Por. *I,* 78, 4c.

[47] Por. *I,* 78, 4c: „Et ideo quae in aliis animalibus dicitur «aestimativa» naturalis, in homine dicitur «cogitativa», quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adiiwenit. Unde etami dicitur «ratio particularis»...". Zdaniem Krąpca, dzięki tej władzy człowiek zdolny jest ująć poznawczo istnienie konkretów. Por. *Teoria analogii...* dz. cyt., s. 107-118, a także: *Realizm...* dz.cyt, *s,* 481-511.

[48] Por. *I,* 76, 2c: „(...) obediunt (...) vires sensitivae intellectui, et ei deserviunt".

[49] Por. *I,* 81, 2c.

tego osobnika odpowiednie, a sprowadza to, co dlań szkodliwe[50]. Zarówno władza gniewliwości, jak i władza pożądliwości w swoim działaniu, według Tomasza, poddana jest władzom umysłowym: intelektowi i woli[51].

W gronie wymienionych przez Tomasza władz znajduje się również władza ruchu przestrzennego. Tomasz bliżej jej nie omawia. Została jednakże przez niego przyjęta, by można było wyjaśnić fakt ruchu – fakt poruszania się istot żywych. Władza ruchu jest więc podmiotem aktów ruchowych, aktów poruszania się w przestrzeni[52].

bb. Władze umysłowe

W prezentacji władz (możności – zdolności) najwięcej miejsca poświęcił Tomasz władzom umysłowym, jako władzom właściwym tylko człowiekowi[53]. Podobnie jak to miało miejsce przy przedstawianiu władz organicznych, nie będziemy tutaj szczegółowo omawiać natury i funkcjonowania tych władz, ale raczej zwrócimy uwagę na powody, jakie skłoniły Tomasza do przyjęcia istnienia tychże władz.

Wśród władz umysłowych Tomasz wyróżnił intelekt i wolę[54]. Ważniejsze miejsce w bycie ludzkim przyznał intelektowi[55]. Spróbujemy najpierw na podstawie Tomaszowych tekstów ukazać bazę, na której zrodziła się jego teoria intelektu. Zapytamy o powody, jakie skłoniły Akwinatę do skonstruowania takiej a nie innej teorii intelektu.

Podkreślaliśmy już to wielokrotnie, że Tomasz bazował zawsze na faktach danych w doświadczeniu tak zewnętrznym, jak i wewnętrznym. Dla faktów tam ujawnionych szukał racji tłumaczących ich zachodzenie. W toku wyjaśniania również bardzo często odwoływał się do doświadczenia i zdrowego rozsądku.

W rozdziale drugim, przy omawianiu przedmiotu bezpośredniego doświadczenia wewnętrznego, wskazywaliśmy na różnorodne „fenomeny" ludzkie doświadczane przez człowieka. Odnotowaliśmy tam rn.in. to, że wśród różnych aktów doświadczanych, wyróżnionych przez Tomasza, znajdują się także akty poznania pojęciowego. Człowiek doświadcza w sobie istnienia pojęć, które w swojej strukturze są ogólne, konieczne, niezmienne i niematerialne[56]. Pojęcia ogólne nie zawierają w sobie cech jednostkowych, konkretnych, czasoprze-

[50] Tamże.
[51] Por. *I*, 81, 3c.
[52] Por. *I*, 78, 1c.
[53] Por. *I*, 79 oraz *I*, 82 – *I*, 89.
[54] Por. *I*, 79, l ad 2.
[55] Por. *I*, 82, 3c: „Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior irwenitur".
[56] Por. *C. G.*, II, 76; 7,79, 4c.

strzennych. W związku z tym są one różne od wyobrażeń[57], gdyż te ostatnie prezentują nam treść zjawiskową, konkretną, uwarunkowaną częstokroć miejscem i czasem, i tylko jednego przedmiotu. Zdaniem Tomasza pojęcia nie dają się sprowadzić do wyobrażeń. Nie są one jakąś sumą wyobrażeń, ale w swej strukturze bytowej są czymś oryginalnym[58].

Pojęcia przeto są czymś specyficznym dla ludzkiego poznania. Ich oryginalność strukturalna, wskazująca na ich istotną różnicę od wyobrażeń, dana nam jest bezpośrednio w akcie naszej refleksji nad poznaniem.

Oprócz bezpośredniego wewnętrznego doświadczenia zachodzenia w nas poznania pojęciowego, posiadamy doświadczenie poznania sądowego[59], posiadamy zdolność refleksji nad poznaniem[60], mamy świadomość poznawania przedmiotów niematerialnych (np. takich jak: Bóg, duch, substancja, relacja itp.), mamy świadomość poznawania prawd o absolutnej konieczności (np. pierwszych zasad, zasad wynikania logicznego, zasad matematyki).

Wszystkie te „fenomeny" doświadczane przez nas przekraczają poziom poznania zmysłowego i domagają się swego źródła, swej przyczyny, swej racji. Nie bytują bowiem same w sobie, nie są substancjami. Racją ich istnienia nie może być żadna władza zmysłowo-poznawcza, gdyż ta będąc władzą organiczną, nie może powodować skutków nieorganicznych. Stąd też Tomasz, kierując się zasadą racji dostatecznej i zasadą przyczynowości, jak również zasadą proporcjonalności skutku i przyczyny, przyjął w człowieku istnienie specjalnej władzy duchowej, którą nazwał rozumem – intelektem[61].

Intelekt jest racją uniesprzeczniającą formowanie się w nas pojęć i sądów. Wszystkie wyższe procesy poznawcze, o których wspominaliśmy wyżej, mają

[57] O stosunku pojęć do wyobrażeń z uwzględnieniem aspektu historycznego traktuje praca P. Chojnackiego, *Pojęcia i wyobrażenia w świetle psychologii i epistemologii,* Kielce 1928.

[58] Akwinata, zastanawiając się nad strukturą bytową pojęć, zalicza je do kategorii przypadłości, a nie substancji. Muszą one bowiem istnieć zawsze w jakimś podmiocie (intelekcie ludzkim), a nie istnieją w sobie. Por. *In VII Met.*, lect. 13, 1572-1590: „Substantia dicitur, quae non est in subiecto: et dicitur universale semper de aliquo subiecto: ergo universale non est Substantia". Por. także: *I*, 13, 12, gdzie Tomasz również odmawia pojęciom konkretnego istnienia podmiotowego.

[59] Por. *In Boeth. De Trin.*, 5, 3; *De Ver.*, 1, 9; *II-II*, 173, 2. Na temat poznania sądowego u św. Tomasza zob.: M. A. Krąpiec, *Teoria analogii*... dz. cyt., s. 131-142.

[60] Por. *I*, 87, 1; *De Ver.*, 10, 8. Na temat refleksji u św. Tomasza zob. pracę J. Weberta: *Étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de St. Thomas,* Mélanges — Mandonnet, Paris l (1930), s. 265-325.

[61] Por. *I*, 79. Tomasz w tej kwestii, poświęconej władzom umysłowym, wspomina o różnych nazwach, jakie niekiedy przypisuje się intelektowi. Uwzględnia następujące nazwy: „intelekt", „pamięć", „rozum", „umysł", „rozum wyższy i rozum niższy", „inteligencja", „intelekt spekulatywny i praktyczny", „świadomość" i „syndereza". Zdaniem Tomasza wszystkie te nazwy dotyczą tej samej władzy umysłowo-poznawczej. Powyższe nazwy nadajemy władzy duchowo-poznawczej, o ile spełnia ona takie lub inne funkcje poznawcze. O szczegółowym znaczeniu tych nazw zob.: M. A. Krąpiec, *Realizm*... dz. cyt., s. 548-551.

w intelekcie swoje źródło i przyczynę[62], Intelekt więc, według Tomasza, jest władzą poznawczą, nieorganiczną, różną od zmysłów i wyobraźni; jest źródłem i przyczyną poznania pojęciowego, sądowego; jest również racją-jak podkreśla to Krąpiec – naszej samowiedzy, świadomości siebie, pierwotnej świadomości tego, co jest „ja" i tego, co jest „moje"[63].

Po przedstawieniu Tomaszowej „drogi", wiodącej go do przyjęcia istnienia intelektu jako władzy niematerialnej, będącej racją pojawiania się w nas pojęć i sądów, zwróćmy z kolei uwagę na naturę i funkcjonowanie intelektu, tak jak ujmował je Doktor Anielski.

Na tym odcinku rozważań Akwinata również bazował na danych doświadczenia ludzkiego.

Pod wpływem Arystotelesa Tomasz twierdził, iż intelekt w swej funkcji jest związany ze zmysłami, jakkolwiek sam akt intelektualnego poznania nie zawiera w sobie materii[64]. W kwestii 79 w art. 2 Akwinata wykazuje, że tenże intelekt jest władzą „bierną" – posiadającą w sobie możność poznawania[65]. Racją tego stwierdzenia jest doświadczenie, które mówi nam, że: „in principio simus intelligentes solum in potentia postmodum autem efficimur intelligentes in actu"[66]. Zatem doświadczenie informuje nas, że nie zawsze poznajemy i że intelekt w stosunku do rzeczywistości (przedmiotu) na początku jest receptywny. Nie wytwarza tej rzeczywistości (tego przedmiotu), którą poznaje, ale niejako napotyka ten przedmiot. Na możność intencjonalnego „wchłonięcia" tego właśnie przedmiotu, a tym samym – ziszczenia swej możności poznawczej. Intelekt – jak za Arystotelesem stwierdza Tomasz – podobny jest zrazu do „nie zapisanej tablicy", na której wszystko można zapisać[67]. Na początku jesteśmy tylko w możności poznawania, później zaś stajemy się aktualnie poznającymi[68]. Intelekt więc jest władzą bierną, ale w tym sensie, że ma możność przyjmowania

[62] Klasyczne dowody na istnienie rozumu jako władzy poznawczej, różnej od zmysłów, przytacza M. A. Krąpiec w pracy: *Ja – człowiek...* dz. cyt, s. 148, przypis 8.

[63] Por. M, A. Krąpiec, *Ja – człowiek...* dz. cyt., s. 171.

[64] Por. *C. G.*, I, 44: „Ex hoc ałiqua res est intelligens, quod est sine materia; cuius signum est, quod formae fiunt intellectae in actu per abstractionern a materia. Uride et intellectus est universalium et non singularium; quia materia est individuationis principium. Formae autem, intellectae in actu, fiunt unum cum intellectu actu intelligente. Unde, si ex hoc formae sunt intellectae in actu, quod sunt sine materia, oportet, rem aliquam ex hoc esse intelligentem quod est sine materia".

[65] Por. *I*, 79, 2c: „(...) intelligere nostrum est quodam pati (...) et per consequens intełlectus est potentia passiva".

[66] Tamże.

[67] Tamże: „(...) in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut Philosophus dicit in 3 de Anima".

[68] Tamże. Por. komentarz do tych tekstów: M. Gogacz, *Tomaszowa teoria intelektu i jej filozoficzne konsekwencje,* „Roczniki Filozoficzne" XIII (1965), z. l, s. 22 i nn.

tego, do czego jest w możności, czyli, że możność doznania czegoś z zewnątrz. Ta możność doznawania aktualizuje się w procesie poznawania.

Ale w tym miejscu stanęło przed Tomaszem, a wcześniej przed Arystotelesem, ważkie pytanie: dzięki czemu intelekt, będący z natury swojej władzą możnościową (bierną), staje się rzeczywiście poznający? oraz: jak to się dzieje, że intelekt, będący władzą niematerialną, receptywną – jak o tym świadczą jego akty poznawcze – „dosięga" poznawczo konkretne byty materialne?

Tomasz wiedział, że byty materialne, mające wymiar czasowo-przestrzenny, nie mogą działać na niematerialny intelekt, nie mogą go determinować do poznania siebie. Potwierdzeniem tego była struktura pojęć. Pojęcia bowiem – jako produkty poznania intelektualnego – miały charakter ogólny, konieczny, niezmienny, podczas gdy przedmioty przez nie desygnowane tych cech nie posiadały. Gdyby przedmioty jednostkowe i materialne jako takie determinowały intelekt, to ten poznawałby je materialnie, konkretnie i szczegółowo. Stąd też jasne było dla Tomasza, że musi być jakieś pozamaterialne źródło – racja przejścia w procesie poznawania od bytów materialnych, jednostkowych do ich ogólnego, koniecznego i niezmiennego, poznawczego ujęcia w pojęciach. Tę rację bytową nazwał Tomasz intelektem czynnym[69]. Intelekt czynny uznał Tomasz za realnie różną od intelektu rnożnościowego władzę intelektualnie poznawczą[70]. Jego istotną funkcją jest odkrywanie w materii struktur niematerialnych. Intelekt czynny konstytuuje formy intelektualno-poznawcze; konstytuuje je zdanych zmysłowo-poznawczych. Innymi słowy: intelekt czynny dokonuje operacji abstrakcji, czyli dematerializacji wrażeń (wyobrażeń) poprzez wyłuskiwanie z nich tego, co ogólne, stałe, konieczne, a co się wyraża w wytworzonej przez niego umysłowej formie poznawczej – co też staje się proporcjonalnym przedmiotem właściwego aktu poznawczego, dokonującego się już przez intelekt możnościo-wy. Człowiek więc poznaje przy pomocy dwóch intelektów: możnośćiowego, który jest bierny, receptywny i czynnego, który dokonuje abstrakcji, który – jak mówi św. Tomasz w *De unitate intellectus contra averroistas parisienses* – aktualizuje treści poznawcze będące w możności[71].

Kolejny problem jaki stanął przed Tomaszem, to określenie natury intelektu czynnego. Sprawa nie była łatwa do rozstrzygnięcia, gdyż niejasne sformuło-

[69] Powyższa argumentacja za koniecznością przyjęcia istnienia „duchowej mocy", zwanej „intelektem czynnym", jest zamieszczona w art. 3, 79. kwestii I części *Summy teologii*. Oto konkluzja całego rozumowania tam zamieszczonego: „Oportebit igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem". Por. jeszcze teksty: *C. G.*, II, 77; *De Spir. creat.*, 9; *Comp. Th.*, c. 83; *De Anima*, a. 4; *In III De An.*, lect. 10.

[70] Na temat intelektu czynnego i rnożnościowego por. ciekawe analizy zamieszczone w pracy E. H. Webera: *L 'homme en discusion a Vuniversite de Paris en 121 Q,* Paris 1970, s. 154-171.

[71] Por. *De Unit. int.*, s. 61. Por. także komentarz na ten temat M. Gogacza w pracy: *Tomaszowa teoria intelektu...* art. cyt, s. 22 i nn.

wanie Arystotelesa odnośnie intelektu czynnego było przeróżnie interpretowane w przedtomaszowej tradycji filozoficznej, zwłaszcza w trądy ej i arabskiej. Zagadnienia te omawia Tomasz w art. 4 i 5 kwestii 79. W trzonie artykułu czwartego tejże kwestii stawia stanowczo tezę, że intelekt czynny nie jest jakąś władzą „pozaludzką", ale jest władzą tkwiącą w człowieku (w duszy). Tezę tę uzasadnia bardzo typowo dla swoich uzasadnień – mianowicie przez odwołanie się do ludzkiego doświadczenia: „Ex hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio coiwenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens; lit supra dictum est, cum de intellectu po-ssibili ageretur. Ergo oportet virtutem quae est principium huius actionis, esse aliquid in anima"[72].

Jesteśmy więc świadomi, że to właśnie my (!) abstrahujemy z wyobrażeń szczegółowych treści ogólne. Skoro operacja abstrakcji jest naszą osobistą czynnością, to racja – źródło tej czynności musi być obecne w nas. Ponadto, gdyby przyjąć tezę – jak zauważa gdzie indziej Tomasz – że intelekt istnieje poza człowiekiem, wtedy z konieczności trzeba by uznać, że kimś poznającym nie jest konkretny człowiek, ale jakiś oderwany intelekt, a to jest niezgodne z doświadczeniem. Każdy bowiem doświadcza siebie jako poznającego[73].

A zatem intelekt czynny jest władzą istniejącą w człowieku (w duszy), a nie jakąś władzą pozaludzką[74].

Takim postawieniem sprawy Tomasz sprzeciwił się poglądom swoich niektórych poprzedników, zwłaszcza filozofom arabskim: Awicennie i Awerroesowi, którzy intelekt czynny (a Awerroes również i intelekt możnościowy) uznali za pozaludzką moc, wspólną wszystkim ludziom[75].

Tomasz w art. 2 kwestii 76 przy pomocy różnych argumentów zbił tezę o jednym, wspólnym dla. wszystkich lodzi intelekcie. Jego wywody tam zamieszczone można by streścić następująco: Gdyby się przyjęło, że wielu ludziom przysługuje ten sam intelekt, to choćby się dowolnie rozróżniało i mnożyło narządy, którymi się intelekt posługuje, musiałoby się wtedy z konieczności uznać Platona i Sokratesa za jedno poznające umysłowo jestestwo. W takiej więc sytuacji wszyscy lodzie stanowiliby jednego poznającego i wszystkim przysługiwałoby jedno poznanie umysłowe. Takie jednak stanowisko jest w wyraźnej niezgodzie z doświadczanymi faktami.

[72] *I*, 79, 4c.

[73] Por. *I*, 76, 1c.

[74] Por, jeszcze: *I*, 79, 5c. Bardziej szczegółową argumentację za istnieniem intelektu czynnego w każdym człowieku przeprowadza Tomasz w: *I*, 76, 2c.

[75] Por. S. Świeżawski, *Traktat,.*, dz. cyt, s. 266-272 oraz M. A. Krąpiec, *Realizm..*, dz. cyt, s. 545-547.

Powyższa argumentacja jest typowym przykładem uzasadniania negatywnego, występującego bardzo często na terenie Tomaszowej metafizyki. Tomasz tu jasno wykazał, że negacja tezy o występowaniu intelektu w każdym człowieku stoi w niezgodzie z faktami – ze stanami bytowymi dostrzeganymi przez ogół ludzi.

Z dotychczasowych rozważań dotyczących władz umysłowo-poznawczych wynika, że Tomasz kontynuując antropologiczną myśl Arystotelesa, przyjął w człowieku dwie realnie różne od siebie władze umysłowe: intelekt czynny i intelekt możnościowy (bierny). Jak widzieliśmy – takie rozwiązanie było racjonalnym wyjaśnieniem faktów doświadczanych bezpośrednio – refleksyjnie przez człowieka. Tylko takie rozwiązanie stanowiło dla Tomasza uniesprzecznienie faktu poznawania zmysłowego i umysłowego[76].

Drugim rodzajem władz umysłowych, oprócz omówionych wyżej władz umysłowo-poznawczych, jest według Tomasza władza umysłowo-pożądawcza, czyli wola[77]. Podobnie jak władze zmysłowo-pożądawcze były rozważane przez Akwinatę w kontekście władz zmysłowo-poznawczych, tak również i rozważania nad wolą przeprowadzał Tomasz w konfrontacji z refleksjami nad intelektem[78].

Nie zamierzamy tutaj zasadniczo przedstawiać Tomaszowych rozważań na temat woli, jej natury i działania[79]. Nie byłoby to bowiem zgodne z zamierzeniem tej pracy. Poprzestaniemy tu tylko na stwierdzeniu, że Tomasz przyjął istnienie specjalnej władzy umysłowo-pożądawczej, którą nazwał „wolą", by wytłumaczyć (uniesprzecznić) fakt ludzkiego chcenia, zwłaszcza fakt zachodzenia w człowieku wyższych aktów pożądawczych, takich jak: akty miłości, akty decyzji, akty wolnego wyboru. Te bowiem akty nie powstają same z siebie, co więcej – jako przypadłości (są bowiem zmienne, powstają i zanikają) domagają się swojego podmiotu – swojego źródła (przyczyny). I właśnie wola w rozumieniu Tomasza jest owym bliższym podmiotem i źródłem sprawiającym owe akty. Wprawdzie w Tomaszowych tekstach na temat woli nie znajdujemy tego twierdzenia wyrażonego „expressis verbis", niemniej jednak wydaje się

[76] Teoria Tomasza o istnieniu dwu intelektów: czynnego i możnościowego, pozwala uniknąć sensualizmu i idealizmu z jednej, a idealizmu i aprioryzmu z drugiej strony. Por. M. A. Krąpiec, *Realizm...* dz. cyt., s. 547n oraz S. Świeżawski, *Traktat...* dz. cyt., s. 269-272.

[77] Por. *I*, 80, 2; *I*, 83, 4; *I- II*, 5, 8.

[78] Por. np. *I*, 82, 3; *I*, 82, 4; *I*, 83, 1; *I*, 83, 3; *I*, 83, 4.

[79] Do ważniejszych prac traktujących o woli w doktrynie św. Tomasza należą: C. Mazzantini, *Il problema filosofico del „libero arbitro" in S. Tommaso e Duns Scoto,* Torini 1966; F. Steenberghen, *Connaissance divine et liberté humaine,* „Revue Théologique de Louvain" 16 (1972), s. 46-68; G. Montanari, *Determinazione e liberia in San Tommaso,* Roma 1962; M. A. Krąpiec, O *wolności woli,* „Znak" 16 (1964), s. 597-602; Tenże, *Człowiek wobec wyboru...* art. cyt.; Tenże, *Ja – człowiek...* dz. cyt, s. 217-256; S. Świeżawski, *Traktat...* dz. cyt., s. 384-400 i 425-435 (Wstępy do kwestii 82 i 83); oraz pozycje podane przez Świeżawskiego: *Traktat...* dz. cyt., s. (118)-(119).

nam, że z całości Tomaszowych rozważań dotyczących woli wolno taki wniosek wyprowadzić.

Wskażmy jeszcze krótko na pewne charakterystyczne cechy natury woli, które Tomasz określił na podstawie analizy aktów wolitywnych.

Akty wolitywne w swoim spełnianiu są bardzo ściśle związane z jednej strony z aktami poznawczymi[80]. Bowiem przedmiotem tych aktów jest byt poznany uprzednio przez intelekt jako dobro. Z drugiej jednak strony akty wolitywne są uwarunkowane całą dziedziną uczuciowości – czyli z aktami władz zmysłowo-pożądawczych. Stąd też i wola, jako bliższy podmiot i źródło wyższych aktów pożądawczych, w swojej strukturze bytowej i działaniu powiązana jest ściśle z intelektem i z władzami zmysłowo-pożądawczymi (pożądliwością i gniewli-wością)[81].

Wola upodabnia się do intelektu w tym, że podobnie jak intelekt jest władzą nieorganiczną. Wskazują na to jej akty, które w swej strukturze nie są organiczne. Ponadto wola, w przeciwieństwie do pożądania zmysłowego, zdolna jest do tego, by zmierzać do dóbr ogólnych i niematerialnych[82], podobnie jak intelekt, który w poznaniu wykracza poza to, co zmysłowe i szczegółowe, ujmując to, co ogólne, stałe i konieczne.

Dalsze upodobnienie woli do intelektu widzi św. Tomasz w tym, że wola, podobnie jak i umysł, zdolna jest do refleksji. Znaczy to, że każdy akt woli może stać się formalnie przedmiotem takiego samego aktu. Gdy człowiek np. spełnia swoją wolą akt miłości, to akt ten może być zawsze przedmiotem nowego znów aktu miłości[83].

Inną właściwością woli, ale już tylko jej przysługującą, jest wolność. Wola z natury swojej dąży do dobra. Ponieważ dobro jest różne i liczne, wobec tego wola nie kieruje się z konieczności do jednego tylko dobra[84]. Wola nie chce

[80] Por. *I*, 82, 3 oraz *I*, 82, 4. W pierwszej ze wskazanych tu kwestii zastanawia się Tomasz, która z władz umysłowych: rozum czy wola, jest doskonalsza. W wyniku analizy stwierdza, że jeżeli rozważamy intelekt i wolę jako takie, to należy przyznać wyższość intelektowi. Jeżeli zaś rozpatrujemy obie te władze pod pewnym względem i przez porównanie, wówczas stwierdzamy, że wola jest niekiedy doskonalsza od intelektu. W art. 4 referowanej tu kwestii zastanawia się Akwinata nad funkcjonalnym powiązaniem intelektu i woli. W odpowiedzi na pierwszą trudność streszcza cały swój wywód w słowach: „Ex his ergo apparet ratio quare hae potentiae suis actibus invicem se inciudunt: quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere".

[81] Por. S. Świeżawski, *Traktat*... dz. cyt., s. 384 i nn.

[82] Por. *I*, 82, 2 ad 2: „Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et per fecti, non subiicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate move tur ab illo".

[83] Na tę właściwość woli zwraca uwagę S. Świeżawski, *Traktat*... dz. cyt., s. 393.

[84] Por. *I*, 82, 2 ad 1: „(...) voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bo num est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum".

z konieczności wszystkiego, co jest przedmiotem jej chcenia[85]. Z konieczności dąży do celu ostatecznego, jako do dobra ogólnego, jednakże pozostaje wolna w stosunku do dóbr szczegółowych, które nie wiążą się koniecznie z osiągnięciem owego celu ostatecznego[86].

Wszystkie tu wymienione właściwości woli jako władzy umysłowo-pożądawczej ustalił Tomasz w drodze rozumowania redukcyjnego. W rozważaniach swoich wychodził zazwyczaj od danych doświadczenia – w tym wypadku od analizy danych w bezpośrednim wewnętrznym doświadczeniu aktów woli, by na ich podstawie (jako rzeczywistości skutkowej) określić naturę samego podmiotu – źródła, przyczyny tych aktów.

Widzimy więc, że nie tylko istnienie woli przyjmował Tomasz w oparciu o istnienie (doświadczane) aktów pożądania – jak to już wcześniej dostrzegaliśmy przy intelekcie – ale i naturę woli określał na podstawie analizy jej aktów (w myśl zasady: „operatio sequitur esse"). Ten sam sposób określania istnienia oraz natury pewnych struktur w człowieku wystąpił – jak to widzieliśmy poprzednio – przy określaniu wszystkich innych władz – bliższego podmiotu ludzkich – różnorakich działań.

Ostatecznie zakonkludujmy, że wszystkie wyróżnione przez Tomasza władze (możności, zdolności), zarówno wegetatywne, zmysłowe, umysłowe – poznawcze., jak i pożądawcze – są w Tomaszowej teorii człowieka bliższą racją unie-sprzeczniającą istnienie różnorodnych działań ludzkich.

B. OSTATECZNY PODMIOT DZIAŁAŃ – DUSZA

Przyjęte przez św. Tomasza różnego rodzaju władze – zdolności pojawiły się w filozoficznym wyjaśnianiu człowieka jako bliższe racje (zasady) różnorodnych aktów – działań ludzkich. Nie tłumaczyły one jednak ostatecznie faktyczności działań ludzkich, gdyż ich status bytowy „sytuował" się na płaszczyźnie przypadłości, a nie substancji[87]. Władze – zdolności jako przypadłości (w znaczeniu właściwości) „domagały się" również swojej racji istnienia – swojego podłoża – swojego podmiotu[88]. Tomasz ten podmiot i zarazem ostateczną rację

[85] Por. *I*, 82, 2c: „(...) voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult".

[86] Por. *I*, 82, 2c: „Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam con nexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus: et huiusmodi voluntas non de necessitate inhaeret".

[87] Por. *I*, 77, l ad 5.

[88] Doskonale pokazany związek władz – zdolności z podmiotem znajdujemy w: *Comp. Th*., 14, 87: „(...) cuius autem est potentia, eius actio", oraz *I*, 77, 5c: „(...) illud est subiectum operativae potentiae, quod est potens operari: omne enim accidens denominat proprium subiectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod eius sit potentia sicut subiecti; cuius est operatio (...)".

i zasadę dla wszystkich władz, dla całej działalności człowieka „umiejscowił" w duszy[89].

Dusza – jako element substancjalny, niecielesny, stała się ostateczną wewnątrzbytową „instancją" uniesprzeczniającą całą aktywność życiową człowieka.

Ściśle mówiąc – według Tomasza – dusza jest ostateczną racją i właściwym podmiotem jedynie dla wyższych władz człowieka: dla intelektu i woli[90]. Wskazuje na to redukcyjne, wyjaśniające rozumowanie, wychodzące od analizy umysłowych aktów poznawczych i aktów wolitywnych. Akty te bowiem dokonują się bez udziału (bez pośrednictwa) organu cielesnego. Jako niecielesne w swej strukturze wskazują na istnienie niecielesnych podmiotów: intelektu i woli, a w dalszej kolejności na istnienie niecielesnego, substancjalnego, ostatecznego podmiotu – duszy[91]. Występowanie aktów o strukturze niematerialnej wskazuje nie tylko na istnienie władz i duszy, ale określa także proporcjonalną do aktów naturę tych władz i duszy[92].

Dusza, będąc podmiotem i racją dla aktów intelektu i woli, jest jednakże - zdaniem św. Tomasza – ostateczną zasadą wszystkich innych władz i działań człowieka[93]. W *De Veritate* (10, 1sc) Tomasz wskazuje na ścisły związek wszystkich władz z duszą w następujących słowach: „essentia animae cummunis est omnibus potentiis, quia omnes in ea radicantur". Wszystkie zatem władze są „zakorzenione" w duszy tak, że istota duszy jest w nich obecna. Jedne z nich, mianowicie: wegetatywne i zmysłowe tkwią w niej jako w swojej zasadzie (sicut in principio); podmiotem zaś jest dla nich całe „compositum", gdyż ich czynności są czynnościami całego człowieka, a nie tylko duszy. Drugie – władze umysłowe: intelekt i wola tkwią w duszy jako w swojej zasadzie i w swoim własnym podmiocie (sicut in subiecto), gdyż ich czynności są czynnościami samej duszy bez udziału organu cielesnego[94].

---

[89] Pojęcie „anima" Tomasz w niektórych wypadkach zdaje się używać zamiennie z pojęciem „intellectivum principium" – zob. np.: /, 76, 1; /, 76, 2 a także z pojęciem „intellectus" i „mens" – zob. np.: *I*, 75, 2c; *I*, 76, l c. Por. na ten temat uwagi E. Gilsona, *Tomizm*,.. dz. cyt., s. 278-279.

[90] Por. *I*, 77, 5c.

[91] Por. Tamże.

[92] O ile można by Tomaszowi przypisać w niektórych wypadkach naukę o doświadczalnym sposobie poznania istnienia duszy (np. *De Ver.*, 10, 8c) – jeżeli duszę utożsamilibyśmy z"ja" w jego węższym znaczeniu – to droga poznania natury duszy jest zawsze okrężna. Naturę duszy można poznać jedynie z analizy aktów poznania intelektualnego i aktów wolitywnych. Por. np.: *I*, 50, 5c; *Q. An.*, 9; *C.* G., I, 29. Jest tam mowa o strukturalnej odpowiedzialności między aktami działania a ich ontycznym podmiotem. Por. także w związku z tym: *Quodl.*, 12, 5 ad 5.

[93] Por. *I*, 77, 5c: „(...) Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia: sicut visio per oculum, et auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis".

[94] Por. *Comp. Th.*, 89; *I*, 77, 8c. Intelekt i wola jako władze umysłowe z tej racji, że tkwią w duszy, jako w swoim własnym podmiocie, pozostają nadal w duszy, gdy ciało ulegnie zniszczeniu.

Ścisłe powiązanie wszystkich władz z duszą uprawnia do nazywania tych władz „częściami duszy". O duszy bowiem, zdaniem Akwinaty, możemy mówić nie tylko jako o substancji – ale także jako o pewnej całości potencjalnej, w której tkwią jako „części" jej władze – zdolności – możności[95].

Dusza, będąc podmiotem i zasadą władz (zdolności) oraz ostateczną zasadą wszelkich działań ludzkich, jest rzeczywistością tłumaczącą ostatecznie samodoświadczenie człowieka. Pojęcie „duszy" Tomasz zasadniczo ukształtował na drodze teoretycznego wyjaśniania danych bezpośredniego doświadczenia człowieka. Będąc arystotelikiem, wyraził rzeczywistość duszy przy pomocy odpowiednich pojęć metafizycznych. Pojęcia te – jak zobaczymy – doskonale tłumaczyły zaobserwowane w wewnętrznym i zewnętrznym doświadczeniu „fakty egzystencjalne".

Lektura pism Tomaszowych nasuwa nam trzy podstawowe, metafizyczne ujęcia (określenia) duszy: ujęcie duszy jako zasady życia, jako aktu i przede wszystkim ujęcie duszy jako formy substancjalnej ciała. Poniżej przedstawimy kolejno te ujęcia. Zobaczymy tym samym jak przebiegało u Tomasza systemowe (metafizyczne) wyjaśnianie bytu ludzkiego, czyli jak Tomasz konstruował w kolejnych etapach filozoficzną teorię człowieka, która stała się zasadniczo teorią duszy ludzkiej.

a. Dusza jako zasada (racja) życia

Bardzo znamienną cechą filozoficznej koncepcji duszy u Tomasza jest jej związek z życiem. Tomasz był realistą. Odwołując się do doświadczenia ludzkiego, wskazuje na pierwotnie nam dane rozróżnienie istot ożywionych i nieożywionych. Następnie stawia pytanie teoretyczne: dzięki czemu różnią się istoty ożywione od nieożywionych?, czyli jaka jest racja życia?

W odpowiedzi na to pytanie stwierdza najpierw, że bycie istotą żywą, bycie zasadą życia nie przysługuje ciału, dlatego że jest ciałem. Gdyby bowiem życie przysługiwało ciału tylko z racji jego cielesności, to wszelkie ciało byłoby ożywione[96]. A zatem życie zawdzięcza ciało nie samemu sobie, ale innemu elementowi, z którym jest ontycznie związane. Tym elementem, będącym racją i zasadą życia dla ciała, jest – zdaniem Akwinaty – dusza[97]. „Manifestum est

[95] Por. *Qoudl,* 10, 3, 5: „Uno modo secundum quod est quaedem substantia, (...). Alio modo possumus loqui de anima secundum quod est quoddam totum potentiale; et sic diversae potentiae sunt diversae partes eius (...)". Por. także: *De Ver.,* 10, Isc: „(...) anima non habet alias partes nisi suas potentias".

[96] Por. *I,* 75, l c: „Manifestum est enim quod esse principium vitae vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae".

[97] Tamże. Por. także w związku z tym: *I,* 3, l c; *In II De An.,* I, n. 220-222, 242.

enim, id quo vivit corpus, animam esse" – pisze Tomasz w *Quaestio unica de anima*[98].

Dzięki duszy zatem ciało jest ożywione. Dusza jest więc „czymś" w ciele, co ożywia ciało, jest racją i zasadą wszystkich czynności życiowych, jest czymś, dzięki czemu coś, mając życie, żyje. Stąd należy to „coś" rozumieć jako istniejące w podmiocie. Podmiot należy tu rozumieć szeroko, nie tylko w tym sensie, gdy podmiotem nazywamy jakiś byt będący w akcie, jak przypadłość tkwi w podmiocie, ale tak, jak materię pierwszą, która jest bytem w możności i nazywa się podmiotem. Ciało przeto, które otrzymuje życie, jest raczej podmiotem jako materia pierwsza, niż jako coś istniejącego w podmiocie[99]. Ciało więc w stosunku do ożywiającej je duszy ma się tak, jak możność do aktu. Jeżeli tak, to dusza jest aktem, według którego ciało żyje[100].

Żywe ciało, mające aktualne życie, ma to życie dzięki jakiejś zasadzie, która jest jego aktem: „(...) anima est actus totius corporis"[101] oraz: „(...) anima (...) quae est principium vitae, non est corpus, sed corporis actus"[102].

Dusza zatem jest zasadą życia, jest czymś, przez co ciało żyje.

W ten sposób dokonał Tomasz podstawowego powiązania duszy z ciałem. Uznał duszę za zasadę życia, a więc związał pojęcie duszy, w tym wypadku już pojęcie filozoficzne – z filozoficznym pojęciem zasady.

Aby lepiej uwypuklić znaczenie ujęcia duszy jako zasady życia, dokonajmy bliższej precyzacji terminu „zasada".

Tomasz przyznaje, iż pojęcie zasady jest bliskie pojęciu przyczyny i elementu[103]. Najczęściej określa zasadę jako: „principium ex quo incipit aliquid" *(I Sent.,* 12, 2 ad 1); „Illud a quo est aliquid" *(I Sent.,* 29, l ad 1) oraz: „id a quo aliquid procedit" (*I,* 33, 1).

Pojęcie zasady zatem Tomasz łączy z pojęciem porządku. Coffay wyjaśnia tu, że pojęcie zasady jest analogiczne, ponieważ zasady są różne. Przeto nie jest możliwe ścisłe określenie zasady. Można ją tylko opisać. W licznych miejscach św. Tomasz mówi, iż zasada jest tym, z czego (ex quo) coś się zaczyna, albo **od czego** (a quo) coś pochodzi. Zasada jest początkiem, punktem wyjścia dla rze-

[98] *Q.An.,*1.

[99] Por. *In II De An.,* I, n. 220: „Per animam enim intelligimus id, quod habens vitam vivit; unde oportet quod intelligatur sicut aliquid in subiecto existens; ut accipistur hic large subiectum, non solum prout subiectum dicitur aliquid ens actu, per quem modum accidens dicitur esse in subiecto: sed etiam secundum quod materia prima, quae est ens in potentia, dicitur subiectum. Corpus autem, quod racipit vitam, magis est sicut subiectum ut materia quam sicut aliquid in subiecto existens".

[100] Por. *In II De An.,* 1, n. 222.

[101] *In II De An.,* 1, n. 242.

[102] *I,* 75, l c.

[103] Por. 7,33, 1 ad 1.

czy. Pojęcie zasady nie zawiera ani idei przyczynowego przekazywania bytu, ani nawet idei jakiejś wyższości, poza tym tylko, że chodzi tu o coś pierwszego[104].

Uwagi te zasadniczo zgadzają się ze zdaniem Gilsona, który stwierdza, że w języku Tomasza pojęcie zasady oznacza istotnie porządek. Nie ma zasady, gdzie nie ma porządku. Zasada określana jest ze względu na porządek. Porządek zakłada zasadę i w każdym porządku zasada jest terminem, ze względu na który ustawia się to wszystko, co ten porządek stanowi[105]. Jeden i ten sam byt może być jednocześnie przyczyną i zasadą; przyczyną, o ile powoduje przejście od jednego bytu do drugiego; zasadą, o ile jest podstawą porządku w tym, co wcześniejsze i w tym, co późniejsze. Parze pojęć: „przyczyna i skutek" odpowiada para pojęć: „zasada i następstwo"[106].

Zaaplikujmy teraz tak rozumiane pojęcie „zasady" do pojęcia „duszy" jako zasady życia.

Jeżeli dusza jest zasadą życia, to jest czymś pierwszym w porządku istnienia, a także w porządku działania. Dusza jest jakby „motorem" istnienia i działania organizmu żywego. Z niej wywodzi się cała aktywność życiowa człowieka (istoty żywej)[107].

Zwróćmy jeszcze za Tomaszem uwagę na to, że dusza nie jest jakąkolwiek **zasadą** funkcji życiowych. Gdyby tak było, duszą mogłoby być oko lub inny organ będący narzędziem duszy. Dusza –jak stwierdza Tomasz -jest pierwszą i naczelną, a nie jakąś drugorzędną zasadą życia (primum principium vitae)[108].

Omawiając Tomaszowe pojęcie duszy jako zasady, zauważmy jeszcze to, że w ujęciu tym nie chodzi tylko o ludzką duszę, skoro pojęcie duszy związano z pojęciem życia. Tomasz mówi wyraźnie, że: „distinguitur communiter triplex anima: scilicet vegetativa, sensitiva, et intellectiva"[109]. Przeto zasada wszelkiego życia, sytuującego się według Tomasza na czterech stopniach, nazywa się duszą; a więc nie tylko zasada życia w człowieku, ale zasada wszystkich istot żyjących nosi miano „duszy".

Z powyższego przedstawienia wynika, że Tomasz aplikując filozoficzne pojęcie zasady do pojęcia duszy, związał duszę ludzką z całym światem istot

---

[104] Por. B. Coffay, *The notion of order according to St. Thomas Aquinas,* „The Modern Schoolman" 27(1949), s. 6.

[105] Por. E. Gilson, *Les principes...* art. cyt, s. 40-41.

[106] Tamże.

[107] W wypadku człowieka – jak słusznie zauważa Świeżawski, komentując w tym względzie myśl Akwinaty – dusza rozumna jest nie tylko pierwszą zasadą życia umysłowego, ale całego życia w ogóle; dziedziczy ona niejako pewien zasadniczy zrąb doskonałości niższych od siebie form substancjalnych. Por. S. Świeżawski, *Traktat...* dz. cyt., s. 65.

[108] Por. *I,* 75, l c: „Oportet praesupponere quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt (...). Sed primum principium vitae dicimus esse animam".

[109] *In II De An., n.* 5, n. 285.

ożywionych; związał właśnie przez to, że określił duszę jako pierwszą zasadę życia. Równocześnie to ujęcie duszy jako pierwszej zasady życia było jak gdyby pierwszym etapem filozoficznego – systemowego tłumaczenia „ludzkich fenomenów" danych nam w pierwotnym doświadczeniu siebie.

b. Dusza jako akt ciała

Już w trakcie tłumaczenia postawionej przez siebie tezy, głoszącej że dusza jest zasadą życia, Tomasz zwracał uwagę na to, że dusza sprawiająca ożywianie ciała ma się tak do ciała, jak się ma akt do możności. Materia składająca się na ludzkie ciało jest elementem możnościowym, zaś życie „płynące" z duszy jest elementem aktywnym[110].

Przytoczmy tu klasyczne teksty Tomasza na ten temat: „Anima est actus pri-mus corporis physici organici"[111]; „(...) est enim anima actus corporis organici"[112]; „(...) in definitione animae dicitur quod est actus corporis potentia vitam habentis (,..)"[113]; „(...) nam anima secundum suam essentiam est actus"[114].

Dusza zatem jest aktem. Aby lepiej zrozumieć to ujęcie duszy jako aktu ciała, zanalizujmy pokrótce sens wyrażenia „akt".

Nie ulega wątpliwości, że słowo „akt", użyte w powyższych tekstach, należy do pojęć ściśle metafizycznych i wiąże się z całą teorią aktu i możności.

Według M. A . Krąpca u św. Tomasza występują trzy rodzaje aktów: a) „akt drugi", będący ziszczeniem możności czynnej, co można nazwać działaniem lub czynnością; b) „akt pierwszy", realizujący możność bierną – jest nim forma rzeczy, z połączenia bowiem możności biernej i formy powstaje rzeczywisty byt, oraz c) „akt trzeci" – ostateczny – to istnienie, w stosunku do którego akt pierwszy – forma jest tylko możnością, a działania – tylko przypadłościową manifestacją[115]. To ujęcie Krąpca dostatecznie porządkuje sprawę rozumienia aktu u św. Tomasza.

Jeżeli dusza jest aktem, to jest nim przede wszystkim w drugim wyróżnionym tu znaczeniu, tzn. aktem pierwszym, który realizuje możność materii

---

[110] Por. *I*,75, l c.

[111] *In II De An.,* 1, n. 233.

[112] *Q. An.,* 10.

[113] *I,* 77, 1c.

[114] Tamże.

[115] Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...* dz. cyt., s, 51. Por. także na ten temat wypowiedź Tomasza: I, 48, 5: „Actus autem est duplex: primus et secundus. Actus quidem primus est forma, et integritas rei, actus autem secundus est operatio" oraz odnośnie „aktu trzeciego": *C.* G., II, 54: „Ad ipsam formam aliam comparatur ipsum esse ut actus". Por. także: S. Kamiński, *Co daje stosowanie logiki formalnej do metafizyki klasycznej,* „Roczniki Filozoficzne" 12 (1964), z. l, s. 255. Autor stwierdza tam, że akt pierwszy, jakim jest istnienie, zostaje stwierdzony przez sąd na podstawie skutków, jakimi są działania. Ten pierwszy akt stanowi źródło, z którego wypływa akt wtórny. Byt ustanawia się najpierw sam w sobie, a potem poza sobą w swoich skutkach.

i sprawia -jak się wyraża Gilson – że dusza ciało czyni najpierw ciałem, a nie bardziej ciałem[116]. Dusza jest aktem, który sprawia, że jest w ogóle ciało żywe, że pewna możność bycia istotą żywą została zrealizowana. Dusza zatem uaktualnia pewną możność bycia żywym ciałem. Dusza jest aktem ludzkiego bytu i to aktem pierwszym, decydującym o samym istnieniu człowieka, jako istoty żywej i działającej.

Ujęcie duszy jako aktu ciała jest kolejnym sposobem filozoficznego wyjaśnienia danych samodoświadczenia człowieka. Wiąże się ono bardzo ściśle z następnym pojęciem metafizycznym, które Tomasz łączy z duszą, a mianowicie z pojęciem duszy jako formy substancjalnej ciała.

c. Dusza jako forma substancjalna ciała

Ujęcie duszy jako formy substancjalnej ciała jest centralną ideą (tezą) Toma-szowej teorii człowieka (duszy).

Tomasz był świadomy, że metafizyczne pojęcia formy i materii, zaczerpnięte z tradycji perypatetyckiej, doskonale nadawały się do filozoficznego wyjaśnienia „danych egzystencjalnych", ujawniających się w retrospektywnym doświadczeniu człowieka.

Przytoczmy tu z Tomaszowych pism dwa klasyczne teksty ilustrujące ujęcie duszy jako formy: „Manifestum est enim, id quo vivit corpus, animam esse; vivere autem est esse viventium: anima igitur est quo corpus humanum habet esse actu. Huiusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma"[117] oraz „Illud quod est primum principium vivendi est viventium corporum actus et forma: sed anima est principium vivendi his quae vivunt (...) ergo est corporis vivendis actus et forma"[118].

W tekście pierwszym Tomasz nawiązuje do wcześniejszych tekstów, gdzie wykazywał, że dusza jest „ożywicielką" ciała. Życie zaś jest bytem dla istot żywych, a więc dzięki duszy ciało ma aktualny byt. Tym zaś czymś, co aktualizuje materię jest forma. Dlatego też dusza jest formą ciała.

W drugim tekście myśl Akwinaty można by wyrazić następująco: ponieważ dusza jest zasadą życia, dlatego jest aktem, a ponieważ jest nim właśnie, przeto jest formą ciała ludzkiego.

Nazwanie duszy ludzkiej formą ciała było zarazem przypisaniem duszy centralnej roli w bycie ludzkim. By lepiej wykazać odpowiedniość połączenia filozoficznego pojęcia formy z pojęciem duszy weksplikacji działań ludzkich, zwróćmy uwagę na rolę formy w strukturze bytu złożonego.

---

[116] Por. E. Gilson, *The Christian Philosophy*... dz. cyt., s. 187: „(...) the soul does not body more, it first make it body".

[117] *Q. An.*,1.

[118] *In II De An.*,*3.*

Z rozważań zamieszczonych w rozdziale pierwszym wiemy już, że forma kształtuje ciało organiczne, przy czym należy dodać, że forma **bezpośrednio** kształtuje **konkretne** ciało[119]. Kształtowanie to wyraża się w następujących elementach:

- forma pozostaje w łączności z aktem istnienia; jest tym, dzięki czemu byt staje się aktualny. Zatem dzięki duszy ciało ludzkie ma byt aktualnie[120]. Dusza – forma wyprowadza ciało z możności do aktu.

- forma pozostaje w łączności z działaniem; jest zasadą działania. Przez for mę byt jest w akcie, a każdy byt ma działanie nie wtedy, gdy jest w możności bycia, ale w stanie aktualnym tego bycia. Dusza jako forma jest zatem zasadą działania. Z duszą należy wiązać wszelkie działanie bytu ludzkiego[121].

- forma pozostaje w łączności z określaniem gatunku. Przez formę byt nie tylko staje się bytem, ale staje się tym oto bytem, bytem określonym, o zupełnie zdeterminowanej treści i sposobie działania. A zatem dusza, będąc formą, nada je ciału ludzkiemu gatunkowość; dzięki niej człowiek należy do gatunku ludzkiego[122].

Wszystkie wymienione tu funkcje formy odnoszą się, zdaniem Tomasza, jedynie do formy substancjalnej, a nie do formy przypadłościowej[123]. Dusza, będąc aktem pierwszym, może być tylko taką formą, która daje byt substancji, a takim bytem substancjalnym są istoty żywe.

Mając na uwadze wyżej wymienione funkcje formy substancjalnej w bycie, postawmy je w relacji do danych pierwotnego samodoświadczenia człowieka, które poprzednio omawialiśmy. Konfrontacja ta ujawnia pewną odpowiedniość pojęcia formy do eksplikacji jawiących się nam – doświadczanych „danych egzystencjalnych". Okazuje się, że filozoficzne pojęcie duszy jako formy doskonale wykorzystał Tomasz do zebrania w swej treści tego, co jest istotne dla samodoświadczenia ludzkiego. Przy pomocy tego pojęcia Akwinata wyjaśnia

[119] Por. *I*, 110, l ad 2: „Inter formam (...) et materiam non cadit aliquod medium, quia forma per seipsam informat materiam vel subiectum". Por. także: *I*, 76, 3c; *I*, 77, 6c.

[120] Por. *De Ver.*, 26, 2c: „Unitur (anima) autem corpori dupliciter: uno modo ut forma, inquantum dat esse corpori; vivificans ipsum (...)" oraz *C. G*, II, 57: „quod autem ut forma proprius anima corpori uniatur, sic probatur. Illud quo aliquid fit de potentia ente actu ens, est forma actu eius. Corpus autem per animam fit actu ens de potentis existente: vivere enim est esse viventium", a także: *I*, 76, 2c: „(...) nam forma est essendi principium".

[121] Por. *C. G*, II, 47: „principium cuiuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu; cum omne agens agat in quantum est actu".

[122] Por. *Q. An.*, I: „(...) si anima esset in corpore sicut nauta in navi, non daret speciem corpori, neque partibus eius; inus contrarium apparet ex hoc quod recedente anima, sigulae partes non retinent pristinum nomen nisi aequivoce (...)" oraz: „(...) anima est hoc aliquod ut per se potens subsistere: non quasi habens in se completam speciem sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis". Por. także w związku z tym: *I*, 76, l c.

[123] Na temat różnicy między formą substancjalną a przypadłościową wg Tomasza zob. np.: *I*, 76, 3c oraz *I*, 77, 6c.

(wyraża) cały zespół cech – działań jawiących się w doświadczeniu własnego „ja". Przez wybór takiego pojęcia owe treści związane z, ja" w jego węższym znaczeniu, przestały być tłumaczone „same w sobie", ale zostały postawione w relacji do ciała ludzkiego.

W analizie przedmiotu samodoświadczenia wspominał Tomasz o doświadczeniu w sobie czegoś, co jest cielesne (doświadczenie zachodzenia aktów fizjologicznych, poznawczych i pożądawczych zmysłowych), jak również czegoś, co jest niecielesne (doświadczenie obecności poznania intelektualnego, istnienia pojęć, zachodzenia aktów decyzji, aktów miłości, aktów chcenia itp.).

Owo pierwotne doświadczenie relacji cielesne – niecielesne zostało bardzo trafnie filozoficznie zinterpretowane przez pojęcie formy. Forma jest bowiem tym elementem bytu, który przeciwstawia się materii. Materia jest czymś, co można by metafizycznie nazwać „moje" w stosunku do określającej i aktywnej formy.

Forma nie jest w bycie czynnikiem materialnym i cielesnym. Z tego też względu jej pojęcie doskonale tłumaczy nam doświadczenie w nas niecielesności.

Pojęcie formy tłumaczy nam także doświadczenie w nas tego, co cielesne - różnego rodzaju działania organiczne, gdyż forma jest zasadą wszelkiego działania istot żywych. Dusza nazwana „formą" staje się „odpowiedzialna" za wszelkie działania występujące u człowieka, niezależnie czy są one bliskie działaniu innych istot ożywionych, czy też specyficzne tylko dla człowieka. Forma, będąc czynnikiem kształtującym i organizującym mój byt ludzki, staje się jednoczącą zasadą dla różnych przejawów mojej aktywności.

Reasumując, uwyraźnijmy raz jeszcze to, że duszę – formę obrał Tomasz jako rację uniesprzeczniającą dane pierwotnego samodoświadczenia człowieka. Pojęcie formy doskonale wyraża to, co w nas aktualne, powiązane z bytem i z istnieniem, to co związane z działaniem. Zastosowanie owego pojęcia formy i materii do człowieka powiązało go z całym światem istot organicznych i ożywionych, co zresztą znowu odpowiada doświadczeniu człowieka. Przez zastosowanie tej teorii „człowiek Tomaszowy" stał się bytem hylemorficznym. Co więcej, własne podmiotowe doświadczenie, którego istotą jest uświadomienie sobie własnej odrębności podmiotu poznającego od świata pozapodmio-towego, zaprowadziło nas przez teorię hylemorfizmu do przekonania o naszej wspólnocie ze wszystkimi bytami – także z przedmiotami świata materialnego, nieożywionego.

Jednakże teoria hylemorfizmu zastosowana do człowieka nie niweczy pierwotnego naszego przeświadczenia o naszej transcendencji wobec świata przyrody. Dusza ludzka będąc bowiem formą substancjalną ciała, jest z istoty swojej

niematerialna, jest pełnoprawną duchową substancją. Jest to więc forma bardzo „sp.ecyficzna" w całym „świecie form".

2. RACJE UNIESPRZECZNIAJĄCE DOŚWIADCZENIE JEDNOŚCI LUDZKIEGO BYTU

W prezentacji Tomaszowej nauki o pierwotnym wewnętrznym samodoświadczeniu człowieka zwracaliśmy uwagę, że zdaniem Tomasza człowiek w ramach doświadczania różnorodnych działań, doświadcza pierwotnie swojej bytowej jedności i tożsamości. Pomimo spełniania tak wielkiej ilości aktów, zarówno materialnych, jak i niematerialnych, człowiek czuje się zawsze bytem jednym i tożsamym z sobą. „Tomaszowy człowiek" ma świadomość zachowywania jedności i tożsamości swojego „ja", mimo ciągle zmieniającej się mnogości aktów „moich".

M. A. Krąpiec, analizując w tym względzie myśl Tomasza, pisze m.in.: „(...) wiem dokładnie, że to właśnie ja sam jestem tym, który byłem przed kilkunastu laty i że to ja sam, jako ten sam byt, jestem ciągle tym samym centrum, ku któremu odnoszę wszystkie moje zmienne akty fizjologiczne, jak i akty czysto psychiczne. Czuję się bytem tym samym i mam samoświadomość mojej tożsamości"[124].

Przy prezentacji danych samodoświadczenia ludzkiego wspominaliśmy również o tym, że człowiek według Tomasza, doświadcza bezpośrednio istnienia swojej jaźni – swojego , ja", o ile jest ona podmiotem w akcie podmiotowa-nia tego, co M. A . Krąpiec nazywa „moje"[125].

Tę doświadczalnie daną jaźń, będącą ośrodkiem jedności i tożsamości bytu ludzkiego, Tomasz poddał systemowej, filozoficznej interpretacji, jak wszystkie inne fakty dane bezpośrednio w poznaniu. *Zapytał* o czynniki bytowe, które uniesprzeczniają tę pierwotnie daną jedność bytową człowieka. Tym czynnikiem bytowym – racją uniesprzeczniającą doświadczenie jedności i tożsamości (człowieka) jest – zdaniem Akwinaty – dusza.

Zatem dusza nie tylko tłumaczy (uniesprzecznia) nam – jak to już wykazywaliśmy poprzednio – zachodzenie w człowieku aktów (działań) o różnej treści (tak materialnych, jak i niematerialnych), ale jest także racją tłumaczącą nam doświadczalnie przeżywaną jedność bytu ludzkiego.

Zapytajmy z kolei o powód, dla którego Tomasz uznał duszę za rację tłumaczącą jedność bytową człowieka, czyli o to, dlaczego (dzięki czemu) dusza w strukturze bytu ludzkiego – zdaniem Tomasza – jest racją jedności i tę jedność sprawia?

---

[124] M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...* dz. cyt, s. 130-131.
[125] Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...* dz. cyt., s. 116n.

Analiza Tomaszowych wypowiedzi w tym względzie każe widzieć tę rację w tym, że dusza jest **formą** substancjalną, kształtującą ludzkie ciało i to – co jest niezmiernie ważne -jest formą substancjalną jedyną.

Będąc jedyną formą substancjalną ciała, dusza ludzka jest zarazem formą samoistną, czyli formą absolutną w swej bytowości, nie zmieszaną z materią, posiadającą własny akt istnienia i udzielającą tego istnienia ciału.

Przeanalizujmy bliżej te dwie istotne funkcje (właściwości) duszy, które predysponują ją do bycia ośrodkiem jedności i tożsamości bytu ludzkiego.

A. DUSZA JAKO JEDYNA FORMA SUBSTANCJALNA CIAŁA

W przedtomaszowej tradycji antropologicznej przyjmowano powszechnie wielość form w ludzkim bycie. Trzeba przy tym nadmienić, że wielości form nie identyfikowano z wielością dusz. Odrzucając wielość dusz, powszechnie przyjmowano wielość form w stosunku do całego człowieka[126].

Tomasz, chcąc filozoficznie wyjaśnić daną empirycznie jedność człowieka, stwierdza że istnieje tylko jedna forma substancjalna ciała, którą jest dusza[127].

Zdaniem E. H. Webera doktrynę tę wykłada Akwinata możliwie jasno w art. trzecim kwestii 76, I części *Summy teologii*[128]. Zreferujmy tu istotną treść zawartą w trzonie tegoż artykułu.

Tomasz, wykazawszy błędność stanowiska Platona, który przyjmował w jednym ciele wielość dusz, wypowiada swoje twierdzenie:

„Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile vi-detur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse".

Na potwierdzenie tego stanowiska podaje następujące racje:

– „Primo quidem, quia animal non esset simpliciter unum, cuius essent animae plures. Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse: ab modem enim habet res quod sit ens, et quod sit una; et ideo ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili; et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili; et ab alia

[126] Por. R. Zavalloni, *La métaphysique du composé...* art. cyt., s. 7-35.

[127] Tomaszowa doktryna ojedyności formy substancjalnej – duszy – w człowieku zawarta jest głównie w następujących tekstach: *Q. An.*, I, 9; *I*, 76, 3c; *I*, 76, 4c; *I*, 118, 2 ad 2; *De Unit. int.*, I, 22; *S. G.*, II, 58; *C. G.*, II, 68; *I*, 76, l c; *De Spir. creat.*. I, 3 i 4. Omówienie Tomaszowej doktryny ojedyności formy substancjalnej w człowieku zawierają: E. H. Weber, *L'homme en discusion...* dz. cyt., s. 187-194; E. Gilson, *Tomizm...* dz. cyt., s. 273-281; Tenże, *Elementy filozofii...* dz. cyt, s. 189-204; S. Świeżawski, *Traktat...* dz. cyt., Wstęp do kwestii 76, s. 57-83; M. A. Krąpiec, *Metafizyka...* dz. cyt., s. 394-399; Tenże, *Ja – człowiek...* dz. cyt., s. 114-126; C. S. Zamoyta, *The unity...* dz. cyt.; A. C. Pegis, *St. Thomas and Unity...* dz. cyt.

[128] Por. E. H. Weber, *L 'homme en discusion...* dz. cyt., s. 187-194.

quod sit homo, scilicet ab anima rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter".

A więc każdy byt jest jednym jedynie przez jedną formę, przez którą rzecz ma swój byt. Zasadą jedności jest to sarno, dzięki czemu rzecz ma swój byt. Wielość form w bycie niweczy bytową jedność. Stąd też gdyby człowiek posiadał wiele dusz, nie byłby jednością. Ciało zaś nie może być czynnikiem jednoczącym, bo raczej dusza zawiera ciało, a nie ciało duszę.

– Drugą rację za jedynością formy – duszy wywodzi Tomasz z analizy spo sobu orzekania. Twierdzi on, że gdyby istniała odrębna forma zwierzęca, nie mogłaby być orzekana wprost (istotnie) o człowieku, ale per accidens. A cecha zwierzęcości jest orzekaniem wprost (istotnie), stąd jedna musi być forma, przez którą byt jest zwierzęciem i człowiekiem.

– Ponadto na jedyność formy – duszy wskazuje, zdaniem Tomasza, jedność działania. Gdyby istniały liczne formy, to działanie jednej przeszkadzałoby działaniu drugiej. Doświadczenie człowieka wykazuje, że to się nie zdarza. Stąd też zasada i źródło działań jest jedno.

Po przedłożeniu tych racji za jedynością formy – duszy, Tomasz w końcowej części „curpus articuli" referowanego tu artykułu wyprowadza następującą konkluzję: „(...) eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva". Ta jedna rozumna dusza ludzka – jak pisze nieco dalej Tomasz - obejmuje wirtualnie wszystko, co przysługuje duszy zmysłowej zwierząt i duszy wegetatywnej roślin. Korzystając z porównania Arystotelesa, oznajmia Akwinata, że dusza intelektualna zawiera w sobie duszę zmysłową i wegetatywną, tak jak pięciokąt zawiera w sobie czworokąt, a czworokąt – trójkąt. Dusza -jako jedna i jedyna forma substancjalna ciała -jest więc tym, dzięki czemu człowiek jest bytem, substancją, ciałem, jestestwem żyjącym, zwierzęciem i człowiekiem[129].

Tomasz więc nie potrzebował przyjmować trzech dusz platońskich, czy też wielości form substancjalnych, aby wyjaśnić całe bogactwo funkcji znamionujących życie człowieka. Uznał, że wystarcza tu jedna jedyna forma substancjalna, która jako najwyższa z form substancjalnych występujących w świecie cielesnym, jest zasadą i źródłem wszelkiej działalności i aktywności człowieka[130].

---

[129] Por. *I*, 76, 3c oraz: *In II De An.* 1, n. 255; *Q. An.*, 1, 9.

[130] Tomasz, uznając jedyność formy substancjalnej w człowieku, zawierającej w sobie wirtualnie formy niższe – mówi jednak o występowaniu tych niższych form w rozwoju embrionalnym płodu ludzkiego. Zdaniem Tomasza, embrion człowieka posiada najpierw formę substancjalną, będącą duszą wegetatywną, na jej miejsce wkracza potem dusza zmysłowa, a tę wreszcie zastępuje dusza rozumna. W embrionie ludzkim następuje więc kolejne zanikanie niższych form substancjalnych. Tomasz rozwija tę teorię w *„Summie teologii":* I, 118, 2 ad 2, a wcześniej sygnalizuje ją w: I, 76, 3 ad 3, a także w: *Comp.* 77*., 92. Na temat interpretacji tej teorii zob.: S. Świeżawski, *Traktat...* dz. cyt., s, 64-65 oraz s. 734, przypis 44.

Dusza intelektualna dziedziczy niejako pewien zasadniczy zrąb doskonałości znamionujących wszystkie niższe od siebie formy substancjalne[131].

Postawienie przez Tomasza tezy ojedyności formy substancjalnej – duszy w człowieku wywołało w XIII w. wielkie zgorszenie i przyczyniło się do dwukrotnego, pośmiertnego potępienia doktryny Akwinaty[132]. Bowiem żaden z trzynastowiecznych mistrzów, nawet sam Albert Wielki, nie mógł się pogodzić z tym, by dusza rozumna wiązała się z elementem najniedoskonalszym – z materią pierwszą (ciałem – źródłem zła) i to wprost i bezpośrednio. Tomasz jednak śmiało wysunął taką tezę, by rozwiązać dylemat wewnętrznej wielości i jedności bytu ludzkiego.

Z tezy ojedyności formy substancjalnej -jak zauważa Gilson – wypływają niezmiernie doniosłe konsekwencje[133]. Dzięki temu, że dusza jest jedyną formą substancjalną ciała, byt ludzki jest całością i jednością powstałą z połączenia materii i formy. W związku z tym wszelkie działanie możemy przypisywać człowiekowi jako całości, a nie jedynie ciału czy duszy (mówimy np., że poznaje człowiek, a nie tylko ciało lub dusza). Również z tej racji termin „człowiek" nie może oznaczać właściwie ludzkiego ciała, ani ludzkiej duszy, lecz złożenie z duszy i ciała, czyli całość bytu ludzkiego[134].

Tomaszowa teza o duszy jako jedynej formie substancjalnej ciała nasuwa nam jeszcze jedno ważkie pytanie: jaka jest racja (powód) połączenia tych dwóch elementów (tzn. duszy i ciała)?

Lektura tekstów Tomaszowych świadczy, że Tomasz widzi tę rację właśnie w formie, jako że forma nie jest dla materii, ale materia dla formy. W formie należy szukać przyczyny, dlaczego materia jest taka właśnie, jaka jest[135]. Jeżeli więc wszystko jest takim dzięki swojej formie, to w duszy, a nie w ciele należy szukać powodu zjednoczenia duszy z ciałem.

Dusza, zdaniem Tomasza, łączy się z ciałem z tej racji, że jest najniższą spośród duchowych form – jest bliska rzeczom materialnym i zawiera w sobie potencjalność[136]. Istnienie duszy jest tak bliskie rzeczom materialnym, że ciało materialne w tymże istnieniu uczestniczy, gdy dusza łączy się z ciałem[137]. O-

[131] Por. S. Świeżawski, *Traktat*... dz. cyt, s. 65.

[132] Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*... dz. cyt., s. 396-399 oraz S. Świeżawski, *Traktat*... dz. cyt., s. 62. Świeżawski cytuje tarn za M. de Wulfem ostatnią z ośmiu tez tomistycznych potępionych w Oksfordzie przez Jana Peckhama: „Quod in homine est tantum una forma, scilicet anima rationalis et nulla aiia forma substantialis: ex qua opinione sequi videntur omnes haereses supradictae".

[133] Por. E. Gilson, *Tomizm*... dz. cyt, s. 276.

[134] Tamże.

[135] Por. *I*, 76, 5c.

[136] Por. *II Sent.*, 3, l, 6c: „(...) anima rationalis (...) ultimum gradum in substantiis spiritualibus tenet, sicut materia prima in rebus sensibilibus (...) (anima) plurimum de possibilitate habet".

[137] Por. *II Sent.*, 3, l, 6c.

statni stopień intelektualności wyznaczony jest więc przez potencjalność duszy, z racji też której (tej potencjalności) dusza zostaje złączona z ciałem[138]. Zatem główny powód, dla którego dusza ludzka z natury swojej zdolna jest do łączności z ciałem, należy widzieć w potencjalności duszy (zbliżającej ją do substancji materialnych)[139]. Mówiąc innymi słowy: dusza jest formą ciała dlatego, ponieważ jest takim oto duchem.

A . C. Pegis, analizując to zagadnienie, słusznie zauważył, że dusza jako najniższa intelektualna substancja, będąca *zarazem* formą i aktem ciała, z istoty swej jest powiązana ze zdolnościami zmysłowymi, które połączone są z organami cielesnymi, przez które dusza otrzymuje intelektualną wiedzę[140].

Dusza jako substancja duchowa, w istnieniu niezależna od ciała, z natury swej duchowości jest jednak uzależniona od ciała w funkcjonowaniu. Świadczy o *tym* chociażby to, że całą swą wiedze czerpie z wyobrażeń[141]. Obrazy poznawcze dostarczane przez zmysły niejako dopełniają jej potencjalną inte-lektualność. Można więc za Pegisem powiedzieć, że ludzka intelektualność jest jakby duchową próżnią, która domaga się najpierw zapełnienia, czyli duchowego ubogacenia przez aktualizację treściową pochodzącą z działania umysłu czynnego i przez doznania zmysłowe jako skutek oddziaływania przedmiotów materialnych. Wypełnienie tej próżni domaga się łączności duszy z ciałem[142].

Dusza, łącząc się z natury swojej z ciałem, organizując sobie to ciało, zyskuje dopełnienie swego gatunku. Jej istnienie bez ciała jest przeciwne jej naturze, bo wówczas nie ma doskonałości własnej natury[143]. Dusza jako forma ciała istnieje w nim całym wedle swojej istoty („secundum suam esseentiam")[144].

Po przedstawieniu pierwszej istotnej racji – duszy jako jedynej formy substancjalnej ciała – tłumaczącej nam dany w samodoświadczeniu fakt jedności i tożsamości bytu ludzkiego, przejdźmy z kolei do omówienia następnej racji, tłumaczącej narn jedność bytową człowieka (racji związanej ściśle z wyżej przedstawioną).

---

[138] Por, *I*, 51, 1c.

[139] Por. A. C. Pegis, *In Umbra...* art. cyt, s. 162. Por. także: J. D. Mc Kian, *The raison...* dz. cyt., s. 65.

[140] Por. A. C. Pegis, *In Umbra...* art. cyt., s. 163 oraz Tenże, *St. Thomas and the Unity...* dz. cyt,, s. 169-170, oraz Tenże, *At the Origins...* dz. cyt., s. 43.

[141] Zmysłowe poznanie nie jest jednak całkowitą i doskonałą przyczyną poznania intelektualnego, lecz stanowi przygotowawczy materiał do działania intelektu. Poznanie zmysłowe nie jest więc przyczyną sprawczą poznania intelektualnego, lecz tylko warunkiem. Por. np.: *I*, 84, 3c.

[142] Por. A. C. Pegis, *At the Origins...* dz. cyt., s. 34.

[143] Por. *I*, 118, l c.

[144] Por. *C. G.*, II, 72: „(...) secundum suam essentiam secundum quam est forma corporis".

B. DUSZA JAKO ZASADA ISTNIENIA CIAŁA I CAŁEGO LUDZKIEGO „COMPOSITUM”

Omawiając w pierwszym rozdziale pracy Tomaszowa koncepcję bytu, wskazaliśmy m.in. na to, że Akwinata bardzo mocno wyakcentował w strukturze bytu akt istnienia (esse, actus essendi). Istnienie uznał za ostateczny akt bytu, który aktualizuje istotę – formę; akt, który sprawia, że coś jest[145]. Istnienie zostało przez Tomasza powiązane z formą[146], nie w tym sensie jakoby forma sprawiała istnienie, ale że jest ona dla istnienia jak gdyby „miarą”. Forma, przyjmując istnienie, „ogranicza” je do swojej własnej natury w porządku istotowym[147].

W bytach materialnych istnienie – jak zauważa Tomasz – należy do całego bytu („compositum”), a nie do formy[148]. Formy bytów cielesnych nie mają same istnienia, czyli nie są samoistne[149]. A jak jest według Tomasza w wypadku człowieka? W jakim elemencie „tkwi” akt istnienia bytu ludzkiego?

Tomasz dał tutaj bardzo oryginalne rozwiązanie; rozwiązanie, które – jak to wkrótce zobaczymy – doskonale tłumaczy daną empirycznie jedność ontyczną człowieka. Ukazanie oryginalności rozwiązania Tomaszowego rozpocznijmy od uwagi na temat swoistego charakteru duszy jako formy.

Tomasz mówi, iż: „(...) rationalis anima in hoc a ceteris formis differt, quod aliis non competit esse in quo ipsae subsistant, sed quo eis res formatae subsistant; anima vero rationalis sic habet esse ut in eo subsistens; et hoc declarat diversus modus agendi”[150].

W tekście powyższym zaznaczona została różność duszy ludzkiej jako formy od form materialnych bytów. Dusza ludzka jako forma pozostaje w ścisłym związku z istnieniem. Po prostu, akt istnienia jest trwale związany z duszą.

Akt istnienia nie przysługuje człowiekowi, jako już złożonemu z materii i formy i jako skutkowi tego złożenia, ale istnienie jest „aktem” duszy rozumnej i poprzez „zaktualizowanie” – urealnienie i powołanie do bytu duszy – istnienie jako akt duszy i poprzez duszę przysługuje całemu człowiekowi, a więc i jego ciału[151]. A zatem dusza ludzka, jako samoistna forma, posiada w samej sobie

---

[145] Por. *C. G.*, II, 54.

[146] Por. *I*, 7, l c.

[147] W pismach Tomasza znajdujemy teksty, które wskazywałyby na to, że forma jest przyczyną sprawczą istnienia. Jednakże tak nie jest. Takie sformułowanie jak: „(...) per forma unam, per quam habet res esse” (*I*, 76, 3 c), czy też: „sed forma substantialis dat esse substantiale” (*I*, 76, 4sc) – należy rozumieć w sensie przyczynowania formalnego, a nie sprawczego, Por. w związku z tym: F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy...* dz. cyt., s. 33.

[148] Por. *I*, 65, 4c: „(...) formae non habent esse, sed composita habent per eas”.

[149] Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...* dz. cyt., s. 118.

[150] *De Potentiis animae*, 3, 9c.

[151] Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...* dz. cyt, s. 119-126. Por. także: E. Gilson, *Tomizm...* dz. cyt., s. 277-279; oraz Tenże, *Elementy...* dz. cyt., s. 194-195; oraz S. Świeżawski, *Traktat...* dz. cyt., Wstęp do kwestii 75 (s. 3-21) i 76 (s. 57-83).

całkowite istnienie, i to w takim stopniu, że jest ono również istnieniem dla ciała, którego dusza jest aktem, Dusza i ciało mają więc tylko jedno istnienie; jest to istnienie całej złożonej jedności „dostarczone" przez duszę[152]. Jednym istnieniem duszy istnieje ciało wraz ze wszystkimi ujednostkawiającymi przypadłościami. Skoro tak jest, to możemy powiedzieć, że cały byt ludzki i poszczególne jego części uczestniczą w jednym istnieniu duszy.

Przekazywanie istnienia przez duszę jest tego rodzaju, że to przekazane istnienie pozostaje trwałą własnością tej rzeczywistości, która istnienie przekazuje. Fakt przekazywania istnienia dobrze nam tłumaczy pojęcie partycypacji. Ciało po prostu uczestniczy w istnieniu duszy, co nie nasuwa koniecznie myśli o substancjalności ciała, bowiem uczestnictwo – jak to wykazała Z. J. Zdybicka – możemy zastosować nie tylko do bytów samoistnych, ale także do elementów wewnątrzbytowych[153].

Ciekawie interpretuje sprawę egzystencjalnej relacji duszy do ciała u św. Tomasza Krąpiec. Jest on zdania, że dusza samoistniejąca organizuje sobie (formuje) ciało, potrzebne jej do tego, by mogła działać, by mogła się wyrazić i dojść do pełnego rozwoju, używając swoich władz działania[154]. Ciało więc jest formowane i organizowane przez duszę i w tym jest racja jego istnienia. Dusza wyraża się przez ciało i poprzez nie wchodzi w kontakt ze światem zewnętrz nym i ma możność samouświadomienia siebie[155].

Uzupełniając tę myśl, dodajmy że ciało jest koniecznym elementem, by duch ludzki mógł się wyrazić, mógł działać, mógł nawiązać kontakt ze światem. Ma rację C. S. Zamoyta, gdy twierdzi, że samoistniejąca dusza potrzebuje ciała do swojej samorealizacji[156].

Udzielając swego istnienia ciału, dusza przenika całe ciało tak, że jest obecna w nim całym i każdej jego części[157]. Ciało zaś bez duszy nie może istnieć, gdyż istnieć dla ciała ludzkiego – znaczy być organizowanym przez duszę. Moment dezorganizacji ciała jest momentem zaprzestania jego istnienia[158].

---

[152] Oto główne wypowiedzi Tomasza na ten temat: „(…) anima habet esse subsistens... et tamen ad huius esse communionem recipit corpus" *(De An.,* l ad 1); „Non tamen sequitur quod corpus ei (animae) accidentaliter uniatur, quia illud idem esse quod est animae communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi" (Tamże – *De An.,* l ad 1); „Non est (...) inconveniens quod idem sit esse in quod subsistit compositum et forma ipsa: cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat" (*C. G.,* II, 68). Zob. także Tomaszowe teksty na ten temat, przytoczone przez M. A. Krąpca, *Ja – człowiek...* dz. cyt, s. 119, przypis 31.

[153] Por. Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu...* dz. cyt., s. 185.

[154] Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...* dz. cyt., s. 121. Na temat egzystencjalnej relacji duszy do ciała zob. także ciekawe rozważania R. Le Trocquer, *Kim jestem...* dz. cyt., s. 25-47.

[155] Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...* dz. cyt., s. 121.

[156] Por. C. S. Zamoyta, *The Unity...* dz. cyt., s. 32.

[157] Por. *Q. An.,* 10; *C. G.,* II, 72; *I,* 76, 8; *De Spir. creat.,* 4.

[158] Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...* dz. cyt, s. 121.

Po nakreśleniu tych uwag możemy uzupełnić poprzednie rozważania o sposobie i racji łączenia się duszy z ciałem. Otóż możemy powiedzieć, że dusza o tyle łączy się z ciałem, z istoty, o ile łączy się z nim poprzez akt istnienia. Akt istnienia jest łącznikiem, który dopiero zdolny jest urealnić owo „domaganie się" istoty duszy łączności z ciałem.

Z Tomaszowej tezy o związku aktu istnienia z duszą wynika bardzo ważka teza o trwaniu duszy po śmierci człowieka. Skoro bowiem istnienie związane jest z duszą – z chwilą śmierci człowieka dusza przestaje utrzymywać ciało w istnieniu, przestaje je sobie organizować, ale sama trwa dalej (jako substancja prosta i niecielesna). Zaginęłaby jedynie wówczas, gdyby istnienie jej było wynikiem organizacji cielesnej. Istnienie zaś duszy i całego człowieka nie jest wynikiem i następstwem organizacji materialnej, ale ma swoje źródło w duszy, jako formie ciała. Bezpośredni związek istnienia z duszą zapewnia jej trwanie po śmierci człowieka[159].

Zauważamy, że powyższe Tomaszowe rozwiązanie problemu relacji dusza -ciało, poprzez wskazanie na jedyny akt istnienia przysługujący duszy, było zdecydowanym wykroczeniem poza antropologiczną doktrynę Arystotelesa. Jak wskazuje Gilson – w filozofii Arystotelesa wszelka forma musi być materialna, a w związku z tym – zniszczalna, jak sama substancja materialna. W arystotelizmie nie ma miejsca dla formy rozumnej, to znaczy takiej, która byłaby równocześnie formą ciała i pełnoprawną substancją duchową[160]. Człowiek według Arystotelesa – jak zauważa Krąpiec – bytuje jako wynik (rezultat) złożenia z czynnika materialnego i formalnego, tj. z ciała i duszy[161]. Rozpad – rozłączenie formy od materii następujące w chwili śmierci, jest zniszczeniem nie tylko całego „compositum" ludzkiego, ale i obydwu elementów, które wchodziły w jego strukturę.

Tomasz, wypracowawszy nową – egzystencjalną koncepcję bytu, wskazał że dusza jest realną formą ciała ludzkiego, ponieważ jest szczególnym rodzajem substancji; jest substancją samoistną, udzielającą swego istnienia ciału i całemu bytowi ludzkiemu w akcie formowania (organizowania) bytu ludzkiego. Dusza jest zatem wedle Tomasza niecielesna substancją, a równocześnie formą substancjalną ciała[162].

Wobec tego należy wyakcentować to, że bycie formą dla ciała, czyli udzielanie istnienia ciału, nie uznawał Tomasz za funkcję duszy – formy, ale za jej

[159] Por. *I*, 75, 6; *C. G.*, II, 79. Por. także w związku z tym: M. A, Krąpiec, *Ja – człowiek...* dz. cyt., s. 135-137 oraz: E. Gilson, *Elementy...* dz. cyt, 195-204.

[160] Por. E. Gilson, *Elementy...* dz. cyt., s. 194.

[161] Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...* dz. cyt., s. 120.

[162] Por. *In Librum de Causis*, II, lect. 8; *C. G.*, II, 68. Dusza, dlatego że jest zarazem duchową substancją i formą ciała, jest według Tomasza podobna do horyzontalnej lub granicznej linii między niecielesnymi i cielesnymi substancjami. Por. E. Gilson, *Elementy...* dz, cyt., s. 195.

istotę. Udzielanie aktu istnienia ciału zawarte jest więc w istocie duszy jako formy.

Wszystkie powyższe uwagi na temat przekazywania jednego aktu istnienia przez duszę całemu compositum, możemy wyrazić (ująć) w syntetycznej i bardzo jasnej wypowiedzi samego Tomasza:

„(...) anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi; est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore: non autem aliae formae"[163].

Tomasz więc znakomicie podkreślił jedność istnienia bytu ludzkiego. W bycie ludzkim nie ma dwóch istnień. Istnienie całego człowieka jest zarazem istnieniem własnym duszy. W istnieniu tym uczestniczy ciało. Ta sytuacja ontyczna jest podstawą jedności bytu ludzkiego. Tylko jedność aktu istnienia zapewnia jedność ludzkiego podmiotu jako osoby. Jedno istnienie duszy jest fundamentem dla wszelkich istnień przypadłościowych, zarówno w sensie zdolności duszy, jak i cech materialnych ciała.

Myśl tę bardzo mocno podkreśla Gilson, gdy pisze, że w obrębie metafizycznej struktury bytu skończonego, dusza dzieli ze swym ciałem ten sam akt bytu, który otrzymała od Boga[164]. Człowiek jako ontologiczny monolit jest naprawdę jeden dzięki jedności egzystencjalnego aktu bytu: „bowiem zupełnie stosowne jest, by akt bytu (esse), dzięki któremu istnieje istota złożona, był tym samym aktem bytu, którym istnieje sama forma, ponieważ byt złożony istnieje tylko przez formę i żadne z nich nie istnieje niezależnie jedno od drugiego. Uczestnicząc więc w tym samym bycie duszy, ciało nie staje się duszą, lecz jako coś, co przyjmuje duszę w charakterze podmiotu, wznosi się do poziomu aktu bytu, który posiada dusza jako zasada i przyczyna"[165].

Takim – zaprezentowanym tu – rozwiązaniem egzystencjalnej jedności bytu ludzkiego Tomasz doskonale wyjaśnił samodoświadczenie człowieka, informujące nas, że jesteśmy bytem jednym i tożsamym ze sobą. Poprzez ukazanie duszy jako zasady istnienia ciała i całego człowieka, Akwinata filozoficznie wytłumaczył pierwotnie dany – fakt ontycznej jedności bytu ludzkiego. Jeden akt istnienia dla duszy, ciała i compositum jest kolejną racją uniesprzeczniającą doświadczenie – w ramach doświadczenia różnorodności działań – jedności i tożsamości człowieka. Gdybyśmy zanegowali powyższe rozwiązanie Tomasza, musielibyśmy tym samym zanegować dane pierwotnego wewnętrznego doświadczenia.

[163] *I*, 76, 1 ad 5.
[164] Por. E. Gilson, *Elementy*... dz. cyt., s. 195.
[165] Tamże.

Z tej też racji rozwiązanie Tomaszowe może uchodzić za najbardziej racjonalne; za rozwiązanie dobrze nam tłumaczące dane samodoświadczenia człowieka.

§ 2. UJAŚNIANIE „DANYCH EGZYSTENCJALNYCH" W FENOMENOLOGICZNYM OPISIE U GABRIELA MARCELA

Przechodząc od antropologii Tomaszowej do Marcelowej, musimy ponownie uświadomić sobie to, że wchodzimy w radykalnie odmienny styl myślenia filozoficznego. Owa odmienność wypływa nie tylko z innego języka filozoficznego, z innej aparatury pojęciowej, stosowanej przez prezentowanych tu autorów, ale jest również konsekwencją obrania różnego celu dla filozofii przez nich uprawianej.

Tomasz przejęty arystotelesowskim modelem nauki – wyjaśniał rzeczywistość ludzką daną w doświadczeniu przez odwołanie się do jej przyczyn. Marcel natomiast nie chciał wyjaśniać przyczynowo tego, co doświadczał, ale chciał doświadczaną rzeczywistość jak najwierniej, jak najadekwatniej wyrazić.

Przy prezentacji metody „Marcelowej filozofii" wielokrotnie podkreślaliśmy to, że Marcel chciał być wiernym świadkiem swojego bytu; chciał autentycznie dawać świadectwo temu, co przeżywa, temu, co rozgrywa się w j ego wnętrzu. Stąd też autor zasadniczo nie wyjaśniał przyczynowo doświadczanej rzeczywistości, ale raczej jqujaśniał. Starał się ciągle pogłębiać jej rozumienie; starał się coraz to głębiej – z różnych punktów widzenia – ją opisywać[166]. W trakcie opisywania następowało owo „konkretne" zbliżanie się („approches concretes") do bytu, do rzeczywistości, o którą mu chodziło.

Takie podejście autora wyznacza nam do pewnego stopnia układ zagadnień niniejszego paragrafu. Nie jesteśmy w stanie ukazać tu analogicznego „odpowiednika" – filozoficznej, uniesprzeczniającej interpretacji danych egzystencjalnych, jaka wystąpiła u św. Tomasza.

U Marcela nie znajdziemy ściśle systematycznej (filozoficznej) interpretacji danych doświadczenia pierwotnego. Owszem, w niektórych wypadkach owa filozoficzna interpretacja – nie tyle uniesprzeczniająca, ile ujaśniająca – występuje, ale jest ona złączona (przeplatana) z opisem tego, co dane w przeżyciu.

Stąd też na poniższych stronicach nakreślimy ogólny kierunek – ogólną perspektywę, w jakiej rozwinęła się antropologiczna myśl Marcela.

[166] Por. *R. I.*,s. 23-24.

Mając w świadomości ukazane poprzednio, w drugim rozdziale pracy, podstawowe dane egzystencjalne, ukażemy w zarysie, w jakim kierunku nastąpiło u Marcela odkrywanie tajemnicy człowieka, tajemnicy tego, „kim jestem", a ściślej -jak zobaczymy – tajemnicy tego, „kim jesteśmy",

1. PARTYCYPACJA OSOBOWA

Przy omawianiu przedmiotu wewnętrznego doświadczenia w ujęciu Marcela zwróciliśmy uwagę na to, że zdaniem tegoż autora człowiek doświadcza pierwotnie swojej wewnętrznej otwartości na rzeczywistość wobec niego transcendentną. Moje konkretne istnienie odkrywam pierwotnie jako usytuowanie w świecie, jako powiązane ścisłym ontycznym węzłem z istnieniem „świata" osób i „świata" rzeczy.

W wyniku takiej ontycznej sytuacji zauważam, że gdy pytam o moje istnienie, nie mogę nie pytać o istnienie innych. Pytać się, „kim jestem", to znaczy odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób istnieją inni. Rozwiązując problem istnienia innych, tym samym odpowiemy na pytanie, „kim jestem".

Marcel sprowadza zagadnienie istnienia innych do problemu komunikowania się. Inni współistnieją ze mną, wchodząc ze mną w realną interpersonalną komunikację.

Owa interpersonalna komunikacja, wymiana jest zarazem międzyosobową partycypacją – uczestnictwem mojego istnienia w istnieniu innych i odwrotnie.

Zagadnieniu osobowej partycypacji Gabriel Marcel poświęcił bardzo wiele miejsca w „swojej filozofii". Można by powiedzieć, że właściwie cała jego myśl filozoficzna skupia się wokół ludzkiego „ja", będącego w dialogu osobowym z drugimi Ja", które autor nazywa „ty"[167].

Przyjrzyjmy się pokrótce warunkom wymaganym do zaistnienia owej partycypacji oraz zasadniczym jej formom.

A . WARUNKI PARTYCYPACJI OSOBOWEJ

Uczestnictwo osobowe, zdaniem Marcela, dokonuje się w „klimacie" naszej świadomości i naszej wolności. Owa pierwotnie dostrzeżona ontyczna więź mojego „ja" z innymi „ja" ma się wyrazić osobowo w „ramach" mojej świadomości i wolności,

Nie wszystkie relacje interpersonalne, zdaniem francuskiego myśliciela, „leżą na linii" naszych „potrzeb egzystencjalnych"; nie wszystkie realizują na-

[167] Autorzy zajmujący się marcelowską metafizyką komunii, zwracają uwagę na to, że Marcel w swojej metafizyce wprowadził osobowe określenia „ja" – „ty", zamiast tradycyjnych określeń podmiot – przedmiot. Por. np.: P. Prini, *Gabriel Marcel*... dz. cyt., s. 110.

sze bytowe otwarcie się w stronę drugiego. Są relacje nie angażujące, anonimowe, nie twórcze, nazywane przez autora „ja" – „on", oraz relacje angażujące, twórcze, nazywane „ja" – „ty"[168].

W relacji „ja" – „on" traktuje się drugiego jako pewien przedmiot, który można określić, mniej lub więcej scharakteryzować[169]. Doświadczenie owego „on" jest doświadczeniem formy całkowicie wypełnionej[170], źródła informacji[171], karty rejestracyjnej, która jest jego własnym archiwistą[172].

Traktowanie drugich jako „on" jest zazwyczaj wynikiem traktowania siebie samego jako „on". Patrzę wtedy na siebie jako na zbiór jakości, na sumę orzeczników; nie widzę w sobie tajemnicy, którą mam odkrywać[173]. Gdy jednak potrafię zachować więź z samym sobą, gdy siebie przestaję traktować jako „on", wtedy łatwiej przychodzi mi nawiązać kontakt z moimi bliźnimi; niejako z kimś obcym, którego się lękam, ale jako z określoną istotą[174]. Z kolei to, że otwieram się dla drugiego i wchodzę z nim w realną komunikację, pozwala mi zarazem skuteczniej komunikować się z samym sobą. Moja komunikacja ze samym sobą implikuje więc mój ą komunikację z drugimi, i odwrotnie[175].

W doświadczeniu innych jako „on" – jak stwierdza dalej autor – traktuję drugiego jako w gruncie rzeczy nieobecnego; jego nieobecność pozwala mi go zobiektywizować, rozprawiać o nim jako o danej naturze lub istocie[176]. „On" nie może dać mi żadnej odpowiedzi[177]. Ponieważ „on" mi nie odpowiada, jest w jakiś sposób względem mnie nieobecny i traktuję go jako w gruncie *rzeczy* nieobecnego, jako kogoś będącego z zewnątrz mnie[178], tak jak gdyby prowadził dialog z kimś, lub nawet z samym sobą dialog o nim[179].

W *Du réfus à l'invocation* Marcel następującym obrazem ilustruje tę sytuację, gdzie drugiego traktuje się jako „on": „Spotykam w pociągu kogoś nieznajomego, ale chociaż zwracam się do niego, nie przestaje on być dla mnie

[168] Por. *M. E.*, I, 1. 153. Marcel wskazuje tam na całą gamę relacji międzyosobowych „ja" – „on", relacji, które nie angażują.

[169] Por. *J. M.*, s. 137, 175. Nie chcąc zbyt powiększać objętości pracy, rezygnujemy w przypisach z przytaczania tekstów oryginalnych autora, gdyż w wielu wypadkach są to teksty długie. Podajemy tylko miejsca, gdzie dane teksty się znajdują.

[170] Por. *R. I.*, s. 49.

[171] Por. *J. M.*, s. 174.

[172] Por. *R. I.*, s. 71.

[173] Por. *E. A.*, s. 155.

[174] Por. *H. V.*, s. 181.

[175] Por. *R. I.*, s. 50.

[176] Por. *R. I.*, s. 48.

[177] Por. *J. M.*, s. 138 oraz komentarz J.–P. Bagot, *Connaissance...* dz. cyt, s. 108.

[178] Por. *J. M.*, s. 218; *R. I.*, s. 48.

[179] Por. *J. M.*, s. 137.

„kimś", „tym człowiekiem"; jest on przede wszystkim „tym a tym", którego biografię i towarzyszące jej okoliczności zwolna zaczynam poznawać. To tak, jakby wypełniał kwestionariusz, jakby dostarczał mi danych do notatki, z którą zlewa się w jedno"[180].

Podobnie ma się sprawa – rozważa dalej autor – gdy np. urzędnik wypytuje mnie o moje dane biograficzne. Im bardziej jest on wtedy zewnętrznym dla mnie, tym bardziej jestem obcym względem samego siebie[181]. Jego rzeczywistość, rozpatrywana z zewnątrz, jest dla mnie schematem, zbiorem idei, czyli po prostu „on"[182].

Może jednak nastąpić taka sytuacja – kontynuuje dalej we wspomnianym dziele autor – kiedy ów podróżny, czy ów urzędnik nawiążą jakiś głębszy kontakt ze mną. Jeśli on np. przedstawi mi swoje troski, kłopoty, cierpienia; gdy może przeżyjemy jednakowe niebezpieczeństwo, jednakowe przygody, okażemy pretensje do tej samej osoby; gdy może czytaliśmy, czy też lubimy czytać te same książki, wtedy nawiązuje się jedność, w której ten drugi i ja stajemy się powoli „my". Ten ktoś przestaje być dla mnie już „on", lecz staje się „ty". Dokonuje się tu przejście od „on" do „ty" – przejście od dialektyki do miłosnej partycypacji – od poznania obiektywnego do poznania życiowego[183].

Owo „ty" odkrywane w drugim nie może być tylko sumą orzeczników, zbiorem danych[184], jakąś kolekcją historyczną, ale żywą osobą-tajemnicą[185]. Gdy traktuję kogoś jako „ty", to doświadczam go jako kogoś, kto zdolny jest mi odpowiedzieć w jakikolwiek sposób, nawet gdyby ta odpowiedź była zrozumiałą ciszą[186].

W traktowaniu drugiego jako „ty", oznajmia autor w *Du réfus à l'invocation,* drugi przestaje być kimś, o kim rozmawiam z samym sobą. Nie jest już on wsunięty pomiędzy mnie i mnie samego. Ów ja sam, z którym byłem sprzymierzony, aby go badać, osądzać, roztopił się jakby w tej żywej jedności, którą on teraz tworzy wraz ze mną[187]. W relacji „ja" – „ty" druga osoba przestaje być kimś trzecim, która to osoba w relacji „ja" – „on" znajdowała się między mną a mną samym. Poza naszą wspólnotą wszyscy pozostali są jako ci inni[188].

Traktowanie drugiego jako „ty" – jak na innym miejscu swojej refleksji zauważa autor – wznosi się ponad wszelki osąd, ponad wszelkie poznanie obiek-

[180] Por. *R. I.*, s. 49. Marcel cytuje tam notatkę z *Journal métaphysique* z sierpnia 1918 r.
[181] Por. Tamże.
[182] Por. *J. M.*, s. 217-218.
[183] Por. *R. I.*, s. 49 oraz komentarz J.–P. Bagot, *Connaissance...* dz. cyt., s. 100n.
[184] Por. *H. V.*, s. 192.
[185] Por. *J. M.*, s. 164. Por. w związku z tym także: L. Verga, *Il problema...* dz. cyt., t. I, s. 778.
[186] Por. *J. M.*, s. 138.
[187] Por. *R. I.*, s. 48-49, 52; *H. V.*, s. 22.
[188] Por. *R. I.*, s. 49-50.

tywne[189]. Wszelki sąd, zdaniem Marcela, z istoty swej skierowany jest na „on'[9], na coś, co jest uważane za możliwe do skategorializowania, coś, co jest „na zewnątrz" wszelkiej odpowiedzi[190]. Wszelki sąd implikuje zawsze aspekt „on" bądź w „ty", bądź w moim „ja"[191].

W *Homo Viator* Marcel w związku z tym pisał: „Ktokolwiek kochał, dobrze wie, że to, co kochał w kimś innym, nie da się sprowadzić do określonych kategorii – właściwości"[192].

Po krótkim scharakteryzowaniu relacji „ja" – „on" i relacji „ja" – „ty", przebadajmy bliższe okoliczności zawiązywania się relacji „ja" – „ty", gdyż jedynie w tym typie relacji ma miejsce twórcza partycypacja osobowa.

Na podstawie lektury pism Marcela sądzimy, że u źródeł partycypacji osobowej – u źródeł relacji „ja" – „ty", znajduje się świadomość naszej ograniczoności i niewystarczalności. Doświadczenie swojej niewystarczalności jest złączone z doświadczeniem wewnętrznego apelu, wzywającego do otwarcia się ku drugiemu. Ów drugi, doświadczając również swojej ograniczoności, apeluje do mnie, abym wszedł z nim w egzystencjalny kontakt.

Można więc powiedzieć, że osobowa partycypacja inicjuje się od wzajemnego doświadczenia wewnętrznego wezwania – apelu: „bądź ze mną"[193]. Wezwanie to może być wyrażone w różnej formie, przy pomocy różnych znaków[194]. Podstawową funkcję w znakowej komunikacji pełni nasze ciało, jako nasz łącznik ze światem transcendentnym. Autor, analizując tę sprawę w *Journal métaphysique,* wskazuje że apel – wezwanie drugiego jest „dokonywane" nie tylko przez przymioty – właściwości osobowe, ale przede wszystkim przez moje i jego „ja", przez moją i przez jego subiektywność[195]. Drugi apeluje do mnie nie tyle swoją faktycznością (zbiorem przymiotów – cech), co swoją subiektywnością.

Apel jest „prośbą" o mój udział w jego subiektywności. Drugi wzywa mnie do wyjścia poza „granice" mojej osoby, do podtrzymania, umocnienia i ubogacenia jego subiektywności przez uczestnictwo w niej[196]. Zauważam, że jestem powołany do realizowania siebie w świecie, ale „dla ciebie". Dostrzegam w sobie jakby rodzaj próżni, który ma być usunięty przez kontakty z tobą[197].

Marcel w wielu miejscach swoich filozoficznych rozważań zastanawia się, w jakich warunkach owo doświadczane wezwanie zostaje przez osobę podjęte.

---

[189] Por. *J. M.*, s. 63.
[190] Por. *J. M.*, s. 161-162; *R. I.*, s. 220.
[191] Por. *J. M.*, s. 155.
[192] *H. V.*, s. 181.
[193] Por. *J. M.*, s. 169.
[194] Por. *J. M.*, s. 169-170.
[195] Por. *J. M.*, s. 170, 217, 226.
[196] Por. *J. M.*, s. 170, 245.
[197] Por. *R. I.*, s. 42n.

Wyraża przekonanie, że osoba może podjąć ów apel wtedy tylko, kiedy jest dysponowalna[198]. Dysponowalność („la disponibilite")[199] osoby jest koniecznym warunkiem inicjowania wszelkich relacji intersubiektywnych.

Czym jest owa dysponowalność?

Najkrócej mówiąc – zdaniem autora – być dysponowalnym, to być gotowym „do oddania się temu, co staje przed nami"[200]. Istota dysponowalna zdolna jest do wyjścia poza siebie, gotowa jest poświęcić się sprawie, która ją przewyższa, a którą jednocześnie czyni swoją[201]. Przeciwnie zaś – istota niedysponowalna zajęta jest samą sobą i jest skoncentrowana wyłącznie na sobie[202].

Omawiając zagadnienie dysponowalność i osoby, Marcel zwraca uwagę na dwa diametralnie różne rodzaje miłości samego siebie. Jeden z nich jest zaprzeczeniem dysponowalności – drugi jest postawieniem siebie w stan dysponowalności[203].

W pierwszym wypadku kochać siebie samego oznacza zapatrzeć się w siebie i traktować siebie jako pewnego rodzaju bóstwo. Uznaje się wtedy siebie za centrum świata, za rzeczywistość zupełną i wystarczającą samej sobie[204]. Innych traktuje się wtedy jako pewne przeszkody, które trzeba usunąć lub ominąć[205].

Egoistyczny rodzaj miłości własnej polega, zdaniem Marcela, na traktowaniu siebie jako „on", jako pewnego repertuaru przymiotów – po prostu jako przedmiotu, a nie jako „ty"[206]. Człowiek traktujący siebie jako „on", czyli człowiek niedysponowalny, traktuje zazwyczaj swoje życie, swój byt, jako mienie, które można w jakikolwiek sposób określić ilościowo i które można utracić. Ze względu na posiadane mienie osoba ta znajduje się w stanie chronicznego niepokoju, ciągłego zagrożenia przed utratą tego mienia. Z kolei niepokój ten paraliżuje wszelkie jego porywy i poczynania[207]. Osoba niedysponowalna – jak za-

[198] Na temat dysponowalności por. następujące teksty: *H. V.*, s. 28-29, 31-33; *R. I.*, s. 69, 76-105; *E. A.*, s. 100-106, 128, 179-185; *P. A.*, s. 293-294.

[199] Francuski termin: „la disponibilité" tłumaczymy tu przez polski termin „dysponowalność". Wydaje się nam, że oddaje on lepiej Marcelową myśl w tym względzie, aniżeli termin „rozporządzalność", którym posługują się tłumacze polscy *Homo Viator, Être et avoir* oraz *Du réfus à l''invocation*.

[200] Por. *H. V.*, s. 20-28.

[201] Por. *H. V.*, s. 31.

[202] Por. Tamże oraz *E. A.*, s. 105.

[203] Por. *E. A.*, s. 100.

[204] Por. *R. I.*, s. 65.

[205] Por. *H. V.*, s. 24. Wyłączna koncentracja na sobie samym, zdaniem Marcela, znajduje swój wyraz w tzw. pozowaniu. Człowiek pozujący sprawia wrażenie, że jest zajęty wyłącznie innymi, w rzeczywistości jednak zajęty jest tylko sobą. Inni interesują go jedynie w tej mierze, w jakiej zdolni są do wytworzenia sobie o nim korzystnego obrazu. Por. *H. V.*, s. 20.

[206] Por. *J. M.*, s. 197.

[207] Por. *R. I.*, s. 76.

uważa przy innej okazji autor – znajduje się ciągle w stanie alienacji; jest „nieczuła" na rzeczywistość ją otaczającą[208].

W drugim wypadku „kochać siebie" – znaczy traktować siebie jako „ty", czyli jako rzeczywistość niezupełną-tajemniczą, niewystarczającą samej sobie. Swoje „ja" uważa się wtedy za zarodek, który należy doprowadzić do owocowania poprzez twórczą wymianę z „ty"[209]. Istota tak traktująca siebie, stawia się w stan dysponowalności, zdolna jest „być" dla drugiego. Osoba dysponowalna – zauważa jeszcze autor – posiada zdolność do zachwytu i podziwu. Podziwiając kogoś, osoba nie traktuje siebie jako „środek" świata, nie jest zamknięta w sobie, nie koncentruje się jedynie na sobie, ale otwiera się komuś i realizuje się poprzez wymianę z drugim[210].

Osoba dysponowalna staje się naprawdę „obecna" dla drugiego. Francuski neosokratyk przypisuje wielką wagę do tego ostatniego słowa: „obecna" lub „być obecnym dla kogoś"[211].

Rozróżnienie między obecnością a nieobecnością nie sprowadza się, zdaniem autora, do opozycji między faktem bycia uważnym i bycia roztargnionym. Nawet sumienny słuchacz może być niedysponowalny i w związku z tym „nieobecny" dla mnie.

„Być obecnym dla kogoś" znaczy zrobić komuś miejsce w sobie samym; znaczy otworzyć się całym swoim bytem na tego kogoś[212]. Obecność suponuje wzajemną łączność osób i wolę jej utrwalenia[213].

Powyższe sformułowania prowadzą do wniosku, że Marcel w pewnym stopniu traktuje pojęcia: „dysponowalności" i „niedysponowalności" paralelnie do pojęć: „obecności" i „nieobecności".

Zamykając rozważania poświęcone prezentacji warunków wymaganych do zaistnienia osobowej partycypacji, zauważmy że owe warunki sprowadzają się zasadniczo do jednego podstawowego. Osoba usiłująca wejść w komunię personalną z drugą osobą, musi wewnętrznie się otworzyć, musi przełamać swój egocentryzm, musi postawić siebie w stan dysponowalności, to *znaczy* musi obudzić w sobie gotowość do „wyjścia" z siebie i darowania się drugiej osobie.

---

[208] Por. *E. A.*, s. 101-102.

[209] Por. *R. I.*, s, 65-66.

[210] Por. *R. I.*, s. 70.

[211] Terminy te bliżej wyjaśnia autor w *J. M*, s. 243-291 i w *H. V.*, s. 18-19. Na temat rozumienia „obecności" u Marcela zob. monografię G. Wolfa: *Das ontologische Mystenum der Präsenz. Eine Einführung in die Philosophie Gabriel Marcels*, München 1959 oraz R. Troisfontaines, *Le notion de présence chez Gabriel Marcel*, W: Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel, Paris 1947, s. 203-267.

[212] Por. *E. A.*, s. 105-107. Por. także w związku z tym: R. Troisfontaines, *De l'existence...* dz, cyt, II, s. 30.

[213] Por. *R. I., s.* 201.

Przebadajmy teraz zasadnicze formy partycypacji osobowej, jakie autor *Dziennika metafizycznego* nam zaprezentował w swoich pismach filozoficznych.

B. FORMY PARTYCYPACJI OSOBOWEJ

W ramach filozoficznej refleksji nad ludzką jednostką Marcel rozwinął stosunkowo szeroko zagadnienie kontaktów międzyosobowych. Lektura jego filozoficznych pism świadczy dobitnie o tym, że autor bardzo „lubował się" w zgłębianiu relacji intersubiektywnych. Szczególnie dokładnie opisywał te duchowe przeżycia człowieka, przez które człowiek transcenduje siebie i uczestniczy w rzeczywistości drugich osób. Wchodzą tu głównie w grę następujące przeżycia: wierności, wiary, nadziei, uwielbienia, wolności, twórczości, niepokoju, zaufania, miłości[214]. Przeżycia te – co jest bardzo charakterystyczne – autor ujmuje nie tyle psychologicznie, co metafizycznie. W analizach autora – jak zobaczymy – jawią się one jako „sposoby bycia" jednej osoby dla osoby drugiej,

Nie zamierzamy tutaj przedstawiać szczegółowo wszystkich wymienionych form partycypacji osobowej. Każdej z nich bowiem można by poświęcić osobną, obszerną pracę. Zasygnalizujemy tu jedynie formy „najbardziej typowe", mianowicie: wierność (wiarę), nadzieję i miłość.

Zanim do tego przejdziemy, sygnalizujemy to, że niniejsze formy partycypacji wzajemnie się przenikają. Autor czasem wprost je ze sobą utożsamiał. Ilekroć je rozróżniał, tylekroć wskazywał na nieostrą granicę zachodzącą między nimi.

a. Wierność (wiara)

Spośród myślicieli – filozofów wszystkich czasów nikt nie poświęcił tyle uwagi wierności, co Gabriel Marcel[215], Sądzimy, że zaważyła na tym m.in. obecność zdrady w dzisiejszym świecie.

Swoją koncepcję wierności Marcel wypracował polemizując z dwiema zastanymi, a przeciwstawnymi sobie koncepcjami, które bazowały na dwóch przeciwstawnych koncepcjach człowieka[216].

Zwolennicy pierwszej – fenomenistycznej koncepcji człowieka uważają, że wierność prawdziwa nie jest możliwa[217]. W oparciu bowiem o chwilową dyspo-

---

[214] Por. I. Dec, *Wezwanie do poszukiwania...* art. cyt, s. 30-32.

[215] Por. J. Tischner, *Gabriel Marcel...* art. cyt., s. 978. Sam Marcel wskazuje na centralne miejsce idei wierności w swoich rozważaniach filozoficznych. Por. *R. I.*, s. 194n.

[216] Idea wierności pojawia się dopiero w *Être et avoir*, ok. r. 1929. Por. *E. A.*, s. 55-56. Początki jej można jednak znaleźć już *w Journal métaphysique*, gdzie Marcel usiłuje pojąć Boga jako „Ty" najwyższe. Zob. *J.* M, s. 137-155-225-258, 262. Idea wierności – jak wykazuje J. Chenu – nie ukazuje się w marcelowskim teatrze, poza dwiema sztukami: *La chapelle ardente* i *Le Fanal.* Por. J. Chenu, *Le théâtre...* dz. cyt., s. 80.

[217] Por. *E. A.*, s. 56-58, 60, 63, 66-67, 69-70, 72-73, 160; *R. I.*, s. 199, 205-209, 211.

zycję angażuję całą swoją przyszłość. Tymczasem – jak głoszą – ja nie jestem panem mojej przyszłości. Nie mogę nic przyrzekać na przyszłość. Moja dyspozycja może się zmienić. Nie mogę więc na niej budować wierności. Co więcej - istota, której przyrzekam wierność, może także ewoluować, i to do tego stopnia, że mogę w pewnym momencie zapytać, czy rzeczywiście tej osobie ślubowałem wierność. Każde przyrzeczenie już na początku jest arbitralne, jest po prostu kłamstwem. Wierność sama w sobie byłaby zdradą.

Jak widać, według tej koncepcji wierności, ja utożsamiam się z chwilą obecną. Nie ma we mnie nic stałego.

Natomiast zwolennicy drugiej – formalistycznej koncepcji człowieka pojmują wierność jako wierność samemu sobie[218]. Przyrzec komuś wierność wcale nie oznacza być mu wiernym, ale pozostać i trwać w wierności swojemu przyrzeczeniu. W tej koncepcji ja sam jestem źródłem wierności. Zdrada jest zdradą samego siebie, a nie złamaniem przyrzeczenia danego komuś. Wprawdzie to „ja", któremu mam być wierny, nie jest „ja", które utożsamia się z chwilą obecną, jednak jest ono „ja" formalnym, to znaczy ideą, którą sobie wytworzyłem o sobie samym. Otóż ślubując wierność, mam pozostać wierny tej idei „ja", a nie „ja" jako konkretnej osobie.

Nietrudno zauważyć, że zwolennicy tak rozumianej wierności wpadli w drugą skrajność. Interpretują wierność jako pewną stałość, jako formę przywiązania do samego siebie, jako formę pychy.

Marcel odrzuca te dwie koncepcje wierności, bazujące na dwóch skrajnych koncepcjach człowieka. Zajmując stanowisko pośrednie, mówi o tzw. wierności twórczej[219], która nie jest ani wiernością danej chwili, ani też wiernością „ja" sformalizowanemu, jako wytworzonej idei[220].

Według autora *Dziennika metafizycznego* każde przyrzeczenie, jako akt, jest czymś, co mnie zaskakuje. Zdaję sobie sprawę, choćby tylko pośrednio, że moja dyspozycja wewnętrzna nie jest bynajmniej niezmienna. Mimo to zdecydowałem, że ta ewentualność nie będzie wchodziła w grę. Akt ten, w którym angażuję całą swoją przyszłość, zakłada że jest we mnie coś stałego, niezmiennego, ponadczasowego[221]. To zaangażowanie mojej przyszłości zobowiązuje mnie do ciągłego procesu twórczego[222]. Wola nie kwestionowania mojej decyzji bierze

[218] Por. *E. A.*, s. 74-77; *H. V.*, s. 165-176.

[219] Zob. cały rozdział w dziele: *Du réfus à l'invocation*, zatytułowany: *La fidelité créatrice*, s. 192-225 oraz *P. A.*, s. 77. Por. także: J.–P. Bagot, *Connaissance*... dz. cyt, s. 200-203.

[220] Por. *E. A.*, s. 57; *J. M.*, s. 215-216, 275.

[221] Por. *E. A.*, s. 58-60, 71; *H. V.*, s. 174. Por. także: R. Troisfontaines, *De l'existence*... dz. cyt, I, s. 364.

[222] Por. *H. V.*, s. 170-171 oraz *M. E.*, I, s. 158. Marcel wyjaśnia tam czym jest wierność twórcza na przykładzie artysty. O artyście, który ogranicza się tylko do imitowania swoich dzieł, któ-

również udział w kształtowaniu mojej przyszłości. Zadaniem jej jest odrzucać wszystkie trudności i przeszkody oraz traktować je jako pokusę nakłaniającą mnie do odwołania pierwotnej decyzji. Mogę wiedzieć czy pozostanę wierny podjętej decyzji tylko wtedy, gdy się zaangażuję, gdy się nastawię na tworzenie. Wierność jest nieustannie ponawianą odpowiedzią na apel wewnętrzny. Mam być wierny apelowi, który pochodzi z głębi mojego „ja" Apel ten wprawdzie wychodzi z mojego „ja", ale wykracza poza to, kim jestem. Być wiernym, to otworzyć się na apel i realizować się jako byt. Tworzę się jako byt tylko wtedy, gdy jestem wierny"[223].

Tak rozumiana wierność zawiera w sobie kredyt, zaufanie, zaangażowanie i charakteryzuje się – zdaniem autora – trzema zasadniczymi przymiotami: stałością, obecnością i świadectwem[224].

Wierność twórcza, „wyposażona" w te przymioty stanowi integralną część miłości. Wierność sprawia, że miłość ciągle się urzeczywistnia, że ciągle się odnawia, że „nigdy nie ustaje".

Prezentując marcelowskie ujęcie wierności – jako formy partycypacji - zwróćmy jeszcze uwagę na tzw. absolutną wierność twórczą. Jest ona -jak oznajmia autor – przedłużeniem „zwyczajnej" wierności twórczej i sytuuje się na płaszczyźnie relacji „ja" – Absolut. Zdaniem Marcela, każda wierność twórcza, pojęta jako realizacja tego, kim jeszcze nie jestem, aspiruje ostatecznie do Absolutu. Pełnię swojego bytu mogę osiągnąć tylko przez całkowite zaangażowanie się, jakie ma miejsce w wierności absolutnej[225]. W wierności międzyludzkiej zawsze możliwa jest zdrada. Natomiast w wierności absolutnej zdrada, zawód nie jest możliwy, chyba że „Ty" absolutne zastąpię sobie jakimś bóstwem.

Absolutną wierność twórczą Marcel nazywa wiarą[226].

Wierzyć – wyznaje autor – to już w pewien sposób iść za kimś, o ile podążanie za kimś oznacza oddanie się, zjednoczenie. Wiara wtedy jest najsilniejsza, najbardziej żywa, gdy angażuje całkowicie i bez reszty wszystkie możliwości

---

rym zawdzięcza swój początkowy sukces, nie można powiedzieć, że jest wierny sobie, swojemu powołaniu. Właściwie przestał on być sobą. Zdradził swoje powołanie. Artysta jest wierny sobie tylko wtedy, gdy odpowiada ciągle na apel wewnętrzny, który wymaga od niego nieustannej odnowy.

[223] Por. *E. A.*, s. 55-56, 139; *M. E., I.*, s. 158; *P. A.*, s. 287-288; *R. I.*, s. 200; *H. V*, s. 173-174.

[224] Por. *J. M*, s. 200; *E. A.*, s. 138-139, 174; *R. I.*, s. 199-201, 211; *H. V.*, s. 123-124, 184-185; *P. A.*, s. 78; *M. E., II.*, s, 140. Por. także w związku z tym: M. Bernard, *La philosophie...* dz. cyt, s. 38, 52, 73-75.

[225] Por. *J. M.*, s. 58; *E. A.*, s. 63, 126, 180-182; *H. V*, s. 175-176; *M. E., I*, s. 163-169; *R. I.*, s. 40-55, 92-93, 179, 188-190, 217-218.

[226] Na temat wiary zob. w szczególności następujące teksty: *J. M*, s. 33-40, 45, 68n, 182-184, 216, 228, 275; *R. I.*, s. 171, 177, 182, 221-222; *M. E.*, //, s. 70-71, 79; *E. A.*, s. 300-308.

naszego bytu. Wierzyć, to przekazać komuś – przede wszystkim Bogu – nie tyle coś, ile po prostu siebie samego[227].

Tak rozumianą wiarę autor przeciwstawia opinii. Opinia jest z natury rzeczy powierzchowna, ślizga się po powierzchni faktów i osób; nie sięga w głąb rzeczywistości. Opinia wszystko widzi i sądzi jedynie z zewnątrz, Opinia zakłada dystans, nie wiąże osobiście, nie angażuje[228].

Przejdźmy do następnej, bardzo istotnej formy partycypacji personalnej – ściśle powiązanej z wiernością i z wiarą – do nadziei.

b. Nadzieja

Rozpocznijmy prezentację marcelowskiego rozumienia nadziei od przytoczenia opisowej definicji, jaką autor zamieszcza w *Homo Viator*: „Nadzieja jest z istoty swej jak gdyby gotowością duszy zaangażowanej dostatecznie głęboko w doświadczenie komunii, by mogła dokonać aktu transcendentnego, odmiennego od aktu woli i poznania, którym to aktem stwierdza ona żywą wieczność, przy tym doświadczenie to stanowi jednocześnie rękojmię i przesłanki owej wieczności"[229].

Definicja ta stanie się dla nas jaśniejsza, gdy przytoczymy inne myśli autora na temat nadziei[230].

Nadzieja, zdaniem autora, rodzi się zawsze w jakiejś niedoli, w sytuacji niekorzystnej dla człowieka[231]. Mieści się ona dokładnie w ramach próby i nie tylko się z nią łączy, lecz stanowi odpowiedź bytu na tę próbę[232]. Bez świadomości próby nie ma nadziei. U podstaw nadziei – wyznaje autor w *Être et avoir* - znajduje się świadomość sytuacji, która nas skłania do rozpaczy[233]. Trzeba więc życie odczuć jako niewolę, dopiero wtedy dusza może być wrażliwa na „blask tajemniczego światła", które płonie w samym ognisku nadziei[234]. Nadzieja kieruje człowieka ku „światłu jeszcze niewidzialnemu, mającemu się dopiero pojawić i wyrwać człowieka z aktualnej nocy oczekiwania"[235].

---

[227] Por. *R. I.*, s. 176.

[228] Por. np. *R. I.*, s. 158-182; *E. A.*, s. 58. Por. także w związku z tym: M. Bernard, *La philosophie*,.. dz. cyt., s. 27-54 oraz: M. Winowska, *Gabriel Marcel*... art. cyt., s. 181-182.

[229] *H. V*, s. 90-91. Tekst niniejszy cytujemy z wydania polskiego *H. V.*, s. 94.

[230] Na temat marcelowskiego ujęcia nadziei zob. bardzo cenne uwagi Ch. Moeller w *Gabriel Marcel et le mystère de l'espérance*, W: Littérature du XX[e] siècle et christianisme, t. IV, Tournai 1960, s. 149-279.

[231] Por. J.–P. Bagot, *Connaissance*... dz. cyt., s. 204-304.

[232] Por. *H.V.*, s. 40.

[233] Por. *E. A*, s. 108.

[234] Por. *H.V.*, s. 43.

[235] Por. *H.V.*, s. 42.

Mieć nadzieję, to znaczy zawierzyć rzeczywistości, stwierdzić że jest w niej jakaś siła, zdolna przezwyciężyć aktualne niebezpieczeństwo. Korelatem nadziei nie jest wcale strach, lecz akt, który polega na przedstawieniu rzeczy w najgorszym świetle; pewien rodzaj pesymistycznego fatalizmu, który przyjmuje bezsilność rzeczywistości[236].

Nadzieja nie posługuje się żadną określoną techniką. Nadzieja jest właściwa istotom bezbronnym. Jest ona bronią bezbronnych, czy ściślej mówiąc, jest przeciwieństwem jakiejkolwiek broni i w tym właściwie kryje się tajemnica jej skuteczności"[237].

Przeciwieństwem nadziei jest rozpacz. Określa ją autor jako kapitulację przed czymś, co czyjś sąd uznał za „fatum"; jako załamanie się w obliczu tego, co uważa się za nieuniknione[238]. Człowiek zrozpaczony nie tylko rna przed sobą ową ponurą próbę, ową trudną – wydaje mu się – uwiecznioną sytuację, w której został uwięziony, ale człowiek ten wyprzedza tę próbę, wybiega myślą w przyszłość, swoją postawą wewnętrzną jak gdyby wyprzedza wypadki, przygnębiony ideą własnej klęski[239].

Rozpacz ogranicza się do „czasu zamkniętego", odczuwając czas jako swoistego rodzaju więzienie[240].

Nadzieja natomiast wykracza poza czas i przestrzeń, nie istnieje dla niej „ciężar czasu". W związku z tym nadzieja ma charakter proroczy. Nie można jednakże powiedzieć, że nadzieja widzi to, co będzie. Twierdzi ona jednak o czymś tak, jak gdyby widziała; zdawałoby się, że czerpie ona swój autorytet z pewnej utajonej wizji, na którą dane jest jej liczyć, choć nie może z niej skorzystać[241].

Dialektyka nadziei i rozpaczy, rozpaczy i nadziei – według Tischnera – jest czymś w rodzaju przygotowania ziemi, na której może wyrosnąć odpowiedź człowieka na wezwanie[242]. Człowiek, przeżywając swoje „ja", dostrzega na jego polu wezwanie drugiego. Może w jego stronę skierować słowo „ty" w sensie: „w tobie pokładam mą nadzieję". Ostatecznie więc nadzieja opiera się na bycie osobowym – na „ty" ludzkim, a przede wszystkim na „Ty" boskim. Nadzieja jest przede wszystkim aktem polegania na Bogu. Jak słowo o rzeczach bywa wyrazem uczuć, tak nadzieja jest wyrazem odkrytego, tajemniczego kontaktu z Bogiem.

---

[236] Por. *E. A.*, s. 108.
[237] Por. *E. A.*, s. 110.
[238] Por. *H. V.*, s. 49-53.
[239] Por. *H. V.*, s. 56-57.
[240] Por. *H. V.*, s. 71.
[241] Por. *H. V.*, s. 71-72.
[242] Por. J. Tischner, *Gabriel Marcel...* art cyt., s. 975.

W *Homo Viator* autor wyznaje, że nadzieja jest odpowiedzią stworzenia na Byt nieskończony, o którym ono wie, że zawdzięcza Mu wszystko, czym jest, i że nie może bez zgorszenia stawiać Mu żadnych warunków[243]. Z chwilą, gdy zatracam się niejako w obliczu absolutnego „Ty" – kontynuuje autor – z tą chwilą, jak się zdaje, raz na zawsze zakazuję sobie rozpaczy, a ściślej mówiąc, z natury rzeczy naznaczam wszelką możliwą rozpacz piętnem zdrady[244].

Nadzieja ufundowana na Bogu jest źródłem nadziei pokładanej w człowieku. Nadzieja złożona w Bogu jest ściśle złączona z miłością[245]. Nadzieja przedstawia nam się tak, jak gdyby kierowała nią miłość[246]. Nie można rozpocząć procesu nadziei nie rozpoczynając jednocześnie procesu miłości[247]. Nadzieja może istnieć jedynie na poziomie „my" (miłosnej komunii „ja" i „ty"), a nie na poziomie samotnego „ja"[248]. Stąd nadzieja jest formą uczestniczenia w osobie, w bycie.

Nadzieja pokładana w Bogu cementuje naszą ludzką miłość – komunię. Przytoczmy na zakończenie słowa autora, potwierdzające tę prawdę. Będą one jak gdyby uwieńczeniem rozważań nad nadzieją: „W Tobie pokładam naszą nadzieję" – oto najsilniejsza, może i najbardziej wypracowana forma wyrażenia aktu, które słowa „mieć nadzieję" oddają w sposób jeszcze niejasny i ukryty.

(W „Tobie" – „naszą" – jakaż jest ta żywa więź łącząca to „Ty" i „my"). (...) Ty jesteś w pewien sposób gwarantem tej jedności, jaka nas łączy; mnie ze mną samym, lub jednego człowieka z drugim, bądź też jednych z drugimi. I więcej niż gwarantem (...) – jesteś cementem, który ją spaja. A jeśli tak, to rozpaczać o sobie czy o nas jest w istocie tym samym, co rozpaczać o Tobie"[249].

W ten sposób przeżywana nadzieja ma moc przenoszenia człowieka w wieczność. Pochłania ona ruchliwość ludzkiego czasu wewnętrznego. Wszczepia człowieka w żywą wieczność, w łonie której mieszka Ten, w którym człowiek złożył swą nadzieję[250].

Nadzieja ostatecznie przechodzi w miłość. W miłości nigdy nie gasnącej znajduje swoje spełnienie.

Zarysujmy z kolei momenty charakterystyczne występujące w miłości jako centralnej, zwieńczającej formie partycypacji osobowej.

---

[243] Por. *H. V.*, s. 63.
[244] Por. Tamże.
[245] Por. Tamże, s. 77.
[246] Por. Tamże, s. 59.
[247] Por. Tamże, s. 78.
[248] Por. Tamże, s. 9.
[249] *H. V.*, s. 81.
[250] Por. *H. V*, s. 63, 81.

c. Miłość

Miłość, zdaniem Marcela, obecna jest już w wierności, wierze i nadziei. I odwrotnie: wierność, wiara, nadzieja zawarte są w miłości.

Podobnie jak to miało miejsce przy omawianiu wierności i nadziei, nakreślimy tu tylko główne rysy marcelowskiego ujęcia miłości.

Miłość jest zasadniczą formą współistnienia osób; jest najistotniejszą formą partycypacji osobowej. Miłosna partycypacja realizuje się -jak to już widzieliśmy – w relacji „ja" – „ty", a nie w relacji "ja" – „on". Istotnym momentem w miłości jest wewnętrzne otwarcie się i wzajemne darowanie się osób[251]. Darowanie się wzajemne , ja" „ty" wyraża się w wewnętrznym twórczym zaangażowaniu[252]. W rzeczywistości , ja" – „ty", czyli w rzeczywistości „my", , ja" przyjmuje do siebie „ty", "ja" angażuje się w „ty", i z kolei „ty" angażuje się w „ja".

Marcel w wielu swoich filozoficznych dziełach, zwłaszcza na kartach *Du réfus à l'invocation,* analizuje pewne terminy i zwroty, które mniej lub więcej adekwatnie wyrażają to twórcze zaangażowanie. Na pierwszy plan poddaje analizie następujące wyrażenia: „przyjąć kogoś do siebie", „podatność", „odczuwanie", „należę do ciebie", „ty należysz do mnie".

„Przyjąć kogoś do siebie" oznacza, zdaniem autora, wprowadzić kogoś innego do określonej sfery – do siebie i dopuścić go w pewnym sensie do uczestniczenia w niej[253]. „Przyjmowanie kogoś" nie jest wypełnianiem jakiejś pustki w „ja", ale jest zezwoleniem na uczestniczenie w pewnej pełni[254]. W „ja" istnieje pewna podatność na przyjęcie kogoś drugiego. Termin „podatność" Marcel stosuje do rozległej klawiatury, począwszy od znoszenia, ulegania, aż do ofiarowania siebie, albowiem gościnność – jak wyznaje – jest ofiarowaniem tego, co jest moje, to znaczy siebie samego[255]. Przyjmowanie kogoś do siebie dokonuje się w pewnym stopniu na sposób odczuwania. Odczuwanie – jak już wspominaliśmy – nie jest jednak według Marcela czymś biernym. Nie sprowadza się tylko do ulegania, do znoszenia działania zewnętrznego, ale jest aktywnym przyjmowaniem czegoś transcendentnego[256].

---

[251] W ten sposób odczytuje Marcela większość współczesnych myślicieli. Zob. np. R. Troisfontaines, *De l'existence...* dz. cyt, II, s. 29-60; J.–P. Bagot, *Connaissance...* dz. cyt., s. 77-118; M. A. Krąpiec, *Człowiek w perspektywie śmierci,* W: O Bogu i człowieku, Warszawa 1968, t. l, s. 123-148; M. Winowska, *Gabriel Marcel...* art. cyt., s. 174n.

[252] Zaangażowanie jako element występujący w miłości przedstawił Marcel w sposób popularny w sztuce: *La Grâce* i w *Le Palais de Sable.* Por. w związku z tym Ch. Moeller, *Gabriel Marcel...* dz. cyt., s. 221.

[253] Por. *R. I.*, s. 42.

[254] Por. *R. I.*, s. 42, 121; *H. V.*, s. 36.

[255] Por. *R. I.*, s. 42.

[256] Por. *R. I.*, s. 43, 123.

Innym wyrażeniem, poprzez które można określać akt zaangażowania się w byt, akt darowania się drugiemu, jest zwrot: „należę do ciebie" i jego odpowiednik (jako odpowiedź drugiego) – „ty należysz do mnie". Autor, analizując te dwa zwroty, zwraca uwagę na pewien fenomenologiczny kontrast zachodzący między nimi. Pierwszy zwrot wyraża prawdziwe zaangażowanie, drugi zaś może wyrażać pewne roszczenie[257]. Więc tylko pierwsze wyrażenie desygnuje właściwy akt darowania.

W akcie zaangażowania – oznajmia Marcel – jedna osoba udziela drugiej osobie pewnego kredytu[258]. Kredytem, jaki otwieram w pewien sposób drugiemu, nie jest tylko „coś" ze mnie, ale kredytem jestem ja sam, moja osoba[259]. Jeżeli wiążę się z kimś i wierzę w niego, to angażuję się do głębi, to zaangażowanie osobiste ogarnia nie tyle to, co mam, ale przede wszystkim to, czym jestem, czyli mój kredyt łączę nierozerwalnie z moim istnieniem i moją osobą[260]. Zatem podmiotem i przedmiotem w kredycie – jak zauważa P. Colin, komentując w tym względzie myśl Marcela – nie są abstrakcyjne idee, ale żywe osoby, które mogą oddziaływać na siebie[261].

Autentyczne zaangażowanie, wyrażające się w osobowym darowaniu się, możliwe jest tylko na poziomie życia osobowego, na poziomie „my", na poziomie Jesteśmy". Nie jest ono samorzutne, ale zawsze rodzi się jako odpowiedź na apel osoby. Takie zaangażowanie, połączone z wzajemnym oddaniem się osób, jest w pewnym stopniu nie uwarunkowane, ponieważ zawiera możliwość abstrahowania od pewnych elementów nie przewidzianych i zmiennych sytuacji, w jakiej to zaangażowanie nastąpiło[262]. Autentyczne zaangażowanie następuje więc niezależnie od stanu ducha i okoliczności, a zwłaszcza od sytuacji chwilowych; jest niezmienne i prowadzi do faktycznego wypełnienia złożonego przyrzeczenia, czyli wychodzi poza nieznaną przyszłość; jest aktem rozpoznania niezależnym od uczucia, któremu towarzyszy lub też nie[263].

Prawdziwe zaangażowanie – jak widzimy – postuluje wierność początkowej decyzji.

Omawiając zagadnienie zaangażowania, autor wspomina jeszcze o tzw. zaangażowaniu uwarunkowanym. Do tej grupy zaangażowań należą, zdaniem autora, wszelkie zaangażowanie się we wiedzę, naukę, technikę, literaturę, czy

[257] Por. *I*, s. 57. Zob. jeszcze na ten temat długie rozważanie w *R. I.*, s. 132 i nn.
[258] Por. *J. M*, s. 216.
[259] Por. *R. I.*, s. 176.
[260] Tamże.
[261] Por. P. Colin, *Existentialisme...* dz. cyt, s. 43-47.
[262] Por. *E. A.*, s. 57.
[263] Por. *E. A.*, s. 57,71.

politykę[264]. Zaangażowania te są kształtowane przez opinie[265]. Nie może tam być mowy o pełnym osobowym zaangażowaniu się, wyrażającym się w oddaniu. Autentyczne zaangażowanie, połączone z osobowym darowaniem się – podkreślamy to jeszcze raz za autorem – jest możliwe tylko między osobami, tylko w komunii, „ja" – „ty" i stanowi istotny element tej komunii.

Zaangażowanie obecne w miłości nie może być aktem jednorazowym. Jest ono ciągle ponawiane dzięki wierności i nadziei. Wierność i nadzieja obecne w miłości sprawiają, że miłość „nigdy nie ustaje", że sięga nawet poza granice śmierci[266]. Wierność złożona w osobie kochanej, która odchodzi, nakazuje osobie kochającej – zostającej oczekiwać z niecierpliwością i wytrwałością powrotu do wspólnej obecności i wspólnego istnienia[267]. W miłości przekraczamy granicę śmierci. W *Homo Viator* autor cytuje znamienny tekst z jednej poprzednio napisanej przez siebie sztuki teatralnej – tekst świadczący o transcendencji miłości wobec śmierci: „Ukochać jakiś byt, to znaczy powiedzieć mu »ty nie umrzesz«„[268].

W miłości „dosięgamy" w dalszym ciągu osobę kochaną, która odeszła. Więzy personalne, twórcza wymiana, aczkolwiek po części zmieniona – trwa dalej między żyjącymi i zmarłymi[269].

Miłość transcendująca śmierć opiera się ostatecznie -jak czytamy w *Homo Viator* – na absolutnym „Ty" – na Bogu[270]. Ostatecznym partnerem miłości dla każdego ludzkiego „ja", podobnie jak ostatecznym partnerem dla wierności, wiary i nadziei, jest absolutne „Ty". Człowiek ma w głębi siebie tak wielkie zapotrzebowanie na miłość, że zapotrzebowania tego nie może w pełni zrealizować w miłości do „ty" ludzkiego. W komunii miłosnej „ja" – „ty" jest zawsze możliwy zawód – zdrada. Do pełnej miłości jako niezawodnego partnera potrzebuje człowiek osoby absolutnie transcendentnej, tj. Boga. Owa komunia „ja" ludzkiego z Bogiem, zawiązywana w warunkach życia ziemskiego, urzeczy-

[264] Por. *E. A., s.* 58, 182; *R. I.,* s. 180.

[265] Swoistym rodzajem opinii jest wg Marcela ateizm. Ateizm jest zawsze stwierdzany przed drugim lub przed samym sobą, jako drugim. Ateizm nie jest i nie może być przeżywany. Zob. *R. I.,* s. 167-221. Ateista, rozprawiając o Bogu, opiera się na pewnej idei, którą sobie o Bogu wytworzył. Boga nie przeżywa, nie angażuje się w Jego byt. Ateista sądzi z „zewnątrz" o tym, co istnieje tylko na „wewnątrz", co może być poznane jedynie w sposób religijny. Por. Ch. Moeller, *Gabriel Marcel...* dz. cyt., s. 205 oraz M. Winowska, *Gabriel Marcel...* art. cyt., s. 183. Na temat ateizmu zob, jeszcze: *J. M.*, s. 98, 132, 222; *R. I.*, s. 167-169, 221; *E. A.*, s. 259-295, 316; *M. E., II*, rozdz. V, *Opinion et foi.*

[266] Por. R. Troisfontaines, *De l'existence...* dz. cyt., II, s. 147-171 passim.

[267] Por. P. Colin, *Existentialisme...* dz. cyt., s. 90.

[268] *H. V.*, s. 205: „Aimer et être, dit un de mes personnage, c'est dire: »Toi, tu ne mourras pas«".

[269] Por. *R. I.*, s. 193-223 passim.

[270] Por. *H. V.*, s. 212.

wistnia się pełniej po przekroczeniu śmierci biologicznej. W *Présence et im-immortalité* autor oznajmia, że ludzkie „ja" w chwili biologicznej śmierci wieka uzyskuje większą możliwość „pełniejszego" bycia dla „ty" transcendentnego. Pozbawione jest bowiem wtedy elementu „hamującego" jego „darowanie się" w warunkach ziemskich – mianowicie ludzkiego ciała. Ciało – jak sądzi francuski myśliciel – aczkolwiek jest czynnikiem umożliwiającym w bytowaniu ziemskim nawiązanie interpersonalnej więzi miłości, to jednak w gruncie rzeczy nieustannie „przeszkadza" w pełnym „darowaniu się" „ty" ludzkiemu, a także „Ty" transcendentnemu. W momencie śmierci biologicznej ludzkie , ja" zyskuje lepsze warunki do pełniejszego „darowania się", pełniejszego „wypowiedzenia się" i ukonstytuowania się dla „Ty" absolutnie transcendentnego[271].

Zamykając omawianie podstawowych form partycypacji osobowej: wierności – wiary, nadziei i miłości, zauważmy że zostały one potraktowane przez autora metafizycznie, a nie tylko psychologicznie. Autor zaprezentował je nam jako podstawowe formy bycia osobowego, jako podstawowe formy współistnienia osób – bycia jednej osoby dla osoby drugiej.

W tych podstawowych relacjach interpersonalnych ma miejsce twórcza, wolna wymiana wartości osobowych, przyczyniająca się do konstytuowania się osób. Ów proces konstytuowania się osób możemy – za G. Belanger — nazwać personalizacją („la personnalisation")[272].

Zagadnieniu temu poświęcamy kolejny fragment pracy.

2. KREACJA OSOBOWA W PARTYCYPACJI

Ciągle ponawiana i pogłębiana refleksja egzystencjalna nad relacjami intersubiektywnym – nad formami partycypacji osobowej – doprowadzała francuskiego myśliciela do dostrzeżenia coraz to nowych rysów tajemnicy człowieka. Sądzimy, że kolejnym „owocem" tej refleksji było dostrzeżenie przez autora twórczej roli partycypacji osobowej. Intersubiektywna więź, w ramach której dokonuje się międzyosobowa, obustronna komunikacja, zjawiła się autorowi jako konieczny warunek tworzenia się osób – konieczny warunek personalizacji. W związku z tym Marcel uświadomił sobie, że osoba ludzka nie jest nigdy bytem „gotowym", „ukończonym"[273]. Osoba ludzka się staje, realizuje właśnie w aktach życia wewnętrznego – w aktach transcendentnych, poprzez które „dosięga" inne byty osobowe.

[271] Por. całą pracę: *Presence et immortalite* oraz komentarz M. A. Krąpca, *Człowiek w perspektywie...* art. cyt, s. 144-145.

[272] Zob. pracę G. Belanger: *Phénoménologie...* dz. cyt.

[273] Por. G. Belanger: *Phénoménologie...* dz. cyt., s. 3-10, 182-224.

„Człowiek marcelowski" jest zawsze „w drodze" ku czemuś. Stoi przed nim zawsze wielka szansa bycia „więcej", „pełniej". Świat nieożywiony, roślinny, zwierzęta są tylko tym, czym są. Człowiek natomiast może zawsze być kimś „więcej", aniżeli jest aktualnie. Człowiek może przekraczać swoje istnienie, więcej ogarniać bytu, głębiej się weń zanurzać, namiętniej go doznawać. Człowiekowi nigdy nie wystarcza sytuacja, w której się znajduje. Zawsze sięga dalej i wyżej, ku sytuacji bliższej jego pragnieniom[274]. W *Homo Viator* Marcel mówi, że jego hasło najbardziej tajemne stanowi nie „sum", ale „sursum"; nie Jestem", ale „rosnę w górę", „przekraczam siebie", „dążę ponad siebie"[275].

Owa rzeczywistość dążenia „ku", proces „uzupełniania" siebie, dokonuje się – zdaniem autora – właśnie w miłosnej partycypacji „ja" – „ty". Proces ten – co bardzo mocno podkreśla autor – dokonuje się w atmosferze wolności osób. Tym dwom istotnym momentom osobowej kreacji chcemy poświęcić tu kilka uwag.

A. KREACJA „JA" I KREACJA „TY" WE WSPÓLNOCIE „MY"

Lektura pism filozoficznych Marcela wskazuje, że centralną rolę w procesie tworzenia się osób odgrywa miłość[276]. W miłości bowiem osoby – jak to już widzieliśmy – przekazują siebie sobie wzajemnie w darze.

Zauważmy, że w akcie kreacji personalnej, czyli w personalizacji biorą udział dwie osoby równocześnie – „ja" i „ty". Moja personalizacja jest więc owocem – rezultatem dwóch spotykających się działań: działania „ty" i działania „ja". Można by zapytać, jaką rolę w procesie personalizacji spełnia „ja", a jaką – „ty"? Pisma Marcela nie dostarczają nam gotowej odpowiedzi na to pytanie. Niemniej jednak możemy tę odpowiedź uzyskać, analizując różne wypowiedzi autora na temat komunii miłosnej „ja" – „ty".

Biorąc najpierw pod uwagę rolę „ty" w personalizacji, wydaje się nam, że zdaniem Marcela, „ty" w komunii „my" „oddziaływuje" z jednej strony przez swój apel, który kieruje do wnętrza „ja". Drugi „budzi" we mnie moje „ja" i „zaprasza" je do aktu twórczego, który pozwoli mu konstytuować siebie[277].

Z drugiej strony ów drugi – „ty" – w wymianie zaistniałej między nami, otrzymując w odpowiedzi na swój apel dar mnie samego, rozpoznaje mnie jeszcze bardziej jako osobę. Traktuje mnie coraz głębiej jako „ty", zostając

[274] Por. Tamże oraz T. Terlecki, *Egzystencjalizm...* dz. cyt, s. 25-30.
[275] Por. *H. V.*, s. 32.
[276] Por. np. *J. M.*, s. 145, 217; *H. V.*, s. 32 i nn; *R. I.*, s. 98n.
[277] Por. *R. I.*,s. 73.

w pewien sposób „przyciągnięty", „przywłaszczony" przeze mnie i w ten sposób mnie personalizuje – tworzy[278]. W tej 'perspektywie drugi – „ty" – rozpoznaje we mnie prawdziwą wartość, prawdziwy byt[279].

Gdy idzie o udział „ja" w akcie personalizacji, to z analizy wypowiedzi autora wynika, że udział „ja" w kreacji personalnej jest analogiczny do udziału „ty". „Ja" tworzy się przez odpowiedź, jaką daje „ty". Miłość nie miałaby żadnego znaczenia, nie byłaby twórcza, gdyby ze strony „ja" nie nastąpiło pełne powierzenie się „ty" – jako odpowiedź na wezwanie i równoczesne powierzenie się dokonane przez „ty".

Zatem „ja" powierzając się „ty", nadaje wartość personalizującą swojej miłości w stosunku do siebie. „Ja" niejako nadaje „ty" moc uznania „ja" jako „ja"[280]. „Ja", dając się „ty" – uznając w nim wartość – tym samym buduje - "upełnia" siebie.

Przyznajemy rację M. A . Krąpcowi, który komentując w tym względzie myśl Marcela, pisał: „(...) w akcie miłości uzgadniamy się z „ty" jako przedmiotem naszego kochania, darujemy się kochanemu – „ty" i przez ten akt „darowania się", „oddania się" duchowego nie ubożejemy, ale przeciwnie — upełniamy się, stajemy się tym pełniejszym „ja", doświadczamy (na jakże krótki czas!) upełniania się ludzkiej egzystencji"[281].

W owym „upełnianiu się" miłosnym – jak oznajmia Marcel – zmienia się „sytuacja" „ja" i „ty". W"ja" następuje proces, który autor nazywa decentralizacją. „Ja" bowiem przestaje fascynować się samym sobą i skupia swoją uwagę wokół „ty", które do siebie przyjmuje. Zmienia się więc centrum zainteresowania[282].

Dzięki miłości „ja" do „ty", „ja" komunikuje się skuteczniej z samym sobą, zachowuje ściślejszą więź z sobą. Komunikacja z drugim jest więc warunkiem komunikacji z sobą[283]. Komunia z drugim daje mi przystęp do mojego bytu, czyni mnie bardziej sobą, niż ja sam[284].

---

[278] Taki wniosek możemy wyprowadzić z analizy chociażby następujących tekstów: *J. M*, s. 146; *H. V.*, s. 29, 66; *E. A.*, s. 154.

[279] Por. *M. E., II*, s. 117. Por. także w związku z tym: J.–P. Bagot, *Connaissance...* dz. cyt, s. 146.

[280] Por. *M. E., II*, s. 12. Por. także w związku z tym: R. Troisfontaines, *Le notion de „présence"...* dz. cyt., s. 242.

[281] M. A. Krąpiec, *Człowiek w perspektywie...* art. cyt., s. 144.

[282] Por. np. *J. M.*, s. 217.

[283] Por. *R. I.*, s. 50: „Je ne communique effectivement avec moi-même, que dans la mesure où je communique avec 1'nautre, c'est-à-dire où celui-ci devient toi pour moi".

[284] Por. *R. I.*, s. 52; *E. A.*, s. 224. Por. także: R. Troisfontaines, *Le notion de „présence"...* dz. cyt., s. 245.

Miłość „ja" do „ty" nie tylko tworzy „ja" – pierwszy człon relacji, ale tworzy zarazem i „ty" – drugi człon relacji miłosnej. „Ja" powierzając się „ty", „upełnia się" bytowo, ale tym samym i „ty" otrzymując dar od , ja" i oddając się mu wzajemnie, „upełnia" swój osobowy byt. „Ja" w komunii z „ty" przekazuje w darze owemu „ty" „świat" swoich osobowych wartości. Owo „ty" wewnętrznie się „upełnia" i ze swej strony otwierając się na „ja", pozwala mu uczestniczyć w „świecie swoich wartości".

Taka jest, według Marcela, nieuchronna dialektyka miłości[285].

Idąc za komentatorami Marcela, można by krótko powiedzieć, że „ja" istnieje w pełni, gdy miłuje „ty" i gdy przez „ty" jest miłowane[286]. Byty osobowe „pełniej" istnieją, jeśli się wzajemnie komunikują. Dzięki twórczej interpersonalnej komunikacji – wymianie – mogą „upełniać" swoje ludzkie bytowanie.

Wobec powyższego możemy powiedzieć, że miłość – według Marcela – ma wartość ściśle ontologiczną. Miłość kreuje byty osobowe. Miłość tworzy mnie i ciebie jako osobę. Ja naprawdę mogę egzystować tylko w miłości i przfez miłość.

B. KREACJA PERSONALNA A WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA

Znamiennym rysem Marcelowej refleksji nad relacjami intersubiektywnymi jest to, że autor bardzo mocno wyakcentował w nich element wolności. W szczególny sposób chciał podkreślić to, że wszystkie formy partycypacji – m.in. wierność, wiara, nadzieja, a przede wszystkim miłość – mogą się realizować tylko w wolności. W związku z tym – i tworzenie osób w partycypacji personalnej dokonuje się w sposób wolny.

Podejmując to zagadnienie w niniejszym fragmencie pracy, zwróćmy najpierw uwagę na rozumienie wolności przez autora.

Marcel twierdzi, że wolność jest sposobem bycia człowieka. Opiera się ona na ludzkim „ja" i jest związana ze świadomością siebie samego. Wolność ukazuje mi się jako potwierdzenie tego, że jestem sobą[287]. Doświadczenie wolności jest więc zawarte w samym doświadczeniu siebie. Doświadczenie osoby okazuje, że człowiek nie jest bytem, który ma wolność, by mógł czynić to czy tamto, lecz jest bytem wolnym w tym sensie, że może zaakceptować lub zaprzeczyć

[285] Por. G. Belanger, *Phénoménologie...* dz. cyt., s. 81-121; R. Troisfontaines, *De l'existence...* dz. cyt., II, s. 46 i nn; J.–P. Bagot, *Connaissance...* dz. cyt., 105n; M. Winowska, *Gabriel Marcel...* art. cyt., s. 174n.

[286] Por. np. P. Prini, *Gabriel Marcel...* dz. cyt., s. 46n oraz J.–P. Bagot, *Connaissance...*dz. cyt., s. 106.

[287] Por. *M. E., II,* s. 114.

siebie samego, swój własny byt[288]. Wolność więc nie utożsamia się z wolnym wyborem[289].

Ponieważ „być wolnym" utożsamia się z „być samym sobą", przeto realizacja wolności zbiega się z zadaniem realizowania siebie samego. Działając w sposób wolny, jestem w trakcie tworzenia swojego własnego bytu. Akt więc jest wolny w miarę jak przyczynia się do tworzenia we mnie tego, kim jestem.

Wolność, zdaniem Marcela, nie może nigdy odnosić się do aktów nieoznaczonych, lecz tylko do tych aktów, które biorą pod uwagę moją własną rzeczywistość. Z tej to racji Marcel w *Journal métaphysique* ośmielił się powiedzieć, że akt jest wolny nie dlatego, że zależy ode mnie, lecz przede wszystkim dlatego, że ja zależę od niego[290]. Moje „ja" jest więc w jakiś sposób kształtowane przez moje akty wolne.

Jakie są to owe akty wolne, kształtujące moje „ja"?

Analiza tekstów filozoficznych Marcela wykazuje niedwuznacznie, że autorowi chodzi o akty partycypacji, poprzez które człowiek transcenduje siebie i „dosięga" drugiego człowieka. Chodzi więc przede wszystkim o wierność, wiarę, nadzieję i miłość.

Akt jest wolny i przyczynia się do konstytuowania mnie – pisze Marcel -w miarę jak pokonuje mój egocentryzm, otwiera mnie dla innych i jednoczy mnie z nimi. W tym sensie miłosna partycypacja nie przeciwstawia się wolności, lecz jest jej warunkiem[291].

Człowiek od początku swego życia dokonuje wyboru, który zasadza się na akceptowaniu lub odrzuceniu własnego zaangażowania[292]. Krótko mówiąc, tylko w miłosnej partycypacji, we wspólnocie „my", można mieć pełniejszą świadomość swojej wolności i odwrotnie: tylko w wolności możliwe jest realizowanie miłosnej partycypacji[293]. Możemy więc – za Marcelem – powiedzieć, że w partycypacji miłosnej obydwa podmioty mają świadomość swojej wolności[294]. „Ja" respektuje wolność „ty" i współpracuje w jej realizacji; podobnie

[288] Por. *M. E., II*, s. 110-112.

[289] Por. *M. E., II*, s. 116; *J. M*, s. 228.

[290] Por. *J. M.,* s. 183-184. Autor po przeprowadzeniu analizy między aktem wolnym a ludzkim „ja" stwierdza, co następuje: „Je serais tenté d'aller jusqu'à dire que vouloir, c'est afirmer: je dépends de cela (je ne serais que ci cela est), donc cela dépend de moi".

[291] Por. *R. I.*, s. 37. Problem stosunku wolności do miłości stawia Marcel najjaskrawiej w drugiej części *Le mystère de l'être* w rozdziale: *Liberté et grâce* (s. 110-128). Z komentatorów Marcelowej myśli zagadnienie to częściowo omawia Carmen Valderray w art.: *Amour et liberté...* art. cyt. Ponadto na temat stosunku miłości do wolności wg Marcela zob.: R. Troisfontaines, *De l'existence...* dz. cyt., I, s. 307-333 oraz J.–P. Bagot, *Connaissance...* dz. cyt, s. 190-195, 224-228.

[292] Por. *E. A.*, s. 157.

[293] Por. *M. E., II*, s. 114; *H. V.*, s. 182-184.

[294] Por. *H. V.*, s. 182-184.

i „ty" respektuje wolność „ja" i współpracuje w jej realizacji. Możność realizacji „ja" i „ty" w wolności znajduje się zatem w „rękach" „ja" i „ty". Ilekroć „ja" usiłowałoby „zmiażdżyć" wolność „ty", a tym samym „manipulować" „ty", traktować „ty" jako „on", tylekroć też więź interpersonalna ulega degradacji[295]. Zatem tylko w miłosnej partycypacji osobowej mamy możliwość tworzenia „upełniania" siebie.

Po tych analizach dokonajmy teraz oceniającego podsumowania rozważań zamieszczonych w niniejszym paragrafie.

Zauważmy najpierw, że Marcel nie wyjaśniał przyczynowo rzeczywistości jawiącej się nam w naszym wewnętrznym, bezpośrednim doświadczeniu. Próbował tę rzeczywistość jedynie zgłębiać, ujmować ją od różnych stron, w różnych egzystencjalnych sytuacjach. W przybliżaniu tej rzeczywistości posługiwał się opisem fenomenologicznym. W szczególny sposób zajął się autor analizą ludzkich wewnętrznych przeżyć, wewnętrznych dyspozycji, nastawień. Autor „zauważył", że człowiek – poprzez swoje przeżycia – „dosięga" w jakiś sposób innych ludzi. Wchodząc w komunię z drugimi, człowiek „przyjmuje" wobec nich specyficzny sposób bycia. Przestaje ich traktować jako „przedmioty posiadane", jako „on", a zaczyna „być" dla nich partnerem im zawierzającym, pokładającym w nich nadzieję, darującym się im w miłości.

Refleksja nad wewnętrznymi przeżyciami stała się zarazem refleksją nad relacjami interpersonalnymi, gdyż poprzez przeżycia partycypujemy w rzeczywistości drugich osób. Zdaniem francuskiego myśliciela, w owych przeżyciach - formach bycia dla drugiej osoby – dokonuje się kreacja, urzeczywistnianie się osób.

Byt ludzki został odkryty przez autora jako „nie wykończony". Taki to byt „nie gotowy" został nam, zdaniem Marcela, podarowany przez Boga. Został on nam dany jako wolny, dany tak, by można go było realizować wolnymi, osobowymi decyzjami (resp. aktami).

Człowiek w dogłębnej refleksji nad sobą rozpoznaje swój byt jako dar spotencjalizowany, jako byt „nie gotowy". Swoimi wolnymi aktami, które są zarazem aktami wierności, wiary, nadziei i miłości, nieustannie tworzy i realizuje siebie.

W wolności i miłosnej partycypacji „buduję" więc swój byt, którym w jakiś sposób już jestem. Na bazie tego, kim jestem, „buduję" to, kim jeszcze nie jestem[296].

Absolut – Najdoskonalsza Miłość i Najdoskonalsza Wolność – Bóg ofiarował nam nasz byt jako wolny i „nie wykończony", by dać nam możność twórczego kochania.

---

[295] Por. *E. A.*, s. 154.
[296] Por. *M. E., I, s.* 158.

§ 3. PRÓBA KONFRONTACJI STANOWISK WOBEC PROBLEMU FILOZOFICZNEJ INTERPRETACJI DANYCH PIERWOTNEGO DOŚWIADCZENIA U TOMASZA Z AKWINU I GABRIELA MARCELA

Stajemy ponownie przed nową próbą konfrontacji zaprezentowanych wyżej rozwiązań autorów w ramach ich teorii człowieka. Tym razem jest to zadanie o wiele trudniejsze niż poprzednio.

Zauważamy bowiem, że filozoficzna interpretacja danych pierwotnego doświadczenia interesujących nas tu myślicieli, potoczyła się całkowicie różnymi torami. Podczas gdy w trakcie porównań dokonywanych w pierwszym, a zwłaszcza w drugim rozdziale niniejszej pracy dostrzegaliśmy w niektórych momentach „analogiczną" zbieżność ujęć u naszych myślicieli, to tutaj – w dalszych etapach budowania teorii człowieka – nastąpiło radykalne „rozejście się dróg" tychże myślicieli. W wyniku tego rozejścia uzyskaliśmy zupełnie różne filozoficzne wizje człowieka. Wypłynęły one – jak się nam wydaje – z różnego punktu wyjścia, różnych „danych egzystencjalnych", jak również z odmiennego podejścia do tych danych.

Sądzimy jednakże, że w perspektywie całościowej są to interpretacje nie wykluczające się, ale raczej dopełniające się.

By powyższe stwierdzenia nabrały dla nas większej wyrazistości, dokonajmy schematycznej charakterystyki wyżej zarysowanych kierunków interpretacji (danych pierwotnego doświadczenia) u prezentowanych autorów oraz spróbujmy określić ich wzajemną relację do siebie.

1. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA KIERUNKÓW INTERPRETACJI DANYCH PIERWOTNEGO DOŚWIADCZENIA ANTROPOLOGICZNEGO

Za bazę charakterystyki kierunków interpretacji „danych egzystencjalnych" niech nam posłuży zestawienie najważniejszych wyników przeprowadzonych poprzednio rozważań. Sądzimy, że w wielkim skrócie można je wyrazić w następujących stwierdzeniach:

U Tomasza z Akwinu:

1. Fakt ludzki we wszystkich swoich doświadczanych przejawach jest interpretowany i wyjaśniany w świetle pojęcia bytu, przy pomocy zasad i pojęć metafizyki ogólnej.

2. Cały wysiłek myślowy Tomasza skierowany został ku uniesprzeczniającemu, przyczynowemu wyjaśnianiu danych pierwotnego doświadczenia poprzez odwołanie się do wewnątrzbytowej struktury człowieka.

3. Bliższą racją uniesprzeczniającą zachodzenie w człowieku różnorodnych działań – aktów – są, odpowiednio do doświadczanych aktów, różne władze – zdolności. Sytuują się one proporcjonalnie do doświadczanych aktów na płaszczyźnie zmysłowej i umysłowej, poznawczej i pożądawczej.

4. Naczelnymi władzami uniesprzeczniającymi – człowiekowi tylko właściwe – wyższe działania duchowe (poznanie pojęciowe i akty miłości, akty wyboru) są: intelekt i wola.

5. Ostateczną racją wewnątrzbytową uniesprzeczniającą wszelką życiową aktywność człowieka jest dusza. Jest ona zarazem podmiotem i zasadą dla wszystkich władz – zdolności.

6. „Dusza" zatem jest pojęciem teoretycznym, jawiącym się w systemowym uniesprzecznianiu faktów doświadczanych pierwotnie przez człowieka.

7. W analizie systemowej rzeczywistość duszy została wyrażona przy pomocy trzech pojęć metafizycznych: zasady, aktu i formy.

8. Naczelnym z tych ujęć jest ujęcie duszy jako formy substancjalnej ciała. Ujęcie to bowiem najlepiej tłumaczy pierwotne samodoświadczenie człowieka. Dusza jako forma stała się „odpowiedzialna" za wszelkie działania występujące w człowieku.

9. Dusza jako forma substancjalna ciała uniesprzecznia nam nie tylko do świadczenie wielości działań, ale jako **jedyna** forma substancjalna ciała tłumaczy nam również, dany nam w pierwotnym samodoświadczeniu fakt jedności i tożsamości bytu ludzkiego.

10. Doświadczenie jedności i tożsamości bytu ludzkiego zyskuje również swoje wyjaśnienie w jednym akcie istnienia, jaki przysługuje duszy, jako zara zem pełnoprawnej substancji duchowej i formie ciała. Jedynym istnieniem du szy istnieje ciało ludzkie i całe compositum, czyli cały człowiek.

U Gabriela Marcela:

1. Fakt ludzki we wszystkich swoich doświadczanych przejawach nie jest poddawany przyczynowemu wyjaśnianiu, ale pogłębiającemu ujaśnianiu.

2. Ujaśnianie bytu ludzkiego metodą opisu wewnętrznych przeżyć – doznań doprowadza nas do odkrycia otwartości osoby – otwartości, ja" na „ty".

3. Otwartość bytu ludzkiego postuluje intersubiektywny kontakt „ja" z „ty" – czyli postuluje międzyosobową partycypację.

4. Partycypacja dokonuje się tylko w świecie osób, a nie w świecie rzeczy, i to tylko w relacji „ja" – „ty", a nie w relacji „ja" – „on".

5. Ontycznym czynnikiem umożliwiającym zaistnienie międzyosobowej partycypacji jest nasze ciało. Jest ono pośrednikiem i węzłem, umożliwiającym wszelki kontakt z rzeczywistością pozapodmiotową.

6. Naczelną dyspozycją osobową wymaganą do zaistnienia partycypacji jest dysponowalność osoby, rozumiana jako gotowość do otwarcia się i „wyjścia" ku osobie drugiej.

7. Zasadniczymi formami międzyosobowej partycypacji są: wierność, wiara, nadzieja, a przede wszystkim miłość.

8. Niniejsze formy partycypacji sytuują się w kategorii „być" („être"), a nie „mieć" („avoir"). Stąd też są to formy bycia jednej osoby dla drugiej. Mają „wymiar" nie tyle psychologiczny, co metafizyczny.

9. Istotnym momentem we wszystkich formach partycypacji jest ciągle ponawiane wewnętrzne wzajemne zaangażowanie i twórcza wierność „ja" dla „ty" i „ty" dla „ja".

10. Formy partycypacji osobowej są zarazem nowymi, pogłębionymi formami poznania jednej osoby przez drugą.

11. Ostatecznym partnerem we wszystkich, wspomnianych wyżej formach partycypacji jest „Ty" absolutnie transcendentne.

12. Partycypacja osobowa, w ramach której dokonuje się wymiana wartości osobowych, dokonuje się w atmosferze wolności osób i w konsekwencji przyczynia się do kreacji – do urzeczywistniania się osób.

Zestawienie powyższe informuje nas przekonywująco o dwóch różnych drogach – sposobach budowania filozoficznej teorii człowieka, z jakimi spotykamy się u interesujących nas myślicieli.

Jak pamiętamy z poprzednich rozważań, obydwaj autorzy u źródeł rozważań o człowieku „umieścili" dane jawiące się nam w bezpośrednim, pierwotnym doświadczeniu. Nie były to dane w całej swojej rozciągłości jednakowe.

U Tomasza weszło w grę przede wszystkim doświadczenie istnienia ludzkiego podmiotu , ja", złączonego z doświadczeniem jedności i tożsamości bytu ludzkiego, jak również doświadczenie wielości różnorodnych działań (aktów) - głównie poznawczych i pożądawczych.

Natomiast u Marcela „przedmiot" doświadczenia został „sprowadzony" do: doświadczenia naszego istnienia — trwania — bycia w sytuacji (jako byt wcielony) oraz do doświadczenia otwartości „ja" na „ty", złączonego z doświadczeniem całej gamy ludzkich wewnętrznych przeżyć, dyspozycji, nastawień.

Większa jeszcze różnica – jak widzimy z zestawienia – ujawniła się w filozoficznej interpretacji owych danych doświadczenia.

Tomasz, przejąwszy arystotelesowski model nauki (filozofii), podjął się trudu uniesprzeczniającego wyjaśniania danych pierwotnego doświadczenia czło-

wieka. W wyjaśnianiu tym znalazły zastosowanie pojęcia, zasady i różnego typu operacje poznawcze funkcjonujące na terenie metafizyki ogólnej.

Tomasz – jak to widzieliśmy – tłumaczył bytowość ludzką, daną w bezpośredniej empirii, przez odwołanie się do wewnątrzbytowej struktury człowieka, w dużej mierze wspólnej wszystkim bytom. Stąd też w filozoficznym wyjaśnianiu faktu ludzkiego wskazywał na konieczność przyjęcia w człowieku pewnych struktur -jako racji tego, co jawi się w pierwotnym samodoświadczeniu człowieka. Idąc po tej linii, przyjął w człowieku cały szereg władz – zdolności zarówno zmysłowych, jak i umysłowych, poznawczych, jak i pożądawczych, jako bliższych racji dla różnorodnych, doświadczanych aktów – działań.

Wszystkie przyjęte przez siebie władze „osadził" w ostatecznym podmiocie i w ostatecznej zasadzie – w duszy. Dusza ujęta jako zasada życia, jako akt ciała i przede wszystkim jako jedyna forma substancjalna ciała, tłumaczyła dostatecznie jasno dane pierwotnego samodoświadczenia człowieka. W analizie systemowej dusza została przyjęta jako wewnątrzbytowa racja ontyczna, uniesprzeczniająca nam fakt istnienia i działania bytu ludzkiego.

Drugi myśliciel – Marcel obrał inną drogę interpretacji faktu ludzkiego. Już w samym określeniu przedmiotu swoich badań ograniczył się do tych danych doświadczenia, które jawiły mu się w doświadczeniu wewnętrznym – w tzw. patrzeniu „od wewnątrz".

Przystępując do interpretacji danych doświadczenia wewnętrznego, Marcel odwrócił się od arystotelesowskiego – tomistycznego modelu nauki (filozofii); odrzucił koncepcję i całą aparaturę pojęciową filozofii klasycznej. Uważał, że arystotelesowsko-tomistyczny typ filozofii nie dysponuje dostatecznym narzędziem do adekwatnego ujęcia bytu ludzkiego. Sądził, że filozofia klasyczna – tomistyczna nie wniknęła dostatecznie głęboko w tajemnicę bytu ludzkiego.

Stąd też, nawiązując do niektórych myślicieli z przeszłości, począł na innych drogach szukać pełniejszej prawdy o człowieku.

Sądzimy, że Marcela zafascynowała bardzo ludzka świadomość i związany z nią cały ogrom wewnętrznych, duchowo-somatycznych przeżyć człowieka. Tego typu rzeczywistość – ciągle pulsująca, ciągle stająca się, nie dawała się poznawczo ująć przy pomocy aparatury pojęciowej (języka) i metod filozofii tradycyjnej, klasycznej. Po prostu siatka pojęciowa języka filozofii tradycyjnej nie była w stanie „poznawczo nakryć" tej rzeczywistości, którą Marcel dostrzegł w bacznym wchodzeniu w siebie.

Dlatego też francuski myśliciel zaproponował odmienny język i odmienną metodę swoich filozoficznych poszukiwań. Autor nie podjął się adekwatnego wyjaśniania rzeczywistości wewnętrznie doświadczanej, ale chciał ją jedynie poznawczo zgłębić przez nieustanne jej drążenie i opisywanie w różnych sytu-

acjach egzystencjalnych. Na tej drodze francuski myśliciel rozpracował bardzo szeroko zagadnienie partycypacji osobowej. Wiązało się bowiem ono z całą gamą dyspozycji osobowych, z całą gamą różnego typu relacji intersubiektywnych.

Ze szczególną starannością analizował autor te formy partycypacji, których niejako „wymaga" byt ludzki do swojej samorealizacji. Weszły tu przede wszystkim w grę następujące formy: wiara, nadzieja i miłość. Jak widzieliśmy - autor bardzo dokładnie przeanalizował warunki wymagane u osób do zaistnienia tych pozytywnych form partycypacji.

Usiłował także wyszczególniać istotne elementy, jakie występują w ich spełnianiu się. Wreszcie, wskazywał na skutki, jakie powodują owe formy partycypacji w osobach, które są w nie uwikłane.

W wyniku tych wszystkich zabiegów autor zaprezentował nam bardzo realistyczną, bo zgodną z naszym doświadczeniem, wizję człowieka. Wizja ta, aczkolwiek tak różna od wizji Tomaszowej, wydaje się być również bardzo cenna.

Tomasz -jak nam się wydaje – zaprezentował nam interpretację faktu ludzkiego, którą można by nazwać metafizyką osoby (jako bytu samoistniejącego). Marcel natomiast nakreślił nam obraz człowieka, jako bytu spełniającego się w relacjach interpersonalnych. Jego interpretację faktu ludzkiego można by nazwać fenomenologią egzystencjalną komun ii ludzkiej, ewentualnie fenomenologią relacji interpersonalnych.

Zaryzykujemy tu twierdzenie głoszące, że czym dla św. Tomasza była idea bytu przygodnego, tym dla Marcela jest doświadczanie drugiego „ja"; czym dla Tomasza był związek przyczynowy, tym dla Marcela stał się związek międzyludzkiej komunii.

Kończąc ogólną charakterystykę kierunków Tomaszowej i Marcelowej interpretacji danych pierwotnego doświadczenia, wyrażamy przekonanie, że są one niewątpliwie konsekwencją różnych założeń metafizycznych i epistemologicznych ich filozofii. Różnice w tych założeniach, które usiłowaliśmy zasygnalizować w pierwszym rozdziale pracy, wydały w antropologii filozoficznej tak odmienne „owoce".

2. WZAJEMNA RELACJA INTERPRETACJI TOMASZOWEJ I MARCELOWEJ

Śledząc poszczególne etapy filozoficznej interpretacji danych pierwotnego doświadczenia u św. Tomasza i Gabriela Marcela, odnosimy nieodparte wrażenie, że są to interpretacje absolutnie niesprowadzalne do siebie. Sądzimy jednak, że takie wrażenie odnosimy przy zestawieniu konkretnych fragmentów

owych interpretacji. Niewątpliwie – jeżeli porównywalibyśmy ze sobą znaczenie poszczególnych terminów, jeżeli konfrontowalibyśmy ujęcia szczegółowych zagadnień, to istotnie – okazałoby się, że są to ujęcia całkowicie różne, a nawet w niektórych wypadkach sprzeczne.

Wydaje się nam jednak, że pod tymi różnicami powierzchownymi „drzemią" głębsze wspólne idee.

Sądzimy, że w perspektywie całościowej niniejsze – wyżej przedstawione interpretacje faktu ludzkiego (resp. teorie człowieka) doskonale się uzupełniają[297].

Wydaje się nam, że zasadniczą wspólną cechą tych dwóch kierunków myślowych jest realizm, liczenie się z rzeczywistością, otwarcie się i poddanie się temu, co jest. Sprawę tę musimy tutaj gruntowniej rozświetlić.

W wypadku św. Tomasza nie mamy żadnej wątpliwości co do jego realizmu, zarówno metafizycznego, jak i epistemologicznego. Tomasz nie usiłuje, jak idealiści, przerzucać mostów między myślą a rzeczywistością. Punktem wyjścia Tomaszowych rozważań, tak ogólnie filozoficznych, jak i antropologicznych, jest zawsze byt, a nie pojęcie bytu dane w świadomości. W antropologii – jak to widzieliśmy – Akwinata nie wychodził od idei człowieka, czy też od świadomości ludzkiej, ale od faktu ludzkiego, danego w pierwotnym doświadczeniu. Tomasz zawsze głosił prymat bytu w stosunku do świadomości.

Pewne wątpliwości nasuwają się nam przy interpretacji antropologii Marcela, gdy chcemy zaklasyfikować jego stanowisko filozoficzne w relacji do realizmu.

Wspominaliśmy na początku pracy, że Marcel ostrze swojej krytyki filozoficznej skierował przeciwko idealizmowi. W swoim *Journal métaphysique* deklarował bardzo często, że jego myśl nieustannie wyzwala się spod hegemonii dziewiętnastowiecznej myśli idealistycznej. Na pewnym etapie rozwoju swojej myśli autor był przekonany, że całkowicie uwolnił się od idealizmu[298].

Nieliczni komentatorzy Marcelowej filozofii, a wśród nich M. de Corte, twierdzą jednakże, że Marcel, uwalniając się permanentnie od myśli idealistycznej, właściwie nigdy jej w pełni nie przezwyciężył[299]. Inni z kolei – bardziej liczący się – komentatorzy, jak np.: R. Troisfontaines, J.–P. Bagot, G. Thibon, J. Parain-Vial, P. Prini, interpretują Marcela na sposób realistyczny, uważając jego antropologię (filozofię) za realistyczną[300].

---

[297] Na fakt komplementarności antropologii św. Tomasza i G. Marcela wskazują m.in.: G. Thibon, *Une métaphysique...* art. cyt, s. 161 oraz G. Belanger, *Phénoménologie...* dz. cyt, s. 183-189.

[298] Por. np. *E. A.*, s. 35-36: „J'ai l'impresion d'avoir éliminé aujourd'hui ce qui pouvait encore rester chez moi d'idéalisme. Impresion d'exorcisme". Por. także w związku z tym następujące bardzo ważne teksty: *E. A.*, s. 36-38, 40-45, 50, 201-203; *M. E.*, *II*, s. 20-30.

[299] M. de Corte, *La philosophie...* dz. cyt., s. 46-75.

[300] Por. R. Troisfontaines, *De l'existence...* dz. cyt., I, s. 136-138; J.–P. Bagot, *Connaissance...*dz. cyt., s. 156-164; G. Thibon, *Une métaphysique...* art. cyt., s. 161-164; J. Parain–Vial, *Gabriel Marcel...* dz. cyt., s. 22-52; P. Prini, *Gabriel Marcel...* dz. cyt., s. 39-40 i 50-53.

Opowiadamy się tutaj za stanowiskiem reprezentowanym przez większość komentatorów Marcela i sądzimy, że jego antropologia jest w istocie swej realistyczna. Na potwierdzenie tego odwołajmy się tutaj do fragmentu rozważań zamieszczonych w rozdziale pierwszym na temat istnienia oraz fragmentu rozdziału drugiego na temat „danych egzystencjalnych". Z rozważań tam zamieszczonych uwydatniamy tu myśl Marcela, głoszącą prymat istnienia w relacji do myśli. Marcel twierdził bardzo wyraźnie, że pierwotną rzeczywistością jest istnienie, że jest ono „na początku" wszelkiego poznania, i że jest ono pierwszym „przedmiotem" ludzkiego poznania.

Istnienie nas wszystkich w jakiś sposób ogarnia. Istnienie ludzkie jest „zanurzone", „ukryte" w istnieniu świata.

Zauważmy, że zdaniem Marcela podmiot ludzki znajduje się wewnątrz świata, uczestniczy w tym świecie. Natomiast dla idealisty podmiot myślący ustawia się na zewnątrz świata, niejako w opozycji do świata. Marcel twierdzi, że myśl oderwana od bytu – choćby ze względów czysto metodologicznych, jak uKartezjusza – nie zdoła już nigdy tego bytu odnaleźć[301]. „Cogito", zdaniem francuskiego myśliciela, zachowuje swą ontologiczną wartość tylko o tyle, o ile wrasta w byt i karmi się bytem.

Doceniając wagę tego problemu, przytoczmy tu jeszcze schemat marcelowskiego rozumowania przeciwko idealizmowi. Można by je wyrazić w następujący sposób: Gdy usiłujemy scharakteryzować rzeczywistość w sferze istnienia, ulegamy złudzeniu, nie możemy abstrahować od siebie samych jako takich; że myśl nasza, umieszczając się wobec rzeczy od zewnątrz, będzie mogła je lepiej ująć. Lecz gdy stawiamy pytania: „co to jest byt", „czy byt jest", „kim jestem" – włączamy się w sposób zasadniczy w tę rzeczywistość, o którą pytamy, a wówczas granica „zewnątrz" i „wewnątrz" – granica podmiot i przedmiot – to, co we mnie i to, co przede mną – traci wszelkie znaczenie. Czyż ja, który pytam, czy jest byt, mogę być pewny, że ja sam istnieję? Jeśli nie istnieję, to jakże mógłbym odpowiedzieć czym jest byt, a jeśli nawet założę, że istnieję, to w jakiż sposób mogę uzyskać pewność tego, że jestem? – Marcel nie sądzi, by kartezjańskie „cogito" mogło tu być w czymkolwiek pomocne. Podmiot „cogito" to podmiot, którego funkcją jest wyłącznie poznawanie. Kartezjanizm, rozszczepiając jedność człowieka na ducha i ciało, wymija problem ontologii. Podmiot ów wyłania się ponad tego rodzaju rozróżnieniami i narzuca się istocie ludzkiej w jej jedności.

Sądzimy, że powyższe racje wskazują na to, że realizm Marcela nie może być zakwestionowany. Jest to jednak — jak widzimy – realizm utrzymywany z zupełnie innej płaszczyzny niż klasyczne stanowisko realizmu Tomaszowego.

[301] Por. *E. A.*, s. 40. 216

Wydaje się, że płaszczyzną realizmu Marcela jest metafizyka wcielenia, metafizyka ducha zaangażowanego w ciało.

Pewne wątpliwości mogą budzić jedynie Marcelowe drogi zdobywania informacji o człowieku. Jak widzieliśmy – są to drogi subiektywnych przeżyć, drogi różnego typu wewnętrznych doświadczeń, doznań. Sądzimy, że znajdują one do pewnego stopnia swoje usprawiedliwienie – swoją weryfikację w doświadczeniu drugiego człowieka. Marcel przez ciągłe apelowanie do doświadczenia innych ludzi, przez rzetelność i autentyzm dawanego przez siebie świadectwa chciał niejako nadać doświadczeniu wewnętrznemu rangę doświadczenia intersubiektywnie ważnego, prawdziwego.

Wydaje się jednak, że pomimo wszelkich usprawiedliwień, nie można w pełni wybronić marcelowskiej myśli antropologicznej przed zarzutem subiektywizmu.

W związku z tym proponujemy ostatecznie nazwać realizm Marcela „realizmem subiektywnym", gdyż jest on uwikłany w cały splot subiektywnych, w wielu wypadkach nieweryfikowalnych doznań. Natomiast realizm Tomasza, w relacji do realizmu Marcela, możemy określić jako „realizm obiektywny", gdyż głosi on prymat bytu w stosunku do świadomości.

Po naświetleniu zagadnienia realizmu zaprezentowanych przez naszych myślicieli teorii człowieka, wróćmy ponownie do problemu wzajemnej relacji owych teorii.

Nadmieniliśmy już to, że są to interpretacje wprawdzie bardzo różniące się między sobą, ale w gruncie *rzeczy* nie wykluczające się, ale raczej dopełniające się. Wydaje się, iż mamy prawo postawić taki wniosek, właśnie na podstawie końcowej refleksji nad całością analiz zamieszczonych w niniejszym, trzecim rozdziale pracy.

To, co powiedział nam o człowieku Marcel, wcale nie wyklucza tego, co mówił o nim Tomasz. Były to tylko różne perspektywy patrzenia na człowieka, w których różne elementy były brane pod uwagę.

Marcel podjął te elementy w bycie ludzkim, które zasadniczo zostały przez Tomasza pominięte, albo zostały włączone do rozważań typowo teologicznych.

Wydaje się nam, że to, co zaprezentował nam w swoich rozważaniach antropologicznych Marcel – np. rozważania na temat wiary, nadziei, miłości, wolności, czy konstytuowania się osoby w dialogu z „ty" ludzkim i „Ty" boskim - odnajdujemy także, przynajmniej w pewnych zalążkach, w myśli Tomaszowej. Tomasz jednak bliżej nie rozwijał tych zagadnień, a jeśli już się nimi zajmował, to ujmował je w „oprawie" metafizycznej i teologicznej.

W imię obiektywności musimy więc stwierdzić, że rozważania Marcela w wielu wypadkach wykraczają poza problematykę poruszaną przez Tomasza i w związku z tym stanowią one niewątpliwie dopełnienie rozważań Tomaszowych.

Tomasz, ukazując ontyczną strukturę bytu ludzkiego, będącą uzasadnieniem, a zarazem wyjaśnieniem samodoświadczenia człowieka, dał nam **najbardziej podstawową wizję człowieka.** Przez zastosowanie do wyjaśniania człowieka aparatury metafizycznej, człowiek został zinterpretowany i „osadzony" na tle innych istot w ogólnej hierarchii bytów. Przez to w jakiś sposób został powiązany ze światem niższym i wyższym owej hierarchii.

Tomaszowa wizja człowieka, jako wizja metafizyczna, najbardziej fundamentalna, jawi się nam zarazem jako wizja otwarta, jako wizja zdolna asymilować inną, bardziej szczegółową wiedzę o człowieku.

Powyższych cech nie możemy przypisać Marcelowej wizji człowieka. Marcel bowiem w interpretacji faktu ludzkiego zwrócił uwagę tylko na pewien fragment bytu ludzkiego – na jego życie duchowe, wewnętrzne.

We wnikliwej refleksji nad tym życiem zauważył, że poprzez nie człowiek transcenduje samego siebie i wchodzi w egzystencjalną więź z drugimi ludźmi. W tej więzi duchowo-somatycznej sam się realizuje, tworzy.

„Marcelowy człowiek" jest ciągle w drodze, jest „Homo viator". Człowiek ten „wędruje" ku pełniejszemu człowieczeństwu, ku pełniejszemu bytowaniu, jest ciągle trapiony przez niepowodzenia, przez porażki, ale zarazem jest ciągle podtrzymywany przez nadzieję.

Wydaje się nam, że taka wizja człowieka jest też poprawna i prawdziwa, gdyż zgodna jest z naszymi życiowymi doznaniami. Nie jest to jednak wizja tak podstawowa i tak uniwersalna jak wizja Tomaszowa.

Sądzimy, że Marcelowa wizja człowieka we wszystkich prawdziwych elementach doskonale uzupełnia wizję człowieka wypracowaną przez Tomasza. Najgłębszą metafizykę osoby ludzkiej dopełnia jakimś rodzajem fenomenologii egzystencjalnej człowieka.

Marcel miał wielki respekt dla tajemnicy ludzkiej egzystencji. Fascynowała go ciągle niezgłębiona tajemnica ludzkiego życia duchowego. Snując w tym względzie filozoficzne refleksje, upełnił Tomaszowa wiedzę o człowieku nowymi elementami.

Możemy zakończyć deklaracją, że Tomaszowy intelektualizm antropologiczny, nie wykluczający jednak woluntaryzmu antropologicznego, znalazł w myśli antropologicznej Marcela dopełnienie w elementach „serca" i miłości.

ZAKOŃCZENIE

W zaprezentowanej rozprawie podjęliśmy próbę porównania dwóch teorii człowieka, powstałych na gruncie chrześcijańskiej myśli filozoficznej: teorii człowieka wypracowanej przez św. Tomasza z Akwinu i teorii człowieka zarysowanej przez Gabriela Marcela. Mieliśmy zadanie bardzo trudne, gdyż teorie te powstały w ramach dwóch różnych stylów myślenia filozoficznego.

Wobec trudności w znalezieniu treściowej płaszczyzny porównawczej, przedmiotem porównania uczyniliśmy sam sposób konstruowania teorii człowieka, jaki możemy odkryć u tych myślicieli. Praca więc przybrała charakter metateoretyczny, koncentrując swoje zainteresowania głównie wokół aspektu metodologicznego tychże teorii.

Wydawało się nam, że ukazanie sposobu uprawiania antropologii przez interesujących nas myślicieli nie będzie możliwe bez uprzedniego przedstawienia założeń metafizycznych i epistemologicznych ich filozofii, Dlatego też w rozdziale pierwszym usiłowaliśmy zarysować Tomaszowa i Marcelową koncepcję bytu oraz koncepcję poznania filozoficznego.

Przeprowadzone analizy na temat ten zorientowały nas, iż są to koncepcje zasadniczo różne i niesprowadzalne do siebie.

Tomasz przedłożył nam koncepcję bytu realistyczną i przedmiotową, obiektywistyczną. Określił byt jako coś, co istnieje -jako określoną treść istniejącą. W drodze intuicji intelektualnej próbował przedstawić strukturę bytu, wyróżniając w nim odpowiednio różne elementy: element istnieniowy i treściowy, element potencjalny i aktualny, element materialny i formalny, element samoistnie-jący i niesamoistniejący.

Marcel natomiast pojął byt – jak sądzimy – również realistycznie, ale podmiotowo i bardziej subiektywistycznie.

Dla Marcela „być", „istnieć" – znaczy być bytem wcielonym, czyli być = być człowiekiem. „Być" – dla francuskiego myśliciela – to „stawać się". Zatem – "być człowiekiem" – znaczy „stawać się" człowiekiem. Człowiek jest właściwie ciągle w drodze, aby być. Byt ostatecznie jest jakimś kresem, jakąś pełnią, ku której człowiek zmierza w wolnym samourzeczywistnianiu się.

Radykalną różnicę odkryliśmy również w dziedzinie rozumienia poznania filozoficznego.

Tomasz przedmiotem zainteresowania filozofii „uczynił" przede wszystkim rzeczywistość zewnętrzną wobec człowieka. Marcel natomiast ograniczył swoje filozoficzne zainteresowania wyłącznie do człowieka. Tomasz zasadniczy cel filozofii „widział" w wyjaśnianiu rzeczywistości danej nam w empirii zmysłowej przez odwołanie się do jej przyczyn. Marcel natomiast podjął się trudu zgłębiania, drążenia rzeczywistości ludzkiej danej w doświadczeniu wewnętrznym – przeżytym.

Różnice w określeniu przedmiotu i celu filozofii przez tychże myślicieli pociągnęły za sobą zastosowanie różnych filozoficznych metod.

Tomasz podchodził do badanej rzeczywistości przedmiotowo, metodą „od zewnątrz". W metodzie Tomaszowej dominującą rolę odgrywała intuicja intelektualna, pozwalająca mu „odczytywać" w rzeczywistości podstawowe prawa bytu i myśli. Znalazł również w niej zastosowanie specyficzny rodzaj dedukcji, polegający na ujmowaniu koniecznych związków pomiędzy stanami rzeczy. Dowodzenie tez filozoficznych u Akwinaty przybierało charakter dowodzenia negatywnego, sprowadzającego się głównie do wykazywania, iż negacja głoszonych tez znajduje się w niezgodzie z faktami, czy też ze stanami bytowymi.

Radykalnie inną metodą posługiwał się Marcel. Rzeczywistość badaną ujmował „od wewnątrz", w przeżyciach ludzkich. W Marcelowej metodzie nie znalazły zastosowania operacje dowodowe, jakimi posługiwał się św. Tomasz. U francuskiego myśliciela wystąpił specyficzny rodzaj intuicji intelektualnej, pozwalający autorowi ujmować rzeczywistość życia wewnętrznego – duchowego człowieka. Ostatecznie metoda Marcelowej filozofii sprowadzała się do opisu fenomenów życia wewnętrznego człowieka, bez próby ich genetycznego (przyczynowego) wyjaśniania.

Zasygnalizowane różnice w ujęciu bytu oraz różnice w rozumieniu poznania filozoficznego znalazły swoje odzwierciedlenie w języku filozoficznym, jakim posługiwali się autorzy.

Tomasz bazował na języku naturalnym. Posługiwał się zarówno pojęciami uniwersalnymi, jak i pojęciami transcendentalno-analogicznymi. W rozważaniach dbał ogromnie o precyzję i o logiczną spójność języka. Unikał w zasadzie w swoich analizach metafor i obrazów. Starał się definiować terminy. W trosce o jasność i przejrzystość wykładu wprowadzał liczne rozróżnienia i rozgraniczenia. Dzięki owej precyzji językowej wiele jego rozumowań moglibyśmy poddać logicznej formalizacji.

W przeciwieństwie do Tomasza, Marcel operował w zasadzie językiem nieprecyzyjnym, logicznie nieścisłym, niespójnym. W języku Marcelowym dominują terminy praktyczne, zaczerpnięte z codziennego życia. Terminy te w różnych kontekstach przybierają różne znaczenia. Autor nie zabiegał o ich ostrość

znaczeniową i zakresową. Nie usiłował ich definiować. W języku filozoficznym francuskiego myśliciela znajdujemy bardzo wiele metafor, przenośni, przykładów wziętych z życia.

Obecność tego typu języka w rozważaniach Marcela tłumaczy się tym, że taki język lepiej się nadawał do poznawczego ujęcia i wyrażenia ludzkiej, wewnętrznej – ciągle stającej się rzeczywistości. Marcel, ograniczając swoje zainteresowania do człowieka, a ściślej, do jego życia duchowego, niejako z konieczności musiał odrzucić język filozofii scholastycznej. Bowiem język ten nie nadawał się do adekwatnego ujęcia i wyrażenia fenomenów ludzkiego ducha. Język metafory i obrazu był o wiele lepszym narzędziem do wyrażania tajemnicy ludzkiego wnętrza.

Zreferowane wyżej wyniki analiz zamieszczonych w rozdziale pierwszym posłużyły nam jako grunt do dalszych – już ściśle antropologicznych analiz porównawczych.

Konfrontacja sposobu budowania filozoficznej teorii człowieka u interesujących nas myślicieli zawierała w sobie dwa istotne etapy, które znalazły swoje przedstawienie w dwóch kolejnych rozdziałach pracy.

Etap pierwszy owej konfrontacji dotyczył samego punktu wyjścia obydwu teorii. *Znalazły* się w nim dwa istotne momenty, a mianowicie: przedstawienie i porównanie rozumienia doświadczenia u obydwu myślicieli oraz przedłożenie i porównanie danych uzyskanych dzięki owemu doświadczeniu.

Na podstawie źródeł wykazaliśmy, że u podstaw zarówno Tomaszowej$_s$ jak i Marcelowej teorii człowieka znajduje się konkretny człowiek – człowiek doświadczający bezpośrednio swojego istnienia i swojego działania. Obydwaj autorzy w swoich antropologicznych poszukiwaniach wychodzą nie od idei człowieka, ani nie od obrazu człowieka dostarczonego przez nauki filozoficzne czy też szczegółowe, ale od człowieka konkretnego – danego nam w potocznym doświadczeniu – człowieka, który jawi się nam jako ktoś, kto doświadcza siebie samego i świata transcendentnego. W toku analizy doświadczenia ujawniła się nam jednakże dość znacząca różnica między autorami. Zauważyliśmy, że Tomasz „patrzył" na człowieka o wiele szerzej, aniżeli MarceL Podstawowych informacji o człowieku dostarczało Tomaszowi nie tylko bezpośrednie doświadczenie wewnętrzne, ale również i doświadczenie zewnętrzne. Dla Marcela natomiast jedynym „kanałem" zdobywania informacji o człowieku było doświadczenie wewnętrzne.

Różny zasięg stosowanego doświadczenia w ramach refleksji antropologicznej wpłynął na różnice w ustaleniu danych egzystencjalnych udostępnionych przez to doświadczenie.

Sądzimy, że autorzy w ogólnych liniach zgodni są co do doświadczalnego ujęcia faktu naszego istnienia. Zarówno Tomasz, jak i Marcel mówią o bezpośrednim przeżyciu faktu naszego istnienia. Jednakże to istnienie ludzkie różnie jest przez nich rozumiane. Tomasz mówi o bezpośrednim doświadczeniu - stwierdzeniu faktu istnienia ludzkiego podmiotu „ja". Owo „ja" jest podmiotem i spełniaczem aktów „moich". Marcel, mówiąc o pierwotnym przeżyciu faktu naszego istnienia, ma na myśli – jak się wydaje – nasze trwanie, bycie w sytuacji, nasz los.

W związku z tym zauważamy wyraźne różnice w dalszym określaniu treściowych elementów naszego bytu.

Tomasz, kierując się doświadczeniem wewnętrznym i zewnętrznym, wskazywał na występowanie w człowieku różnego typu czynności poznawczych i pożądawczych. Uważał, że głównie w tych czynnościach człowiek się spełnia jako byt osobowy. Stąd też wiele uwagi poświęcił opisowi ł filozoficznej interpretacji ludzkiego poznania i pożądania.

Marcel natomiast w drodze doświadczenia wewnętrznego zwraca najpierw naszą uwagę na doświadczenie nas jako bytu wcielonego. Następnie, w drodze tegoż doświadczenia, wskazuje na otwartość bytu ludzkiego na inne byty osobowe. Wreszcie, w drodze tegoż doświadczenia prezentuje nam całe bogactwo przeżyć wewnętrznych człowieka.

Drugi istotny etap naszego porównania sposobu konstruowania teorii bytu ludzkiego przez interesujących nas myślicieli dotyczył filozoficznej interpretacji danych pierwotnego doświadczenia, przyjętych w punkcie wyjścia ich teorii.

Na tym etapie rozważań próbowaliśmy nakreślić kierunki interpretacji danych pierwotnego doświadczenia u obydwu autorów. W wyniku konfrontacji tych kierunków próbowaliśmy potem ustalić ich wzajemną relację do siebie.

Przeprowadzone rozważania wykazały, że filozoficzna interpretacja przyjętych w punkcie wyjścia danych egzystencjalnych przybrała u prezentowanych myślicieli całkowicie różną perspektywę.

Tomasz, przejąwszy arystotelesowski model filozofii wyjaśniającej, usiłował wskazywać w filozoficznej interpretacji danych egzystencjalnych na ich ontyczne źródło. Chcąc uniesprzecznić występowanie różnego rodzaju działań ludzkich, przyjął dla nich odpowiednie struktury w bycie ludzkim. Na drodze unie-sprzeczniania samodoświadczenia człowieka wypracował przede wszystkim filozoficzne pojęcie duszy ludzkiej. Dusza jako jedyna forma substancjalna ludzkiego ciała stała się naczelną racją uniesprzeczniającą zarówno występowanie (istnienie), jak i strukturę (treść) wszystkich działań życiowych człowieka. W „łonie" duszy, jako pełnoprawnej substancji duchowej, a zarazem formie substancjalnej ciała, „umieścił" Tomasz różnego rodzaju władze – zdolności,

jako bliższe racje tłumaczące występowanie różnorodnych aktów – działań. Akwinata w filozoficznej teorii duszy ludzkiej bardzo mocno wyakcentował „moment" jej istnienia. W odróżnieniu od całej tradycji arystotelesowskiej twierdził, że dusza jest substancją duchową samoistniejącą. W akcie istnienia duszy uczestniczy ciało. Istnieniem duszy istnieje ciało i cały człowiek. Tego typu metafizyczne rozwiązanie nie tylko doskonale tłumaczyło fakt doświadczanej przez człowieka jedności i tożsamości bytu ludzkiego, ale tłumaczyło również fakt nieśmiertelnego trwania bytu ludzkiego.

Zupełnie inną perspektywę przybrała interpretacja samodoświadczenia człowieka jaką usiłowaliśmy „wydobyć" z antropologicznych rozważań Marcela. Francuski myśliciel nie wyjaśniał przyczynowo dostępnej nam w doświadczeniu wewnętrznym naszej rzeczywistości. Starał się tylko autentycznie świadczyć o tym, co rozgrywa się w nas. Opisując głównie wewnętrzne sytuacje egzystencjalne, autor odkrył wiele cennych rysów ludzkiej egzystencji. Przede wszystkim wskazał na fakt otwarcia ludzkiej osoby na rzeczywistość drugich osób. Charakteryzował sposoby bycia osoby dla innych osób, które się wyrażają przede wszystkim w postawie wierności, wiary, nadziei i miłości. Człowiek kształtujący swój byt w postawie wierności, wiary, nadziei, a przede wszystkim postawie miłości, partycypuje w subiektywności drugich osób. Dzięki owym relacjom intersubiektywnym, w ramach których następuje ustawiczna wymiana wartości, człowiek tworzy się, „upełnia" swój byt. Pełnię swojego bytu może zrealizować jedynie w relacji do „Ty" Boskiego. Człowiek jest pielgrzymem, jest w drodze, na której poprzez komunię z drugimi ma realizować swój byt.

Tak więc drugi etap naszej konfrontacji, obejmujący filozoficzną interpretację ustalonych w punkcie wyjścia danych egzystencjalnych, ujawnił nam odmienność kierunków interpretacji. Odmienność ta -jak sądzimy – jest konsekwencją różnych założeń metafizycznych i epistemologicznych prezentowanych autorów.

Tak skonstruowane teorie człowieka, aczkolwiek bardzo różniące się między sobą, jawią się nam jednak jako teorie komplementarne. Tomasz zbudował nam typowo metafizyczną teorię człowieka. Jak wynika z zamieszczonych rozważań, jest to teoria uniwersalna, najbardziej fundamentalna. W jego filozoficzno-teologicznym systemie pozostaje ona w harmonii z ogólną teorią rzeczywistości (teorią bytu), z teorią Boga i z teorią stworzeń. Taka teoria zdolna jest zasymilować inne – bardziej szczegółowe teorie człowieka. Uważamy, że Marcelowa teoria człowieka jest jedną z tych teorii, które mogą ubogacić Tomaszowa teorię człowieka,

Nie potrafimy tutaj dokładnie wskazać w jakich elementach i w jakim zakresie mogłoby nastąpić to dopełnienie. Zagadnienie to wymagałoby dodatkowych,

szczegółowych studiów. Oznajmiamy tu jedynie, że intuicje Marcela, które pozostają w zgodzie z doświadczeniem, a więc intuicje prawdziwe, weryfikowalne, mogą ogromnie poszerzyć Tomaszowy „obraz" człowieka. Mamy tu na myśli przede wszystkim Marcelowe ujęcie wiary, nadziei, interpersonalnej komunii; Marcelowe analizy dotyczące stawania się osoby w relacji do drugich osób. Oczywiście nie możemy akceptować Marcelowej myśli w tym względzie w całej jej rozciągłości. Wydaje się nam bowiem, że niektóre ujęcia francuskiego myśliciela nie mają „pokrycia" w rzeczywistości; są do pewnego stopnia wyidealizowane.

Sądzimy, że Marcel w niejednym wypadku kreślił nam obraz człowieka nie tego, który jest, ale tego, który ma dopiero być – stać się. Stąd też wiele jego antropologicznych intuicji przybiera formę postulatu. Autor, ujmując byt ludzki w jego stawaniu się, kreślił niejednokrotnie drogi jego optymalnego rozwoju, realizacji. Jednakże nie wszystkie z nakreślonych przez niego dróg są możliwe do zrealizowania. Niektóre jego postulaty okazują się zupełnie nierealne dla człowieka. Marcel, aczkolwiek zawsze w swoich analizach antropologicznych wychodził od doświadczenia, przedstawiając np. jakąś konkretną egzystencjalną sytuację, aczkolwiek w toku analiz bardzo często odwoływał się do doświadczenia, to jednak w wielu wypadkach kreślił przed nami wizje, perspektywy zbyt idealne – nie mające pokrycia w rzeczywistości.

Mimo tych przejaskrawień, antropologiczna myśl Marcela wydaje się być bardzo bliską współczesnemu człowiekowi. Człowiek dzisiejszy, żyjący w świecie głęboko rozdartym, zagrożonym w istnieniu i działaniu, może znaleźć w myśli Marcela pewne wezwanie do tworzenia świata bardziej humanistycznego, świata opartego na wierności (wierze), nadziei i miłości. W tej perspektywie Marcel swoją „egzystencjalną fenomenologią" ludzkiego bytowania niewątpliwie dopełnił Tomaszowa metafizykę osoby ludzkiej.

Pracę niniejszą kończymy ze świadomością pewnego niedosytu. Mamy bowiem świadomość, że nie wszystkie problemy zostały w niej zadowalająco rozwiązane. Pewne sprawy zostały potraktowane bardzo szkicowo i wymagałyby gruntowniejszego rozpracowania. Wyrażamy nadzieję, że znaki zapytania, jakie być może praca postawi, będą wezwaniem do dalszego zgłębiania Tomaszowego i Marcelowego skarbca myśli.

DLACZEGO DZIŚ JESZCZE ŚW. TOMASZ Z AKWINU? *

WSTĘP

W dziejach religii, sztuki i nauki, w dziejach cywilizacji, kultur i narodów są takie postacie, do których często się wraca, które się nie starzeją. Także w dziejach Kościoła są sylwetki o wyjątkowej sile oddziaływania i szczególnym znaczeniu dla kultury chrześcijańskiej. Dla wielu taką szczególną postacią pozostaje nadal św. Tomasz zAkwinu, trzynastowieczny wielki teolog Kościoła i jeden z najznakomitszych filozofów naszej kultury zachodnioeuropejskiej. Mówi się o nim, że był wielkim świętym, znakomitym nauczycielem, mistykiem, filozofem, teologiem, miłośnikiem mądrości, człowiekiem, który całe życie poświęcił na zgłębianie prawdy: prawdy przyrodzonej i nadprzyrodzonej. Mówi się o nim, że był największym uczonym wśród świętych i największym świętym wśród uczonych. Dla wielu nadal takim pozostaje. Dlatego studiuje się i dziś jego dzieła. Czerpie się z nich natchnienie do uprawiania współczesnej filozofii i teologii. Przy pomocy natchnień od niego czerpanych próbuje się odnawiać chrześcijaństwo. Jednakże są i tacy myśliciele, którzy odwracają się dziś od św. Tomasza. Uważają jego myśl za nieaktualną, a jego zwolenników obarczają zarzutem odchodzenia współczesnej teologii i filozofii od żywotnych problemów dzisiejszego człowieka. Oznajmiają, że chrześcijaństwo w „oprawie" tomistycznej, szczególnie – cała teologia katolicka, oparta na filozofii św. Tomasza, jest mało zrozumiała i mało czytelna dla współczesnego człowieka. Przypatrzmy się bliżej tym dwom tendencjom ujawniającym się we współczesnej kulturze europejskiej, zwłaszcza chrześcijańskiej.

* Artykuł zamieszczony we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym" l (1993) nr l, s. 15-24

I. WSPÓŁCZESNE TENDENCJE WOBEC MYŚLI ŚW. TOMASZA

1. TENDENCJE PROTOMISTYCZNE

Jeżeli dobrze przyglądniemy się dziejom filozofii ostatnich stuleci, to niewątpliwie stwierdzimy, że „mało który kierunek myśli ludzkiej może się poszczycić takimi osiągnięciami i ma tak mocną pozycję w dorobku kultury ogólnoludzkiej, jak właśnie tomizm”[1]. Tomizm jest dziś tym kierunkiem filozoficznym, o którym napisano najwięcej różnego rodzaju prac i to prac na wysokim poziomie. Tomizm jest tym kierunkiem filozoficznym, który posiada najbogatsze kontakty ze wszystkimi odcieniami kultury umysłowej współczesności. Wskazywałoby to na wielką żywotność i młodzieńczą prężność tego nurtu myślowego[2].

Mecenasami myśli tomistycznej w ostatnim stuleciu byli niewątpliwie wielcy papieże. Trzeba tu najpierw wymienić Leona XIII, który 4 sierpnia 1879 r. wydał słynną encyklikę *Aeterni Patris.* Była to encyklika, w której papież rozważał problematykę wiary i rozumu (ich wzajemnej relacji), którą wcześniej zajmował się Sobór Watykański I w Konstytucji Dogmatycznej *Del Filius.* Papież przypomniawszy naukę Soboru, wskazał w Encyklice na św. Tomasza, jako na mistrza myślenia filozoficznego i teologicznego. Można by powiedzieć, że Encyklika w dużej mierze była hymnem pochwalnym na cześć teologii i filozofii św. Tomasza, na cześć wielkiej syntezy nauki chrześcijańskiej, której dokonał Akwinata. Pisał w niej m.in. papież: „Tomasz zebrał i złączył ich naukę jako rozproszone członki jednego ciała w jedną zwartą całość, przedziwnie uporządkował i tak niezwykle wzbogacił, że słusznie jest uważany za szczególnego obrońcę i chlubę Kościoła... Odróżniając nadto, jak słuszność się tego domaga, wiarę od rozumu, połączył je zarazem węzłem przyjaźni, zachowując prawa obojga i w niczym nie naruszając ich godności, tak że rozum wyniesiony skrzydłami Tomasza na szczyty ludzkich możliwości wyżej już niemal nie potrafi się wznieść, wiara zaś nie może oczekiwać od rozumu usług liczniejszych i cenniejszych niż te, które jej oddał św. Tomasz”[3].

W słowach tych Leon XIII pragnął wskazać profesorom i studentom filozofii i teologii niedościgły wzór badacza chrześcijańskiego. Te właśnie słowa cytował Ojciec św. Jan Paweł II w przemówieniu w dniu 17 listopada 1979 r. na *Angelicum,* na zakończenie Międzynarodowego Kongresu, który odbył się w Rzymie

[1] S. Świeżawski, *Rozum i tajemnica,* Kraków 1960, s. 192-193.
[2] Por. tamże, s. 193.
[3] Leon XIII, *Acta,* vol. I, p. 274-275.

z okazji setnej rocznicy ogłoszenia encykliki *Aeterni Patris.* Dodajmy tu jeszcze, że Leon XIII w pierwszą rocznicę ogłoszenia tejże Encykliki w Liście Apostolskim *Cum hoc sit* z dnia 4 sierpnia 1880 r. ogłosił św. Tomasza patronem wszystkich szkół katolickich. Nauczyciele filozofii i teologii zostali zobowiązani w sumieniu do nauczania *secundum mentem sancti Thomae.*

Stanowisko Leona XIII wyrażone we wspomnianej Encyklice było podtrzymywane przez następnych papieży. Znalazło też swój wyraz w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. (zob. kan. 1366 §2).

Czy ta wysoka pozycja św. Tomasza w Kościele nie została osłabiona w czasach najnowszych, a więc w okresie Soboru Watykańskiego II i w epoce posoborowej? Niektórzy sądzą, że tak, że św. Tomasz został zepchnięty na plan dalszy na korzyść nowszych myślicieli chrześcijańskich. Opinia ta w części tylko wydaje się słuszna.

Prof. Stefan Świeżawski, znany historyk filozofii, mediewista, znawca filozofii XV w., a zarazem wielki miłośnik św. Tomasza, twierdzi jednak, że Sobór ostatni, aczkolwiek miał charakter duszpasterski, to jednak akcentował także momenty filozoficzne[4].

W wielu dokumentach soborowych poleca się studiowanie i nauczanie nieprzemijającej spuścizny filozoficznej, której znaczną część stanowi myśl Doktora Anielskiego (por. DFK 15, 16; KDK 44, 62). Np. Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Grcwissimum educationis* stwierdza: „Kościół (...) dba usilnie o to, aby poszczególne dyscypliny tak rozwijały się w oparciu o własne założenia, własną metodę oraz własną swobodę badania naukowego, iżby z dnia na dzień można było osiągać głębsze ich zrozumienie i aby po najdokładniejszym rozważeniu nowych problemów i badań bieżącej doby można było głębiej poznać, w jaki sposób wiara i rozum prowadzą do jednej prawdy, podążając tu śladami Doktorów Kościoła, a szczególnie św. Tomasza z Akwinu" (n. 10).

W związku z Soborem Watykańskim II warto jeszcze odnotować fakt, że papież Paweł VI zaprosił na tenże Sobór filozofa J. Maritaina, jednego z najwybitniejszych współczesnych interpretatorów myśli tomistycznej, Brał też udział w Soborze, jako świecki audytor, wspomniany już prof. S. Świeżawski. Była to jakaś forma szacunku złożona dla trzynastowiecznego Mistrza, brata Tomasza.

Zachęty i zalecenia do respektowania w kształceniu teologicznym doktryny św. Tomasza znajdujemy także w posoborowych dokumentach Kościoła. Oto np. w liście kard. Gabriel–Marie Garonne'a, Prefekta Kongregacji Wychowania Chrześcijańskiego, skierowanym do biskupów „O nauczaniu filozofii w seminariach" z dnia 20 stycznia 1972 r., znajdujemy słowa: „w pełni są uzasadnione i zachowują swą ważność powtarzane wielokrotnie zalecenia Kościoła odnośnie

[4] Por. S. Świeżawski, *Dwadzieścia lat po Soborze. Chrześcijaństwo w kulturze dawniej i dziś,* „Więź" 29 (1968) nr 4 (330), s. 12-13.

do filozofii św. Tomasza, w której te pierwsze zasady prawdy naturalnej są wyrażone jasno i w sposób organiczny, w harmonii z objawieniem, a którą charakteryzuje prócz tego – jak świadczą wszyscy historycy – ów twórczy dynamizm, jakim nacechowana jest nauka św. Tomasza i jaki także dzisiaj cechować winien naukę tych wszystkich, co chcą postępować jego śladami tworząc ustawicznie nową syntezę nie tracących swej ważności wniosków przekazanych przez tradycję i nowych zdobyczy myśli ludzkiej"[5].

Podobna wzmianka zalecająca nauczanie filozofii i teologii w duchu doktryny św..Tomasza znajduje się w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983 (por. kań. 252 §3).

Mówiąc o tendencjach protomistycznych w ostatnich dziesiątkach lat, nie sposób jeszcze nie wspomnieć grupy tomistów, zwanych tomistami egzystencjalnymi, którzy w dobie współczesnej przyczynili się bardzo wydatnie do ożywienia myśli św. Tomasza. Trzeba tu wymienić przede wszystkim dwa środowiska: środowisko francuskie z E. Gilsonem i J. Maritainem na czele i środowisko polskie na czele ztzw. szkołą lubelską (S. Świeżawski, M. A. Krąpiec, K. Wojtyła, J. Kalinowski, M. Kurdziałek, S. Kamiński).

2. TENDENCJE KRYTYCZNE – ANTYTOMISTYCZNE

Śledząc literaturę filozoficzną ostatnich dziesiątków lat, znajdujemy w niej przeciwny do powyższego nurt myślowy, wyraźnie nieprzychylny, a nawet wrogi wobec filozofii tomistycznej. Zwolennicy tego nurtu twierdzą, że tomizm należał i należy do jednych z mniej lub bardziej zmartwiałych nurtów filozoficznych. Nie wywarł np. na ogół żadnego wpływu na te wszystkie poglądy, które formowały umysłowość człowieka renesansu, baroku, czy oświecenia. Nie zrobiła w czasach nowożytnych żadnej „kariery" nie tylko metafizyka Tomaszowa, ale także jego filozoficzna teoria człowieka. Antropologia Tomasza – jak mówią – nie *znalazła* żadnego oddźwięku w epoce nowożytnej i nie umiała przeniknąć „życia", skoro tylko w minimalnym stopniu potrafiła wpłynąć na katolicką ascezę. Adam Weishaupt († 1830), jezuita, prof. prawa kanonicznego w Ingolstadt, twierdził np., że jedynie usprawiedliwioną i sensowną filozofią jest filozofia platońska i neoplatońska, arystotelizm zaś i tomizm – to ciemna luka, to hamowanie postępu, to przerwa w rozwoju umysłowym ludzkości[6].

Podobnie i w czasach najnowszych – zauważają krytycy św. Tomasza – rozwiązania myślowe Akwinaty uchodzą za przestarzałe, za nieprzemawiające do dzisiejszego człowieka. Twierdzi się, że czas skończyć z Tomaszem. Ogłasza się

[5] Cytat w tłumaczeniu A. Pilorza. Por. *Z dydaktyki filozofii,* „Studia Philosophiae Christianae" 10 (1974) nr l, s. 264.J

[6] Por. S. Świeżawski, *Rozum i tajemnica,* dz. cyt, s. 195-196.

tzw. „schyłek chrześcijaństwa tomistycznego", czyli katolicyzmu opartego na myśli św. Tomasza rozwijanej przez jego komentatorów. Głosy te rozlegają się także w Polsce. Przewodzi im m.in. ks. Józef Tischner. Swoje poglądy antytomistyczne wyraził w głośnym artykule pt. *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*[7]. Autor artykułu winę za dzisiejszy kryzys teologii i poniekąd za kryzys całego chrześcijaństwa widzi w fakcie powiązania dotychczasowej teologii z filozofią schola-styczną. Teologia w takim wydaniu – jak twierdzi – jest w ogóle nieczytelna dla współczesnego człowieka. Chcąc ją zatem uwspółcześnić i uczynić strawną dla dzisiejszych ludzi, trzeba ją koniecznie „odtomizować", zerwać z nic nie mówiącymi pojęciami scholastycznymi i wprowadzić do niej elementy nowszych filozofii (np. fenomenologii, egzystencjalizmu czy hermeneutyki).

Czy ks. Tischner ma rację? Nie będziemy tu rozstrzygać w jakim stopniu zarzuty i postulaty ks. Tischnera są słuszne. Na pewno Tischnefowski atak na św. Tomasza i na tomistów jest przejaskrawiony. Przyznał się do tego nawet sam autor. Można się jednak zastanowić nad przyczyną tych ataków. Jest ich oczywiście wiele. Wśród nich uwydatnijmy tutaj jedynie trzy:

a) Zbyt często nie odróżnia się w filozofii – czy dokładniej mówiąc – w całej doktrynie św. Tomasza – zasad, idei czysto filozoficznych, metafizycznych, które mają wartość ponadczasową od poglądów przyrodniczych, które były właściwe ówczesnej epoce i które dziś są absolutnie nie do przyjęcia. „Gdyby filozofia św. Tomasza – pisze S. Świeżawski – tak jak często chciano to niesłusznie przedstawić, była uzależniona od współczesnych teorii przyrodniczych, to trzeba by ją wraz z tymi przestarzałymi teoriami też odrzucić"[8]. Fizyka Tomaszowa, która jest w zasadzie fizyką arystotelesowską – stwierdźmy to jasno – nie warunkuje zasad filozoficznych. Zasady metafizyczne są niezależne od poglądów przyrodniczych. Te ostatnie są brane jedynie za ilustracje i dziś nie przedstawiają większego znaczenia merytorycznego. Jednakże idee metafizyczne – jeszcze raz powtórzmy – mają wartość ponadczasową. Można by je w tym względzie porównać np. do ponadczasowej wartości dzieł sztuki, które się nie starzeją (np. muzyka Bacha, architektura egipska czy grecka, malarstwo, rzeźba Michała Anioła, *Pan Tadeusz* A. Mickiewicza itd.)

b) W krytyce doktryny św. Tomasza dokonuje się często utożsamiania poglądów samego Akwinaty z tym, czego dokonali jego kontynuatorzy i komentatorzy. Badania historyków filozofii, zwłaszcza tomistów egzystencjalnych, wykazały, że komentatorzy św. Tomasza wypaczyli właściwą myśl Mistrza[9]. Wielu adwersarzy

[7] „Znak" 22 (1970) nr l (187), s. 1-20.
[8] *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 21.
[9] Por. tamże, s. 23-26.

Tomaszowych zna go jedynie z prezentacji komentatorów, a nie ze studiów tekstów źródłowych. Ma zatem obraz myśli „z drugiej ręki". Fakt ten sprawia np., że niektórzy teologowie uważają, iż tomizm jest antyekumeniczny, że nie uznaje go ani Wschód, ani Zachód (wiadomo, że ani prawosławie, ani protestantyzm nie darzą sympatią św. Tomasza). Można pytać dlaczego? W odpowiedzi trzeba stwierdzić, iż protestanccy reformatorzy nie znali św. Tomasza jako mistrza kontemplacji, jako człowieka pokory, ascezy, ubóstwa, ale uważali go za ideologa chrześcijaństwa, które stawiało stosy, prowadziło wojny krzyżowe, podbijało nowe kontynenty, usiłowało szerzyć wiarę przy pomocy ognia i miecza. Właśnie takie chrześcijaństwo wielu łączyło z tomizmem. Było to świadome czy nieświadome wyrządzanie krzywdy św. Tomaszowi.

c) Krytycy św. Tomasza obciążają go zarzutem, że jego myślenie jest przedmiotowe, a więc, że jego filozofia jest zorientowana na świat rzeczy. Filozofia tak zorientowana wyobcowuje rzekomo człowieka z bieżącego życia, nie ułatwia mu, ale utrudnia rozumieć tragedie i perypetie ludzkie. Jednym słowem, filozofia ta jest nieczuła na człowieka, na jego biedę, dramaty, tragedie. Jak zobaczymy jeszcze z dalszych wywodów – zarzut „nieczułości" na biedy świata i człowieka odnosi się także do jakiejś bardzo głębokiej deformacji tomizmu, a nie do autentycznej myśli św. Tomasza[10].

II. AKTUALNOŚĆ MYŚLI ŚW. TOMASZA W DZISIEJSZYM KOŚCIELE I ŚWIECIE

1. ŚW. TOMASZ WZOREM CHRZEŚCIJAŃSKIEGO MYŚLICIELA

Jan Paweł II przemawiając na wspomnianym już *Angelicum* w dniu 17 listopada 1979 r. wymienił trzy istotne – pozytywne – rysy św. Tomasza, jako myśliciela godnego naśladowania w Kościele[11].

a) Poszukiwanie i kontemplacja prawdy. Ś w. Tomasz w komentarzu do Arystotelesa pisał: „Filozofii uczymy się nie po to, by się dowiedzieć, co ludzie myślą, lecz w celu poznania prawdy". W tym poznawaniu prawdy św. Tomasz bazował przede wszystkim na Bożym Objawieniu. Całe jego dzieło życia było wielką kontemplacją Bożego Objawienia. W tej kontemplacji Akwinata przejawiał ogromny respekt, wielką pokorę wobec Tajemnicy, wobec Prawdy.

Akwinata okazywał także posłuszeństwo i szacunek wobec całej tradycji chrześcijańskiej, wobec świętych Ojców i Doktorów, świadków Słowa Obja-

[10] Por. tamże, s. 26.

[11] Jan Paweł II, *Aktualność* w *myśli św. Tomasza z Akwinu,* tłum. W. Szymona, „W drodze" 8 (1980) nr 3 (79), s. 6-7.

wionego, co podkreślił Kajetan, gdy pisał: „(...) ponieważ św. Tomasz żywił najgłębszy szacunek wobec świętych Doktorów, odziedziczył w pewnym sensie myśl ich wszystkich" (S. Th. II-II, q. 148, a. 4; Leon XIII, *Acta*, t. I, s. 273). W tym okazywaniu posłuszeństwa Bożemu Objawieniu i całej tradycji chrześcijańskiej Akwinata jest wzorem dla potomnych, także dla współczesnych nam teologów i filozofów. Gdyby współcześni myśliciele chrześcijańscy mieli więcej pokory wobec Prawdy i Tajemnicy, Kościół byłby o wiele szczęśliwszy.

b) Szacunek dla świata widzialnego. Akwinata w swoich pismach okazywał wielką cześć dla dzieła stwórczego Boga. Przy swoim wielkim uduchowieniu, przy kontemplacji Boga miał także otwarte oczy na świat, który go otaczał. Uprawiał zatem nie tylko kontemplację nadprzyrodzoną, ale i przyrodzoną. Miał oczy, które widziały i uszy, które słyszały nie tylko to, co „przypłynęło" z góry poprzez Objawienie, ale to także, co Bóg „zostawił" i „zakodował" w stworze niu. Za to był potem przez wielu ostro krytykowany a nawet potępiany.

c) Posłuszeństwo wobec Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Na niniejszy rys postawy św. Tomasza zwrócił bardzo wyraźnie uwagę Leon XIII, gdy przedkładał Akwinatę profesorom i studentom, jako wzór „najlepszych stu diów". To posłuszeństwo Kościołowi okazywał św. Tomasz przez całe życie, włącznie z momentem śmierci, gdy przyjmował Wiatyk w dniu 7 marca 1274 r. w opactwie Fossanova[12].

2. AKTUALNOŚĆ TOMASZOWEJ FILOZOFII BYTU

Rdzeniem, podstawowym działem filozofii św. Tomasza jest filozofia bytu– metafizyka. Wśród innych rodzajów metafizyki odznacza się ona otwartością i uniwersalizmem. Metafizyka św. Tomasza jest otwarta i uniwersalna, gdyż jest zarazem najbardziej fundamentalna. Jest po prostu filozofią aktu istnienia; jest filozofią głoszącą byt, filozofią głoszącą hymn na cześć tego, co istnieje. W tym hymnie na cześć istnienia jesteśmy na drodze prowadzącej do poznania Bytu samoistnego, Aktu czystego, jakim jest Bóg. Analiza istnienia świata, istnienia człowieka, a więc istnienia bytu przygodnego prowadzi do odkrycia istnienia czystego, *Ipsum Esse Subsistens.*

Należy zauważyć, że nie ma takiej innej filozofii, która by drogą wewnętrznej, logicznej i metafizycznej konieczności prowadziła do Boga, do Bytu Pierwszego. Można powiedzieć, że Bóg jest centrum metafizyki Tomasza; jest zwornikiem, punktem dojścia na drodze kontemplacji bytu dostępnego nam w bezpośrednim doświadczeniu. Rzeczywistość Boga jest tu tak integralnie

[12] Por. tamże, s. 6.

i koniecznie złączona z refleksją nad bytem, że odrzucenie istnienia Boga domagałoby się przekreślenia doświadczanej rzeczywistości. Trzeba tu raz jeszcze podkreślić, że na płaszczyźnie poznania naturalnego żadna inna filozofia nie prowadzi tak klarownie do Bytu Absolutnego, jak to właśnie czyni metafizyka św. Tomasza[13].

Z tej też właśnie racji, że metafizyka Akwinaty jest filozofią aktu istnienia, filozofią głoszącą byt, jest ona otwarta i uniwersalna. Znaczy to, że jest ona zdolna akceptować, afirmować i asymilować to wszystko, co niesie człowiekowi szeroko rozumiane doświadczenie, a więc to wszystko, czym zajmują się inne kierunki filozofii współczesnej (zajmujące się np. ludzkim poznaniem, ludzką wolnością, miłością, twórczością-jeśli tylko stoją na gruncie realizmu, a więc jeśli zajmują się rzeczywistością, a nie samymi pojęciami, świadomością). Filozofia św. Tomasza, jego metafizyka istnienia posiada -jeśli tak wolno się wyrazić – z góry dane prawo do wszystkiego, co jest prawdą w odniesieniu do rzeczywistości. Inne kierunki filozoficzne, te które prawdziwie odzwierciedlają rzeczywistość (choćby tylko fragmentarycznie), mogą być zatem i faktycznie są naturalnymi sprzymierzeńcami filozofii św. Tomasza. Mają pełne „prawa obywatelstwa" w jego filozofii bytu. Zatem inne filozofie mogą „dopełniać" filozofię Akwinaty, czy mówiąc dokładniej, mogą być przyjęte przez metafizykę Tomaszowa, stając się jej dopełnieniem w jakimś aspekcie. *Zgadza* się to ze wskazówką św. Tomasza udzieloną uczniom w *Epistula de modo studendi:* „Nie patrz, kto mówi, lecz co mówi" *(Ne respicias a quo sed quod dicitur).*

3. AKTUALNOŚĆ TOMASZOWEJ ANTROPOLOGII

Antropologia św. Tomasza z racji stanowienia części jego metafizyki jest także teorią człowieka o podstawowym wymiarze. Nie jest to antropologia, która jedynie opisuje czynności życiowe człowieka, jak to czynią np. antropologie uprawiane w ramach dzisiejszych kierunków filozoficznych, ale jest to antropologia, która szuka istoty bytu ludzkiego, która szuka wewnętrznych ostatecznych uzasadnień działań i zachowań człowieka. Na tej linii szukania racji, na linii postępowania wyjaśniającego leży cała teoria intelektu i woli oraz duszy ludzkiej. Dusza ludzka jest tu odkryta jako racja – źródło doświadczanych działań ludzkich, w szczególności jako racja poznania intelektualnego, aktów miłości i decyzji.

Trzeba tu znowu zauważyć, że antropologia Tomaszowa – jak żadna inna – prezentuje nam teorię duszy ludzkiej wskazując przez to na transcendencję

[13] Owe drogi św. Tomasza spełniają rygory rozumowania logicznego. Próbowano je formali-zować przy pomocy narzędzi logiki współczesnej. Przykład takiej formalizacji dał ks. J. Salamucha. Zob. jego artykuł: *Dowód »ex motu« na istnienie Boga,* „Collectanea Theologica" 15 (1934) 53-92.

człowieka w przyrodzie. Ludzki duch stanowi o podobieństwie do Boga, jest podstawą godności człowieka, jest tym, co sprawia, że człowiek jest osobą. Jako osoba dysponująca duchem, który poznaje intelektualnie, posiada zdolność wyboru, autodeterminacji, zdolność miłowania – posiada nieutracalną godność. Akwinata w związku złym stwierdza: że człowiek jest tym „co najdoskonalsze w całej naturze" *(perfectissimum in tota natura)*[14].

Ten typ teorii człowieka – podobnie jak to było w przypadku metafizyki - zdolny jest zasymilować inne, bardziej szczegółowe teorie bytu ludzkiego, te teorie, które są prawdziwe.

Zaznaczmy jeszcze – dla pełniejszej oceny antropologii Tomaszowej – iż nie wszystkie prawdy z zakresu jego filozofii człowieka zachowują jednakową wartość. Niektóre z nich, zwłaszcza te, które były związane z koncepcjami fizjologicznymi, przyrodniczymi, straciły swoją wartość. Podobnie też niektóre koncepcje społeczne, należące do jego etyki społecznej, jeżeli są związane z rozważaniami na temat ustroju feudalnego, który już od dawna nie istnieje – nie mogą mieć współcześnie zastosowania[15].

ZAKOŃCZENIE

Kończąc niniejsze refleksje nad aktualnością myśli św. Tomasza, raz jeszcze odwołajmy się do słów Ojca św. Jana Pawła II – papieża, który na Katedrę Pio-trową wniósł dziedzictwo filozofii tomistycznej, uprawianej ongiś w środowisku Lubelskiej Szkoły Filozoficznej.

Na zakończenie swego wystąpienia w Angelicum Jan Paweł II powiedział: „Na zakończenie tych z konieczności pobieżnych rozważań chciałbym dorzucić jeszcze jedno słowo. To samo słowo, którym Leon XIII zakończył *Aeterni Patris:* «Idziemy za przykładem Doktora Anielskiego)) *(Exempla sequamur Doctoris Angelici* – polecił Leon XIII, *Acta,* s. 283). Powtarzam je również ja dzisiejszego wieczoru... W rzeczy samej, olbrzymi wysiłek intelektualny tego mistrza myśli pobudzało, podtrzymywało i kierowało serce przepełnione miłością Boga i bliźniego: «Z żarliwej miłości rodzi się poznanie prawdy» *(Per ardorem caritatis datur cognitio veritatis* — tamże, V, 6). Są to słowa znamienne, pozwalające dostrzec w nim obok myśliciela, zdolnego do najśmielszych dociekań spekulatywnych, również i mistyka przyzwyczajonego czerpać u samego źródła wszelkiej prawdy odpowiedź na najgłębsze wezwania ludzkiego ducha. Czy on sam zresztą nie wyznał, że nigdy nie przystępował do pisania, czy wykładu nie pomodliwszy się przedtem? Kto ma styczność ze św. Tomaszem, nie może za-

[14] S. Th. I, q. 29, a. 3.
[15] Por. S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany,* dz. cyt., s. 22.

pomnieć o tym świadectwie płynącym z jego życia: powinien odważnie kroczyć jego śladami, iść za jego przykładem, jeśli pragnie kosztować najbardziej dojrzałych i słodkich owoców jego nauki"[16].

Wydaje się zatem, iż nie straciła nic na swojej słuszności i aktualności, powtarzana przez wieki maksyma: *S. Thomas de Aquino philosophorum decus et theologorum princeps.*

[16] Jan Paweł II, *Aktualność myśli,* art. cyt, s. 12-13.

ANEKS 2

TRANSCENDENCJA CZŁOWIEKA W KLASYCZNYM NURCIE FILOZOFII*

WPROWADZENIE

Człowiek zawsze stanowił w dziejach sam dla siebie wielką zagadkę poznawczą. Wiedziony naturalnym pędem do poznania prawdy o rzeczywistości wnikał dociekliwie nie tylko w otaczający go świat, ale penetrował także tajemnicę swego własnego bytu.

Dzieje filozofii i nauki świadczą, iż w tej refleksji nad samym sobą zawsze uderzała go i zdumiewała wyraźna inność i wyższość człowieka w stosunku do pozostałych istot w przyrodzie i świecie. W rozważaniach antropologicznych wskazywano – owszem dosyć często – na podobieństwo człowieka do innych bytów w przyrodzie (nazywano go nawet mikrokosmosem), niemniej jednak uwydatniano także jego wyjątkową pozycję w hierarchii bytów znajdujących się w świecie[1]. Ową wyższość człowieka w przyrodzie wiązano prawie zawsze z faktem świadomego i wolnego działania. Stąd też, analizie i wyjaśnieniu ludzkiego działania, poświęcono w dziejach filozofii bardzo dużo uwagi[2].

Filozoficzna refleksja nad człowiekiem przybrała na sile szczególnie w dobie współczesnej. Okazuje się, że przewijające się przez wieki pytanie o człowieka wcale się dziś nie zestarzało, ale jest w dobie obecnej szczególnie żywe i aktualne. Pojawiła się niespotykana dotąd ilość publikacji na temat człowieka[3].

---

* Artykuł zamieszczony w „Rocznikach Filizoficznych" 39-40 (1991-1992) z. l, s. 149-160.

[1] Por. Ks. M. Kurdziałek, *Koncepcja człowieka jako mikrokosmosu,* W: O *Bogu i o człowieku*, Red. bp B. Bejze, t. 2, Warszawa 1969, s. 109-125 oraz Tenże, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata,* „Roczniki Filozoficzne" 19 (1971), z. l, s. 5-39.

[2] Przykładem tego mogą być obszerne analizy ludzkiego działania zamieszczone w I-II *Summy teologii* św. Tomasza z Akwinu.

[3] Por. Ks. I. Dec, *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców Szkoły Lubelskiej,* Wrocław–Lublin 1991, s. 10, przypis 3.

O ile jednak filozoficzny obraz człowieka wypracowany przez starożytność i średniowiecze wyraźnie akcentował stronę duchową bytu ludzkiego, która wskazywała na jego duchowy priorytet wśród ziemskich istot, o tyle obraz człowieka kreowany przez czasy nowożytne, szczególnie współczesne, został w wielu kierunkach filozofii pozbawiony tego właśnie wymiaru. Nastąpiło zawężenie prawdy o bycie ludzkim. Wynikało to najczęściej z arbitralnych, dogmatycznych założeń danej filozofii lub wycinkowego, fragmentarycznego patrzenia na człowieka. Do wyraźnego okrojenia i spłycenia prawdy o człowieku przyczyniły się niewątpliwe filozofie o profilu scjenty styczny m i neopozytywistycznym, różnorakie antysytemowe filozofie podmiotu oraz marksizm. Zawężona wizja człowieka stworzyła ogromne zagrożenie dla racjonalnych wartości humanistycznych i prowadziła do tworzenia kultury, w której człowiek stawał się przedmiotem różnorodnych manipulacji i bywał redukowany do roli narzędzia[4].

W takiej sytuacji zrodził się w niektórych środowiskach intelektualnych współczesnego świata postulat odczytania na nowo obiektywnej i zarazem integralnej prawdy o człowieku, i o całej rzeczywistości. Obudziła się świadomość, iż rezygnacja z dawnej, klasycznej filozofii, usiłującej poznać i ostatecznościowo wyjaśnić rzeczywistość – w tym także i człowieka – stanowi ogromną szkodę wyrządzoną człowiekowi i kulturze.

Takie oto przesłanki *znalazły* się u źródeł poszukiwań integralnej teorii człowieka w oparciu o dziedzictwo filozofii klasycznej i niektóre współczesne rozwiązania antropologiczne.

Wysiłki te pojawiły się między innymi w Polsce szczególnie w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i łączą się głównie z nazwiskiem M. A. Krąpca i kard. K. Wojtyły. Koncepcje przez nich wypracowane pozostają na przedłużeniu klasycznego nurtu filozofii, bazują na doświadczeniu historycznym (doświadczeniu najwybitniejszych myślicieli przeszłości i teraźniejszości ze św. Tomaszem z Akwinu na czele) i spełniają wymogi współczesnej metodologii filozofii; są osadzone głęboko w glebie klasycznej metafizyki.

Właśnie w tej nowej wersji filozofii klasycznej, dopełnionej niektórymi pomysłami filozofii współczesnej został uwydatniony rys transcendencji człowieka wobec innych bytów w przyrodzie, a więc rys stanowiący o wyższości, szczególności człowieka jako osoby względem natury i społeczności, rys na który wskazywali już dawni mistrzowie myślenia filozoficznego, a który został zapoznany przez wiele kierunków filozofii współczesnej.

Trzeba tu wyraźnie podkreślić, iż ów wymiar transcendencji osoby został wykryty nie tylko w oparciu o tradycję filozofii klasycznej w nawiązaniu do

[4] Por. Tamże, s. 11. 236

wielkich klasycznych koncepcji człowieka, ale przede wszystkim w oparciu o szeroko rozumiane doświadczenie osoby ludzkiej. To właśnie człowiek jawi się sobie samemu, czyli doświadcza siebie (i to zarówno od zewnątrz, jak i od wewnątrz) jako byt szczególny, jako byt poznający, miłujący i wolny, przekraczający, transcendujący ramy zdeterminowanej i nieświadomej przyrody.

Człowiek, pozwalający mówić swemu egzystencjalnemu doświadczeniu jawi się sobie samemu jako dziecko ziemi odziane w materię przyrody, wychylające się jednak ku światu ponadzmysłowemu, nieskończonemu – ku Bogu, poprzez swego ducha.

W klasycznym nurcie filozofii zwykło się mówić o podwójnej transcendecji człowieka jako osoby:

1. W stosunku do natury (przyrody), przez akty duchowe: poznania intelek tualnego, miłości i wolności oraz
2. W stosunku do społeczności – poprzez akty związane z faktem podmioto wości prawa, zupełności i godności[5].

W naszym przedłożeniu zwrócimy jedynie uwagę na transcendencję człowieka wobec przyrody, jako że jest ona bardziej fundamentalna i gruntuje tę drugą. Wymieniony typ transcendencji ujawnia się w klasycznym tryptyku aktywności człowieka: poznanie, miłość, wolność. Aktywności te są ściśle ze sobą powiązane, nawzajem się warunkują, przenikają i dopełniają. Mając to na uwadze przedstawimy je jednak oddzielnie, aby uzyskać bardziej czytelną jasność ich prezentacji.

1. TRANSCENDENCJA W AKTACH POZNANIA INTELEKTUALNEGO

Poznanie jest podstawową czynnością człowieka, towarzyszącą mu od kolebki do grobu. Wszystko to, co człowiek przeżywa świadomie, zawsze jakoś ujawnia się w poznaniu. Czynność poznawania ma charakter dynamiczny, procesualny. Sprowadza się ona do zawiązania swoistej więzi między człowiekiem poznającym a rzeczywistością poznawaną; jest nieustanym „kontaktowaniem się" człowieka z bytem, z samą rzeczą. W poznaniu ujawnia się bardzo wyraźnie specyficzny sposób bycia i działania człowieka w stosunku do otaczającej go rzeczywistości. Ten sposób bycia i działania nazywają niektórzy „dorzecznością"[6]. Ów „dorzeczny" sposób działania poznawczego człowieka charakteryzuje się najogólniej mówiąc „wyjściem z siebie", celem dotarcia do rzeczy, ujęcia jej struktury, jej treści. Rzecz poznana staje się w jakiś sposób obecna

[5] Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej,* Lublin 1974, s. 380.
[6] Por. Tamże, s. 369-370.

w podmiocie poznającym, w postaci pojęć i sądów; staje się elementem jego świadomej wiedzy. Niektórzy proces poznania nazywają interioryzacją istniejącego świata, nadaniem mu nowej formy – intencjonalnego istnienia, istnienia myślowego w intelekcie ludzkim[7].

W klasycznym nurcie filozofii zwraca się uwagę na istotną różnicę pomiędzy poznaniem ludzkim i zwierzęcym. To ostatnie, ograniczające się tylko do wymiaru zmysłowego, jest związane z ruchowymi reakcjami mającymi na celu głównie zachowanie życia jednostki lub gatunku. Człowiek natomiast poznając czyta treść bytu, rozumie ujętą poznawczo rzeczywistość, wyraża swoje rozumienie na zewnątrz drugim ludziom[8].

Człowiek w akcie poznania sprzęga ze sobą trzy „strefy" znakowe: znaki umowne (ogólne nazwy, wyrażane w formie graficznej czy akustycznej), znaki naturalne (sensy wyrażeń ogólnych, czyli znaczenia nazw) i rzecz znaczoną (sam byt ujęty poznawczo i aspektowo). Istotnym czynnikiem ludzkiego poznania jest rozumienie sensu wyrażeń językowych prezentowanych w formie graficznej (pisma), czy akustycznej (wypowiedzi słownej).

Właśnie w tym rozumieniu sensów, wyrażeń językowych, przejawia się istotna różnica pomiędzy poznaniem ludzkim a zwierzęcym, czyli ujawnia się transcendencja człowieka jako osoby wobec przyrody. Można powiedzieć, iż wszystko czegokolwiek dokonał człowiek w przyrodzie na przestrzeni swych dziejów jest następstwem rozumienia sensu swoich wypowiedzi. Wypowiedzi słowne, czy znaki graficzne, które czytamy, są czymś naturalnym, czaso-przestrzennym, jednostkowym, umownym, ale ich sens, czyli znaczenie pozbawione jest już cech materialnych jest przejawem działania w człowieku siły pozamaterialnej, ludzkiego ducha.

W owej zdolności rozumienia znaczeń tkwi też różnica między operacjami ludzkiego intelektu a działaniem komputerów, w których są dokonywane operacje tylko na znakach umownych, według programu stworzonego przez człowieka.

Innym doświadczanym rysem ludzkiego poznania wskazującym na poznawczą transcendencję człowieka jest tzw. selektywność[9]. W tradycji filozofii klasycznej mówi się o podwójnej selektywności w poznaniu: wrodzonej, „zadanej" człowiekowi wraz z naturą i wolnej, płynącej z wyboru i osobistego upodobania, a więc złączonej w jakiś sposób z miłością i wolnością.

Selektywność wrodzona naszego aparatu poznawczego wyraża się w tym, że poznajemy byt, o ile jest on uwikłany w materię, lub konstruujemy sobie pojęcie

[7] Por. Tenże, *Cywilizacja miłości spełnieniem osoby,* W: „Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości", Lublin 1987, s. 2.

[8] Por. Tenże, *Człowiek i prawo naturalne,* Lublin 1975, s. 146.

[9] Por. Tamże, s. 147.

bytu na wzór bytu materialnego. Człowiek wszystko może poznać, ale wszystko co pozna pojmuje na wzór rzeczy materialnych. Nawet terminy i słowa używane na oznaczenie rzeczywistości niematerialnej, nadzmysłowej (np. Bóg, ducli), pochodzą zawsze z takich terminów, które pierwotnie służyły do oznaczania przedmiotów materialnych, zmysłowo – uchwytnych. Stąd też człowiek nie posiada pojęć właściwych takich przedmiotów, których nigdy nie doświadcza zmysłowo, a gdy je usiłuje jakoś zrozumieć, to ucieka się do przykładów i przedstawień wyobrażeniowych[10].

Sytuacja taka wynika stąd, że człowiek nie jest „duchem czystym", lecz jest w istotny sposób złączony z materią.

Drugi rodzaj selektywności w ludzkim poznaniu płynie z wolnego wyboru i wolności. Selektywność ta przejawia się przede wszystkim w naszym wykształceniu i w naszym zainteresowaniu poznawczym. Człowiek sam sobie obiera w jakimś stopniu przedmiot, dziedzinę poznania, i poznając z zamiłowaniem, dochodzi do lepszych wyników. Selektywność tego typu jest właściwa jedynie człowiekowi i jest także jakimś znakiem transcendencji osoby nad naturą.

Jeszcze innym znamiennym rysem uwydatnianym w klasycznym nurcie filozofii, a wskazującym na transcendencję poznawczą człowieka w świecie jest atrybut prawdy. Ujawnia się on w drugiej obok pojęciowania operacji ludzkiego intelektu: mianowicie w operacji wydawania sądów[11]. Sądy są nosicielem prawdy, czego nie można powiedzieć o pojęciach. Pojęcie zawiera tylko istotną, wyabstrahowaną z rzeczy, a obecną w intelekcie jej treść. Przedstawia ono treść rzeczy, identyfikującą się z nim intencjonalnie. Jednakże samo pojęcie nie przedstawia porównania między nim a rzeczą. W związku z tym nie zachodzi w nim jeszcze relacja zgodności z rzeczą. Dopiero w akcie sądzenia intelekt może przyrównać pojęcie z rzeczą, może stwierdzić jego zgodność lub niezgodność z rzeczą, czyli stwierdzić prawdę lub fałsz.

Do pojęcia prawdy należy nie tylko reprezentacja rzeczy (jak to zachodzi w pojęciu), ale także poznanie tej reprezentacji jako zgodnej lub niezgodnej z faktycznym stanem rzeczy. Dlatego też w sądzie, a nie w samym pojęciu leży prawda.

Obecność w poznaniu ludzkim operacji sądzenia (wydawania sądów), bazującej na pojęciach, a będącej podstawą do rozumowań – przesądza o szczególnym uzdolnieniu człowieka, jako bytu poznającego; przesądza o jego transcendencji w przyrodzie.

Należy tu jeszcze dodać, iż owa prawda dotyczy nie tylko faktu zgodności czy niezgodności myśli – pojęcia z rzeczywistością, ale także wchodzi tu w grę

[10] Por. Tenże, *Ja – człowiek...,* dz. cyt, s. 154.
[11] Por. St. Kamiński i M. A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 138-143.

odkrycie wartości poznawanej rzeczy, czyli odkrycie prawdy o przedmiocie poznanym jako dobru, czyli krótko prawdy o dobru[12]. Ma to szczególne znaczenie dla działania moralnego człowieka. Człowiek poznając coś zapoznaje się, nie tylko z treścią tego czegoś, ale odkrywa wartość tej rzeczy, mówimy: poznaje byt jako dobro, jako przedmiot godny pożądania. Odkrycie prawdy o przedmiocie jako dobru – wartości rodzi w człowieku wewnętrzną powinność do działania moralnego, co łączy się w człowieku z całą domeną funkcjonowania sumienia. Sprawy tej nie chcemy tu rozwijać. Nadmieniamy tylko, że problematykę tę rozwijał ostatnio na naszym gruncie kard. K. Wojtyła w swoich pracach filozoficznych i etycznych, a dziś kontynuują ją Jego uczniowie zgrupowani głównie w Instytucie Jana Pawła II na KUL-u.

Zamykając passus naszych rozważań o transcendencji poznawczej człowieka w przyrodzie dodajmy jeszcze, iż wyrazem tej transcendencji jest cała działalność kulturowa człowieka. Tworzenie kultury jest przejawem intelektu zapodmiotowanego w duchu ludzkim. Cała twórczość kulturowa obejmująca wszystkie dziedziny intelektualnego życia człowieka, a więc naukę, sztukę, religię i moralność jest możliwa dzięki aktywności ducha ludzkiego i jest bardzo czytelnym przejawem transcendencji człowieka w przyrodzie[13].

2. TRANSCENDENCJA W AKTACH MIŁOŚCI

Miłość, obok poznania jest drugą podstawową czynnością człowieka, która go łączy ze światem zewnętrznym, szczególnie z drugimi osobami. Doświadczenie nam ujawnia, iż o ile poznanie jest czynnością o kierunku „dosiebnym" (intencjonalne „wchłanianie" świata w siebie) – o tyle miłość jawi się nam jako aktywność „odsiebna" (wychodzenie od siebie „ku" – przede wszystkim ku drugiej osobie – ku innym osobom)[14]. O ile poznanie nazwaliśmy interioryzowaniem intencjonalnym bytu istniejącego, o tyle miłość jest eksterioryzowa-niem ludzkiego ducha, jego „wyjściem z siebie", ku dobru istniejącemu realnie, celem realnego połączenia się z nim[15].

Owo „dążenie do" realnego dobra posiada swój początek w ludzkiej sile pożądawczej, w woli. Poznane przez intelekt dobro (chociażby zaczątkowo) wytrąca naszą wolę z bierności i staje się motywem do wyzwolenia aktu działania. Ten akt działania jako odpowiedź na poznane dobro to nic innego jak akt miłości. Akt miłości jest wewnętrznie spleciony z wolnością, z wyborem, gdyż

[12] Por. Kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 146, 149-150.

[13] Por. Ks. I. Dec, *Transcendencja bytu ludzkiego*...dz. cyt., s. 175-186.

[14] Por. Kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*..., dz. cyt., s. 131 oraz M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*..., dz. cyt., s. 369-370.

[15] Por. M. A. Krąpiec, *Cywilizacja miłości...dz.* cyt., s. 232.

w miłości zawsze spotykamy się z afirmacją i wyborem tego dobra, ku któremu dążymy i z którym się wiążemy, przyjmując nowy sposób bytowania: bytowania dla drugiej osoby. W ten sposób ujmował miłość jeden z wielkich klasyków teorii miłości św. Tomasz z Akwinu. Traktował ją na wzór wewnętrznego stałego działania przyporządkowującego nas przedmiotowi swej miłości, poznanemu i afirmowanemu dobru.

Akt miłości porównuje Akwinata do pojęcia wytworzonego w akcie poznania zwracając uwagę na to, iż miłość nie istnieje w nas tak jak pojęcie na sposób rzeczy zdziałanej, ale istnieje na sposób działania w kierunku dobra, ku któremu miłość ciąży[16].

Klasycy filozofii podejmujący refleksję nad miłością wskazuj ą także na różne jej formy i ustopniowania – od prostego upodobania w dobru poznanym (chociażby tylko zalążkowo), poprzez najróżniejsze formy pożądania do miłości życzliwości, której adresatem jest zawsze druga osoba[17]. Ta najwyższa forma miłości – zwana niekiedy miłością życzliwości, przyjaźni, czy miłością oblubieńczą jest według Gabriela Marcela niczym innym jak „darowaniem się" osoby jednej osobie drugiej[18]. W owym „darowaniu się" osoba druga nigdy nie staje się tylko środkiem użytecznym czy przyjemnym dla mnie, ale jest sama w sobie celem mego działania. W miłości takiej powstaje: nowy „sposób bycia", bycia „dla drugiej osoby". Wskutek tego rodzi się swoista więź – zjednoczenie osób w miłości – zwana communio – jakby unijny sposób bycia.

W tej wspólnocie bycia ma miejsce interpersonalna wymiana darów. We wzajemnym, obopólnym stawaniu się darem dla drugiego – „ja" dla „ty", „ty" dla „ja" – kreują się, współtworzą, „upełniają" byty osobowe. Przez miłość i w miłości nie tylko afirmujemy osobę jako dobro, ale zarazem to dobro osoby drugiej i w osobie drugiej współtworzymy.

Miłość będąc sposobem ostatecznego spełnienia się człowieka stanowi przeto kulminacyjny punkt osobowego działania, a przez to ludzkiego sposobu bytowania. „Owo spełnienie się człowieka w miłości i przez miłość – zauważa M. A. Krąpiec – stanowi rację, dla której ludzki sposób społecznego istnienia został i przez Pawła VI, i przez Jana Pawła II nazwany właśnie cywilizacją miłości"[19].

Miłość bowiem jako aktywność powodująca specyficzny sposób bycia „dla drugiej osoby" a ostatecznie dla Osoby Boskiej jest podstawą ładu społecznego i ostatecznym, optymalnym modelem stosunków społecznych.

---

[16] Por. M. A. Krąpiec, *Struktura aktu miłości u św. Tomasza z Akwinu,* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", t. 6 (1959), s. 135-154.

[17] Por. M. A. Krąpiec, *Cywilizacja miłości...,* dz. cyt, s. 232.

[18] Na temat Marcelowej teorii miłości zob. szerzej: Ks. I. Dec, *Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela,* Wrocław 1986 oraz Tenże, *Komunia „ja"-„ty" w ujęciu Gabriela Marcela,* „Colloqium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne" 13 (1981), s. 289-311.

[19] *Cywilizacja miłości...,dz.* cyt., s. 233.

W oparciu o powyższe stwierdzenia nie trudno zauważyć, iż poprzez tego typu miłość człowiek przekracza, transcenduje świat przyrody. W świecie natury bowiem tzw. „miłość" jest tylko ślepym, zdeterminowanym instynktem będącym na usługach gatunku. Natomiast w człowieku posiada swój niesłychanie szeroki zakres: od miłości seksualnej, poprzez różne formy solidarności i przyjaźni ludzkiej, do miłości i przyjaźni z Bogiem.

Można przeto ludzką miłość uważać za dziedzinę, poprzez którą człowiek wyraźnie transcenduje świat przyrody.

3. TRANSCENDENCJA W AKTACH WOLNEGO WYBORU

Omówione wyżej dwie podstawowe aktywności człowieka: poznanie i miłość zrośnięte są „organicznie" w bycie ludzkim z wolnością. Nie może bowiem być ani prawdziwie ludzkiego poznania, ani prawdziwie ludzkiej miłości bez wolności.

Wolność, podobnie jak poznanie i miłość, zawsze w jakimś stopniu zdumiewała człowieka. Była wykrywana w bycie ludzkim jako szczególna cecha jego bytowania i działania. Stąd też, od samego początku uprawiania racjonalnego poznania stała się przedmiotem refleksji filozoficznej i teologicznej[20]. Z czasem w miarę rozwoju nauk szczegółowych, stała się także przedmiotem analiz takich dyscyplin jak: psychologia, socjologia, etyka, pedagogika, czy różne nauki o charakterze społeczno – politycznym.

Pomijamy tu różnorodne ujmowanie i interpretację faktu wolności człowieka w różnych kierunkach myślowych. Sygnalizujemy jedynie – tak jak poprzednio – w migawkowym skrócie stanowisko w tym względzie klasycznego nurtu filozofii.

Ludzka wolność jest przedmiotem podstawowego doświadczenia człowieka. Jest faktem, który ujawnia się w trakcie świadomego przeżywania ludzkiego działania. Szczególnym kontekstem doświadczenia faktu wolności człowieka jest podejmowanie decyzji[21]. Od tej ostatniej człowiek nie może „uciec". Każda ucieczka jest daremna. Gdy nawet czasem ktoś oddaje swoją decyzję w cudze ręce, to przez to samo już podejmuje realną decyzję. Momenty decyzji są w gruncie rzeczy nieprzekazywalne. Niektórzy właśnie fakt podejmowania decyzji uważają za „najbardziej" ludzką czynność człowieka, poprzez którą człowiek kształtuje swe własne ludzkie oblicze[22]. Akty decyzyjne odróżniają czło-

[20] Wykaz ważniejszych prac traktujących o interpretacji wolności na przestrzeni dziejów filozofii podaje: Ks. I. Dec, *Transcendencja bytu ludzkiego...*,dz. cyt, s. 286-269, przypis 2-5.

[21] Por. M. A. Krąpiec, *Decyzja bytem moralnym,* „Roczniki Filozoficzne" 31 (1983), z. 2, s. 47-65.

[22] Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...,dz.* cyt, s. 217-218.

wieka w sposób istotny od reszty świata, w którym działanie jest jednoznacznie zdeterminowane naturą poszczególnych bytów. W akcie decyzji człowiek uświadamia sobie i przeżywa swą wewnętrzną wolność działania i wyboru, wolność decydowania się. Dziedzina wolnych decyzji jest tą jedyną dziedziną, w której człowiek „konstruuje siebie" i transcenduje przez to przyrodę, która wszystkim innym bytom nadaje zdeterminowaną naturę i determinowany przez naturę sposób postępowania. Człowiek zaś poprzez podejmowanie decyzji sam świadomie determinuje się do takiego, a nie innego działania. Podejmując decyzję staje się zarazem jakiś, kształtuje swe moralne oblicze.

Czym jednak jest owa wolna decyzja?, co j ą przygotowuj e, jak się spełnia?

W odpowiedzi na te pytania trzeba byłoby tu przedłożyć cały mechanizm wolnego wyboru, w którym wskazuje się na współdziałanie intelektu i woli. Mechanizm ten w literaturze filozofii klasycznej ma dokładne omówienie, dlatego pomijamy tutaj jego przedłożenie[23].

Odnotujemy tylko to, iż wolna decyzja jest wyborem takiego sądu praktycznego, który staje się przyczyną wzorczą determinującą podmiot do określonego działania. Decyzję uprzedza poznanie czegoś jako dobra i to dobra niepełnego, wobec którego jest się wolnym. Prawda o poznanym dobru wytrąca wolę z bierności, wszelako nie determinuje jej do takiego czy innego wyboru. Decyzja osoby zależy jedynie od niej samej.

Mówiąc o wolności człowieka, ujawniającej się w procesie podejmowania decyzji (dokonywania wyboru) nie sposób nie wspomnieć przemyśleń w tej dziedzinie kard. K. Wojtyły. Całe Jego dzieło *Osoba i czyn* jest przecież niczym innym jak prezentacją osoby ujawniającej się w spełnianiu wolnego czynu. Nikt tak ostatnio wszechstronnie nie analizował wolnego działania człowieka jak właśnie uczynił to we wspomnianym dziele kard. K. Wojtyła.

Nie wchodząc w szczegóły poprzestańmy tu na stwierdzeniu, że kard. K. Wojtyła określa wolność jako właściwość osoby zwaną samostanowieniem oraz jako właściwość woli – władzy, przez którą osoba urzeczywistnia samostanowienie[24]. Pierwszy rodzaj wolności nazwał Autor *Osoby i czynu* wolnością w znaczeniu podstawowym, zaś drugi – wolnością w znaczeniu rozwiniętym. Pierwszy jest warunkowany przez dwie inne struktury w osobie, mianowicie: samoposiadanie i samopanowanie, zaś drugi przejawia się w rozstrzyganiu i wyborze. W procesie rozstrzygania i wyboru ważną rolę odgrywa prawda o przedmiocie wyboru jako dobra. Uwidacznia się tu pewna zależność osoby od prawdy.

[23] Bardzo krótko i zwięźle mechanizm ten przedstawia M. A. Krąpiec, w cytowanym wyżej artykule: „Decyzja – bytem moralnym".

[24] Szerzej na ten temat zob.: Ks. I. Dec, *Transcendencja bytu ludzkiego...*,dz. cyt, s. 281-289 oraz 298-318.

Ostatecznie w doświadczeniu wolności ujawnia się zależność wyboru od własnego „ja" i zależność od prawdy. Rzeczywistość tę nazywa Ks. Kardynał Wojtyła transcendencją osoby w czynie. Ten właśnie rodzaj transcendencji, nazywany przez Autora transcendencją pionową przesądza Jego zdaniem o wyższości i szczególnej pozycji człowieka jako osoby w świecie[25]. Łączy się on z doświadczeniem powinności, odczytywanej przez sumienie, a to z kolei stanowi podstawę do odpowiedzialności osoby.

4. ONTYCZNE RACJE TRANSCENDENCJI CZŁOWIEKA

Klasyczny nurt filozofii charakteryzuje się tym, iż jego przedstawiciele nie poprzestają na samym tylko opisie tego, co bezpośrednio dane, ale sięgają do ostatecznego wyjaśnienia doświadczanej rzeczywistości. Ten sposób postępowania daje się także zauważyć w dziedzinie rozważań nad transcendencją człowieka. Myśliciele nie poprzestają tu jedynie na opisie form ujawniania się owej wyższości, szczególności człowieka w przyrodzie, ale pytają: czego jest ona przejawem?; z jakich wypływa źródeł?; co ją gruntuje? Są to więc pytania o racje, o przyczyny, źródła transcendencji. Odpowiedź na te pytania uzyskują kontynuatorzy filozofii klasycznej na drodze redukcyjnego rozumowania wyjaśniającego, przejętego z tradycji arystotelesowsko – tomistycznej[26].

Jakie są rezultaty takiej drogi postępowania?; jaka jest odpowiedź na powyższe.pytania?

Otóż, postępując redukcyjną drogą rozumowania – drogą od następstwa do racji (od skutku do przyczyny) zwolennicy klasycznego nurtu filozofii dochodzą do odkrycia w człowieku, w jego wewnętrznej strukturze tego, co nazwałbym: bliższe i dalsze, wewnętrzne racje transcendencji.

Bliższą racją tłumaczącą spełnianie przez człowieka wyższych aktów poznawczych i pożądawczych (aktów stanowiących o transcendencji człowieka) są umysłowe władze, zdolności: intelekt i wola. Doświadczane wyższe, ponadzmysłowe akty poznawcze usprawiedliwia obecność intelektu, natomiast wyższe akty pożądawcze mają swe źródło w woli. Rację zaś wewnętrzną, ostateczną dla wszelkiej działalności człowieka, a szczególnie dla działań intelektualne – wolityw-nych stanowi dusza ludzka. Jest ona samoistnym podmiotem, działającym przez władze, przede wszytkim przez intelekt i wolę. A więc ostatecznie transcendencja jest przejawem ducha ludzkiego, w nim ma swoje źródło i usprawiedliwienie.

[25] Por. np. *Osoba i czyn...,dz.* cyt, s. 124.

[26] Por. Ks. I. Dec, *Transcendencja bytu ludzkiego...,* dz. cyt., część III („Metafizyka transcendencji – ontyczne racje transcendencji"), s. 237-401.

Konkludując generalnie – powiemy, iż w tradycji filozofii klasycznej duch ludzki, dusza ludzka, jako samoistna forma „wypowiadająca się" przez materialne ciało, ale w istocie swej będąca samoistnym, duchowym, niezależnym w zaistnieniu od ciała – podmiotem, jest ostatecznym wewnętrznym źródłem i racją, doświadczanej transcendencji bytu ludzkiego. Rozwiązanie niniejsze nie jest stwierdzeniem arbitralnym, ale bazuje na doświadczeniu ludzkim i zdroworozsądkowych, racjonalnych regułach i zasadach ludzkiego myślenia.

ZAKOŃCZENIE

Zaprezentowana – wyżej w wielkim skrócie – prawda o transcendencji człowieka w przyrodzie w wydaniu klasycznego nurtu filozofii – jak się wydaje – ma kolosalne znaczenie nie tylko dla współczesnej etyki, filozofii i kultury, ale także dla współczesnego życia społeczno – politycznego, dla właściwego kształtowania stosunków międzynarodowych. Stanowi ona racjonalną podstawę do budowania cywilizacji miłości, jako niszy godnej ludzkiego życia. Gruntuje ów słynny, często dziś powtarzany czwórmian, mający być u podstaw budowania nowego świata: prymat osoby nad rzeczą, etyki (postępowania moralnego) nad techniką, bycia nad posiadaniem i miłosierdzia nad sprawiedliwością. Stwierdźmy to odważnie, iż ów czwórmian czerpie swą moc i siłę przekonaniową właśnie z wyżej ukazanego „obrazu człowieka".

Dodajmy na koniec, iż obraz ten pozostaje w zgodności z obrazem człowieka namalowanym pędzlem Syna Bożego, Odwiecznego Mieszkańca Nieba, który stał się Mieszkańcem naszej Ziemi. Kontemplowanie i respektowanie tego obrazu w życiu większych i mniejszych społeczności jest gwarancją przetrwania ludzkości i stwarza szansę wzrastania dobra na ziemi.

BIBLIOGRAFIA

I. TEKSTY ŹRÓDŁOWE

A. Tomasza z Akwinu:

Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impenasque Loni XIII, P. M. edita, T. I-XVI, Romae 1882-1918.

Sancti Thomae Aquinatis Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, Editio cura R. P. Mandonnet, T. I-IV, Parisiis 1929-1947.

Sancti Thomae Aquinatis Quaestiones disputate et quaestiones duodecim quodlibetales ad fidem optimarum editionum diligenter recusse, Taurini – Romae 1931.

Sancti Thomae Aquinatis Opuscula Omnia, genuina quidem necnon spuria melioris notae debito ordine collecta cura et studio R. P. Mandonnet, T. I. Opuscula genuina philosophica, Parisiis 1927.

Sancti Thomae Aquinatis In Methaphysicam Aristotelis Commentaria, cura et studio F. Fr. M. R. Cathala, Taurini 1935.

Sancti Thomae Aquinatis In Aristotelia Librum de Anima Commentarium, Editio quarta cura ac studio P. F. Angeli M. Pirotta, Torino 1959.

Sancti Thomae Aquinatis In Aristotelis Libros „Peri Hermeneias" et „Posteriorum Analyticorum" expositio cum textu ex recensione leonina cura et studio R. M. Spiazzi, Romae 1955 Thomas von Aquin In Librum Boethii de Trininitate quaestiones quinta et sexta, Ed. P. Wyser, Fribourg 1948

Sancti Thomae Aquinatis Tractatus De spiritualibus creaturis, Editio critica Leo W. Kaeler S. L., Romae 1946.

Le „De ente et essentia de s. Thomas d'Aquin. Textes établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, notes et études historiques par Roland-Gosselin, Paris 1948.

Saint Thomas, L'être et L'espirit (Textes coisis et traduits par J. Rassam), Paris 1964.

S. Thomae de Aquino Super Librum de causis expositio par H. De Saffrey, Fribourg 1954.

Sancti Thomae Aquinatis Summa Theologica, Taurini 1948; polski przekład (częściowy): Traktat o człowieku (Summa Teologiczna 1, 75-89). Opracował S. Świeżawski, Poznań 1966.

Sancti Thomae Aquinatis Summa Contra Gentiles, Casa editrice Marietti, Torino – Roma 1946.

B. Gabriela Marcela[1]:

Journal métaphysique, Paris, Gallimard 1927.
Être et avoir, Paris, Aubier 1935; polski przekład: P. Lubicz, Być i mieć, Warszawa 1962.
Du refus à l'invocation, Paris, Gallimard 1940; polski przekład: St. Ławicki, Od sprzeciwu do wezwania, Warszawa 1965.
Homo viator, Paris, Aubier 1945; polski przekład: P. Lubicz, Homo viator, Warszawa 1959.
La métaphysique de Royce, Paris, Aubier 1945.
L'existence et la liberté humaine chez J. P. Sartre, W: Les grands appels de l'homme contemporain, Paris 1946, s. 113–170.
Regard en arrière, W: Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel, Paris, Plon 1947, s. 291–324.
Position et approches concrètes du mystère ontologique, Nauwelaerts, Louvain, Paris 1949.
Crise des valeurs, W: Actas del primer congreso national de filosofia, Buenos Aires 1950, T. II, s. 1318–1321.
Le primat de l'existentiel. Se portée étique et religieuse, W: Actas del primer congreso national de filosofia, Buenos Aires 1950, T. I, s. 408-415.
Réflexion et mystère, W: Actas del primer congreso national de filozofia, Buenos Aires 1950, T. II, s. 1059-1062.
Le mystère de l'être, I: Réflexion et mystère, Paris, Aubier 1951.
Le mystère de l'être, II: Foi et réalité, Paris, Aubier 1951.
Notes pour une philosophie d'amour, „Revue de Métaphysique et de Morale", octobre – dêcembre 1954, nr 4, s. 374-379.
Les hommes contre l'humain, Paris, La Colombe 1951.
Le déclin de la sagesse, Paris, Aubier 1954.
L'homme problématique, Paris, Aubier 1955.
Philosophie der Hoffnung, München 1957.
Présence et immortalité, Paris, Flammarion 1959.
Fragments philosophiques 1909-1914, Louvain 1961.
The existential background of human dygnity, Cambridge 1963.
Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit, Vorträge in Deutschland, Frankfurt à M. 1965.
Die Erniedrigung des Menschen, Frankfurt à M. 1964.
La dignité humaine, Paris, Aubier 1964.

[1] Pełna bibliografia dzieł, artykułów i recenzji G. Marcela do roku 1953 znajduje się w dziele: R. P. Troisfontaines, *De l'existence à l'âtre. La philosophie de Gabriel Marcel*, Louvain, Paris, Nauwelaerts 1953, T. II, s. 381-425.

Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund, Frankfurt à M. 1965.
Essai de philosophie concrète, Paris 1967.
Menschliche Existenz und moderne Welt, Berlin 1967.
Dialog und Erfahrung, Vorträge in Deutschland, Frankfurt à M. 1969.
Entretiens Paul Ricoeur Gabriel Marcel, Paris, Aubier – Montaigne 1968.
Testament philosophique, „Revue de Métaphysique et de Morale" 74 (1969), nr 3, s. 253-262; polski przekład: St. Grygiel, Testament Filozoficzny, „Znak" XXVI (1974), nr 241-242, s. 978-988.

II. OPRACOWANIA

A. TOMASZA Z AKWINU:

Adamczyk S., Pierwiastki duchowe człowieka w świetle nauki św. Tomasza z Akwinu, „Roczniki Filozoficzne" II-III (1949-1950), s. 60-84.

Albertson J. S., Instrumental Causality in St. Thomas, „The New Scholasticism" XXVIII (1954), nr 4, s. 409-435.

Anderson J. B., On Demonstration in Thomistic Metaphysics, „The New Scholasticism" XXXII (1958), nr 4, s. 476-494.

Bars H., L'homme et son âme, Paris 1958.

Bejze B., W poszukiwaniu współczesnego pojęcia duszy ludzkiej, W: W nurcie zagadnień posoborowych, T. II, Warszawa 1968, s. 51-78.

Bernath K., Anima forma corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Antropologie des Thomas von Aquin, Bonn 1969.

Bier A., Die Seele, München 1966.

Biffi J., L'antropologia filosofica di San Tommaso, „La Scuola Cattolica" XCIV (1966), nr 1, s. 50-63.

Bonnefoy J. F., La méthodologie théologique de saint Thomas, „Revista Espańola de Theologiá" X (1950), s. 41-81.

Boyer Ch., L'immortalité de l'âme à la lumière de la raison, „Doctor Communis" XI (1958), nr II-III, s. 223-236.

Breton S., Le problème actuel de l'antropologie thomiste, „Revue Philosophique de Louvain" LXI (1963), s. 215-240.

Breton S., Saint Thomas et la métaphysique du vivant, „Aquinas" IV (1961), s. 257-292.

Brod M., Von der Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 1969.

Burczyk M., Zagadnienie ewolucji poglądów św. Tomasza z Akwinu, dotyczących form cielesności, „Roczniki Filozoficzne" XIV (1966), z. 3, s. 53-67.

Callus B., Les sourses de Saint Thomas, W: Aristote et S. Thomas d'Aquin, Louvain 1957, s. 93-174.

Carretero L. A., Presencia del animal en el hombre, Mexico 1962.

Caturelli A., Filosofia, metafisica, antropologia, „Eidos" II (1970), s. 7-15.

Caturelli A., La antopologia y sus problemas en Santo Tomás de Aquino, W: Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario Congresso Internazionale Roma – Napoli, 17-24 aprile 1974, Roma 1974.

Chenu M. D., Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin, Paris – Montreal 1950; polski przekład: H. Rosnerowa, Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 1974.

Chojnacki P., Człowiek jako całość materialno-duchowa, Warszawa 1933.

Ciappi L. M., L'anima separata, „Doctor Communis" XI (1958), nr II-III. L'anima unana, s. 237-256.

Coconnier Th., La charité d'après S. Thomas d'Aquin, „Revue Thomiste" XII (1904), s. 647-660; XIV (1906), s. 10-30; XV (1907), s. 1-17.

Congar Y.,L'historicité de l'homme selon Thomas d'Aquin, „Doctor Communis" XXII (1969), s. 297-304.

Conway P. H., Induction in Aristotle and St. Thomas, „The Thomist" XXII (1959), s. 336-365.

Copleston F. C., De unicitate formae substantialis, „Divus Thomas" (Piacenza) XVII (1934), s. 582-593.

Courtès P. C., Cohérence de l'être et premier principe selon saint Thomas d'Aquin, „Revue Thomiste" LXX (1970), nr 3, s. 387-423.

Courtès P. C., L'être et non-être selon saint Thomas d'Aquin, „Revue Thomiste" LXVII (1967), nr 3, s. 387-436.

Courtès P. C., L'un selon saint Thomas, „Revue Thomiste" LXVIII (1968), nr 2, s. 198-239.

Cura del A., La esencia del hombre en la antropologia de Santo Tomás de Aquino, „Estudios Filosoficós" (Valladolid) 1974, nr 63-64, s. 419-425.

Davy M. M., La connaissance de soi, Paris 1966.

Degl'Innocenti U., Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso, Roma 1967.

Delay J., La psycho-physiologie humaine, Paris 1959[6].

Di Napoli G., L'immortalità dell'anima nel Rinascimento, Torino 1963.

Disertori B., De anima, Milano 1959.

Donceel J. F., Philosophical Psychology, New York 1961[2].

Eckert W. P., Stilisierung und umdeutung der Persönlichkeit des Hl. Thomas von Aquino durch die frühen Biographen, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie" (Freiburg Sch.) XVIII (1971), z. 1-2, s. 7-28.

Ehrenstein W., Probleme des höheren Seelenlebens, München 1965.

Eicher J., Die anthropologische Wende, Freiburg 1970.

Endres J., Die Unsterblichkeit der Menschenseele, „Divus Thomas" (Freiburg Sch.) XXII (1944), s. 75-84.

Etcheverry A., L'expérience au seuil de la métaphysique, „Doctor Communis" IV (1951), s. 200-208.

Fabro C., Conscienza e autoconscienza dell'anima, „Doctor Communis" XI (1958) nr II-III, L'anima unana, s. 97-123.

Farrelly M. J., Existence, the Intellect, and the Will, „The New Scholasticism" XIX (1955), nr 2, s. 145-174.

Feeley T., „Spirituality" and Sensation (St. Thomas), „Laval Théologique et Philosophique" XXI (1965), nr 2, s. 191-225.

Forest A., La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin, Paris 1931.

Francella O., Un maestro universitario que trasciende su época. Algunos rasgos de la personalidad docente de Santo Thomás de Aquino, vislumbradas a través de las Quaestiones disputate de veritate, „Aquinas" (Roma) XVIII (1974), nr 1-4, s. 340-365.

Gardeil A., La structure de l'âme et l'expérience mystique, Paris 1927.

Geffré J., La structure de la personne et rapports interpersonnels, „Revue Thomiste" LXV (1957), T. 57, nr 4, s. 672-692.

Gennadij I., Elementy teorii poznanija v antropologii sv. Tomy akvinskogo, „Novyj Żurnal" (New York) XCVI (1969), s. 172-192.

Giacon C., I primi concetti metafisici. Platone, Aristotele, Plotino, Awicenna, Tommaso, Bologna 1968.

Giacon C., L'anima del tomismo, „Rivista di Filosofia neo-scolastica" XXXIII (1941), s. 262-286.

Giacon C., Le grandi tesi del tomismo, Bologna 1967[3].

Giannini G., Il problema antropologico. Lince di sviluppo storico speculativo dai Presocratici a S. Tommaso, Roma 1965.

Giannini G., L'unione sostanziale dell'anima con il corpo, „Doctor Communis" XI (1958), nr II-III, s. 200-222.

Giannini G., Rileri su alcuni aspetti dell'antropologia filosofica nella linea aristotelico-tomista, „Lateranum" XIX (1963), s. 89-110.

Giannini G., Un'importante opera sul problema della persona in S. Tommaso, „Aquinas" X (1967), nr 3, s. 271-275.

Gilson E., Elements of christian philosophy, Paris 1960; Elementy filozofii chrześcijańskiej (przeł. T. Górski), Warszawa 1965.

Gilson E., L'être et essence, Paris 1962; polski przekład: P. Lubicz i J. Nowak, Byt i istota, Warszawa 1963.

Gilson E., Le Thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin, Paris 1922; polski przekład: J. Rybałt, Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 1960.

Gogacz M., Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej, „Studia Philosophiae Christianae" VI (1970), nr 2, s. 21-32.

Gogacz M., Istnieć i poznawać, Warszawa 1969.

Gogacz M., Jak uprawiać egzystencjalno-tomistyczną (teorię) filozofię człowieka?, „Aby poznać Boga i człowieka". Część II: „O człowieku dziś", Warszawa 1974, s. 127-142.

Gogacz M., Obrona intelektu, Warszawa 1969.

Gogacz M., Problem teorii osoby, „Studia Philosophiae Christianae" VII (1971), nr 2, s. 47-67.

Gogacz M., Próba teorii natury intelektu, „Studia Philosophiae Christianae" III (1967), nr 2, s. 137-167.
Gogacz M., Tomaszowa teoria intelektu i jej filozoficzne konsekwencje, „Roczniki Filozoficzne" XIII (1965), z. 1, s. 21-32.
Gogacz M., Wokół problemu osoby, Warszawa 1974.
Gonzàlez-Ruiz J., Enthythologisierung der „anima separata"?, „Concilium" V (1969), s. 36-42.
Grabmann M., Thomas von Aquin, Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin, Freiburg 1910.
Grabmann M., Die theologische Erkenntnis– und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift In Boethium de Trinitate, Freiburg 1948.
Hayen A., Le „Cercle" de la connaissance humaine selon saint Thomas d'Aquin, „Revue Philosophique de Louvain" LIV (1956), s. 561-604.
Hayen A., Thomas gestern und heute, Frankfurt 1954.
Henle J. R., Saint Thomas and Platonism, The Hague 1956.
Iwanicki J., „Psychiczne" i „duchowe" w człowieku według materializmu dialektycznego i tomizmu, „Studia Philosophiae Christianae" I (1965), nr 1, s. 17-74.
Jaworski M., Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu, Lublin 1958.
Jaworski M., Święty Tomasz po soborze. W: W nurcie zagadnień posoborowych, T. I, Warszawa 1967, s. 29-39.
Jaworski M., Tomistyczna koncepcja człowieka. W: Współczesna filozofia człowieka. Praca zbior. pod red. Ks. J. Majki, Wrocław 1973, s. 13-29.
Jolif I. Y., Affirmation rationelle de l'immortalité de l'âme chez saint Thomas, „Lumière et Vie" (1955), nr 24, s. 59-77.
Jolivet R., De l'actualité de saint Thomas, „Sciences Ecclésiastiques" XV (1963), z. 3, s. 325-349.
Jolivet R., La méthode thomiste et la phénoménologie existentielle, „Sapientia Aquinatis": Communicationes IV Congressus thomistici internationalis, Rome 1955-1956, s. 499-508.
Jolivet R., Traité de philosophie, vol. II, Psychologie, Paris 1950.
Kaczmarek L., Zarys psychologii neotomistycznej, Poznań 1958.
Kainz H. P., The multiplicity and idividuality of intellecta. A reexamination of Saint Thomas reactions to Averroes, „Divus Thomas" (Piacenza) LXX (1971), nr 2, s. 155-179.
Kalinowski J., Człowiek: materia i dusza, W: Aby poznać Boga i człowieka, Część II: „O człowieku dziś", Warszawa 1974, s. 95-118.
Kalinowski J., Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez „Osobę i czyn", „Analecta Cracoviensia" 1973-1974, s. 63-71.
Kalinowski J., Sur l'homme et l'aristotélisme chrétien, „La pensée catholique" CXL (1972), s. 20-25.
Kamiński S., Antropologia filozoficzna a inne działy poznania, W: O Bogu i człowieku, T. I, Warszawa 1968, s. 149-164.
Kamiński S., Jak filozofować o człowieku, „Analecta Cracoviensia" 1973-1974, s. 73-79.

Kamiński S., Metody współczesnej metafizyki, Część I, „Roczniki Filozoficzne" XV (1967), z. 1, s. 5-40.
Kamiński S., O koncepcjach filozofii człowieka, „Zeszyty Naukowe KUL" XIII (1970), z. 4, s. 9-19.
Kelly M. J., Aquinas and the subsistence of the soul: Notes on a difficulty, „Franciscan Studies" XXVII (1967), s. 213-219.
Kircher V., Das thomistische Menschenbild – eine Grundlage für heutiges psychologisches Denken, „Menschenbild und Menschenführung" (Freiburg Schw.) 1967, s. 80-95.
Klubertanz G., The Philosophy of Human Nature, New York 1953.
Kłósak K., Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody, W: O Bogu i człowieku, T. I, Warszawa 1968, s. 165-177.
Kłósak K., Substancjalność duszy ludzkiej ze stanowiska bezpośredniego doświadczenia, „Przegląd Powszechny" CCXXX (1950), nr 7-8, s. 3-20.
Kłósak K., Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu kardynała Karola Wojtyły, „Analecta Cracoviensia" 1973-1974, s. 81-84.
Kłósak K., Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej, „Studia Philolosophiae Christianae" I (1965), nr 1, s. 75-123.
Koninck de C., L'être principal de l'Homme est de penser. Die Metaphysik im Mittelalter, Berlin 1963.
Kowalski K., Magister Thomas, doctor communis, Księga Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego w Poznaniu 1934, Gniezno 1935.
Krąpiec M. A., Człowiek wobec wyboru, W: O Bogu i człowieku, T. II, Warszawa 1969, s. 147-174.
Krąpiec M. A., Człowiek w perspektywie śmierci, W: O Bogu i człowieku, T. I, Warszawa 1968, s. 123-148.
Krąpiec M. A., Idee przewodnie we współczesnej filozofii człowieka, „Zeszyty Naukowe KUL" XIII (1970), nr 4, s. 22-33.
Krąpiec M. A., Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej, Lublin 1974.
Krąpiec M. A., Jednostka i społeczeństwo, „Znak" XXI (1969), nr 6, s. 684-712.
Krąpiec M. A., Od koncepcji ku teorii osoby, W: Z zagadnień kultury chrześcijańskiej, Lublin 1973, s. 179-189.
Krąpiec M. A., Człowiek i prawo naturalne, Lublin 1975.
Krąpiec M. A., O wolności woli, „Znak" XVI (1964), s. 597-609.
Krąpiec M. A., Poznawalność Boga i duszy, „Znak" XI (1959), nr 60, s. 745-763.
Krąpiec M. A., Posoborowe aspekty antropologii chrześcijańskiej, W: Myśl posobo–rowa w Polsce, Warszawa 1970, s. 19-27.
Krąpiec M. A., Realizm ludzkiego poznania, Poznań 1959.
Krąpiec M. A., Struktura aktu miłości u św. Tomasza z Akwinu, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" VI (1959), z. 1-2, s. 135-154.
Krąpiec M. A., Struktura bytowa człowieka. W: Chrześcijańska odpowiedź na pytanie człowieka, Warszawa 1974, s. 123-157.
Krąpiec M. A., Teoria analogii bytu, Lublin 1969.
Krąpiec M. A., Z teorii i metodologii metafizyki, Lublin 1962 (wspólnie z S. Kamińskim).

Kuczyński T., Duch jako forma ciała. Z Tomaszowej teorii człowieka, Lublin 1972 (maszynopis, Biblioteka Uniwersytecka KUL).
Kurdziałek M., Arystotelizm – najtrudniejsza z „dróg" św. Tomasza z Akwinu, W: Pastori et Magistro, Lublin 1966, s. 361-376.
Kurdziałek M., Koncepcje człowieka jako mikrokosmosu, W: O Bogu i człowieku, T. II, Warszawa 1969, s. 109-125.
Künzle P., Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen, Freiburg (Schw.) 1956.
Lahaye R., Qu'est-ce que l'âme? Réponse à C. Tresmontant, Paris 1971.
Landmann M., De Homine – Der Mensch im Spiegel seines Gedankens, München 1962.
Legrand J., L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas, Brussels, Paris 1946.
Lértora Mendoza C., Santo Tomás y los métodos de las ciencias especulativas, „Sapientia" (La Plata) XXVII (1972), nr 103, s. 37-50.
Le Trocquer R., Homme, Qui suis-je? (Essai d'Anthropologie Chrétienne), Paris 1957; polski przekład: O. Scherer, Kim jestem ja – człowiek? (zarys antropologii chrześcijańskiej), Paryż 1968.
Lottin O., Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, Louvain 1942 (t. I: Problèmes de psychologie).
Mandonnet P., Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII^e^ siècle. Les Philosophes Belges, VI, Louvain 1908.
Manser G., Das Wesen des Thomismus, Freiburg (Schw.) 1949.
Marcozzi V., Differenza fra l'anima umana a l'anima delle bestie, „Doctor Communis" XI (1958) II-III, L'anima umana, s. 124-140.
Maritain J., Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir, Paris 1932.
Maritain J., La Personne et le bien commun, „Revue Thomiste" XLVI (1946), s. 237-278.
Maritain J., L'immortalité de l'âme, „Nova et Vetera" XX (1945), nr 1, s. 50-64.
Marty F. S. J., La perfectione de l'homme selon S. Thomas d'Aquin, Roma 1962.
Mc Inerny R., Le terme „âme" est-il équivoque ou univoque? Note sur l'interpretation thomiste de De Anima 414 b 20-32, „Revue Philosophique de Louvain" LIV (1960), s. 481-504.
Mertens J., Fonction et nature de l'intellect agent selon S. Thomas, „Tijdschrift voor Filosophie" (Louvain) XXXVI (1974), nr 2, s. 267-322.
Metz J., L'homme. L'anthropocentrique chrétienne. Pour une interprétation ou– verte de la philosophie de saint Thomas, Tours 1968.
Molski M., Zdania pierwotne w nauce św. Tomasza z Akwinu, „Collectanea Theologica" XXVIII (1957), s. 5-40.
Möller J., Zum Thema Mensch-sein, Mainz 1967; polski przekład: M. Kaczmarkowski, Człowiek w świecie (Zarys antropologii filozoficznej), Paris 1969.
Mondin B., La persona umana e il suo destino in San Tommaso e nel pensiero moderno, „Aquinas. Rivista de Filosofia" (Roma) XVIII (1974), nr 1-4, s. 366-402.
Mroczkowski P., Św. Tomasz z Akwinu „antropolog" w ujęciu G. K. Chestertona a w poglądach uczonych, Lublin 1950.

Munőz-Alonso M. A., La existencia en santo Tomás y en el existencialismo, „Sapientia Aquinatis" II, Communicationes IV Congressus thomistici internationalis, Rome 1955-1956, s. 180-183.

Owens J., Soul as Agent in Aquinas, „The New Scholasticism" XLVIII (1974), s. 40-72.

Owens J., The „Analytics" and Thomistic Metaphysical Procedure, „Mediaeval Studies" XXVI (1964), s. 83-108.

Owens J., The Unity in Thomistic Philosophy of Man, „Mediaeval Studies" XV (1963), s. 54-82.

Pastuszka J., Historia psychologii, Lublin 1971.

Pastuszka J., Proces myślenia u św. Tomasza z Akwinu a w egzystencjalizmie M. Heideggera, „Roczniki Filozoficzne" XIII (1965), z. 4, s. 33-47.

Pastuszka J., Psychologia ogólna, Lublin 1961.

Pastuszka J., Tomistyczna i egzystencjalna koncepcja człowieka, „Zeszyty Naukowe KUL" V (1962), nr 1, s. 27-42.

Pegis A. C., At the Origins of the Thomistic Notion of Man, New York 1963.

Pegis A. C., In Umbra Intelligentiae, „The New Scholasticism" XIV (1940), nr 2, s. 165-176.

Pegis A. C., Introduction to St. Thomas Aquin, New York 1948.

Pegis A. C., Man as Nature and Spirit, „Doctor Communis" IV (1951), s. 52-63.

Pegis A. C., Some permanent contributions of medieval philosophy to the notion of man, „Transactions of the Royal Society" XLVI (1952), sect. 2, s. 67-68.

Pegis A. C., St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century, Toronto 1934.

Pegis A. C., St. Thomas and the Unity of Man, Progress in Philosophy, Milwaukee 1955, s. 153-173.

Pepler G., Man in Mediaeval Thought, „The Thomist" XII (1949), s. 136-154.

Petruzzellis N., La spiritualità dell'anima e i problemi del pensiero contemporaneo, „Doctor Communis" XI (1958), II-III, s. 141-154.

Phan-van-Long J., La spiritualité de l'âme humaine, „Laval Théologique et Philosophique" XII (1956), nr 2, s. 152-174.

Pieper J., Über Thomas von Aquin, Leipzig 1940; polski przekład: Z. Włodkowa, Tomasz z Akwinu, Kraków 1966.

Pieter J., Spór o związek duszy z ciałem, Lwów 1939.

Pitteri L., La persona umana. Sua struttura ontologica nella filosofia di Tommaso d'Aquin, Pescara 1969.

Quiles R. P. J., Método tomista y método existencialista, „Sapientia Aquinatis" I, Communicationes IV Congressus thomistici internationalis, Rome 1955-1956, s. 544-553.

Räber L., Die Bestimmung des Menschen. Der philosophische Beweis seiner Unsterblichkeit im System von Thomas von Aquin und Othmar Spann. Ein Vergleich, „Divus Thomas" (Freiburg), XXII (1944), s. 51-74.

Rasmussen T., Some Considerations about the first „Quidam" in the Respondeo of Thomas Aquinas in Summa Theologiae – *I*, 75, 4 – Utrum anima sit homo?, „Classica et Medievalia" XII 1951), s. 236-250.

Rodziński A., Osoba i byt, W: Z zagadnień kultury chrześcijańskiej, Lublin 1973, s. 191-196.
Rodriguez V., Antropologia tomista y antropologia actuel, „Sapientia" (La Plata), XXX (1975), nr 115, s. 37-66.
Rodriguez V., Diferencia de las almas humanas a nivel substancial en la antropologia de Santo Tomás, „Doctor Communis" XXIV (1971), s. 25-39.
Rossi A., Actualità di S. Tommaso in psicologia e metafisica, „Divus Thomas" (Piacenza) LXXVII (1974), s. 425-451.
Ruane J. P., Self-knowledge and the Spirituality of the Soul in St. Thomas, „The New Scholasticism" XXXII (1958), nr 4, s. 425-442.
Simonin H. D., Autour de la solution thomiste du problème de l'amour, „Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge" VI (1931), s. 174-276.
Siwek P., Psychologia metaphysica, Romae 1962[2].
Soleri G., Aristotele e S. Tommaso. Osservazioni sulle concezioni dell'essere, dell' anima, e dell'etica nei due pendatori, „Rivista di Filosofia Neo-scolasti– ca" LI (1959), z. 3, s. 139-227.
Stępień A. B., Wprowadzenie do metafizyki, Kraków 1964 (Rozdz. VII: Z metafizyki człowieka, s. 173-183).
Stępień A. B., W poszukiwaniu istoty człowieka, W: Aby poznać Boga i człowieka, Część II: „O człowieku dziś", Warszawa 1974, s. s. 61-94.
Stępień A. B., Zagadnienie genezy duszy ludzkiej z materii, „Zeszyty Naukowe KUL" III (1960), nr 1, s. 108-117.
Stipičič J., Die Grenzsituation des Menschen und seine Existenz, Fribourg 1967.
Szewczuk W., Historia kłopotów człowieka z duszą, Warszawa 1963.
Szuba J., Tomistyczna teoria metafizycznej struktury osoby, Lublin 1953 (maszynopis, Biblioteka Uniwersytecka KUL).
Świeżawski S., Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus), „Przegląd Filozoficzny" XLIV (1948), nr 1-3, s. 131-191.
Świeżawski S., Homo platonicus w wiekach średnich, „Roczniki Filozoficzne" I (1949-1950), II-III, s. 251-297.
Świeżawski S., Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka, „Przegląd Filozoficzny" XLIII (1947), nr 1-4, s. 87-104.
Toccafondi E. T., La spiritualità dell'anima e la conscienza dell'io, „Doctor Communis" XI (1958), II-III, L'anima umana, s. 155-177.
Tresmontant C., Le problème de l'âme, Paris 1971; polski przekład: J. Kowalczyk, Problem duszy, Warszawa 1973.
Ushida N., Étude comparative de la psychologie d'Aristote, d'Avicenne et de St. Thomas d'Aquin, Tokyo 1968.
Van Steenberghen F., L'avenir du thomisme, „Revue Philosophique de Louvain" LIV (1956), s. 201-218.
Vanni-Rovighi S., L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino, Milano 1965.
Verbeke G., Le développement de la vie volitive d'après saint Thomas, „Revue Philosophique de Louvain" LVI (1958), s. 5-34.
Verbeke G., L'Unité de l'homme: Saint Thomas contre Averroès, „Revue Philosophique de Louvain" LVIII (1960), s. 220-249.

Viola C., L'Unité de l'homme et expérience qui la revèle d'après Saint Thomas d'Aquin, Louvain 1957.
Vries de J., Zum thomistischen Beweis der Immaterialität der Geistseele, „Scholastik" XL (1965), s. 1-22.
Wéber E. H., L'homme en discusion à l'université de Paris en 1270, Paris 1970.
Webert J., Étude sur la „reflexio", Mélanges Mandonnet, I, Paris 1930, s. 285-325.
Webert J., Saint Thomas d'Aquin, le génie de l'ordre, Paris 1934.
Wimmer J. B., De anima intellectiva ut forma corporis, „Zeitschrift für Katholische Theologie" (1919), s. 577-617 i (1920), s. 1-43.
Wingell A. E., Vivere viventibus est esse in Aristotle ans St. Thomas, „The Modern Schoolman" XXXVIII (1961), nr 2, s. 85-120.
Zamoyta C. S., The unity of man: St. Thomas solution to the bodysoul problem, Washington 1956.
Zavalloni R., La métaphysique du composé humain dans la pensée scolastique préthomiste, „Revue Philosophique de Louvain" XLVIII (1950), s. 5-36.
Zdybicka Z. J., Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem, Lublin 1972.
Zdybicka Z. J., Tajemnica człowieka. Człowiek w oczach filozofów, „Colloquium Salutis" – Wrocławskie Studia Teologiczne, VII (1975), s. 11-25.
Żychliński A., O formalne rozumienie św. Tomasza, Lwów 1939.

B. GABRIELA MARCELA

Alcorta J. I., Etica de la subjectividad. En torno à la etica del Gabriel Marcel y Karl Jaspers, „Sapientia" VIII (1953), s. 117-125.
Ampon C., On the Life and Thought of Gabriel Marcel, „Unitas" XXXII (1959), s. 233-239.
Anderson T., Gabriel Marcel's Notions of Being, „Philosophy Today" XIX (1975), nr 1-4, s. 29-49.
Anduriz J., Filosofia y sistema en el pensamiento de Gabriel Marcel, „Cienci y fe" V (1949), s. 7-30.
Anduriz J., Gabriel Marcel e l'existenzialismo de la esperanza, Buenos Aires 1949.
Antunes M., Gabriel Marcel critico do nosso tempo, „Broteria" (Lisboa) XCVII (1973), nr 11, s. 434-444.
Ariotti A. M., L'esistenza comme modalita della participazione nel pensiero di Gabriel Marcel, „Filosofia" XVII (1966), s. 225-249.
Ariotti A. M., L'homo viator in Gabriel Marcel, „Filosofia" XV (1964), s. 525-542.
Arrien J. B., El yo su proyección filosofica en la filosofia de Gabriel Marcel, Quito 1957.
Bagot J.-P., Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel, Paris 1958.
Baruzi J., Un article sur „Journal métaphysique", „Nouvelle revue française" 1928, s. 133-138.
Behler E., Gabriel Marcel, „Philosophisches Jahrbuch" LXII (1953), s. 322-326.

Bélanger G., L'amour, chemin de la liberté. Essai sur la personnalisation, Paris 1965.

Bélanger G., Phénoménologie de la personnalisation chez Gabriel Marcel, Paris 1963 (wydanie na powielaczu).

Bélanger G., Über Unbehagen des Menschen Liebe als Selbverwirklichung nach Gabriel Marcel, Limburg, Lahn – Verlag 1969.

Belay M., La grâce dans „Le monde cassé". In: „Gabriel Marcel". Extraits des Entretiens de Dijon 17-18, mars 1973, „Revue de Métaphysique et de Morale" LXXIX (1974), nr 3, s. 370-375.

Benoot E., Gabriel Marcel, Brugge – Breda 1961.

Bernard M., La philosophie religieuse de Gabriel Marcel; étude critique, Paris 1952.

Bespaloff R., La métaphysique de Gabriel Marcel, „Revue de Philosophie de la France et de l'Etranger" CXXV (1938), s. 27-54.

Blain L. A., Marcel's Logic of Freedom in Proving God's Existence, „International Philosophical Quarterly" IX (1969), s. 177-204.

Blin G., Gabriel Marcel métaphysicien de la foi, „Fontaine" XLVII (1949), s. 118-134

Bomhoff J. G., Gabriel Marcel. Een Frans existentialist en spiritualist, „Wijsgerig perspectief" 1963-1964, s. 55-56.

Bortolaso G., La fenomenologia di Gabriel Marcel e la metafisica, „Atti dell'ci congegno del centro di studi filosofici professori universitari Gallerate" (Brescia) 1955, (Morcelliana) 1956, s. 127-131.

Bortolaso G., La filosofia di Gabriel Marcel, „Civilita cattolica" CVI (1955), s. 45-54.

Bougas T., Intersubjectivité espérante. Le thème du „toi" dans la philosophie de Gabriel Marcel, „Filosofia" (Athinai) IV (1974), s. 414-432.

Bouillard H., Metaphysisches Tagebuch. Zur Philosophie Gabriel Marcels, „Wort und Wahrheit" V (1959), s. 525-534.

Boutang P., La terreur en question. Lettre à Gabriel Marcel, Paris 1958.

Boutang P., Le souci de la transcendance. In: „Gabriel Marcel", „Revue de Métaphysique et de Morale" LXXIX (1974), nr 3, s. 315-327.

Bösch K., Person und Gemeinschaft in den Dramen Gabriel Marcels und ihre Bedeutung für seine Philosophie, Tübingen 1972.

Bruaire C., Une lecture du „Journal métaphysique". In: „Gabriel Marcel". Extraits des Entretiens de Dijon, 17-18 mars 1973, „Revue de Métaphysique et de Morale" LXXIX (1974), nr 3, s. 343-346.

Brunner A., Eine christliche Philosophie der Existenze, „Stimmen der Zeit" CLIV (1954), s. 385-387).

Bugbee H. G., A Point of Co-articulation in the Life and Thought of Gabriel Marcel, „Philosophy Today" XIX (1975), nr 1-4, s. 61-67.

Bugbee H. G., Le Recueillement et Accueil, „Les études philosophique" I (1975), s. 47-54.

Busch T., Gabriel Marcel: An Overview and Assessment, „Philosophy Today" XIX (1975), nr 1-4, s. 4-11.

Carthy Mc D., Gabriel Marcel's Absolute Thou, „Philosophy Today" X (1966), nr 1-4, s. 175-181.

Charron J., Experimentation on humans. A moral – theological study with on orientation from Gabriel Marcel, Carthagena 1971.

Chastaing M., Le langage théâtral de Gabriel Marcel. In: „Gabriel Marcel". Extraits des Entretiens de Dijon, 17-18 mars 1973, „Revue de Métaphysique et de Morale" LXXIX (1974), nr 3, s. 354-363.

Cheetham M., L'actualité de Monde cassé. In: „Gabriel Marcel". Extraits des Entretiens de Dijon, 17-18 mars 1973, „Revue de Métaphysique et de Morale" LXXIX (1974), nr 3, s. 367-369.

Chenu J., Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique, Paris. Aubier, 1948.

Clark G., God and Expérience: Rejuvenation – Hope – Participation, „Philosophy Today" XIX (1975), nr 1-4, s. 68-75.

Coehlo J. C., O amor na metafisica de Gabriel Marcel, „Revista portuguesa de filosofia" XIX (1963), s. 385-402.

Colin P., Existentialisme chrétien, W: Existentislisme chrétien: Gabriel Marcel, Paris 1947, s. 11-115.

Collins J., Studies about Marcel. Bibliographie, „The Existentialist", Chicago 1952.

Corte de M., „Introduction" à la reédition de „Position et approches concrètes du mystère ontologique", Nauwelaerts, Louvain – Paris 1949.

Corte de M., La philosophie de Gabriel Marcel, Paris, Téqui 1938.

Corte de M., L'ontologie existentielle de Gabriel Marcel, „Revue neoscolastique de philosophie" (1935-1938), s. 470-500.

Corte de M., Réflexions sur Gabriel Marcel et J.-P. Sartre, W: Existentialisme, Paris 1947, s. 34-38.

Cromp G., La communion à soi-même chez Gabriel Marcel, „Laval Théologique et Philosophique" XXVIII (1972), s. 171-184.

Davy M. M., Un philosophie itinérant: Gabriel Marcel, Paris, Flammarion 1959.

Dec I., Wezwanie do poszukiwania i uczestnictwa, „W drodze" II (1974), nr 2, s. 27-32.

Dec I., Komunia „ja" – „ty" w ujęciu Gabriela Marcela, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne" XIII (1981), s. 289-311.

Dec I., Usytuowanie i język antropologii św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela w ich myśli filozoficznej, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne" XIII (1981), s. 267-287.

Dec I., Gabriela Marcela koncepcja filozofii, „Roczniki Filozoficzne" XXX (1982), nr 1, s. 169-187.

Dec I., Teoria bytu w ujęciu św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela (Próba konfrontacji), „Studia Philosophiae Christianae" XVIII (1982), nr 1, s. 41-62.

Dec I., Gabriela Marcela koncepcja filozofii, „Roczniki Filozoficzne" XXX (1982), z. 1, s. 169-187.

Dec I., Zagadnienie punktu wyjścia teorii człowieka św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela, „Roczniki Filozoficzne" XXX (1982), z. 1, s. 189-218.

Dec I., Pierwiastki religijne w twórczości Gabriela Marcela, „Ateneum Kapłańskie", LXXV (1983), z. 2, s. 170-177.

Dec I., Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela koncepcja filozoficznego poznania, „Studia Philosophiae Christianae" XIX (1983), nr 2, s. 25-57.

Dec I., Gabriel Marcel – filozof cnót teologicznych, „Przegląd Powszechny" CI (1984), z. 7-8, s. 123-131.

Dec I., Remarques sur le langage philosopique de saint Thomas d'Aquin et Gabriel Marcel, „Collectanea Theologica" LV (1984), fasc. specialis, s. 59-64.

Dec I., Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka, Wrocław 1984.

Dec I., „Homo Viator" jako kategoria antropologiczna, „Collectanea Theologica" LV (1984), fasc. 2, s. 5-18.

Dec I., Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela, Wrocław 1986.

Del Colle G., Il rapporto fra l'uomo e Dio in Gabriel Marcel, „Laurentianum" (Roma) XIV (1973), nr 4, s. 531-577.

Delhomme J., La philosophie de Gabriel Marcel, „Revue Thomiste" XLIV (1938), s. 129-144.

Delhomme J., Le jugement en „je". In: „Gabriel Marcel". „Revue de Métaphysique et de Morale" LXXIX (1974), nr 3, s. 289-307.

Derisi O. N., El existenzialismo de Gabriel Marcel, „Sapientia" V (1950), s. 41-52.

Di Napoli G., Gabriel Marcel e il mistero dell'essere, W: La concezione dell'essere nella filosofia contemporanea, Roma 1953, s. 36-64.

Dubois-Dumée J.-P., Solitude et communion dans le théâtre de Gabriel Marcel, W: Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel, Paris 1947, s. 269-290.

Dubarle D., Un franchissement des clôtures de la philosophie idéaliste classique. La première philosophie de Gabriel Marcel, 1912-1914, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" (Paris) LVIII (1974), nr 2, s. 177-212.

Du Bos Ch., Commentaires, Bruges 1946-1948.

Enciclopedia Filosofica, T. IV, Copyright, by G. Sansoni S. P. A., Firenze 1967, s. 283-287.

Fagone V., Gabriel Marcel, testimonio del nostro tempo, „Civiltà (La) Cattolica" (1973), nr 2962, s. 319-334.

Fagone V., La „metafisica della speranza" di Gabriel Marcel, „Civiltà (La) Cattolica" (1974), nr 2966, s. 137-151.

Fessard R. P., Théâtre et Mystère, Préface de „La Soif", Paris 1938.

Fischer-Barnicol H. A., Systematische Motive im Denken Gabriel Marcels. Improvisationen zu einer philosophischen Kompositionslehre, „Salzburger Jahrbuch für Philosophie" XVII-XVIII (1973-1974), s. 265-289.

Fontan P., La recherche métaphysique de Gabriel Marcel, „Revue Thomiste" LXXIV (1974), nr 1, s. 96-103.

Furch G., Gabriel Marcel ein christlicher Existentialist, Berlin, Bielefeld 1950.

Gabriel L., Existenzphilosophie, Wien 1956.

Gabriel L., Gabriel Marcel. Philosophie der zwieten Person, „Wissenschaft und Weltbild" IV (1952), z. 2, s. 41-45.

Gabriel L., En homenaje a Gabriel Marcel. Filosofia de la segunda persona, „Folia Humanistica" (Barcelona) XII (1974), nr 144, s. 849-855.

Gallagher K. T., Gabriel Marcel: Death as Mystery, „Humanitas" (USA) X (1974), nr 1, s. 75-86.

Gallagher K. T., The Philosophy of Gabriel Marcel, New York 1962.

Garaudy R., Perspectives de l'homme, Paris 1959; polski przekład: Z. Butkiewicz i J. Rogoziński, Perspektywy człowieka, Warszawa 1968.

Garcia Abril G., Muerte e inmortalidad de Gabriel Marcel, „Arbor" (Madrid) LXXXIX (1974), nr 348, s. 19-42.

Gheorghiu V., La vingt-cinquième heure, Paris 1969.

Gilson E., Une exemple, W: Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel, Paris 1947, s. 1-11.

Gonzalez V. J., La metafisica de la esperanza como via de acceso a Dios. Dimensiones de la filosofia de Gabriel Marcel, „Franciscanum" (Bogota) VI (1946), s. 236-296.

G. M., Gabriel Marcel – „chrześcijański egzystencjalista", „Znak" XI (1959), nr 1 (55), s. 110-114.

Grady J. E., Marcel and Hope: Loyalty and the Person, „Journal (the) of the British Society for Phenomenology" (Manchester) IV (1973), nr 3, s. 256-264.

Grunelius von D., Gabriel Marcels erkenntniskritische Grundlegung einer Metaphysik der Person in der Auseinandersetzung mit Rationalismus und Idealismus, Bonn 1968.

Grygiel S., Problemy filozofii egzystencjalistycznej, W: Współczesna filozofia człowieka. Praca zbior. pod red. Ks. J. Majki, Wrocław 1973, s. 88-100.

Gutiérrez J., El pensamiento de Gabriel Marcel, „Revista de la Universidad de Corta Rica" XVI (1958), s. 35-52.

Hoefeld F., Der christliche Existenzialismus Gabriel Marcels, Zürich, Zwingli – Verlag 1956.

Huisman D., L'existentialisme en France, W: Tableau de la philosophie contemporaine, T. III (De 1850 à nos jours), Paris 1967, s. 393-414.

Hübscher A., Gabriel Marcel, W: Philosophen der Gegenwart, München 1949, s. 100-102.

Iturrioz J., Gabriel Marcel. Perfil de un solitario, „Razón y Fe" (1973), nr 910, s. 307-309.

Jaworski M., Filozofia absurdu czy nadziei. (Filozofia Gabriela Marcela), „Tygodnik Powszechny" XIV (1960), nr 44 (614), s. 6.

Jarret–Kerr M., Gabriel Marcel on Faith and Unbelief, „Hilbert Journal" 1947, nr 45, s. 321-326.

Jędraszewski M., Rola nadziei w tworzeniu się osoby według Gabriela Marcela, „W drodze" V (1977), nr 11, s. 18-22.

Jędraszewski M., Gabriel Marcel, „W drodze" XII (1984), nr 9, s. 66-67.

Jolivet R., El humanismo de la esperanza y de la fidelidad en Gabriel Marcel, W: Humanismo y mundo moderno, Madrid 1960.

Jolivet R., Les doctrines existentialistes (b.m.w.), 1948, s. 305-328.

Kamptis P., Gabriel Marcels Philosophie der zweiten Person, Wien–München 1975.

Keen S., The development of the Idea of Being in Marcel's Thought, W: The Philosophy of Gabriel Marcel, La Salle, III., 1984, s. 99-118.

Kim Hyoung–Hio, L'idée de participation chez Gabriel Marcel (praca doktorska), Louvain 1986.

Kołakowski L., Pomian K., Filozofia egzystencjalna, Warszawa 1965.

Kossak J., Czy wielość egzystencjalizmów? „Zeszyty Argumentów" 1965, nr 1.

Kossak J., Egzystencjalizm chrześcijański: Wolność i transcendencja, Warszawa 1966.

Kossak J., Egzystencjalizm w filozofii i literaturze, Warszawa 1971.

Kossak J., Fenomenologia egzystencjalizmu, Warszawa 1964.

Kossak J., O chrześcijańskim i laickim egzystencjalizmie, „Zeszyty Argumentów" 1963, nr 5/10, 6/11; 1964, nr 1/12, 3/14.

Kossak J., W kręgu chrześcijańskiego egzystencjalizmu, Warszawa 1964.

Kossak J., U podstaw egzystencjalistycznej koncepcji człowieka, Warszawa 1961.

Kowalczyk S., Bóg w myśli współczesnej, Wrocław 1982, s. 423-439.

Kowalczyk S., Charakter teizmu Gabriela Marcela, „Roczniki Filozoficzne" XX (1972) nr 1, s. 37-38.

Lacoste de G., Man's Creativity in the Thought of Marcel, „The New Scholasticism" XLVIII (1974), nr 4, s. 409-423.

Lacoste de G., The Notion of Participation in the Early Drama and Early Journals of Gabriel Marcel, „Philosophy Today" XIX (1975), z. 1-4. s. 50-60.

Lavelle L., Un journal métaphysique dans „Le moi et son destin", Paris, Aubier 1936.

Lazzaro G., Gabriel Marcel: esse et coesse, „Studium" (Roma) LXIX (1973), nr 11-12, s. 877-886.

Lechner R., For Gabriel Marcel from Philosophy Today, „Philosophy Today" XIX (1975), z. 1-4. s. 2-3.

Leben M., Deux amitiés fraternelles. I. Le „musicien submérge", Gabriel Marcel. – Vingt et une lettres inédites de G. Marcel et C. Du Bos. – Deux études de Gabriel Marcel consacrées à Charles du Bos. II. L'"architecte" Jacques Maritain. – Neuf lettres inédites de J. Maritain, R. Maritain, C. Du Bos, „Cahiers Charles du Bos" (1974), nr 18, s. 17-86.

Leite R. A., L'existentialisme de Gabriel Marcel, Lisbonne 1955.
Lê Thành Fri, L'idée de la participation chez Gabriel Marcel, (b.m.w.), 1959.
Lenz J., „Christlicher" Existentialismus bei Gabriel Marcel, „Zeitschrift, Trierer theologische" LIX (1950), s. 262-272.
Lévinas E., Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie, „Revue Internationale de Philosophie", IV (1978), nr 126, s. 492-511.
Lonergan J., Gabriel Marcel's Philosophy of Death, „Philosophy Today" XIX (1975), z. 1-4, s. 22-28.
Mac Carthy D., Gabriel Marcel's Absolute Thou, „Philosophy Today", 1966, nr 1-4, s. 175-181.
Mancini I., Marcel. Sistema e mistero ontologico, W: Filosofi esistenzialisti, Urbino 1964, s. 113-141.
Mancini I., Sistema e ontologia in Gabriel Marcel, „Rivista filosofica neoscolastica" XLVII (1955), z. 6, s. 642-661.
Mansfield K., Lettres, Paris 1931.
Martiny M., Gabriel Marcel (1889-1973), „Folia Humanistica" (Barcelona) XII (1974), nr 136, s. 273-275.
Mas Herrera O. E., La libertad interior. A la memoria de G. Marcel. „Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica" (San José) XI (1973), nr 33, s. 225-230.
Matera R., Problematico e meta-problematico in Gabriel Marcel, Bari 1963.
Mesnard P., Gabriel Marcel, dialecticien de l'espérance, „La Vie Intellectuelle" V (1946), nr 6, s. 46-58.
Micel i V. P., Ascent to Being. Gabriel Marcel's Philosophy of Commenion, New York 1965.
Milbrandt M., Filozofia egzystencjalna Gabriela Marcela, „Przegląd Filozoficzny" XLIII (1947), z. 1-4, s. 137-147.
Moeller Ch., Gabriel Marcel et le „mystère de l'espérance", W: Littérature du XX^{e} siècle et christianisme, T. IV, Tournai 1960, s. 149-279.
Moniz S., Une métaphysique de la participation, Louvain 1961.
Munőz-Alonso A., Recuerdo de Gabriel Marcel, „Crisis. Revista Espańola de Filosofia" XXI (1974), nr 82ä3, s. 117-120.
Ngimbi N., Tragique et intersubiectivité dans la philosophie de Gabriel Marcel, Mayidi, Bas Zair 1981.
Nota Y. H., Gabriel Marcel het wereldwenster, Baarn 1965.
Ogiermann H., Gottes Existenz im Denken Gabriel Marcels, „Scholastik" XXIX (1954), z. 2, s. 174-209.
Olivieri G., La filosofia di Gabriel Marcel, W: Saggi filosofici, Milano 1940, s. 137-214.
O'Malley J. B., The fellowship of being. An essay of concept of person in the philosophy of Gabriel Marcel, The Hague 1966.
Ostermann R., Gabriel Marcel: Existence and the Idea of Being, „Modern Schoolman" XXXII (1954-55), s. 19-38.
Panasiuk L., Od filozofii rozpaczy do filozofii nadziei, „W drodze" IV (1976), nr 2, s. 17-26.

Panasiuk L., Funkcja Absolutu w filozofii Garbiela Marcela, „Roczniki Filozoficzne" XXV (1977), z. 2, s. 59-80.
Parain-Vial J., L'être et le temps, W: Entretiens autour de Gabriel Marcel, Neuchatel 1976, s. 187-201.
Parain-Vial J., Sur la paternité selon Gabriel Marcel, „Archives de Philosophie de Droit" XX (1975), s. 149-162.
Parain-Vial J., Gabriel Marcel, un veilleur et un éveilleur, Lousanne 1989.
Parain-Vial J., Être et essences dans la philosophie de Gabriel Marcel, „Revue de Théologie et de Philosophie" (Lousanne) XXIV (1974), nr 2, s. 81-98.
Parain-Vial J., Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience, Paris 1966.
Parain-Vial J., L'Espérance et l'Être dans la philosophie de Gabriel Marcel, „Les études philosophiques" I (1975), s. 19-30.
PasquettoB. L., L'esistenzialismo di Gabriel Marcel e il realismo classico, „Rivista di filosofia neoscolastica" XXXVI (1944), s. 76-124 oraz 159-181.
Pastore A., La notte oscura del corpo secondo Gabriel Marcel, „Miscelanea delle facolta di lettere e filosofia" (Torino) 1936, s. 217-238.
Patri A., La métaphysique des pronoms personnels, In: „Gabriel Marcel", „Revue de Métaphysique et de Morale" LXXIX (1974), nr 3, s. 308-314.
Pax C., An Existencial Approach to God, a Study of Gabriel Marcel, The Hague 1972. The Philosophy of Gabriel Marcel (wyd. P. A. Schillp i L. E. Hahn; G. Marcel, E. M. Cioran. H. Bugbee, S. Keen, E. W. Straus i M. A. Machado, A. O. Schmitz, O. F. Bollnow, P. Prini, G. Reeves, J. B. O'Malley, L. Gabriel, R. M. Zaner, J. E. Smith, C. Harthorne, K. T. Gallagher, J. V. Vigorito, H. A. Vischer–Barnicol, R. Lechner, P. Ricoeur, G. J. Gillan, J. D. Glenn, J. Marias, D. M. MacKinnon), La Salle, Illinois 1984.
Pax C., Marcel's Way of Creative Fidelity, „Philosophy Today" XIX (1975), nr 1-4, s. 12-21.
Peccorini L. F., Gabriel Marcel. La „razon de ser" en la „participation", Barcellona 1959.
Peccorini L. F., La intellection en Gabriel Marcel, „Pensiamento" XIV (1958), s. 411-462.
Peccorini L. F., The Ontological Route in the Light of Marcel and Sciacca, „Giornale di Metafisica" (Tornino) XXVIII (1973), nr 5-6, s. 481-522.
Peters J., Gabriel Marcel, Ein Zeuge des Geistes, Habbel, Regensburg 1949.
Petruzzellis N., L'esistenzialismo cristiano di Gabriel Marcel, W: Esistenzialismo, Torino 1947.
Piechowski J., Filozofia Pielgrzyma, „Kierunki" V (1960), nr 33 (219).
Piechowski J., Marcel przypomniany, „Kierunki" III (1958), nr 43 (125).
Piergiovanni E., La fenomenologia de „l'avoir" nel pensiero di Marcel, „Ethica" XI (1972), s. 26-40.
Podsiad A., Próba chrześcijańskiego egzystencjalizmu, „Kierunki" V (1960), nr 20 (206).
Podsiad A., Wstęp do „Homo viator", Warszawa 1960, s. V-XXXIX.
Poirier R., Le problemè de l'immoralité, W: Entretiens autour de Gabriel Marcel, Neuchâtel 1976, s. 149-162.

Presas M. A., La persona en las limites del misterio, „Revista de education" IV (1959), s. 252-265.
Presas M. A., Testamento filosófico de Gabriel Marcel, „Folia Humanistica" (Barcelona) XII (1974), nr 133, s. 23-26.
Prini P., Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable, Paris 1953.
Ralston Zachary Taylor, Gabriel Marcel's paradoxical expression of mystery, Washington 1961.
Reeves G., The Idea of Mystery in the Philosophy of Gabriel Marcel, W: The Philosophy of Gabriel Marcel, La Salle, III., 1984, s. 245-269.
Ratajczak M., Otwarcie się na „Ty" Absolutne według Gabriela Marcela, „Colloquium Salutis – Wrocławskie Studia Teologiczne" III (1971), s. 149-164.
Rebollo Pena A., Critica de la objectividad en el existencialismo de Gabriel Marcel, Burgos 1954.
Reding M., Die Existenzphilosophie: Heidegger, Sartre, Gabriel Marcel und Jaspers, Schwann 1949.
Ricoeur P., Gabriel Marcel et la phenomenology, W: Entretiens autour de Gabriel Marcel, Neuchatel 1976, s. 53-94.
Ricoeur P., Gabriel Marcel et Jean Wahl, W: Jean Wahl et Gabriel Marcel (J. Hersch, E. Lévinas, X. Tilliette, P. Ricoeur), Paris, s. 57-87.
Ricoeur P., Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel, „Bulletin de la Société Française de Philosophie" 1984, nr 2, s. 35-50.
Ricoeur P., Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Paris 1948.
Ricoeur P., Marcel G., Entretiens, Paris 1968.
Rogalski A., Egzystencjalizm chrześcijański, „Kierunki" V (1960), nr 20 (206).
Sarah Alberti D., Momenti dell'esistenzialismo europeo. Crisi dell'esistenza in Marcel, Sartre, Abbagnano e suoi riflessi nel marxismo, Palermo 1972.
Sawecka H., O „teatrze filozoficznym" Gabriela Marcela, „Życie i Myśl" XI (1961), nr 7-8, s. 97-107.
Sawicki F., Chrześcijańska filozofia egzystencjalna, „Przegląd Powszechny" CCXXV (1948), nr 5, s. 340-350.
Scivoletto A., L'esistenzialismo di Marcel, Bologna 1950.
Schaldenbrand M. A., Gabriel Marcel and Proof for the Existence of God, „Studies in Philosophy and History of Philosophy" I (1961), s. 35-56.
Schaldenbrand M. A., Phenomenologies of Freedom: An Essay on the Philosophies of Jean-Paul Sartre and Gabriel Marcel, Washington 1960.
Scurani A., Gabriel Marcel alla ricerca dell'essere, „Letture" (Milano) 1974, nr 8-9, s. 543-560.
Seymour C., Gabriel Marcel, London – New York 1963.
Siewert D. J., The body in Marcel's metaphysics, „Thought" XLVI (1971), s. 389-405.
Sonsbeeck E., Suzette J. M., van, Het zijn als mysterie. In de ervaring en het denken van Gabriel Marcel, Antwerpen 1966.
Sottiaux E., Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge, Paris – Louvain 1956.
Staliknecht Newto P., Gabriel Marcel and the Human Situation, „Review of metaphysics" VII (1954), s. 661-667.
Stanowski A., Egzystencjalizm, „Znak" X (1958), nr 6, s. 684-699.

Stefani L., Critica construttiva dell'esistenzialismo teistico, „Giornale di Metafisica" (1950), nr 2, s. 191-203.
Straus E. W. Machado M. A., Gabriel Marcel's Notion of Incarnate Being, W: The Philosophy of Gabriel marcel, La Salle, III., 1984, s. 123-152.
Suchodolski B., O wielorakości i jedności egzystencjalizmu, „Przegląd Filozoficzny" XLIII (1947), z. 1-4, s. 119-136.
Sudar P., Ontologia personal de Gabriel Marcel, Roma 1972.
Sweeney L., Gabriel Marcel's Position on God, „The New Scholasticism" XLIV (1970), s. 101-124.
Tarnowski K., Tajemnica I problem u Gabriela Marcela, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1984, s. 185-203.
Tarnowski K., Podstawy epistemologiczne wiary we wczesnych pismach Gabriela Marcela, „Analecta Cracoviensia" XVII (1985), s. 159-167.
Tarnowski K., Gabriela Marcela filozofia transcendencji, W: Transcendencje, Teksty Filozoficzne, Kraków 1986, s. 21-54.
Tarnowski K., Bycie i transcendencja – Lévinas i Marcel, „Analecta Cracoviensia" XX (1988), s. 133-149.
Tarnowski K., Gabriela Marcela filozofia wiary, „Analecta Cracoviensia" XXI-XXII (1989/90), s. 99-114.
Tarnowski K., Gabriel Marcel i perspektzwz filozofii religii, „Analecta Cracoviensia" XXIII (1991), s. 61-78.
Tarnowski K., Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela, Kraków 1993.
Tavares Maria de la Salette, Aproximaçao de pensamento concreto de Gabriel Marcel, Lisboa 1948.
Terlecki T., Egzystencjalizm chrześcijański, Londyn 1958.
Tévénaz P., Une Métaphysique de la présence et de la fidelité, „Revue de Théologie et de Philosophie" (1938), s. 354-364.
The Encyclopedia of Philosophy, T. V. Collier – Macmillan Limitad, London 1967, s. 153-155.
Theunissen H. G., Philosophie der Treue. Zur einem Vortrag Gabriel Marcels, „Mer–kur" VI (1957), nr 47, s. 7-8.
Thibon G., Une métaphysique de la communion; L'existentialisme de Gabriel Marcel, W: L'Existentialisme, Paris, Téqui 1947, s. 144-164.
Tilliette X., Gabriel Marcel christliche Socratik, „Dokumente" XIII (1957), nr 5, s. 403-414.
Tilliette X., Gabriel Marcel ou le socratisme chrétien, W: Philosophes contemporains, Paris 1962.
Tischner J., Gabriel Marcel, „Znak" XXVI (1974), nr 241-242, s. 969-978.
Troisfontaines R., De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel, T. I-II, Louvain – Paris 1953. (1968^2).
Troisfontaines R., La notion de „présence" chez Gabriel Marcel, W: Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel, Paris 1947, s. 203-267.

Troisfontaines R., Le mystère de la mort. In: „Gabriel Marcel", Extraits des Entretiens de Dijon, 17-18 mars 1973, „Revue de Métaphysique et de Morale" LXXIX (1974), nr 3, s. 328-337.

Troisfontaines R., Un philosophe de la Foi. Gabriel Marcel, W: Convertis du XX^{e} siècle, Paris 1959, T. III, s. 39-54.

Urmeneta Fermin de, Dios en Santo Tomas en Gabriel Marcel, Acta VI congressus thomistici internationalis, Roma, Officium Libri Catholici 1966.

Vocabulaire philosopique de Gabriel Marcel (S. Ploudre en collaboration avec J. Parin–Vial, M. Belay, R. Davignion; preface P. Ricoeur), Montreal–Paris 1985.

Vagniluca G., Il margine al testamento filosofico di Gabriel Marcel, „Proteus" III (1972), nr 7, s. 93-116.

Valderray C., Amour et liberté dans la philosophie de Gabriel Marcel, „La vie spirituelle" LII (1970), s. 564-576.

Valderray C., Amor y fe en la filosofia de Gabriel Marcel, „Arbor" (Madrid) LXXXVI (1973), nr 335, s. 47-58.

Verbeke G., Gabriel Marcel: son „itinéraîre vers la verité", „Dietsche Warande Belfort Tijdschrift voor Letterkunde en Geestesleven" (Louvain) CXIX (1974), nr 3, s. 212-220.

Verga L., Il problema delle Fede nell'Esistenzialismo, W: Problemi e orientamenti di theologia dommatica, Milano 1957, T. I, s. 777-784.

Verlaine Oliveira Moreira Rui, A fidelidade ao ser no pensamento de Gabriel Marcel, Roma 1972.

Verneaux R., La philosophie concrète de Gabriel Marcel, W: Leçon sur l'existentia–lisme et ses formes principales, Paris, Téqui 1948.

Wahl J., Le journal métaphysique de Gabriel Marcel, „Revue de Métaphysique et de Morale" XXXVII (1930), nr 1, s. 75-112.

Wahl J., Vers le concret. Étude d'histoire de la philosophie contemporaine, Paris, Vrin 1932.

Wahl J., Les philosophes d'existence, Paris 1959.

Wahl J., Petite histoire de l'existentialisme, Paris 1947.

Wahl J., Subjectivité et Transcendance, „Revue de Métaphysique et de Morale" XLIV (1937), s. 87-104.

Widmer Ch., Gabriel Marcel et le théisme existentiel, Paris 1972.

Williams M. E., Gabriel Marcel's Notion of Personal Communication, „Modern Schoolman" XXXV (1957-1958), s. 107-115.

Winowska M., Gabriel Marcel, czyli na tropach chrześcijańskiego egzystencjalizmu, „Roczniki Filozoficzne" I (1948), z. 1, s. 165-190.

Wolf B., Das ontologische Mysterium der Präsenz. Eine Einführung in die Philosophie Gabriel Marcels über drei Zugangswege seines Denkens, München 1957.

Wolf B., Der Todesgedanke im Drama Gabriel Marcels, München 1957.

Zoccoletti M. A., La filosofia dell'esistenza secondo Gabriel Marcel, Padova, Cedam 1942.

Żeleźnik T., Gabriel Marcel, „Życie i Myśl" XXIV (1974), z. 1, s. 18-20.

III. LITERATURA POMOCNICZA

Aduszkiewicz A., Piekno i miłość w myśli filozoficznej św. Tomasza z Akwinu, „Studia Philosophiae Christianae" 21(1985), nr 1, s. 9-22.

Balthasar N., La méthode en métaphysique, Louvain 1943.

Blanche F. A., Sur la langue technique de saint Thomas d'Aquin, „Revue de Philosophie" I (1930), s. 8-35.

Blanche F. A., Sur le sens de quelques locutions corcernant l'analogie dans la langue de saint Thomas d'Aquin, „Revue des sciences philosophiques et théologiques" (1921), s. 52-59.

Bledsoe J. P., Aquinas on the Soul, „Laval théologique et philosophique" (Quebec) XXIX (1973), s. 273-289.

Bocheński J. M., Philosophie contemporaine en Europe, Paris 1969.

Brüning W., Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1960.

Bejze B., Aktualna problematyka antropologii filozoficznej, „Studia Philosophiae Christianae" V (1969), nr 1, s. 5-61; nr 2, s. 5-47.

Barata-Moura J., Da pessoa como categoria ôntica à pessoa como categoria ética. A propósito do tema da „pessoa" en S. Tomás de Aquino, „Didascalia. Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa" IV (1974), nr 2. s. 357-398.

Blazquez F., Gabriel Marcel. Ensayo bibliográfico (1914-1972), „Crisis. Revista Española de Filosofia" XXII (1975), nr 85, s. 29-76.

Braza Diez M., El método filosófico de Santo Tomas, „Studium" (Madrid) XV (1975), nr 1, s. 81-101.

Bruaire C., Philosophie du corps, Paris 1968.

Cantoci R., Scienze umane e antropologia filosofica, Milano 1966.

Casbal R., Vers une anthropologie philosophique, Paris 1964.

Carrette G. C., r. de Berning V. Das Wagnis der Treue. Gabriel Marcels Weg zu einer konkreten Philosophie des Schöpferischen, „Tijdschrift voor Filosofie" (Louvain) XXXVII (1975), nr 1, s. 120-124.

Chudy W., Poznanie istnienia (bytu) w ujęciu tomistów egzystencjalnych (część pierwsza), „Studia Philosophiae Christianae" 17(1981), nr 2, s. 19-40 oraz Dokończenie, tamże: XVIII(1982), nr 2, s. 41-70.

Coreth E., Was ist philosophische Anthropologie? „Zeitschrift für Katholische Theologie" XCI (1969), s. 252-273.

Corvez M., Le IV^{e} Congrès thomiste international, Rome, 13-17 septembre 1955, „Revue Thomiste" LXV (1957), T. 57, nr 4, s. 714-727.

Crombie A. C., Medieval and Early modern science, vol. I-II, Copyright 1959; polski przekład: S. Łypacewicz, Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej, T. I-II, Warszawa 1960.

Cruz J., Sobre el método de antropologia filosofica, „Anuario Filosófico" I (1969), s. 29-111.

Dec I., Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców Szkoły Lubelskiej, Wrocław–Lublin 1991.

Dec I., Transcendencja człowieka w klasycznym nurcie filozofii, „Roczniki Filozoficzne" XXXIX-XL(1991-1992), z. 1, s. 149-160.

De Homine, Studia hodiernae anthropologaie, vol. I, Roma 1970.
Demolder H., Die Frage nach dem Menschen, Freiburg im Br. 1966.
Demolder H., Orientations de l'anthropologie nouvelle, „Revue de sciences Religieuse" XLIII (1969), s. 147-173.
Dempf A., Das mittelalterliche Menschenbild, W: Proceedings of X International Congress of Philosophy, Amsterdam 1948, vol. I, Fasc. 1.
Diem H., Was ist der Mensch?, Tübingen 1964.
Donceel J. F., Philosophical anthropology, New York 1967.
Dufrenne M., Pour l'homme, Paris 1968.
Duquesne M., Personne et existence, „Revue des sciences philosophiques et theologiques" XXXVI (1952), s. 418-435 i 626-655.
Duroux P. E., La conception anthropologique, Lyon 1964.
Emonet P., Philosophie de l'homme, Paris 1967.
Ferrater J. M., The Idea of man, Kansas 1961.
Finance J. (de), Cogito cartesien et réflexion thomiste, Paris 1946.
Finance J. (de), Être et agir dans la philosophie de S. Thomas, Paris 1943.
Geiger L. B., Saint Thomas d'Aquin et le composé humaine, W: L'âme et le corps, Paris 1961, s. 201-220.
Gilson E., History of Christian Philosophy in the middle ages, Copyright, Paris 1955; polski przekład: S. Zalewski, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, Warszawa 1966.
Gilson E., L'espirit de la philosophie médiévale, Copyright, Paris 1948; polski przekład: J. Rybałt, Duch filozofii średniowiecznej, Warszawa 1958.
Gilson E., Les principes et les causes, „Revue Thomiste" LX (1952), T. 52, nr 1, s. 39-63.
Gilson E., The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, London 1957.
Gilson E., Virtus Essendi, „Mediaeval Studies" (Toronto) XXVI (1964), s. 1-11.
Gogacz M., Elementy tomistycznej teorii serca, „Roczniki Filozoficzne" XXXV(1987), z. 1, s. 229-235.
Gogacz M., Tomizm, „Studia Philosophiae Christianae" 30(1994), nr 1, s. 99-106.
Granat W., Osoba ludzka. Próba definicji, Sandomierz 1961.
Haecker T., Was ist der Mensch?, Frankfurt à M. 1959.
Hengstenberg H. E., Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1957.
Heschel A. J., Who ist Man, London 1966.
Holmes L. D., Anthropology, New York 1965.
Ingarden R., Książeczka o człowieku, Kraków 1972.
Ingarden R., Spór o istnienie świata, T. II, Warszawa 1961, rozdz. XVII.
Jaroszewski T. M., Tomistyczny spór o określenie osoby ludzkiej, „Zeszyty Argumentów" (1963), nr 3, s. 46-69; nr 4, s. 23-46.
Jolif J. Y., Comprendre de l'homme, Paris 1967.
Kamiński S., Racjonalizm w najnowszej metodologii nauk a intelektualizm w epistemologii św. Tomasza z Akwinu, „Roczniki Filozoficzne" XXII (1974), z. 1, s. 39-53.
Kamiński S., Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej, Lublin 1989.
Kamiński S., Filozofia i metoda, Lublin 1993.

Kamiński S., Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne (Aspekt metodologiczny), „Roczniki Filozoficzne" XXIII (1975), z. 1, s. 5-18.
Kamiński S., Co daje stosowanie logiki formalnej do metafizyki klasycznej, „Roczniki Filozoficzne" XII (1964), z. 1, s. 107-112.
Kamiński S., Czym są w filozofii i w logice tzw. pierwsze zasady, „Roczniki Filozoficzne" XI (1963), z. 1, s. 5-23.
Kamiński S., O uzasadnianiu tez filozoficznych, „Roczniki Filozoficzne" X (1962), z. 3, s. 37-65.
Kamiński S., O ostatecznych przesłankach filozofii bytu, „Roczniki Filozoficzne" VII (1957), z. 1, s. 41-72.
Kamiński S., Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk, Lublin 1970.
Kamiński S., Typy filozofii, „Roczniki Filozoficzne" XII (1964), z. 1, s. 5-16.
Kamiński S., Uwagi o języku teorii bytu, „Roczniki Filozoficzne" XVII (1969), z. 1, s. 41-54.
Kamiński S., Metody współczesnej metafizyki (część I), „Roczniki Filozoficzne" XV (1967), z. 1, s. 5-40.
Kamiński S., Metody współczesnej metafizyki (część II), „Roczniki Filozoficzne" XXVI (1978), z. 1, s. 5-50.
Kamiński S., O metodzie filozofii klasycznej, „Roczniki Filozoficzne" XXXIV (1986), z. 1, s. 5-20.
Kamiński S., Wyjaśnianie w metafizyce, „Roczniki Filozoficzne" XIV (1966), z. 1, s. 43-70.
Keller W., Über philosophische Anthropologie, „Studia Philosophica" XX (1960), s. 37-57.
Kelly M. J., Tallon A., Readings in the Philosophy of Man, New York 1967.
Kłósak K., Próba wykorzystania „fenomenologicznej" antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka, W: W kierunku prawdy, Warszawa 1975, s. 485-496.
Kłósak K., Zagadnienie przygodności człowieka, W: Aby poznać Boga i człowieka, Część II: „O człowieku dziś", Warszawa 1974, s. 51-60.
Krąpiec M. A., Materia i forma, ich różne rozumienie w historii filozofii, „Roczniki Filozoficzne" XVI (1968), z. 1, s. 55-65.
Krąpiec M. A., Metafizyka, ale jaka?, „Roczniki Filozoficzne" XVII (1969), z. 1, s. 55-62.
Krąpiec M. A., O realizm metafizyki, „Zeszyty Naukowe KUL" XII (1969), nr 4, s. 9-20.
Krąpiec M. A., Pour une interprétation de la métaphysique thomiste, „Miscellanea Medievalia", T. II: Die Metaphysik im Mittelalter, Berlin 1963.
Krąpiec M. A., Spójność koncepcji bytu w węzłowych punktach systemu św. Tomasza, „Zeszyty Naukowe KUL" XVII (1974), nr 4, s. 3-15.
Krąpiec M. A., Specyficzność poznania metafizycznego, „Znak" XIII (1961), s. 629-637.
Krąpiec M. A., Struktura bytu, Lublin 1962.
Krąpiec M. A., Transcendentalia i uniwersalia, „Roczniki Filozoficzne" VII (1959), z. 1, s. 5-39.

Krąpiec M. A., Zagadnienie jednostkowienia bytów materialnych, „Roczniki Filozoficzne" VI (1958), z. 1, s. 97-148.
Krąpiec M. A., W 700-lecie śmierci Tomasza z Akwinu i Bonawentury, „Roczniki Filozoficzne" XXII (1974), z. 1, s. 5-12.
Krąpiec M. A., Doświadczenie i metafizyka, „Roczniki Filozoficzne" XXIV (1976), z. 1, s. 5-16.
Krenn K., Die scholastische Methode als anthropologische Austragung der Wahrheit. Thomas von Aquin zum Gedenken, „Theologie und Glaube" (Paderborn) LXIV (1974), nr 6, s. 411-429.
Kur M., W poszukiwaniu tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych, „Studia Philosophiae Christianae" 16(1980), nr 1, s. 101-137.
Kurdziałek M., Dlaczego św. Tomasz z Akwinu komentował „De Trinitate" i „De Hebdomadibus" Boecjusza?, „Roczniki Filozoficzne" XXXV (1987), z. 1, s. 217-228.
Landmann M., Philosophische Anthropologie, Berlin 1955.
Loncke J., De unione corpus inter et animam humanam iuxta S. Thomam, „Collationes Brugenses" XLIII (1947).
Lottin O., Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles, Louvain 1942. T. I, Problèmes de psychologie.
Lotz J. B., Ich – Du – Wir. Fragen um den Menschen, Frankfurt à M. 1968.
Luijpen A. W., Existentiële Fenomenologie, Utrecht 1959; polski przekład: B. Chwedeńczuk, Fenomenologia egzystencjalna, Warszawa 1972.
Luyten N. A., Antropologie philosophique et philosophie de la nature, W: Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario Congresso Internazionale Roma – Napoli, 17-24 aprile 1974, Roma 1974.
Madinier G., Conscience et amour, Paris 1947.
Marcas J., Antropologia metafisica, Madrid 1970.
Maréchal J., Le point de départ de la métaphysique, Louvain – Paris 1926.
Maritain J., Court traité de l'existence et de l'existant, Paris 1947.
Maritain J., De Bergson à Thomas d'Aquin, Paris 1947.
Maritain J., Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative, Paris 1932-1933.
Mascall E. L., Chrześcijańska koncepcja człowieka, Warszawa 1968.
Mc Kian J. D., The raison d'etre of the human composita, according to St. Thomas Aquinas, „The New Scholasticism" XVIII (1944).
Morawiec E., O intuicji intelektualnej u J. Maritaina, „Studia Philosophiae Christianae" VIII (1972), nr 1, s. 39-89.
Morawiec E., Pozycja pierwszych zasad w koncepcji metafizyki J. Maritaina, „Studia Philosophiae Christianae" IX (1973), nr 1.
Morawiec E., Odkrycie autentycznej myśli filozoficznej Tomasza z Akwinu, „Studia Philosophiae Christianae" 22(1986), nr 2, s. 109-132.
Morawiec E., Pierwsze oceny dorobku teologiczno-filozoficznego Tomasza z Akwinu, „Roczniki Filozoficzne" XXXV (1987), z. 1, s. 237-249.
Morawiec E., Język i metoda w klasycznej filozofii bytu, „Studia Philosophiae Christianae" 14(1978), nr 2, s. 145-157.

Mougin H., La sainte Famille existentialiste, Paris 1947.
Mounier E., Introduction aux existentialismes, Paris 1947; polski przekład: A. Bukowski, E. Krasnowolska, Wprowadzenie do egzystencjalizmów, Kraków 1964.
Mourant J. A., Cartesian Man and Thomistic Man, „The Journal of Philosophy" LIV (1957).
Mouroux J., Sens chrétien de l'homme, Paris 1943.
Nardi B., Anima e corpo nel pensiero di San Tommaso, „Giornale critico della filosofia italiana", XXIII (1942).
Plessner H., Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie, Bern 1953.
Plessner H., Readings in the Philosophy of Man, New York 1967.
Pieper J., Tod und Unsterblichkeit, München 1968; polski przekład: A. Morawska, Śmierć i nieśmiertelność, Paris 1970.
Roland-Gosselin M. D., Aristote, Paris 1928.
Roland-Gosselin M. D., Le „De ente et essentia" de saint Thomas d'Aquin, Paris 1926.
Ruciński B. J., Problem bytu w „De ente et essentia" św. Tomasza z Akwinu, „Studia Mediewistyczne" (1974), nr 15, s. 187-221.
Rydzewska–Friedrich B., Czy dualizm bytowej natury człowieka? (Stanowisko św. Tomasza z Akwinu), „Roczniki Filozoficzne" XLI (1993), z. 1, s. 223-235.
Seidl H., Zur Leib-Seele-Einheit des Menschen bei Thomas von Aquin. In: „Was ist der Mensch? Zu einer Grundfrage des mittelalterlichen Denkens", „Theologie und Philosophie" (Freiburg) XLIX (1974), nr 4, s. 548-553.
Siro Contri, La doctrina dell'anima e del corpo in S. Tommaso e in Rosmini, „Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura" LVI (1962).
Spiazzi R., Unitá dell'anima e del corpo secondo S. Tommaso d'Aquino, „Humani–tas" X (1952).
Stępień A. B., Czy metafizyka człowieka jest możliwa? „Zeszyty Naukowe KUL" XVI (1973), nr 2, s. 55-60.
Stępień A. B., Tomizm a fenomenologia, „Znak" XXVI (1974), nr 240, s. 790-798.
Styczeń T., O metodzie antropologii filozoficznej. Na marginesie „Osoby i czynu" K. Wojtyły i „Książeczki o człowieku" R. Ingardena, „Roczniki Filozoficzne" XXI (1973), nr 2, s. 105-114.
Strasser S., Le point de départ en psychologie métaphysique, „Revue philosophique de Louvain" XLVIII (1950), s. 235-261.
Strasser S., The soul in the metaphysical and empirical psychology, Louvain 1957.
Ślipko T., Etyka św. Tomasza z Akwinu w świetle współczesnych badań, „Studia Philosophiae Christianae" 26(1990), nr 2, s. 90-98.
Świeżawski S., Rozum i tajemnica, Kraków 1960.
Umberto Degl'Innocenti, La struttura ontologica della persona secondo S. Tommaso d'Aquino. Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale (Louvain, Bruxelles 28 août – 4 septembre 1958), Louvain – Paris 1960, s. 523-533.
Vanni-Rovighi S., La concezione tomista dell'anima umana, „Sapienza" X (1957).
Van Steenberghen F., L'avenir du thomisme, „Revue philosophique de Louvain" LIV (1956), s. 201-218.
Van Steenberghen F., La philosophie au XIII^{e} siècle, Louvain – Paris 1966.

RESUME

Le but de ce travail est de comparer la théorie de l'homme de saint Thomas d'Aquin et de Gabriel Marcel. Il semble très intéressant de faire une comparaison entre ces deux penseurs, car la philosophie de Gabriel Marcel a été perçue comme un nouveau type de philosophie chrétienne. On dit aujourd'hui que la philosophie de ce dernier est beaucoup plus proche de l'homme contemporain que ne 1'est celle de saint Thomas d'Aquin.

La dissertation se compose de trois chapitres. Le premier présente la base métaphysique et épistémologique de la théorie de l'homme de saint Thomas et de Gabriel Marcel. On parle ici de la théorie de l'être, de la conception de la philosophie et du langage de ces deux philosophes. Chez saint Thomas nous pouvons observer les deux aspects de l'être – existentiel et essentiel. L'aspect existentiel se révèle dans l'analyse de l'être en tant qu'acte. Cette analyse permet à l'Aquinat de distinguer trois types d'actes: acte d'essence (de forme) dans l'ordre substantiel, acte d'existence dans l'ordre ontique et acte d'agir, secondaire tant par rapport à l'un qu'à autre. L'analyse des actes particuliers dévoile dans l'être le rôle suprême de l'existence. L'existence en tant qu'acte actualise l'essence en tant que puissance, Le rapport de l'essence a l'existence réalisant la relation de l'acte à la puissance, révèle le caractère contingent de l'être et exige une raison suffisante extérieure. Il la trouve dans l'être existant „per se" – sa cause propre. En raison de sa structure interne l'être contingent est subordonné à l'être absolu. L'analyse de l'aspect essentiel indique que la substance se compose de matière et de formę et que cette substance pourrait – être connue par les accidences.

Marcel cependant traite l'existence et l'être en tant que mystère, qui s'oppose au problème. L'existence en tant que mystère est quelque chose en quoi l'homme concret est engagé. Elle est a l'origine, elle n'est pas un état; elle n'est pas réductible. Cette existence est „extérieure" – transcendante par rapport à la pensée et, par conséquant, celle-ci est intérieure (immanente) par rapport à l'existence. L'existence typique chez Gabriel Marcel c'est l'homme concret – c'est „moi" en tant qu'„existant type". „L'existant type" c'est l'être incarné. La compréhension de l'existence chez Marcel est liée à la compréhension de l'être. D'après lui, l'être c'est la plénitude, à condition de ne pas entendre par ce mot une synthèse de determination intellectuelle. Donc l'être, d'apres l'auteur, est le

but de la création d'esprit, qui se fait dans les relations interpersonnelles, en particulier, dans l'amour.

Dans une comparaison de ces deux théories de l'ètre, on constate qu'elles sont tout à fait différentes mais elles ne s'excluent pas. Saint Thomas nous a présenté la théorie réaliste et objective, tandis que Marcel – aussi réaliste, mais subjective. La première théorie se basait sur la philosophie d'Aristote, et a été crée sur l'expérience extérieure et sur l'intuition intellectuelle. Cette deuxième est basée sur l'expérience intérieure et sur la réflexion existentielle de l'homme.

Il existe une différence entre ces deux penseurs dans leurs conceptions de la philosophie. Selon saint Thomas la philosophie prend są source de l'étonnement. Elle a pour l'objet tout ce qui existe. Le but de cette philosophie est d'expliquer tout la réalité par les causes défmitives. D'apres l'Aquinat la philosophie des Grecs, avant tout la philosophie d'Aristote, comprenait des bons outils philosophiques pour réaliser ce but. Dans cette philosophie le rôle principal est joue par l'induction heuristique.

Cependant, d'après Marcel la philosophie prend są source de l'inquiétude intérieure. Au centre des considerations marceliennes se trouve l'homme concret. Pour l'auteur français cet homme est un mystère qui se développe devant nous et qui peut-être approfondi par l'expérience intérieure. C'est pourquoi dans la méthode de philosophie marcelienne le rôle principal joue l'expérience intérieure et la réflexion seconde.

La différence de l'object, du but et de la méthode de ces deux philosophies avait ces conséquences dans le langage philosophique. Saint Thomas a pris pour są philosophie le langage de philosophie grecque (concepts et théories) pour expliquer l'univers, l'homme et Dieu. Dans les ouvrages de l'Aquinat, les antithèses comme les allitérations verbales sont proscrites; les comparaisons sont strictement disciplinées; les métaphores et toutes les images analogues sont résorbées. Au nom du principe aristotélicien suivant lequel toute intelligibilité passę par le sensible, ii limite et excuse presque la méthode des symboles. Dans ses analyses intellectuelles saint Thomas recourt à de nombreuses diyisions, notamment lors de ses définitions des concepts philosophiques, et ii le fait avec précision et clarté.

Le langage philosophique de Gabriel Marcel se differe tout à fait de celui de saint Thomas. C'est un langage littéraire, tant comme celui d'autres phénoménologues et de philosophes existentialistes. Dans un langage de ce type ii n'y a pas de rigeur ni de précision. Les concepts ne sont pas toujours clairs. On constate parfois que les mêmes termes revêtent diverses significations dans les contextes divers. Le penseur français a rejeté le langage scolastique. Ce

dernier est apparu comme un langage incapable d'exprimer toute la richesse intérieure de 1'homme. L'auteur aproposé un nouveau langage, celui de la métaphore, de la comparaison, de l'exemple. On a constaté qu'un tel langage est plus adéquat à une meilleure pénétration du mystère de 1'homme.

Le second chapitre évoque de problème du point de départ dans la théorie de 1'homme de saint Thomas d'Aquin et de Gabriel Marcel. La première partie de ce chapitre nous donnę un aperçu général de l'objet de l'anthropologie de saint Thomas. On présente ici le problème de l'expérience de 1'homme et le problème de „données existentielles", qui sont révelées par cette expérience. L'analyse des textes de l'Aquinat nous permet de constater, que ces données sont de deux genres. D'uně côte, 1'homme a l'expérience immédiate de son existence, et d'un autre côté – l'expérience de ses différentes actions. Nous éprouvons immédiatement la présence du „moi" et de „mes" actes. Dans toutes nos expériences conscientes, dans tous nos „vécus", nous prenons conscience de ce que c'est „moi" qui suis celui qui accomplit des actes présentant des contenus variés: matériels aussi bien qu'immatériels. Diverse est la structure des „mes" actes expérimentalement liée à la matière (tels que les actes physiologiques ou les sensations), et des actes qui dans leuz structure s'avèrent immatériels (tels que les actes de la connaissance conceptuelle, les actes de refléxion, d'amour etc.). Lorsque nous éprouvons consciemment ce qui est „à moi" et, dans tous „mes" actes, ce „moi" accomplissant ces actes, nous sommes témoins de la présence, de l'immanence du „moi" dans tout ce qui est „à moi". Précisément la conscience de la présence du „moi" dans „mes" actes accomplis est la condition de discernement, de la responsabilité psychique. Ce „moi" est donné immédiatement en tant que celui qui accomplit „mes" actes de divers contenus, mais il est donné uniquement du côté de l'existence, et non pas du côté de la nature. En voulant connaître la nature du „moi", nous sommes amenés à faire un détour, à travers des analyses de la structure du „à moi" et tirer des conclusions sur la naturę du „moi" à partir de 1'interprétation de ce qui est „à moi".

Dans la seconde partie du chapitre second ii se présente le même problème chez Gabriel Marcel. On constate ici que dans l'anthropologie de Gabriel Marcel le rôle principal joue l'expérience intérieure, vécue. Elle nous donne l'accès au mystère de l'homme. Grâce à cette expérience l'homme sait qu'il existe, qu'il existe comme l'être incarné, et qu'il existe en tant qu'être ouvert aux autres.

Dans le troisième chapitre on se présente 1'interprétation philosophique de „données existentielles" dans l'anthropologie de saint Thomas et de Gabriel Marcel. L'auteur montre d'abord cette interprétation chez l'Aquinat. En premier lieu il présente les facultés, les puissances de l'âme humaine: les facultés

sensibles et avant tout les facultés intellectuelles (l'intellect et la volonté). On constate que ces facultés – dans le procès d'une explication philosophique – nous apparaissent en tant que les raisons ontiques (primaires et immédiates) de „mes" actes différents. Mais, selon saint Thomas ces facultés existent en tant qu'accidences. C'est pourquoi, elles ont besoin de leur sujet pour exister. Ce sujet – c'est l'âme. L'âme humaine est cosiderée par saint Thomas en tant que le principe de la vie, en tant que 1'acte premier du corps et en tant que la forme substantielle du corps. Elle est la raison d'être des actes spirituels, immatériels. Nous n'avons pas l'expérience immédiate de l'existence de 1'âme. Elle est le résultat d'une démonstration philosophique, éliminatrice de contradiction. L'âme nous apparaît en tant qu'un construit systématique, nécessaire à l'explication du fait de l'immanence du „moi" dans „mes" actes et de toutes activités de l'homme. D'après saint Thomas, 1'âme, en tant que la raison d'être subjective des actes spirituels, non seulement n'est pas indépendante du corps, mais encore en est essentiellement solidaire, comme cela apparaît de la façon dont fonctionnent les actes spirituels. L'âme et le corps faisant unité établissent entre eux le rapport d'acte à puissance, plus précisément de formę à matière. Étant la forme du corps, 1'âme organise la matière, mais elle existe non pas parce qu'elle est forme, qu'elle organise, mais, au contraire, elle organise le corps parce qu'elle subsiste par elle–même. Le corps humain et l'être humain existent par l'existence de 1'âme. C'est pourquoi, 1'âme est une source de l'unité intérieure de l'homme. C'est pourquoi, la désagrégation et la mort de l'homme ne signifient pas anéantissement de l'âme. Finalement, on peut dire, que selon saint Thomas, l'âme humaine est la raison définitive de toute activité intérieure et extérieure de l'homme.

Dans l'anthropologie de Gabriel Marcel nous ne trouvons pas d'explications de „données existentielles" par les causes. Le penseur français n'explique pas par les causes, mais nous approche du mystère de l'homme, en montrant ses relations envers les autres. Il nous parle de la participation personnelle et nous démontre ses formes principales, telles que: la fldelité, l'espérance et l'amour. Ces formes d'après Marcel sont une force créatrice, favorisant un épanouissement plein de l'homme. La personne ne peut pas atteindre la plénitude humaine, plénitude réelle et parfaite qu'en s'ouvrant au toi humain et au Toi absolu.

En conclusion générale, l'auteur de cette dissertation constate que ces deux théories de l'homme sont complémentaires. Saint Thomas d'Aquin, montrant la structure ontique de l'être humain, nous a présenté une métaphysique de l'homme. Cette métaphysique de l'être humain peut–être completée par la phénoménologie existentielle de Gabriel Marcel.

TABLE DE MATIÈRES

INDEX DES ABRÉVIATIONS 9
PRÉFACE *(O.prof. drhab. Mieczysław A. Krąpiec)* 11
AVANT-PROPOS DE L'AUTEUR.....13
INTRODUCTION 15
CHAPITRE I.
Contexte historique et philosophique de l'antropologie de Thomas d'Aquin et de Gabriel Marcel 29
§ 1. Les conditionnements historiques 30
1. La tradition anthropologique prétomiste.....30
2. L'emplacement historique de l'anthropologie de Gabriel Marcel 40
§ 2. Les conditionnements philosophiques 47
1. La base métaphysique et épistemologique de l'anthropologie de Thomas d'Aquin.....48
A. Laconception de l'être.....48
a. L'aspect existentiel de l'être 49
b. L'aspect essentiel de Petre.....54
B. La conception de la connaissance rationnelle 58
a. L'objet et le but de la connaissance 59
b. La méthode de la connaissance 63
aa. Les opérations vers le savoir (l'induction, la déduction)..... 65
bb. Les types et le procédé de démonstration en philosophie de l'être 69
2. La base métaphysique et épistémologique de l'anthropologie de Gabriel Marcel 73
A. La conception de l'existence et de l'être..... 73
a. La compréhension de l'existence 74
b. La compréhension de l'être 79
B. La conception de la connaissance philosophique..... 82
a. La genèse, l'objet et le but des recherches philosophiques 82
b. La méthode de la philosophie 87
aa. Le profil fondamental de la méthode 87

bb. Les „approches concrètes” – la première et la seconde réflexion 90
3. L’essai de confrontation des positions de Thomas d'Aquin et de Gabriel Marcel en face du problème de la base métaphysique et épistémologique de leur anthropologie 95
A. La comparaison de la conception de 1’être 96
a. La confrontation de la compréhension de l’existence 96
b. La comparaison générale de la conception de 1’être 98
B. La comparaison de la conception de la connaissance Philosophique .. 100
a. La confrontation de l’objet et du but de la connaissance philosophique 100
b. La confrontation des méthodes de la philosophie 102
§ 3. L’emplacement de 1’anthropologie dans le système de Thomas d’Aquin et de Gabriel Marcel 105
1. L'anthropologie dans le système philosophique et théologique de Thomas d’Aquin 106
A. La philosophie (l’antropologie) dans la théologie de saint Thomas d’Aquin 106
B. L’anthropologie dans la philosophie de saint Thomas d’Aquin 109
2. La réduction de la philosophie à 1’anthropologie chez Gabriel Marcel 111
§ 4. Le caractĕre du langage de 1’anthropologie de Thomas d’Aquin et de Gabriel Marcel 113
1. Les traits caractéristiques du langage de Thomas d’Aquin 113
2. Les traits caractéristiques du langage de Gabriel Marcel 116

CHAPITRE II.
Le problème du point de départ dans la théorie de l’homme de Thomas D’Aquin et de Gabriel Marcel 119
§ l. Les „données existentielles” de base et leur préscientifique prise chez Thomas d’Aquin 121
1. Le problème de l’expérience et son rôle dans théorie de l’homme de Thomas d’Aquin 121
2. L’objet de l’expérience primitive – la fixation et la prise cognitive de „données existentielles” 124
A. L’expérience des différentes actions (de ce qui est „miens”) 125
B. L’expérience de l’existence du „moi” et de l’unite du „compositum” 129
§ 2. Les „données existentielles” d’après Gabriel Marcel 134
1. La conception de l'expérience 135

2. L'objet de l'expérience intérieure 138
A. L'expérience du fait de l'existence de soi-même (de ce que "je suis")..... 138
B. L'expérience de soi-même en tant qu'être incarnê 140
C. L'expérience de l'ouverture du „moi" au „toi" 143
§ 3. L'essai de confrontation des positions en face du problème du point de départ dans la théorie de 1'homme de Thomas d'Aquin et de Gabriel Marcel 145
1. La comparaison des positions par rapport au problème de l'expérience 145
2. La comparaison des positions par rapport au problème de l'objet de l'expérience primitive 148
Chapitre III.
L'interpretation philosophique de „donnees existentielles" dans la théorie de l'homme de saint Thomas d'Aquin et de Gabriel Marcel 153
§ 1. Les causes explicatires les „données existentielles" chez Thomas d'Aquin 154
1. Les causes explicatires la multiplicité d'actions 156
A. Le sujet proche d'actions – les facultés..... 157
a. La manière de la connaissance et la naturę des facultés 157
b. Les types des facultés 159
aa. Les facultés: végétatives, sensitives, concupiscentes et motrices..... 160
bb. Les facultés intellectuelles..... 163
B. Le sujet définitif d'actions- l'âme 170
a. L'âme en tant que le principe de la vie 172
b. L'âme en tant que l'acte du corps..... 175
c. L'âme en tant que la forme substantielle du corps 176
2. Les causes explicatires l'expérience de l'unité de l'être humain..... 179
A. L'âme en tant que l'unique formę substantielle du corps 180
B. L'âme en tant que le principe de l'existence du corps et de tout le „compositum" humain 184
§ 2. L'explication de „données existentielles" dans la description phénoménologique chez Gabriel Marcel 188
1. La participation personnelle 189
A. Les conditions de la participation personnelle..... 189
B. Les formes de la participation personnelle..... 195
a. La fidélité (la foi) 195

b. L’espérance.....198
c. L’amour 201
2. La création personnelle dans la participation.....204
A. La création du „moi” et du „toi” dans la communauté „nous” 205
B. La création personnelle et la liberté de l’homme 207
§ 3. L’essai de confrontation des positions en face du problème de l’interprétation philosophique de „données” de l’expérience primitive chez Thomas d’Aquin et chez Gabriel Marcel.....210
1. La caractéristique générale des interprétations de „données” de l’expérience primitive anthropologique 210
2. La relation réciproque de l’interprétation de saint Thomas d’Aquin et de Gabriel Marcel 214

CONCLUSION.....219
ANNEXE 1. Pourquoi encore aujourd'hui saint Thomas d'Aquin?.....225
ANNEXE 2. Transcendence de Phomme dans la philosophie classique 235
BIBLIOGRAPHIE.....247
RÉSUMÉ 273
TABLE DES MATIÉRES.....277
INHALTSVERZEICHNIS.. 281

INHALTSVERZEICHNIS

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS 9

VORWORT (O. prof. dr hab. Mieczysław Krąpiec) 11

EINLEITUNG DES VERFASSERS 13

EINFUHRUNG 15

KAPITEL I.
Der historisch – systematische Kontext der Anthropologie des Thomas von Aquin und Gabriel Marcel 29

§ 1. Historische Voraussetzungen 30
1. Die präthomasische anthropologische Tradition 30
2. Der historische Standort der Anthropologie Gabriel Marcels 40
§ 2. Die Voraussetzungen der Systeme 47
1. Metaphysische und epistemologische Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin 48
A. Die Konzeption des Seins 48
a. Der existentielle Aspekt des Seins 49
b. Der essentielle Aspekt des Seins 54
B. Die Konzeption der rationalen Erkenntnis 58
a. Gegenstand und Ziel der Erkenntnis 59
b. Die kognitive Methode 63
aa. Wissenschaftskreative Verfahren (Induktion, Deduktion) 65
bb. Beweisführungsarten und –gang in der Seinsphilosophie 69
2. Metaphysische und epistemologische Grundlagen der Anthropologie des Gabriel Marcel 73
A. Die Existenz – und Seinskonzeption 73
a. Zum Verstandnis der Existenz 74
b. Zum Verstandnis des Seins 79
B. Die Konzeption der philosophischen Erkenntnis 82
a. Genese, Objekt und Ziel der philosophischen Suche 82
b. Die Methode des Philosophierens 87
aa. Das grundlegende Methodenprofil 87
bb. „Approches concrètes" – die 1. und 2. Reflexion.. 90

3. Żur Frage der metaphysischen und epistemologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin und des Gabriel Marcel – Versuch einer Konfrontation 95
A. Die Seinskonzeption des Thomas von Aquin und des Gabriel Marcel – ein Vergleich 96
a. Die Konfrontation des Existenzverstandnisses.....96
b. Ein allgemeiner Yergleich der Seinskonzeption 98
B. Die rationale (philosophische) Erkenntniskonzeption des Thomas von Aquin und Gabriel Marcel – ein Yergleich 100
a. Die Konfrontation des philosophischen Gegenstandes und Erkenntnisziels.....100
b. Die Methoden des Philosophierens – ein Yergleich 102
§ 3. Der Standort der Anthropologie im Systems Thomas von Aquins und Gabriel Marcels 105
1. Die Anthropologie im philosophisch-theologischen System des Thomas von Aquin 106
A. Die Philosophie (Anthropologie) in der thomasischen Theologie.....106
B. Die Anthropologie in der thomasischen Philosophie.....109
2.Die Zuriickfuhrung der Philosophie auf die Anthropologie bei Gabriel Marcel 111
§ 4. Die Sprache der Anthropologie des Thomas von Aquin und Gabriel Marcel.....113
1. Merkmale der Sprache bei Thomas von Aquin 113
2. Merkmale der Sprache bei Gabriel Marcel 116

KAPITEL II.
Der Ausgangspunkt in der Theorie des menschen bei Thomas von Aquin und bei Gabriel Marcel 119
§ 1. Die grundlegenden „existentiełlen Gegebenheiten" und ihre vorwissenschaftliche Auffassung bei Thomas von Aquin.....121
1. Die Erfahrung und ihre Rolle in der thomasischen Theorie des Menschen.....121
2. Der Gegenstand der Urerfahrung – Festlegung und kognitives Erfassen der „existentiellen Gegebenheiten".....124
A. Die Erfahrung der verschiedenartigen Handlungen (dessen, was „mein" ist) 125
B. Die Erfahrung des existierenden „Ich" und der Einheit des „compositum".....129

§ 2. Die „existentiellen Gegebenheiten" in der Sicht des Gabriel Marcel 134
1. Die Auffassung der Erfahrung 135
2. Der Gegenstand der inneren Erfahrung 138
A. Die Erfahrung der Faktizitat des eigenen Seins (dessen, daß ich bin) 138
B.Die Ich–Erfahrung als verkórpertes Sein 140
C.Die Erfahrung der Óffnung des „Ich" auf das „Du" 143
§ 3. Zum Ausgagspunkt von Thomas von Aquins und Gabriel Marcels Theorie des Menschen – Versuch einer Konfrontation ihrer Standpunkte 145
1..im Bereich des Erfahrungsverstandnisses 145
2. im Bereich der Bestimmung des Gegenstandes menschlicher Urerfahrung 148

KAPITEL III.
Die philosophische Interpretation der „existentiellen Gegebenheiten" in der Theorie des Menschen bei Thomas und Marcel 153
§ l. Die Begründung einer nicht zu widerlegenden Existenz von Gegebenheiten der Urerfahrung bei Thomas von Aquin 154
1. Die Bergründungen einer nicht zu widerlegenden Existenz von mannigfaltigen Handlungen 156
A. Das nähere Subjekt der Handlungen – die Fähigkeiten 157
a. Die Erkenntnisweise der Fahigkeiten und ihrer Wesensart 157
b. Arten der Fähigkeiten 159
aa. vegetative, sinnliche, begehrliche, motorische Fähigkkeiten.. . 160
bb. geistige Fähigkkeiten 163
B.Das endgültige, letzte Handlungssubjekt – die Seele 170
a. Die Seele als Lebensprinzip 172
b. Die Seele als Akt des Leibes 175
c. Die Seele als substantiale Form des Leibes 176
2. Die unwiderlegbare Erfahrung der Einheit menschlichen Seins 179
A. Die Seele als einzige substantiale Form des Leibes 180
B. Die Seele als Existenzprinzip des Leibes und des gesamten menschlichen „compositum" 184
§ 2. Die Aufhellung der „existentiellen Gegebenheiten" in der phänomenologischen Beschreibung Gabriel Marcels 188
1. Die personale Partizipation 189
A. Die Bedingungen der personalen Partizipation 189
B. Die Formen der personalen Partizipation 195
a. Treue (Glauben) 195

b. Hoffnung.....198
c. Liebe 201
2. Die personale Kreativitat in der Partizipation.....204
A. Die Schöpfung des „Ich” und des „Du” in der Gemeinschaft des „Wir” 205
B. Die personale Schöpfung und die Freiheit des Menschen 207
§ 3. Żur Frage der philosphischen Deutung der Gegebenheiten der Urerfahrung bei Thomas von Aquin und Gabriel Marcel – Versuch einer Konfrontation ihrer Standpunkte.....210
1. Allgemeine Charakteristik der interpretatorischen Richtungen der Gegebenheiten der anthropologischen Urerfahrung.....210
2. Wechselbeziehung zwischen der Interpretation des Thomas von Aquin und des Gabriel Marcel.....214

ZUSAMMENFASSUNG 219
ANEKS 1. Warum heute noch der heilige Thomas von Aquin?.....225
ANEKS 2. Die Transzendenz des Menchen ni der Sicht der klassischen Philosophie.....235
LITERATURNACHWEIS 247
RÉSUMÉ 273
TABLE DES MATIÈRES.....277
INHALTSVERZEICHNIS 281

Jesteśmy dziś w szczególnym momencie historii. Dobiega końca wiek XX i zarazem kończy się drugie tysiąclecie chrześcijaństwa. Kończący się wiek zaznacza się w dziejach świata i narodów jako czas szczególnej walki o prawdę o człowieku. Ta walka toczy się przede wszystkim na polu nauki, religii i filozofii. Zaistniała niemal paradoksalna sytuacja. Wiek, który we wszystkich niemal dziedzinach kultury skoncentrował się na człowieku, zadał i zadaje temu człowiekowi śmiertelne ciosy. Prorocy naszego czasu wołają o ratunek dla człowieka. Może się on dokonać przede wszystkim przez odkrycie i przyjęcie pełnej prawdy o człowieku.

Czytelnik natrafi w tej książce na dwa modele mówienia o człowieku: model średniowieczny, scholastyczny (w dużej mierze metafizyczny) i model współczesny, egzystencjalistyczny (w dużej mierze fenomenologiczny), zrodzony w obecnym stuleciu. Pierwszy jest wyjaśniający - drugi ujaśniający. Który z nich wybrać? Za którym się opowiedzieć? Może się okazać, że obydwa są cenne i że obydwa przybliżają nam prawdę o człowieku i dlatego są godne studiowania.

ISBN 83-902095-4-3