

AGATA SZYMANIAK

**Bibliografia prac
Mieczysława A. Krapca OP
oraz opracowania dotyczące jego osoby,
poglądów i twórczości**

Bibliografia prac Mieczysława A. Krapca OP

1. WYDANIA KSIĄŻKOWE

- *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań: Pallottinum 1959; jako *Dzieła*, t. II, Lublin: RW KUL 1995²;
- *Teoria analogii bytu*, Lublin: TN KUL 1959; jako *Dzieła*, t. I, Lublin: RW KUL 1993²;
- *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Kraków: Znak 1962; jako *Dzieła*, t. III, Lublin: RW KUL 1995²; nowe wyd. Lublin: Polskie Tow. Tomasza z Akwinu 2005 (tłum. franc. G. Roussel: *Pourquoi le mal? Réflexions philosophiques*, Paris: Editions du Dialogue 1967);
- *Z teorii i metodologii metafizyki* (wspólnie z S. Kamińskim), Lublin: TN KUL 1962; jako *Dzieła*, t. IV, Lublin: RW KUL 1994³;
- *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin: TN KUL 1963; jako *Dzieła*, t. V, Lublin: RW KUL 1995²;
- *Arystotelesa koncepcja substancji. Ogólna teoria i wybór tekstów* (wspólnie z T. Żeleźnikiem), Lublin: TN KUL 1966;
- *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań: Pallottinum 1966; pod zmienionym tytułem: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin: TN KUL 1978², Lublin: RW KUL 1984³, 1985⁴, Lublin: TN KUL 1988⁵; jako *Dzieła*, t. VII,

- Lublin: RW KUL 1995³ (tłum. ang. Th. Sandok: *Metaphysics. An Outline of the Theory of Being*, New York: Mariel Publications 1991);
- *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin: TN KUL 1974, 1979², 1986³; pod skróconym tytułem: *Ja – człowiek*, jako *Dziela*, t. IX, Lublin: RW KUL 1991³, Lublin: Wydawn. KUL 2005 (tłum. ang. M. Lescoe [i in.]: *I-Man. An Outline of Philosophical Anthropology*, New Britain (Conn.): Mariel Publications 1983);
 - *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin: TN KUL 1975, 1986²; jako *Dziela*, t. X, Lublin: RW KUL 1993³ (tłum. ang. M. Szymańska: *Person and Natural Law*, New York: Peter Lang 1993);
 - *De ente et essentia. O bycie i istocie. Przekład, komentarz, studia*, Lublin: RW KUL 1981; pod nowym tytułem: *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia” przekład i komentarz*, jako *Dziela*, t. XI, Lublin: RW KUL 1994²;
 - *Człowiek – kultura – uniwersytet* (wybór i oprac. A. Wawrzyniak), Lublin: RW KUL 1982; jako *Dziela*, t. XII, Lublin: RW KUL 1998²;
 - *Język i świat realny*, Lublin: RW KUL 1985; jako *Dziela*, t. XIII, Lublin: RW KUL 1995²;
 - *Kim jest człowiek?*, Warszawa: Kuria Metropolitańska Warszawska 1987;
 - *Człowiek w kulturze*, Rzym-Warszawa: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej. Fundacja Jana Pawła II, Pallottinum 1990; jako *Dziela*, t. XIX, Lublin: RW KUL 1999²;
 - *Suwerenność... czyja?*, Łódź: Diecezjalne Wydawn. Łódzkie 1990; pt. *Suwerenność – czyja?*, jako *Dziela*, t. XVI, Lublin: RW KUL 1996²;
 - *O rozumienie filozofii*, jako *Dziela*, t. XIV, Lublin: RW KUL 1991, Lublin: Wydawn. KUL 2000;
 - *U podstaw rozumienia kultury*, jako *Dziela*, t. XV, Lublin: RW KUL 1991;
 - *Wprowadzenie do filozofii* (wspólnie z S. Kamińskim, Z. J. Zdybicką, P. Jaroszyńskim), Lublin: RW KUL 1992; (wspólnie z S. Kamińskim, Z. J. Zdybicką, A. Maryniarczykiem, P. Jaroszyńskim), Lublin: RW KUL 1996², Lublin: Wydawn. KUL 2003;
 - *Wprowadzenie do filozofii polityki*, cz. I, Lublin: Stow. Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Unia Młodych” 1992;
 - *O ludzką politykę!*, Katowice: Wydawn. Tolek 1993, 1995, Warszawa: „Gutenberg-Print” 1996, pt. *O ludzką politykę*, jako *Dziela*, t. XVII, Lublin: RW KUL 1998;

-
- *Odzyskać świat realny*, Lublin: TN KUL 1993; jako *Dziela*, t. XXIII, Lublin: RW KUL 1999²;
 - *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, jako *Dziela*, t. VIII, Lublin: RW KUL 1994;
 - *Psychologia racjonalna*, jako *Dziela*, t. XX, Lublin: RW KUL 1996;
 - *Filozofia co wyjaśnia? Rozumieć rzeczywistość świata i człowieka*, Warszawa: „Gutenberg-Print” 1997, pt. *Filozofia – co wyjaśnia?*, Lublin: Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej 1998;
 - *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa: Gutenberg-Print 1997; jako *Dziela*, t. XVIII, Lublin: RW KUL 2000²; nowe wyd. Lublin: Polskie Tow. Tomasza z Akwinu 2004;
 - *Rozmowy o metafizyce. Z Mieczysławem Albertem Krąpcem rozmawia A. Maryniarczyk*, Lublin: Stow. Młodzieżowe „Żyć i Poznawać” 1997; jako M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, *Rozmowy o metafizyce*, Lublin: Polskie Tow. Tomasza z Akwinu 2002 (tłum. ros. A. Gordecki: *Besedy o metafizike. S Mečislavom A. Krompcom besedujet Andžej Marynjarčik*, Lublin 1999);
 - *Filozofia w teologii*, Lublin: Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej 1998; pod nowym tytułem: *Filozofia w teologii. Czytając encyklikę „Fides et ratio”*, Lublin: Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej 1999²;
 - *Rozważania o narodzie*, Lublin: Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej 1998;
 - *Żyć po ludzku*, Lublin: Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej 1999;
 - *Arystotelesowska koncepcja substancji*, jako *Dziela*, t. VI, Lublin: RW KUL 2000;
 - *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, jako *Dziela*, t. XXI, Lublin: RW KUL 2000;
 - *O chrześcijańską kulturę*, Lublin: Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej 2000;
 - *Spełniać dobro*, Lublin: Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej 2000;
 - *Wprowadzenie do filozofii – przewodnik* (wspólnie z A. Maryniarczykiem, P. Jaroszyńskim, Z. J. Zdybicką), t. I–III, Lublin: Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej 2000;

- *Człowiek, prawo i naród*, Lublin: Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej 2002;
- *O rozumienie świata*, jako *Dziela*, t. XXII, Lublin: Wydaw. KUL 2002;
- *Porzucić świat absurdów. Z Mieczysławem A. Krąpcem OP rozmawia ks. Jan Sochoń*, Lublin: Polskie Tow. Tomasza z Akwinu 2002;
- *Sens kultury chrześcijańskiej*, Lublin: Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej 2004;
- *Człowiek jako osoba*, Lublin: Polskie Tow. Tomasza z Akwinu 2005;
- *Bardziej być. O ludzką kulturę życia*, Lublin: Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej 2006;
- *O polską kulturę humanistyczną. Z Mieczysławem A. Krąpcem OP rozmawia Piotr S. Mazur*, Szczecinek: Fundacja „Nasza Przyszłość” 2006;
- *Człowiek i polityka*, Lublin: Polskie Tow. Tomasza z Akwinu 2007;
- *Człowiek i kultura*, Lublin: Polskie Tow. Tomasza z Akwinu 2008;
- *O Filozofii*, Lublin: Polskie Tow. Tomasza z Akwinu 2008.

2. PRZEKŁADY

- Św. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia. O bycie i istocie* (tekst łac.-pol.), tłum. i komentarz M. A. Krąpiec, Lublin 1981, s. 5–46; nowe wyd. w: M. A. Krąpiec, *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia”. Przekład i komentarz*, Lublin 1994², s. 7–47;
- Arystoteles, *Metafizyka* (tekst greco-łac.-pol.), tekst pol. oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, na podstawie tłum. T. Żeleźnika, wprowadzenie M. A. Krąpiec, red. nauk. A. Maryniarczyk, t. I–II, Lublin: RW KUL 1996; wyd. tłum. pol. Warszawa: De Agostini, Altaya 2003;
- Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De veritate. Dysputy problemowe O prawdzie* (tekst łac.-pol.), tłum. A. Białek, tekst sprawdzili i poprawili M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, red. nauk. A. Maryniarczyk, Lublin: RW KUL 1999;
- Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De bono, De appetitu boni et voluntate. Dysputy problemowe O dobru, O pożądaniu dobra i o woli* (tekst łac.-pol.), tłum. A. Białek, tekst sprawdzili i poprawili M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, red. nauk. A. Maryniarczyk, Lublin: Wydaw. KUL 2003;

- Św. Tomasz z Akwinu, *O stworzeniu bytów ex nihilo* (z *Sumy filozoficznej*, ks. II, rozdz. 16–18), tłum. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, w: A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, t. III: *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin: Polskie Tow. Tomasza z Akwinu 2005², s. 144–154;
- Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De ideis, De scientia dei. Dysputy problemowe O ideach, O wiedzy Boga* (tekst łac.-pol.), tłum. A. Białek, tekst sprawdzili i poprawili M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, red. nauk. A. Maryniarczyk, Lublin: Wydaw. KUL 2006;
- Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De sensualitate, De passionibus animae. Dysputy problemowe O zmysłowości, O uczuciach*, tłum. A. Białek, tekst sprawdzili i poprawili M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, red. nauk. A. Maryniarczyk, Lublin: Wydaw. KUL 2008.

3. ARTYKUŁY

- Ks. Al. Usowicz, *Tomistyczna sublimacja uczuć w świetle nowoczesnej psychologii*. *Kraków 1946*, s. 93 (recenzja), „Roczniki Filozoficzne” 1 (1948), s. 293–296;
- *Pochodzenie Ducha Świętego przez miłość wedle św. Tomasza z Akwinu*, „Polonia Sacra” 1 (1948) z. 3–4, s. 337–339;
- *Inquisitio circa Divi Thomae doctrinam de Spiritu Sancto prout amore*, „Divus Thomas” 53 (1950), s. 474–495;
- *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, „Znak” 5 (1950) nr 4, s. 281–295;
- *Egzystencjalizm tomistyczny*, „Znak” 6 (1951) nr 2, s. 108–125;
- *Zagadnienie prac człowieka*, „Znak” 6 (1951) nr 3, s. 247–266;
- *Mózg a myślenie*, „Tygodnik Powszechny” 8 (1952) nr 11, s. 1–2, 10;
- *Zdrowy rozsądek a filozofia*, „Znak” 7 (1952) nr 3, s. 185–201;
- *O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu na istnienie Boga u św. Tomasza*, „Polonia Sacra” 6 (1953–1954), s. 97–113;
- *Egzystencjalne podstawy transcendentalnej analogii bytu*, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych oraz Kronika Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 6 (1954), s. 69–72;
- *O rehabilitację analogii bytowej*, „Roczniki Filozoficzne” 5 (1955–1957) z. 4, s. 103–119;

- *Analysis formationis conceptus entis existentialiter considerati*, „Divus Thomas” 59 (1956), s. 320–350;
- *Metafizyka?*, „Tygodnik Powszechny” 11 (1957) nr 12, s. 1–2;
- *O humanizm chrześcijański*, „Tygodnik Powszechny” 11 (1957) nr 33, s. 1, 5;
- *Próba ustalenia struktury bytu intencjonalnego. (Egzystencjalno-ontyczna interpretacja aktu poznania)*, „Collectanea Theologica” 28 (1957) z. 2, s. 303–378;
- *Le Saulchoir*, „Znak” 9 (1957) nr 7, s. 669–676;
- *Tajemnica i absurd w ostatecznym tłumaczeniu świata*, „Tygodnik Powszechny” 11 (1957) nr 3, s. 1, 7–8;
- *Tylko realizm*, „Tygodnik Powszechny” 11 (1957) nr 10, s. 2;
- *Zdrowy rozsądek a krytyka poznania*, „Znak” 9 (1957) nr 4, s. 291–305;
- *Katolicki Uniwersytet Lubelski*, „Tygodnik Powszechny” 12 (1958) nr 38, s. 1–2;
- *Konfesyjność uczelni i wolność nauki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1 (1958) nr 1, s. 5–19;
- *Matematyczny i filozoficzny interpretacjonizm materii*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1 (1958) nr 3, s. 9–30;
- *Neotomizm*, „Znak” 10 (1958) nr 6, s. 623–633;
- *O kulturę filozoficzną*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski w oczach wychowanków. Założenia, wspomnienia, sprawozdania*, Lublin 1958, s. 19–32;
- *Ogólna sytuacja w filozofii*, „Znak” 10 (1958) nr 6, s. 704–714;
- *Problem wartości poznania*, „Więź” 1 (1958) nr 4, s. 5–19;
- *Zagadnienie jednostkowania bytów materialnych*, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958) z. 1, s. 97–148;
- *Poznawalność Boga i duszy: trudności – podstawy rozwiązań*, „Znak” 11 (1959) nr 6, s. 747–756;
- *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii*, „Znak” 11 (1959) nr 5, s. 564–577;
- *Struktura aktu miłości u św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6 (1959) z. 1–2, s. 135–154;
- *Teoria materii. (Ujęcie fizyczne i filozoficzne)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2 (1959) nr 2, s. 3–48;
- *Transcendentalia i uniwersalia. (Próba ustalenia ich znaczeń)*, „Roczniki Filozoficzne” 7 (1959) z. 1, s. 5–39 (oraz w: św. Tomasz z Akwinu, *Quaestio-*

- nes disputatae De veritate. Dysputy problemowe O prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999, s. 141–165);
- *Aspekty filozoficzne teorii ewolucji*, „Znak” 12 (1960), s. 776–801;
 - *Dwie podstawy tłumaczenia problemu zła*, „Roczniki Filozoficzne” 8 (1960) z. 1, s. 55–70;
 - *Nauka i głupota*, „Tygodnik Powszechny” 14 (1960) nr 45, s. 3–4;
 - *The Problem of Cognition*, w: *Modern Catholic Thinkers. An Anthology*, ed. A. R. Caponigri, London 1960, s. 548–562;
 - *Die Theorie der Materie in physikalischer und philosophischer Sicht*, „Philosophisches Jahrbuch” 69 (1960), s. 134–176;
 - *Podstawy klasyfikacji poznania i nauk. Próba interpretacji myśli Tomasa z Akwinu w komentarzu: „In Boethium De Trinitate”*, „Roczniki Filozoficzne” 9 (1961) z. 1, s. 5–30;
 - *Specyficzność poznania metafizycznego* (wspólnie z S. Kamińskim), „Znak” 13 (1961) nr 5, s. 602–637;
 - *Nauczanie metafizyki*, w: *Sprawozdanie z konferencji naukowej Sekcji Filozoficznej profesorów wyższych zakładów teologicznych w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne” 10 (1962) z. 4, s. 90–91;
 - *Byt i piękno*, „Zeszyty Naukowe KUL” 6 (1963) nr 1, s. 15–33;
 - *Filozofia i postęp*, „Znak” 15 (1963) nr 2–3, s. 359–368;
 - *O rozumienie metafizyki*, „Znak” 15 (1963) nr 9, s. 1077–1082;
 - *Pour une interprétation contemporaine de la métaphysique thomiste*, w: *Die Metaphysik in Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, hrsg. P. Wilpert, Berlin 1963, s. 341–347;
 - *Niektóre uwagi na temat uwarunkowań poznawalności Boga*, „Znak” 16 (1964) nr 6, s. 662–666;
 - *O filozofię kultury*, „Znak” 16 (1964) nr 7–8, s. 813–825;
 - *O wolności woli*, „Znak” 16 (1964) nr 5, s. 597–609;
 - *Zagadnienie przedmiotu metafizyki Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1964) z. 1, s. 17–26;
 - *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, „Znak” 17 (1965) nr 4, s. 424–433;
 - *O rozumienie Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965) z. 1, s. 129–131;
 - *Przeżycie moralne a etyka*, „Znak” 17 (1965) nr 9, s. 1129–1146;
 - *Rola analogii w teologii*, w: W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, tom wstępny, Lublin 1965, s. 163–178;

- *O potrzebie filozofii na uniwersytecie*, „Tygodnik Powszechny” 20 (1966) nr 50, s. 1–2;
- *O rozumienie różnych filozoficznych systemów*, „Biuletyn Lubelskiego Towarzystwa Naukowego”, Sectio A: „Humanistyka” 6–9 (1966–1969), s. 89–93;
- *Philosophy and Evolution*, w: *The Valley of Silence. Catholic Thought in Contemporary Poland*, ed. J. J. Zatzko, Notre Dame 1967, s. 85–111;
- *Religia i nauka*, „Znak” 19 (1967) nr 7–8, s. 861–887;
- *Z filozoficznej problematyki badań nad koncepcją materii jako składnika realnego bytu*, „Studia Philosophiae Christianae” 3 (1967) nr 2, s. 17–48;
- *Człowiek w perspektywie śmierci*, w: *O Bogu i człowieku*, t. I: *Problemy filozoficzne*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 123–148;
- *Czy człowiek ma prawo do śmierci?*, „Tygodnik Powszechny” 22 (1968) nr 27, s. 1–2;
- *Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i człowieku*, t. I: *Problemy filozoficzne*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 11–55;
- *Materia i forma – ich różne rozumienie w historii filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 16 (1968) z. 1, s. 55–65;
- *Metafizyka i problem Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. I, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 347–379;
- *O filozoficznej „szkole lubelskiej”*, „Tygodnik Powszechny” 22 (1968) nr 42, s. 1, 6;
- *O naukowy profil Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 11 (1968) nr 3–4, s. 51–56;
- *O przeszczepianiu serc i mózgów* (głos w dyskusji), „Kamena” 35 (1968) nr 3, wypowiedź M. A. Krąpca s. 5;
- *O tomistyczną koncepcję prawa naturalnego*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. II, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 11–36;
- *Współczesne kierunki epistemologiczne w tomizmie. Przegląd stanowisk*, w: É. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, s. 169–326;
- *Arystoteles i św. Tomasz*, „Znak” 21 (1969) nr 7–8, s. 882–884;
- *Człowiek wobec wyboru*, w: *O Bogu i człowieku*, t. II: *Problemy filozoficzne i teologiczne*, red. B. Bejze, Warszawa 1969, s. 149–173;
- *Filozoficzne aspekty dobra i zła moralnego*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. III, red. B. Bejze, Warszawa 1969, s. 51–70;
- *Jednostka a społeczeństwo*, „Znak” 21 (1969) z. 6, s. 684–712;

-
- *Metafizyka – ale jaka?*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969) z. 1, s. 55–62;
 - *O realizm metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 12 (1969) nr 4, s. 9–20;
 - *Idee przewodnie we współczesnej filozofii człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL” 13 (1970) nr 4, s. 21–33;
 - *Somme d’aspects postconciliaires de l’anthropologie chrétienne*, w: *La pensée postconciliaire en Pologne*, dir. J. Myśków, Varsovie 1970, s. 21–30;
 - *Filozoficzne implikacje strukturalizmu na terenie antropologii*, „Znak” 23 (1971) z. 5, s. 561–570;
 - *Intencjonalny charakter kultury*, w: *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak, Kraków 1971, s. 203–219;
 - *Stefan Kardynał Wyszyński a Katolicki Uniwersytet Lubelski*, „Zeszyty Naukowe KUL” 14 (1971) nr 3, s. 3–17;
 - *Katolicki Uniwersytet – Katolicka Akademia Nauk* (wypowiedź M. A. Krąpca i S. Sawickiego), „Kierunki” 16 (1972) nr 45, s. 3;
 - *Tomistyczna koncepcja świętości* (wspólnie z Z. J. Zdybicką), w: *Błogosławiony Maksymilian wśród nas*, red. B. Bejze, Warszawa 1972, s. 405–418;
 - *Chrześcijanin wobec nauki i religii*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. II, red. B. Bejze, Warszawa 1973, s. 243–281;
 - *Katolickie uniwersytety w Kościele i w świecie* (z M. A. Krąpcem rozmawia K. Turowski), „Tygodnik Powszechny” 27 (1973) nr 2, s. 3;
 - *[Kopernik] w oczach współczesnych*, wypowiedź M. A. Krąpca [i in.], „Życie Warszawy” 14 II 1973, s. 1;
 - *Książka kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności*, „Analecta Cracoviensia” 5–6 (1973–1974), s. 57–61;
 - *Łączy nas miłość do Polski* (wypowiedzi uczestników zjazdu Towarzystwa Łączności z Polonią Zagraniczną „Polonia”), „Panorama Polska” 18 (1973) nr 9, wypowiedź M. A. Krąpca s. 33;
 - *Nauka jednym z podstawowych czynników kształtujących oblicze naszego kraju* (dyskusja uczonych), „Hejnał Mariacki” 8 (1973) nr 5, wypowiedź M. A. Krąpca s. 5–6;
 - *Od koncepcji ku teorii osoby*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, red. K. Wojtyła [i in.], Lublin 1973, s. 173–189;
 - *Udział przedstawicieli środowiska naukowego KUL na II Kongresie Nauki Polskiej (Warszawa 26–29 VI 1973)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 16 (1973) nr 3–4, s. 181–182 (wypowiedź M. A. Krąpca – uczestnika kongresu);

- *Jesteśmy całkowicie nastawieni na problematykę człowieka... Rozmowa z o. Mieczysławem A. Krąpcem rektorem KUL*, „Więź” 17 (1974) nr 7–8, s. 23–30;
- *Katolicki Uniwersytet Lubelski w służbie Polonii*, „Zeszyty Naukowe KUL” 17 (1974) nr 1–2, s. 3–6;
- *O tomistycznej drodze poznania Boga* (wspólnie z Z. J. Zdybicką), w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. I: *O Bogu dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 71–83;
- *Spójność koncepcji bytu w węzłowych punktach systemu św. Tomasza. W 700-lecie śmierci św. Tomasza z Akwinu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 17 (1974) nr 4, s. 3–15;
- *Struktura bytowa człowieka*, w: *Chrześcijańska odpowiedź na pytanie człowieka. W 750-lecie służby polskich dominikanów Bogu i ludziom*, Warszawa 1974, s. 123–177;
- *Uniwersytet Katolicki a rozwój narodu*, „Seminarium” 26 (1974) nr 4, s. 793–805 (tłum. wł. *L’Università Cattolica e lo sviluppo di una nazione*, „Seminarium” 26 (1974) nr 4, s. 805–818);
- *W 700-lecie śmierci Tomasza z Akwinu i Bonawentury*, „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974) z. 1, s. 5–12;
- *Współistnienie wiary i wiedzy* (z M. A. Krąpcem rozmawia A. Kaczyński), „Za i Przeciw” (1974) nr 41, s. 12–14;
- *Zakład duszpasterstwa i migracji polonijnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, „Tygodnik Powszechny” 28 (1974) nr 28, s. 3;
- *Zrozumieć człowieka* (z M. A. Krąpcem rozmawia B. Bejze), „Tygodnik Powszechny” 29 (1975) nr 43, s. 1–2;
- *The Analysis of Reasoning: the Problem of Proof in Philosophy*, w: *W 700-lecie śmierci św. Tomasza z Akwinu. Próba uwspółcześnienia jego filozofii*, red. S. Kamiński, M. Kurdziałek, Z. J. Zdybicka, Lublin 1976, s. 69–125;
- *Doświadczenie i metafizyka*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 1, s. 5–16;
- *Induction and Philosophy*, w: *W 700-lecie śmierci św. Tomasza z Akwinu. Próba uwspółcześnienia jego filozofii*, red. S. Kamiński, M. Kurdziałek, Z. J. Zdybicka, Lublin 1976, s. 43–68;
- *O filozofii*, „Kierunki” 21 (1976) nr 12, s. 4–5;
- *La problematique et le développement de la philosophie de Saint Thomas à l’université Catholique de Lublin*, w: *W 700-lecie śmierci św. Tomasza z Akwi-*

- nu. Próba uwspółcześnienia jego filozofii*, red. S. Kamiński, M. Kurdziałek, Z. J. Zdybicka, Lublin 1976, s. 5–14;
- *Uwagi o „O doświadczeniu ponownie”*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 1, s. 147–148 (odpowiedź na art. A. B. Stępnia *O doświadczeniu ponownie* („Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 1, s. 143–147), dotyczący art. M. A. Krąpca *Doświadczenie i metafizyka*);
 - *Być obecnym w kulturze świata* (z M. A. Krąpcem rozmawia B. Grzeloński), „Panorama Polska” 22 (1977) nr 5, s. 35–36;
 - *Le idee conduttrici nella filosofia contemporanea dell'uomo* (tłum. A. de Ribas), „Zeszyty Naukowe KUL” 21 (1978) nr specjalny, s. 3–16;
 - „Moi” – *homme. Lineaments d'une anthropologie philosophique*, w: *Tommaso D'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. VII/1: *L'uomo*, Napoli 1978, s. 107–119;
 - *O otwartość uniwersytetów*, „Zeszyty Naukowe KUL” 21 (1978) nr 2, s. 5–13;
 - *O Tomaszowe rozumienie bytu jako bytu*, w: *Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu*, red. S. Świeżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 11–28;
 - *Pojęcie – słowo*, „Roczniki Filozoficzne” 26 (1978) z. 1, s. 83–112;
 - *Profesor KUL papieżem*, „Tygodnik Powszechny” 32 (1978) nr 47, s. 4–5 (oraz w: *Być człowiekiem i chrześcijaninem*, red. B. Bejze, Warszawa 1980, s. 11–13; także w: *Obecność. Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, red. M. Filipiak, A. Szostek, Lublin 1989, s. 170–173);
 - *Rozmowy o uniwersytetach. I* (z M. A. Krąpcem rozmawia J. Woźniakowski), „Znak” 30 (1978) nr 6, s. 798–803;
 - *W kręgu filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Z dyskusji o dorobku Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej z okazji 60-lecia Uczelni*, „Życie i Myśl” 28 (1978) nr 11, wypowiedzi M. A. Krąpca s. 23–27, 35–36, 71–72;
 - *Człowiek i wartość*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979) z. 2, s. 51–69;
 - *Człowiek – suwerenny byt osobowy – w ujęciu K. Wojtyły (na marginesie „Osoby i czynu”)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 22 (1979) nr 1–3, s. 65–71 (oraz w: *Być człowiekiem i chrześcijaninem*, red. B. Bejze, Warszawa 1980, s. 25–34);
 - *Język i jego kreatywne aspekty*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979) z. 1, s. 21–43;
 - *Les voies de l'affirmation de Dieu*, „Collectanea Theologica” 49 (1979) nr specjalny, s. 125–136;

- *Analogia transcendentale e la sua funzione nella conoscenza di Dio*, „Angelicum” 57 (1980), s. 147–171;
- *Culture and Value*, w: *The Human Person and Philosophy in the Contemporary World*, vol. I, ed. J. M. Zyciński, Kraków 1980, s. 29–45 (oraz w: *Theory of Being. To Understand Reality*, ed. S. Kamiński, M. Kurdziałek, Z. J. Zdybicka, Lublin 1980, s. 257–267);
- *Funkcja refleksji w analizie czynu moralnego*, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980) z. 2, s. 114–118;
- *Nauka w służbie prawdy. Rozmowa z rektorem KUL-u, ks. prof. dr Mieczysławem Krąpcem OP* (z M. A. Krąpcem rozmawia S. Budzyński), „Kierunki” 26 (1980) nr 49, s. 1, 4;
- *Osoba i społeczność*, „Zeszyty Naukowe KUL” 23 (1980) nr 4, s. 17–27;
- *The Theory of Analogy of Being*, w: *Theory of Being to Understand Reality*, ed. S. Kamiński, M. Kurdziałek, Z. J. Zdybicka, Lublin 1980, s. 31–106;
- *The Universal and Transcendental Level of Human Language. The Role of Linking Verb „Is” in Judgements*, w: *Theory of Being. To Understand Reality*, ed. S. Kamiński, M. Kurdziałek, Z. J. Zdybicka, Lublin 1980, s. 25–29;
- *W duchu kultury chrześcijańskiej*, „Kierunki” 26 (1980) nr 45, s. 1, 4;
- *Chrześcijaństwo – wspólne dobro Europy. Wokół kazania Jana Pawła II na Wzgórzu Lecha w Gnieźnie – „O roli ludów słowiańskich w Kościele”*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 9 (1981), s. 5–17 (oraz w: „Znak” 33 (1981) nr 9, s. 1159–1173);
- *Ciało jako współ-czynnik konstytutywny człowieka*, w: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1981, s. 139–158;
- *Doniosłe doświadczenie wielkości polskiego narodu* (z M. A. Krąpcem rozmawia R. Kieraciński), „Słowo Powszechne” 23–25 X 1981 (nr 213), s. 1–2;
- *Nazwać zło* (z M. A. Krąpcem rozmawia A. Wróblewski), „Życie Warszawy” (1981) nr 171, s. 1, 5;
- *Poznanie Boga w ujęciu J. Maritaina*, „Summarium” 10 (1981), s. 127–132;
- *Proszę zapytać górala. Prawdy nie da się zastąpić niczym* (z M. A. Krąpcem rozmawia E. Polak i B. Sułek), „ITD. Tygodnik Studencki” 8 III 1981 (nr 10), s. 8–9, 15;

-
- *Man and Values*, w: *Metafisica e scienze dell'uomo. Atti del VII Congresso Internazionale (Bergamo, 4–9 settembre 1980)*, a cura di B. D'Amore, A. Ales Bello, vol. I, Roma 1982, s. 555–568;
 - *O rozumienie dróg poznania Boga*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 50–58;
 - *Osoba i społeczność*, w: Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, red. Z. J. Zdybicka, Lublin 1982, s. 63–74;
 - *Traits caractéristiques de la philosophie de Saint Thomas*, w: *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, vol. V: *Problemi metafisici*, Città del Vaticano 1982, s. 7–13;
 - *Approci a Dio. L'interpretazione di Jacques Maritain* (wspólnie z Z. J. Zdybicką), w: *Jacques Maritain oggi. Atti del Convegno internazionale di studio promosso dall'Università Cattolica nel centenario della nascita Milano, 20–23 ottobre 1982*, a cura di V. Possenti, Milano 1983, s. 119–124;
 - *Christianity – the Common Good of Europe*, w: *The Common Christian Roots of the European Nations*, vol. I, Florence 1983, s. 77–92 (oraz w: „*Angelicum*” 68 (1991), s. 469–487);
 - *Chrześcijaństwo – wspólne dobro Europy*, w: *W kierunku religijności*, red. B. Bejze, Warszawa 1983, s. 256–267;
 - *Conoscenza mistica di Dio secondo Jacques Maritain* (wspólnie z Z. J. Zdybicką), w: *Jacques Maritain oggi. Atti del Convegno internazionale di studio promosso dall'Università Cattolica nel centenario della nascita Milano, 20–23 ottobre 1982*, a cura di V. Possenti, Milano 1983, s. 125–128;
 - *Decyzja – bytem moralnym*, „*Roczniki Filozoficzne*” 31 (1983) z. 2, s. 47–65;
 - *O rozumienie bytu moralnego. W odpowiedzi na krytykę mego artykułu „Decyzja – bytem moralnym” kolegom T. Styczniowi i A. Szostkowi*, „*Roczniki Filozoficzne*” 31 (1983) z. 2, s. 91–102;
 - *Poznanie Boga w ujęciu J. Maritaina* (z Z. J. Zdybicką), „*Roczniki Filozoficzne*” 31 (1983) z. 2, s. 9–17;
 - *On the Realism of Metaphysics* (tłum. A. Rodzińska), „*Dialectics and Humanism*” 11 (1984) z. 4, s. 585–597;
 - *Człowiek twórcą kultury*, w: *Wiara i życie*, red. B. Bejze, Warszawa 1985, s. 99–131;
 - *Dusza ludzka – współczesne i Tomaszowe podejście*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 28 (1985) nr 3–4, s. 74–92;

- *The Person and Society*, „*Angelicum*” 62 (1985), s. 609–623;
- *Przedmiot filozoficznych dociekań*, „*Roczniki Filozoficzne*” 33 (1985) z. 1, s. 5–54;
- *Metafizyczne rozumienie rzeczywistości*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 29 (1986) nr 1, s. 3–15 (oraz w: św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De veritate. Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999, s. 201–212);
- *The Metaphysical Understanding of Reality*, „*Dialectics and Humanism*” 13 (1986) z. 4, s. 127–138;
- *Monizm – pluralizm*, „*Roczniki Filozoficzne*” 33 (1986) z. 1, s. 21–82 (oraz w: *W kręgu filozofii i religii*, red. M. Kiliszek, J. Leskiewiczowa, Warszawa 1987, s. 1–70);
- *Odzyskać świat realny* (z M. A. Krąpcem rozmawia M. Bajer), „*Tygodnik Powszechny*” 40 (1986) nr 32, s. 3;
- *Cywilizacja miłości spełnieniem osoby*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. „Gdzie jesteś Adamie?”*, Lublin 1987, s. 224–244;
- *Czy językoznawstwo warunkuje filozofowanie?*, „*Roczniki Filozoficzne*” 35 (1987) z. 1, s. 125–136 (oraz w: *Język i metafizyka. Dzisiaj i jutro filozofii polskiej*, red. J. Gowin, H. Woźniakowski, Kraków 1990, s. 19–29);
- *Dialog?*, w: *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A. B. Stępień, Rzym 1987, s. 7–17;
- *The Human Dimension of Christian Culture – the Common Heritage of the Nations of Europe* (tłum. A. Rodzińska), „*Dialectics and Humanism*” 14 (1987) z. 1, s. 5–23;
- *The Human Soul. The Approach of St. Thomas and Some Contemporary Thinkers*, w: *L’anima nell’antropologia di s. Tommaso d’Aquino. Atti del Congresso della Societa Internazionale s. Tommaso d’Aquino, S.I.T.A.: Roma, 2–5 gennaio 1986*, a cura di A. Lobato, Milano 1987, s. 469–482;
- *Monizm – pluralizm. Prawda – dobro – piękno jako wartości humanistyczne*, w: *Wezwanie do prawdy i miłosierdzia*, red. B. Bejze, Warszawa 1987, s. 9–26;
- *Wspomnienie o ks. prof. S. Kamińskim*, „*Roczniki Filozoficzne*” 35 (1987) z. 1, s. 374–375;
- *[Czym jest dla mnie Msza święta?]*, w: *Czym jest dla mnie Msza święta? Ankieta Duszpasterstwa Środowisk Twórczych w Warszawie*, red. W. A. Niewęglowski, Warszawa 1988, s. 49–50;

-
- *Główne prądy we współczesnej polskiej filozofii*, „Odpowiedzialność i Czyn” 1 (1988) z. 1, s. 58–65;
 - *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska*, w: *Belgia – Polska. Bilans i perspektywy badawcze. Kolegium belgijsko-polskie w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 7–8 X 1977*, red. J. Rebeta, Lublin 1988, s. 103–113;
 - *Ludzki wymiar kultury chrześcijańskiej – wspólnego dziedzictwa narodów Europy*, „Znaki Czasu” (1988) nr 9, s. 12–28 (oraz w: *Ewangelia i kultura. Doświadczenia środkowoeuropejskie*, red. M. Radwan, T. Styczeń, Rzym 1988, s. 284–302; także w: „*Żeby nie ustała wiara*”. *Katolicki Uniwersytet Lubelski przed wizytą Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Homerski [i in.], Lublin 1989, s. 389–407);
 - *Suwerenność narodu*, „Przegląd Katolicki” (1988) nr 30, s. 1 (oraz w: *O życie godne*, red. M. Rusecki, Lublin 1989, s. 51–62);
 - *Wyjaśnić rzeczywistość*, „Przegląd Katolicki” (1988) nr 5, s. 1, 5;
 - [Wypowiedź na spotkaniu z Michailem Gorbaczowem], w: *Inteligencja wobec nowych problemów socjalizmu. Spotkanie Michała Gorbaczowa z przedstawicielami polskiej inteligencji*, Warszawa 1988, s. 23–24;
 - *Z dyskusji* (wypowiedź M. A. Krąpca nawiązująca do dyskusji po referacie A. Zuberbiera „Bóg filozofii i Bóg religii”), „Zeszyty Naukowe KUL” 31 (1988) nr 2, s. 28;
 - *Zwornik narodowej tożsamości* (z M. A. Krąpcem rozmawia D. Werska), „Za i Przeciw” (1988) nr 51–52, s. 11;
 - *Filozofia i nauki*, „Roczniki Filozoficzne” 37–38 (1989–1990) z. 1, s. 171–180;
 - *Nauka a aktualne problemy Polski*, „Nauka Polska” 37 (1989) nr 3, s. 11–21;
 - *O niektórych wnioskach z doświadczeń wojny*, „Przymierze. Informator Duszpasterski” (1989) wrzesień, s. 1–2;
 - *Światopogląd i prawda*, w: *Nauka, światopogląd, religia*, red. Z. Zdybicka, Warszawa 1989, s. 43–56 (oraz w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. M. Rusecki, Lublin 1989, s. 51–62);
 - *The Foundations of National Identity*, „Dialectics and Humanism” 17 (1990) z. 2, s. 21–28;
 - *G. W. F. Hegla rozumienie bytu*, „Principia. Pisma Konceptyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej” 2 (1990), s. 19–36;
 - *Integracja Polski z Europą i tożsamość narodowa Polaków* (z M. A. Krąpcem rozmawia Cz. Dąbrowski), „Słowo Powszechne” 29–30 IX 1990 (nr 192), s. 3, 11;

- *Is Linguistics a Prerequisite to Philosophizing?*, „Angelicum” 67 (1990), s. 185–202;
- *Jana Dunsza Szkota koncepcja bytu*, „Principia. Pisma Koncepcyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej” 2 (1990), s. 3–23;
- *Jeszcze Polska nie zginęła... O podstawach tożsamości narodu*, w: *O życie godne człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1990, s. 69–78;
- *Katolicka nauka społeczna – o co w niej chodzi?* (z M. A. Krąpcem rozmawia Cz. Dąbrowski), „Słowo Powszechne” 15–16 XII 1990 (nr 257), s. 8;
- *Kryzys społeczno-gospodarczy kryzysem człowieka*, w: *O życie godne człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1990, s. 251–263 (oraz w: „Roczniki Filozoficzne” 39–40 (1991–1992) z. 2, s. 39–51);
- *On the Sources of Natural Law*, „Dialectics and Humanism” 17 (1990) z. 2, s. 237–243;
- *Prawda – dobro – piękno jako wartości humanistyczne*, w: *Alternatywna pedagogika humanistyczna. Konferencja w Jabłonie k. Warszawy 29 XI – 1 XII 1984*, red. B. Suchodolski, Wrocław 1990, s. 41–63;
- *Religia ogniskową kultury*, w: *O życie godne człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1990, s. 194–227;
- *Christianity – the Common Good of Europe*, „Angelicum” 68 (1991), s. 469–488;
- *Ludzki wymiar kultury chrześcijańskiej – wspólnego dziedzictwa narodów Europy*, „Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego” 87 (1991), s. 389–407;
- *Moment poczęcia jest początkiem życia ludzkiego* (z M. A. Krąpcem rozmawia Cz. Dąbrowski), „Słowo Powszechne” 22 III 1991;
- *O filozoficznej szkole lubelskiej* (z M. A. Krąpcem rozmawia Cz. Dąbrowski), „Tygodnik Słowa” 4 VIII 1991;
- *O rozumienie narodu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 34 (1991) nr 3, s. 3–12;
- *On Some Foundation of Polish Advantage*, w: *Poland. The Quest for New Identity and Competitive Advantage*, red. A. Kukliński, Warsaw 1991, s. 24–38;
- *Teokracja?*, „Gazeta Wyborcza” 21 IX 1991, s. 11;
- *Zakorzenie...*, „Przegląd Uniwersytecki KUL” 3 (1991) nr 1, s. 3;
- *Czy śmierć jest sensem życia?*, w: *Cierpienie i śmierć*, red. A. J. Nowak, Lublin 1992, s. 149–161;
- *Dwie wizje świata realnego: monizm – pluralizm*, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, red. Z. J. Zdybicka, Lublin 1992, s. 29–53;

-
- *Etyka, prawo i Trybunał Norymberski* (z M. A. Krąpcem rozmawia D. Wareska-Zajączkowska), „Słowo Powszechne” 9 VI 1992, s. 3 (oraz w: „Słowo – Dziennik Katolicki” 30 IV – 03 V 1993; także w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin 1994, s. 148–150);
 - *Filozofia a ideologia*, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, red. Z. J. Zdybicka, Lublin 1992, s. 95–100;
 - *Filozofia i nauka*, w: *Nauka – religia – dzieje. VI Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo 6–9 sierpnia 1990*, red. J. A. Janik, Kraków 1992, s. 119–127;
 - *Prawda o człowieku w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Przegląd Uniwersytecki KUL” 4 (1992) nr 6, s. 16–17, 28;
 - *Prawo naturalne a etyka (moralność)*, w: *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej w dniach 11–12 czerwca 1991 roku w Katowicach*, red. B. Czech, Katowice 1992, s. 41–49;
 - *Rozważania o narodzie*, „Człowiek w Kulturze” 1 (1992), s. 5–37;
 - *Sztuka – mimesis czy mania?*, w: *Sztuka – mimesis czy kreacja? Referaty XXXIV Tygodnia Filozoficznego*, Lublin 1992, s. 23–38 (oraz w: „Opcje. Kwartalnik Kulturalny” (1993) nr 2, s. 82–89);
 - *Arystoteles i św. Tomasz z Akwinu*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 12–14 III 1993 (oraz w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin 1994, s. 34–37);
 - *Człowiek – dramat natury i osoby*, w: *Człowiek, wychowanie, kultura*, red. F. Adamski, Kraków 1993, s. 11–24 (fragm. książki *Człowiek i prawo naturalne*);
 - *Czy i jak filozofować*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 16–18 IV 1993 (oraz w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin 1994, s. 11–14);
 - *Dobro wspólne i zagrożenie alienacją*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 15 IX 1993 (oraz w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin 1994, s. 68–72);
 - *Dziś i jutro filozofii* (z M. A. Krąpcem rozmawia P. Jaroszyński), „Rzeczpospolita” 28 VI 1993 (oraz w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin 1994, s. 139–142);
 - *Encykliki – katechezę Kościoła*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 20 X 1993 (oraz w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin 1994, s. 125–128);

- *Monism and Pluralism* (tłum. H. McDonald), „Dialogue and Humanism” (1993) nr 3, s. 5–48;
- *Nauka i głupota*, „Słowo Katolickie” 26–28 II 1993 (oraz w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin 1994, s. 15–17);
- *Nauka i prawa człowieka*, w: *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, Kraków-Warszawa 1993, s. 66–84;
- *O dobry i rozumny porządek prawny* (wspólnie z K. Wroczyńskim), „Słowo – Dziennik Katolicki” 30 IV – 03 V 1993 (oraz w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin 1994, s. 61–65);
- *O ludzką politykę* (z M. A. Krąpcem rozmawia K. Wroczyński), „Słowo – Dziennik Katolicki” 20 VII 1993 (oraz w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin 1994, s. 150–153);
- *Pomóc odbudować ludzką kulturę* (z M. A. Krąpcem rozmawiają A. Maryniarczyk i K. Wroczyński), „Słowo – Dziennik Katolicki” 12–14 II 1993 (oraz w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin 1994, s. 153–156);
- *Sensy i byty, czyli kłopoty z nauczaniem filozofii*, „Słowo – Dziennik katolicki” 28–29 V 1993, s. 9 (oraz w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin 1994, s. 25–28);
- *Wspomnienia o Jacku Woronieckim*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 26–28 III 1993 (oraz w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin 1994, s. 156–158);
- *Culture and Value*, w: *The Philosophy of Person*, ed. J. Tischner [i in.], Washington 1994, s. 35–42;
- *Filozofia... jaka? – Klasyczna!*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 07 III 1994, s. 6 (oraz w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin 1994, s. 18–21);
- *Humanistyczna historia sztuki profesora Antoniego Maślińskiego*, „Roczniki Humanistyczne” 42 (1994) z. 4, s. 5–9;
- *Idea „postępu” w krzywym zwierciadle ekologii*, „Człowiek w Kulturze” 2 (1994), s. 17–29;
- *[Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu]*, w: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, red. B. Bejze, Warszawa 1994², s. 134–141;
- *Niepodległość i konkordat*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 07 III 1994 (oraz w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin 1994, s. 91–94);

-
- *O demokratyczne państwo „dobra wspólnego”, „Słowo – Dziennik Katolicki”* 06–08 V 1994 (oraz w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin 1994, s. 72–75);
 - *O filozofii w KUL* (z M. A. Krąpcem rozmawia K. Wroczyński), „Słowo – Dziennik Katolicki” 17–19 VI 1994 (oraz w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin 1994, s. 142–148);
 - *Prawa człowieka i ich zagrożenia*, „Człowiek w Kulturze” 3 (1994), s. 5–109;
 - *Religia gwarantem praw człowieka*, w: *Religia a sens bycia człowiekiem*, red. Z. J. Zdybicka, Lublin 1994, s. 11–31;
 - *Specyfika poznania metafizycznego*, w: *Ontologia. Antologia tekstów filozoficznych*, red. M. Hempoliński, Wrocław 1994, s. 256–259;
 - *U podstaw cywilizacji życia i cywilizacji śmierci*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 27–29 V 1994 (oraz w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin 1994, s. 52–56; także w: „Ethos” 7 (1994) nr 4, s. 217–220; w języku ang. *Foundations of a Civilization of Life and a Civilization of Death*, tłum. M. Kowalczyk, „Ethos” (1996) special edition nr 2, s. 201–204);
 - *Afirmacja Boga w ludzkiej moralności*, „Roczniki Filozoficzne” 43–44 (1995–1996) z. 2, s. 37–48;
 - *Afirmacja Boga w uwarunkowaniu ludzkiej moralności*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 4 (1995) nr 5–6, s. 261–272;
 - *Czy człowiek bez celu?*, „Człowiek w Kulturze” 6–7 (1995), s. 5–37;
 - *Czym jest filozofia klasyczna?*, „Summarium” 24–25 (1995–1996), s. 5–17 (oraz w: „Roczniki Filozoficzne” 45 (1997) z. 1, s. 156–165);
 - *Dobro wspólne i prawa człowieka*, w: *Religia w życiu społecznym*, red. B. Bejze, Warszawa 1995, s. 11–25;
 - *Jaka demokracja?*, „Filozofia” (1995) nr 24, s. 15–23;
 - *Kłamstwo tylko krzykiem stoi i przemocą... Czyli: dlaczego nie ma ucieczki od filozofii* (z M. A. Krąpcem rozmawia T. Rakowski), „Słowo – Dziennik Katolicki” 18–20 VIII 1995, s. 3;
 - *Papież opoką wiary*, w: *Czytając „Przekroczyć próg nadziei”*, red. T. Styczeń, Z. Zdybicka, Lublin 1995, s. 25–32 (oraz w: „Przegląd Uniwersytecki KUL” 7 (1995) nr 2, s. 6, 10);
 - *Polskość przeżywalimy intensywnie* (z M. A. Krąpcem rozmawia J. Sochoń), „Sycyna. Dwutygodnik Kulturalny” 2 (1995) nr 26, s. 3–4;

- *Struktura bytu* (fragm.), w: *Historia filozofii. Wybór tekstów*, red. K. Kaszyński, Zielona Góra 1995, s. 198–200;
- *Znaki czy rzeczywistość*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 2–4 VII 1995, s. 18–20;
- *Znaki i rzeczywistość*, „Człowiek w Kulturze” 4–5 (1995), s. 5–44;
- *50 lat pracy Wydziału*, „Przegląd Uniwersytecki KUL” 8 (1996) nr 3, s. 8–9, 30 (pt. *Pięćdziesiąt lat pracy Wydziału*, w: *Księga Jubileuszowa na 50-lecie Wydziału Filozofii KUL*, red. A. B. Stępień, J. Wojtysiak, Lublin 2000, s. 47–54);
- *Arystoteles*, „Człowiek w Kulturze” 8 (1996), s. 271–276;
- *Byłem zawsze nieumiarkowanym realistą...* (z M. A. Krąpcem rozmawia M. Kalinowska [i in.]), w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Lublin 1996, s. 39–60;
- *Co to jest naród?*, „Człowiek w Kulturze” 8 (1996), s. 59–75;
- *Nowy człowiek – nowa kultura – nowa Polska* (z M. A. Krąpcem rozmawia W. Dłubacz), „Ku Nowej Polsce” (1996) nr 1, s. 18–20;
- *Porzucić świat absurdu* (z M. A. Krąpcem rozmawia J. Sochoń), „Człowiek w Kulturze” 8 (1996), s. 231–269;
- *Teatr jako sposób ludzkiego życia*, w: *Pogranicza teatru*, red. J. Lewandowski, Lublin 1996, s. 9–15 (oraz w: „Ethos” 20 (2007) nr 1–2, s. 33–37);
- *Why Is Classical Philosophy and That of St. Thomas Aquinas of Service to the Apostolate?*, w: *La formazione integrale Domenicana al servizio della Chiesa e della società*, a cura di R. Christian, Bologna 1996, s. 81–94;
- *[Przekonania dotyczące Boga a postawy moralne]*, w: *Wobec Boga i moralności*, red. B. Bejze, Warszawa 1996, s. 49–62;
- *Wrócić do źródeł prawdy*, „Dziennik Zachodni” 29 XI 1996;
- *By troszczyć się o dobro wspólne*, w: *By troszczyć się o dobro wspólne*, „Zeszyt Instytutu Edukacji Narodowej” 4 (1997), s. 7–13;
- *Konstytucja bez Boga jest przeciw człowiekowi* (z M. A. Krąpcem rozmawia K. Stępień), w: *By ocalić suwerenność*, „Zeszyt Instytutu Edukacji Narodowej” 1 (1997), s. 5–10;
- *Natura ludzkiej wolności*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z. J. Zdybicka [i in.], Lublin 1997, s. 31–39 (tłum. ang. *The Nature of Human Freedom*, w: *Freedom in Contemporary Culture*, vol. I, red. Z. J. Zdybicka [i in.], Lublin 1998, s. 35–43);
- *Natura ludzkiej wolności*, „Człowiek w Kulturze” 9 (1997), s. 21–31;

-
- *O kulturę prawdy*, „Człowiek w Kulturze” 9 (1997), s. 154–159 (oraz w: „Ku Nowej Polsce” (1997) nr 3, s. 22–23);
 - *Polacy, kultura i autorytety* (z M. A. Krąpcem rozmawia J. Sochoń), „Powściągliwość i Praca” 48 (1997) nr 2, s. 6–7;
 - *Powrócić do korzeni*, w: *V Pielgrzymka Rodziny Radia Maryja na Jasną Górę 13 lipca 1997*, Warszawa 1997, s. 14–21;
 - *Rozumny ład dobra*, „Ku Nowej Polsce” (1997) nr 3, 28–29;
 - *Rozumny ład dobra organizującego cywilizację czyli bezpieczny obywatel – bezpieczne państwo*, „Przegląd Uniwersytecki KUL” 9 (1997) nr 5, s. 12–13;
 - *Sekty – stare herezje w nowym opakowaniu*, w: *Sekty – powab herezji*, „Zeszyt Instytutu Edukacji Narodowej” 2 (1997), s. 6–9;
 - „*Siatka metafizyczna*” w *studium historii filozofii*, „Kwartalnik Filozoficzny” 25 (1997) z. 1, s. 63–65;
 - *W kręgu filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* (jako współautor), „Summarium” 26–27 (1997–1998), s. 151–205;
 - *Co się zdarzyło 17 IX 1939 r.*, „Niedziela” 25 X 1998, s. 26;
 - *Człowiek jest osobą*, w: *Człowiek, osoba, płęć*, red. M. Wójcik, Łomianki 1998², s. 31–56;
 - *Europa wolnych narodów*, „Nasz Dziennik” 31 III 1998, s. 9;
 - *Filozofia służebnicą teologii* (z M. A. Krąpcem rozmawia K. Stępień), „Nasz Dziennik” 24–25 X 1998, s. 11;
 - *Kontynuacja lwowskich tradycji*, „Przegląd Uniwersytecki KUL” 10 (1998) nr 3, s. 6 (oraz w: *Nauka i wiara*, red. A. Szostek, Lublin 1999, s. 23–24);
 - *Kościół uformował i obronił naród polski* (fragm. artykułu *Co to jest naród?*), „Ryccerz Niepokalanej” (1998) nr 11, s. 390;
 - *O rozum w religii* (z M. A. Krąpcem rozmawia D. Rafalska), „Gazeta Studencka” 24 IV 1998 (nr 7), s. 10;
 - *Nauczać – poprzez racjonalne uzasadnianie informacji* (z M. A. Krąpcem rozmawia M. J. Gondek), w: *Przyszłość polskiej edukacji*, „Zeszyt Instytutu Edukacji Narodowej” 5 (1998), s. 4–10 (oraz w: „Nasz Dziennik” 12 VII 1998);
 - *O rozumienie praw człowieka* (z M. A. Krąpcem rozmawia K. Stępień), „Nasz Dziennik” 10 XII 1998, s. 1, 8;
 - *Państwo jako rozumny ład dobra*, „Człowiek w Kulturze” 10 (1998), s. 4–12;
 - *Porządek prawny – rzeczywistość czy fikcja*, „Człowiek w Kulturze” 11 (1998), s. 15–26;

- *Pytania o sens życia* (z M. A. Krąpcem rozmawia W. Dłubacz), „Ku Nowej Polsce” (1998) nr 1, s. 7–8;
- *Sens filozofii*, w: *Filozofia. Wzloty i upadki. XXXIX Tydzień Filozoficzny KUL 3–6 marca 1997*, Lublin 1998, s. 113–118;
- *Struktura psychiki zwierząt*, „Życie Weterynaryjne” 73 (1998) nr 1, s. 2–4;
- *Człowiek bytem osobowym*, w: *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, red. F. Adamski, Kraków 1999, s. 81–92;
- *Czytając encyklikę „Fides et ratio”. Rozumnie wierzyć – rozumnie poznawać*, „Arcana” (1999) nr 1, s. 34–45 (oraz w: Jan Paweł II, *Fides et ratio. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, W. Chudy, Lublin 2003, s. 269–282);
- *Diálogos sobre la metafísica. De la historia de la metafísica. Desarrollo de la formación del concepto del ser* (wspólnie z A. Maryniarczykiem; tłum. B. Piotrowski), „Pensamiento y cultura” 2 (1999), s. 115–133;
- *Odpowiedzialność dotycząca pokoleń* (z M. A. Krąpcem rozmawia M. J. Gondek), „Nasz Dziennik” 4–5 IX 1999, s. 12–13;
- *Przedmiot filozoficznych wyjaśnień: byt czy „sens” bytu*, w: *Poznanie bytu czy ustalanie sensów*, red. A. Maryniarczyk, M. J. Gondek, Lublin 1999, s. 11–26;
- *Religia w Zofii Józefy Zdybickiej filozoficznym wyjaśnianiu*, „Roczniki Filozoficzne” 47 (1999) z. 2, s. 5–11;
- *Rozumnie wierzyć – rozumnie poznawać. Czytając encyklikę „Fides et ratio”*, w: *Wiera i rozum*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 17–34;
- *Sport – usprawnienia czy wyczyny*, „Człowiek w Kulturze” 12 (1999), s. 135–143;
- *Teatr jako sposób życia człowieka*, „Człowiek w Kulturze” 12 (1999), s. 3–11 (oraz w: „Łódzkie Studia Teologiczne” 8 (1999) s. 97–103; w języku włoskim *Il teatro come modo di vita dell'uomo*, „Angelicum” 76 (1999), s. 615–625);
- *Wrócić do rzeczywistości* (z M. A. Krąpcem rozmawia E. Sakowicz), „Homo Dei” (1999) nr 4, s. 127–135;
- *Wypłynąć na głębię człowieczeństwa* (wypowiedź M. A. Krąpca [i in.]), „Nasz Dziennik” 9–10 I 1999, s. 9;
- *Dlaczego nieprzemijająca nowość myśli Tomasza? (O antropologię integralną)*, w: *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Lublin 2000, s. 13–32;
- *Ks. Jan Sochoń, Spór o rozumienie świata [...]*, Warszawa 1998, ss. 533 PAX (recenzja), „Człowiek w Kulturze” 13 (2000), s. 279–283;

-
- *Myśląc ojczyzna*, „Rodzina Radia Maryja” (2000) nr 5, s. 38;
 - *Nieprzemijająca nowość chrześcijaństwa*, „Człowiek w Kulturze” 13 (2000), s. 5–17;
 - *Odkrywać prawdę* (z M. A. Krąpca rozmawia K. Stępień), „Nasz Dziennik” 12–13 II 2000, s. 18;
 - *Odpowiedzialność dotycząca pokoleń* (z M. A. Krąpca rozmawia M. J. Gondek), w: *Media w kulturze*, „Zeszyt Instytutu Edukacji Narodowej” 7 (2000), s. 5–12;
 - *Osoba w chrześcijańskiej kulturze*, w: *Solidarność zasadą życia społecznego*, Tarnowskie Góry 2000, s. 7–10;
 - *Starzenie się – dojrzewaniem człowieka*, „Studia Philosophiae Christianae” 36 (2000) nr 2, s. 107–113;
 - *Towards and Integral Anthropology* (tłum. M. McDonald), „Angelicum” 77 (2000), s. 43–64;
 - *W poszukiwaniu prawdy o świecie, człowieku i Bogu* (z M. A. Krąpca rozmawia K. Stępień), „Nasz Dziennik” 9–10 XII 2000, dodatek specjalny, s. 1–4 (oraz w: „Ziemia Lubelska” (2006) nr 1–2, s. 36–38);
 - *Cień nieosądzonych zbrodni* (z M. A. Krąpca rozmawia A. Kruczek), „Nasz Dziennik” 29–30 IX 2001, s. 19;
 - *Dla Narodu – bez pomocy państwa* (z M. A. Krąpca rozmawia M. J. Gondek), „Nasz Dziennik” 1–2 XII 2001, s. 13;
 - *Dzieciństwo jako forma życia ludzkiego*, w: *Oblicza dzieciństwa*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 2001, s. 17–21;
 - *Moralność i etyka*, w: *Codzienne pytania Antygony*, red. A. Szostek, A. M. Wierzbicki, Lublin 2001, s. 189–194;
 - *O roli filozofii*, „Nasz Dziennik” 29–30 XII 2001, s. 13;
 - *Prawo wychowuje czy instrumentalizuje?*, „Polska Ziemia. Katolickie Pismo Środowisk Ludowo-Narodowych” (2001) nr 1, s. 4;
 - *U podstaw chrześcijańskiej kultury*, „Nasz Dziennik” 27–28 X 2001, s. 22
 - *W klimacie dwóch kultur* (z M. A. Krąpca rozmawia A. Kruczek), „Nasz Dziennik” 25 V 2001, s. 11;
 - *W trosce o polską kulturę*, „Nasz Dziennik” 20–21 I 2001, s. 22
 - *Blask polskiej kultury*, „Zarządzanie i Edukacja” (2002) nr 2, s. 119–124;
 - *Człowiek bytem osobowym. Św. Tomasza koncepcja człowieka*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2002, s. 19–46

- (oraz w: *O godność osoby ludzkiej. (Praca zbiorowa)*, red. L. J. Kułakowski, I. Antolak-Kułakowska, Radom 2002, s. 21–47);
- *Czy tylko niezrozumienie?* (z M. A. Krąpcem rozmawia K. Stępień), „Nasz Dziennik” 26–27 X 2002, s. 16
 - *Czynniki filozoficznego realizmu*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2002, s. 113–128;
 - *Dla umocnienia tożsamości narodowej i umocnienia wiary* (z M. A. Krąpcem rozmawia A. Robaczewski), „Cywilizacja” 2 (2002), s. 304–306;
 - *Moralność i etyka*, „Zeszyty Dziennikarskie Instytutu Dziennikarstwa im. św. Maksymiliana M. Kolbego” 1 (2002) nr 2, s. 9–15;
 - *Nie ma „tak” dla człowieka bez „tak” dla jego życia. O właściwe rozumienie praw człowieka*, „Ethos” 15 (2002) nr 3–4, s. 54–56;
 - *„Non possumus!” w obronie człowieka*, „Ethos” 15 (2002) nr 1–2, s. 195–196;
 - *O chrześcijańskiej kulturze* (z M. A. Krąpcem rozmawia K. Stępień), „Cywilizacja” 2 (2002), s. 268–272;
 - *O Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, „Nasz Dziennik” 8–9 VI 2002, s. 20;
 - *Osoba i naród wobec globalizmu*, „Człowiek w Kulturze” 14 (2002), s. 5–16;
 - *Państwo wspólnego dobra*, „Zarządzanie i Edukacja” (2002) nr 6, s. 127–142;
 - *Porządek prawny („ordo iuris”) – rzeczywistość czy fikcja*, „Ius et Lex” 1 (2002), s. 133–144;
 - *Sens państwa w oczach klasyków – Arystotelesa i Tomasza*, w: *Człowiek, jego wolność i prawa a polityka. Tradycja i współczesność*, red. A. Hrebenda, W. Kaute, Katowice 2002, s. 9–18;
 - *Upiory terroryzmu*, „Nasza Polska” 17 IX 2002 (nr 38), s. 13 (tekst wygłoszony na sympozjum we Wrocławiu w rocznicę ataku 11 września 2001);
 - *W darze Ojcu świętemu* (z M. A. Krąpcem rozmawia K. Stępień), „Nasz Dziennik” 26–27 X 2002, s. 13;
 - *W służbie narodowej kultury*, „Nasz Dziennik” 16–17 II 2002, s. 19;
 - *Byt a dobro*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De bono, De appetitu boni et voluntate. Dysputy problemowe O dobru, O pożądaniu dobra i o woli*, tłum. A. Białek, Lublin 2003, s. 199–212;
 - *Decyzja – realnym źródłem działania*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De bono, De appetitu boni et voluntate. Dysputy proble-*

- mowe O dobru, O pożądaniu dobra i o woli*, tłum A. Białek, Lublin 2003, s. 225–242;
- *Dziecko osobą dojrzewającą*, w: *Stulecie dziecka – blaski i cienie*, red. J. Wilk, Lublin 2003, s. 19–24;
 - *Dziedzictwo, któremu na imię Polska*, „Różaniec” (2003) nr 11, s. 6–8;
 - *Jako i my odpuszczamy* (z M. A. Krąpцем rozmawia A. Kruczek), „Nasz Dziennik” 15 VII 2003, s. 9;
 - *Kto udaje filozofa* (z M. A. Krąpцем rozmawia Z. Barszewicz), „Echo” 18 VI 2003;
 - *O chrześcijańskich źródłach europejskiej kultury*, w: *Przyszłość cywilizacji Zachodu*, red. P. Jaroszyński [i in.], Lublin 2003, s. 17–25;
 - *O filozofii w kontekście wydania III tomu Powszechnej Encyklopedii Filozofii* (z M. A. Krąpцем rozmawia K. Stępień), „Cywilizacja” 4–5 (2003), s. 228–233;
 - *O kulturę prawdy*, „Człowiek w Kulturze” 15 (2003), s. 154–159;
 - *O Powszechnej Encyklopedii Filozofii* (wspólnie z A. Maryniarczykiem), „Niedziela” 23 II 2003, s. 4;
 - *Osoba ludzka i błędy w jej rozumieniu*, w: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 13–48;
 - *Polskie Logos a Ethos. O kulturę humanistyczną osoby ludzkiej*, „Cywilizacja” 7 (2003), s. 30–38;
 - *Pontyfikat cierpienia... Dlaczego?*, „Nasz Dziennik” 17 X 2003, s. 14;
 - *Rola filozofii w kształceniu humanistycznym*, „Człowiek w Kulturze” 15 (2003), s. 29–44;
 - *O właściwe rozumienie kultury i wychowania*, „Służyć Prawdzie” (2003) nr 1, s. 17–20;
 - *U źródeł różnych form liberalizmu*, „Cywilizacja” 6 (2003), s. 10–19;
 - *W poszukiwaniu prawdy o świecie, człowieku i Bogu* (z M. A. Krąpцем rozmawia K. Stępień), „Człowiek w Kulturze” 15 (2003), s. 7–17;
 - *W trosce o humanizm kultury* (z M. A. Krąpцем rozmawia K. Stępień), „Nasz Dziennik” 24 X 2003, s. 7–9;
 - *Wiara, rozum i sens cierpienia* (z M. A. Krąpцем rozmawia W. Pustułka), „Dziennik Zachodni” 17 X 2003;
 - *Wybierać odpowiedzialnie*, „Cywilizacja” 4–5 (2003), s. 10–14;
 - *Blask polskiej kultury – „rozumni szaleńcy”*, „Cywilizacja” 8 (2004), s. 10–16;

- *Człowiek podmiotem wychowania*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 4 (2004) nr 2, s. 25–29;
- *Czy wychowywać?*, „Służyć Prawdzie” (2004) nr 2, s. 12–16;
- *Czym jest Europa?* (z M. A. Krąpcem rozmawia K. Stępień), „Człowiek w Kulturze” 16 (2004), s. 7–14;
- *Informować prawdziwie*, „Służyć Prawdzie” (2004) nr 4, s. 15–16;
- *Kultura techniczna a humanistyczna*, w: *Kultura wobec techniki*, red. P. Jaroszyński, I. Chłodna, P. Gondek, Lublin 2004, s. 7–19;
- *Media a rzeczywistość* (z M. A. Krąpcem rozmawia A. Robaczewski), „Cywilizacja” 9 (2004), s. 22–25;
- *Moralność a etyka*, „Cywilizacja” 10 (2004), s. 10–22;
- *Moralność i etyki*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 1 (2004) nr 1, s. 147–162;
- *Niepodległość wymaga wolności*, „Służyć Prawdzie” (2004) nr 6, s. 16–18;
- *Nuda wstąpiła w Europę* (z M. A. Krąpcem rozmawia M. Gumowski), „Charaktery. Magazyn Psychologiczny dla Każdego” 8 (2004) nr 6, s. 54–55;
- *O moralności ogólnoludzkiej i etyce*, „Służyć Prawdzie” (2004) nr 5, s. 16–20;
- *O narodowe wychowanie*, „Służyć Prawdzie” (2004) nr 3, s. 16–17;
- *Od pomysłu do wykonania – dzieło sztuki*, „Cywilizacja” 11 (2004), s. 10–16;
- *Piszę na pojutrze, nie na jutro* (z M. A. Krąpcem rozmawia J. Pierończyk), „Dziennik Zachodni” 4 VI 2004;
- *Słowo stało się ciałem*, „Służyć Prawdzie” (2004) nr 7, s. 14–16;
- *Specyfika metafizyki realistycznej*, w: *Metafizyka w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2004, s. 17–36;
- *Znaki a rzeczywistość*, „Nasz Dziennik” 14 X 2004, s. 7–8;
- *Analogia w filozofii*, w: *Analogia w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Skrzydlewski, Lublin 2005, s. 447–471;
- *Człowiek jako byt osobowy*, „Ethos” 18 (2005) nr 1–2, s. 23–35;
- *Człowiek podmiotem wychowania*, w: *Filozofia i edukacja*, red. P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna, Lublin 2005, s. 7–12;
- *Człowiek w rodzinie*, „Służyć Prawdzie” (2005) nr 10, s. 19–21;
- *Kryzys cywilizacyjny i cywilizacja miłości*, „Cywilizacja” 15 (2005), s. 8–24;
- *Lubelska Szkoła Filozoficzna*, „Nasz Dziennik” 1 XII 2005, dodatek s. IV;

-
- *Ludzki wymiar pracy*, „Człowiek w Kulturze” 17 (2005), s. 7–18;
 - *Mieć świadomość celu wychowania*, w: *Etos nauczyciela*, „Zeszyty Edukacyjne” (IEN) 3 (2005), s. 9–19;
 - *Nie lękaj się być człowiekiem* (z M. A. Krąpca o Janie Pawle II rozmawia M. Prus), „Kurier Lubelski. Magazyn” 7–8 IV 2005, s. 10;
 - *Nie ma człowieka bez Chrystusa*, „Nasza Polska” 12 IV 2005 (nr 15), s. 4;
 - *Nieprzemijająca nowość chrześcijaństwa*, w: *Nowość chrześcijańskiej kultury*, „Zeszyty Edukacyjne” (IEN) 2 (2005), s. 9–22;
 - *O języku metafizyki*, w: *Filozofia wobec tajemnic religijnych*, red. J. Sochoń, A. Wierciński, Warszawa 2005, s. 21–30;
 - *O kulturze, kryzysie i szkołach filozoficznych w tomie VI*, „Nasz Dziennik” 1 XII 2005, dodatek s. I;
 - *O odpowiedzialności za naród*, „Służyć Prawdzie” (2005) nr 12, s. 18–20;
 - *O roztropną realizację dobra wspólnego*, „Służyć Prawdzie” (2005) nr 8, s. 14–15;
 - *O rozumienie prawa*, „Cywilizacja” 12 (2005), s. 12–32;
 - *O znaczeniu rodziny i jej zagrożeniach*, „Służyć Prawdzie” (2005) nr 13, s. 16–17;
 - *Od prawdy nie ma ucieczki* (z M. A. Krąpca rozmawia A. Kruczek), „Nasz Dziennik” 9–10 VII 2005, s. 14–15;
 - *Po pierwsze człowiek* (z M. A. Krąpca rozmawia W. Pustułka), „Dziennik Zachodni” 5 IV 2005;
 - *Podstawowe przestrzenie uprawiania filozofii*, w: *Analogia w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Skrzydlewski, Lublin 2005, s. 17–41;
 - „*Poznaj samego siebie*” – *by działać po ludzku*, w: *Wychować charakter*, red. A. Piątkowska, K. Stępień, Lublin 2005, s. 11–21;
 - *Rodzina – szkoła – społeczność*, „Służyć Prawdzie” (2005) nr 11, s. 16–19;
 - *Rozwój osoby w państwie*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2 (2005) nr 4, s. 4–14;
 - *Społeczność i rodzina*, „Cywilizacja” 13 (2005), s. 22–32;
 - *Wielki obrońca człowieka* (z M. A. Krąpca o Janie Pawle II rozmawia A. Kruczek), „Nasz Dziennik” 4 IV 2005, s. 30;
 - *Wspomnienia o Jacku Woronieckim* (z M. A. Krąpca rozmawia A. Robaczewski), „Służyć Prawdzie” (2005) nr 9, s. 19–22;
 - *Wybierać odpowiedzialnie...*, „Myśl Polska” 64 (2005) nr 39–40, s. 8;
 - *Wychowanie, charakter i szkoła w rozwoju życia osobowego człowieka* (z M. A. Krąpca rozmawia A. Robaczewski), „Cywilizacja” 14 (2005), s. 28–38;

- *Bez Boga człowiek jest nikim. Rozmowa z o. prof. zw. dr hab. Mieczysławem Albertem Krąpcem o przestaniu Ojca Świętego Benedykta XVI do Polaków* (z M. A. Krąpcem rozmawia A. Kruczek), „Nasz Dziennik” 13 VI 2006, s. 13;
- *Bez wychowania nie ma kultury*, „Myśl Polska” 65 (2006) nr 44, s. 11;
- *Bóg jest miłością* (z M. A. Krąpcem rozmawia W. Pustułka), „Dziennik Zachodni” 27 V 2006;
- *Człowiek jako osoba i jego realizacja w kulturze* (z M. A. Krąpcem rozmawia K. Stępień), „Nasz Dziennik” (2006) nr 245, dodatek s. I;
- *Człowiek jest osobą*, „Myśl Polska” 65 (2006) nr 38, s. 11;
- *Czym jest wolność*, „Myśl Polska” 65 (2006) nr 48, s. 11;
- *Dziecko żyje wiarą, nadzieją i miłością*, „Służyć Prawdzie” (2006) nr 16, s. 15–17;
- *Kim jest człowiek?*, „Myśl Polska” 65 (2006) nr 36–37, s. 11;
- *Knowledge and Reality*, „Forum Philosophicum” 11 (2006), s. 29–35;
- *Kultura i jej dziedziny*, „Myśl Polska” 65 (2006) nr 49, s. 11;
- *Naród – pomiędzy przeszłością a przyszłością*, „Służyć Prawdzie” (2006) nr 17, s. 14–17;
- *Negacja człowieczeństwa*, „Myśl Polska” 65 (2006) nr 42, s. 11;
- *Nie ma ucieczki od filozofii* (z M. A. Krąpcem rozmawia D. Robaczewska), „Myśl Polska” 65 (2006) nr 10, s. 9;
- *O filozofie Karolu Wojtyły* (z M. A. Krąpcem rozmawia W. Klusek), „Kurier Lubelski” 7 III 2006, s. 2;
- *O naturze ludzkiej jako stworzonej*, „Myśl Polska” 65 (2006) nr 39, s. 7;
- *O odwrót od ideologii*, „Cywilizacja” 19 (2006), s. 20–24.
- *O patriotyczne wychowanie*, w: *Wychowanie do patriotyzmu*, red. W. Janiga, Przemyśl-Rzeszów 2006, s. 77–81 (oraz w: *Oblicza patriotyzmu. Rozprawy i szkice*, red. nauk. H. Kiereś [i in.], Toruń 2007, s. 134–141);
- *O warunkach rozwoju kultury narodowej* (z M. A. Krąpcem rozmawia P. S. Mazur), „Cywilizacja” 17 (2006), s. 14–22;
- *O wyborze roztropnym, wolnym i odpowiedzialnym*, „Służyć Prawdzie” (2006) nr 15, s. 15–16;
- *Osoba i państwo*, w: *Człowiek i państwo*, red. P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna, Lublin 2006, s. 9–29;
- *Poznanie istniejących rzeczy*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De ideis, De scientia Dei. Dysputy problemowe O ideach, O wiedzy Boga*, tłum. A. Białek, Lublin 2006, s. 209–223;

-
- *Problem kresu życia ludzkiego*, „Myśl Polska” 65 (2006) nr 41, s. 11;
 - *Problem spełnienia osoby*, „Myśl Polska” 65 (2006) nr 40, s. 11;
 - *Przejawy kryzysu kultury a odpowiedzialność*, „Myśl Polska” 65 (2006) nr 50, s. 11;
 - *Przez cierpienie do Zmartwychwstania*, „Służyć Prawdzie” (2006) nr 14, s. 16–18;
 - *Rodzina fundamentem życia człowieka i narodu*, „Myśl Polska” 65 (2006) nr 43, s. 11;
 - *Sport – usprawienienia czy wyczyny?*, „Wychowawca” (2006) nr 6, s. 5–7;
 - *Substancja – istota – natura. Ich rozumienie i funkcja w wyjaśnianiu rzeczywistości*, w: *Substancja, natura, prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2006, s. 15–38;
 - *Sztuka i technika bez moralności?*, „Myśl Polska” 65 (2006) nr 52–53, s. 11;
 - *To jest wielkie przesłanie do Narodu* (z M. A. Krąpcem rozmawia P. Mazur), „Nasz Dziennik” 1 IV 2006, s. 30–31;
 - *W poszukiwaniu sensu cierpienia*, „Cywilizacja” 16 (2006), s. 8–13;
 - *Warunki realistycznego poznania w filozofii*, w: *Scire Deum. Księga pamiątkowa* wydana z okazji 25-lecia Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie [...], Kraków 2006, s. 219–224;
 - *Wiara, nadzieja, miłość – u źródeł wychowania*, „Myśl Polska” 65 (2006) nr 45, s. 11;
 - *Wprowadzić dziecko w świat kultury*, „Cywilizacja” 18 (2006), s. 8–15;
 - *Wychowanie do dobra*, „Myśl Polska” 65 (2006) nr 46–47, s. 11;
 - *Bez wychowania nie ma kultury*, „Służyć Prawdzie” (2007) nr 20, s. 12–14;
 - *By spełniać swe człowieczeństwo*, „Służyć Prawdzie” (2007) nr 21, s. 14–16;
 - *Człowiek żyje na wieczność* (z M. A. Krąpcem rozmawia J. Wiszniewska), „Nasz Dziennik” 24 XII 2007, s. 25–28;
 - *Czy w życiu chodzi o osiągnięcie sukcesu?*, „Służyć Prawdzie” (2007) nr 18, s. 14–15;
 - *Drogi zagłady Narodu*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 27–28, s. 11;
 - *Dziedzictwo kultury chrześcijańskiej*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 46, s. 11;
 - *Dziedzictwo św. Stanisława*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 4, s. 11;
 - *Europa bez Boga?*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 14–15, s. 11;

- *Excisa virescit*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 51–52, s. 11;
- *Ius jako prawo natury – natura prawa*, w: *Das Naturrecht und Europa*, hrsg. T. Guz, Frankfurt am Main 2007, s. 15–34;
- *Konieczne warunki jedności w wierze*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 44–45, s. 11;
- *Korzenie kultury chrześcijańskiej*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 1–2, s. 11;
- *Ład społeczny a tradycja i rewolucja*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 26, s. 11;
- *Młodzież za Piotrem naszych czasów*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 23–24, s. 11;
- *Na wzór Chrystusa*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 48, s. 11;
- *Narodowa edukacja – remedium na kryzys*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 20, s. 11;
- *Naród – pomiędzy przeszłością a przyszłością*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 35, s. 11;
- *O celu państwa i globalizmie*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 39, s. 11;
- *O filozofię jako podstawę kultury*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 8, s. 11;
- *O godności osobowej*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 49–50, s. 11;
- *O inicjatywie Powszechnej encyklopedii filozofii*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 6, s. 11;
- *O lubelskiej szkole filozoficznej* (z M. A. Krąpcem rozmawia K. Stępień), „Człowiek w Kulturze” 19 (2007), s. 71–78;
- *O obowiązku poznania i uznania prawdy*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 25, s. 11;
- *O odpowiedzialności za popełniane zło*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 16–17, s. 11;
- *O owocach rozdziału polityki od moralności*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 42, s. 11;
- *O pierwszym tomie „Powszechnej encyklopedii filozofii”*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 7, s. 11;
- *O politykę jaką roztropną realizację dobra wspólnego*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 36, s. 11;
- *O prawa Narodu*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 33–34, s. 11;
- *O różnych postaciach terroryzmu*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 18–19, s. 11;
- *O sensie kształcenia*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 22, s. 11;

-
- *O szóstym tomie „Powszechnej encyklopedii filozofii”*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 11, s. 11;
 - *O trzecim tomie „Powszechnej encyklopedii filozofii”*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 10, s. 11;
 - *O wolną szkołę niezideologizowaną*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 21, s. 11;
 - *O wyzwaniach współczesności i odpowiedzi na nie*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 40, s. 11;
 - *O znaczeniu Polonii dla kultury narodowej*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 29–30, s. 11;
 - *Obowiązki wobec narodu*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 31–32, s. 11;
 - *Posiadanie – mienie gwarantem osobowego rozwoju*, „Cywilizacja” 20 (2007), s. 8–19;
 - *Pośrednictwo Maryi, „Służyć Prawdzie”* (2007) nr 19, s. 18–19;
 - *Pracować długomyślnie*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 9, s. 11;
 - *Problem ideologizacji kultury*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 5, s. 11;
 - *Ratowanie zagrożonej kultury humanistycznej w społeczności Polaków*, „Nasz Dziennik” 10 X 2007, s. 7;
 - *Religia ostateczną racją ludzkich decyzji*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 43, s. 11;
 - *Religia wrogiem czy zwieńczeniem polityki: rozpad wspólnej kultury Europy*, w: *Polityka a religia*, red. P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna, Lublin 2007, s. 7–13;
 - *Rozumienie człowieka – od hinduizmu do New Age*, w: *Dusza, umysł, ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2007, s. 17–41;
 - *„Śmierć Boga” śmiercią człowieka*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 13, s. 11;
 - *Św. Tomasz z Akwinu przewodnikiem na ścieżkach filozofii*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 12, s. 11;
 - *Tradycja, ewolucja i rewolucja*, „Cywilizacja” 23 (2007), s. 8–14;
 - *W służbie dobru wspólnemu*, „Myśl Polska” 66 (2007) nr 37, s. 11;
 - *Wychowanie narodu przez wychowanie człowieka w cywilizacji osobowej*, „Cywilizacja” 22 (2007), s. 22–25;
 - *Analiza struktury uczuć*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De sensualitate, De passionibus animae. Dysputy problemowe O zmysłowości, O uczuciach*, tłum. A. Białek, Lublin 2008, s. 207–212 (fragm. książki *Psychologia racjonalna*);

- *Być bardziej człowiekiem*, „Myśl Polska” 67 (2008) nr 4, s. 11;
- *Charakterystyka funkcji poznawczej zmysłów wewnętrznych*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De sensualitate, De passionibus animae. Dysputy problemowe O zmysłowości, O uczuciach*, tłum. A. Białek, Lublin 2008, s. 313–339 (fragm. książki *Psychologia racjonalna*);
- *Charakterystyka funkcji poznawczej zmysłów zewnętrznych*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De sensualitate, De passionibus animae. Dysputy problemowe O zmysłowości, O uczuciach*, tłum. A. Białek, Lublin 2008, s. 299–312 (fragm. książki *Psychologia racjonalna*);
- *Charakterystyka uczuć*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De sensualitate, De passionibus animae. Dysputy problemowe O zmysłowości, O uczuciach*, tłum. A. Białek, Lublin 2008, s. 213–222 (fragm. książki *Psychologia racjonalna*);
- *Ewolucjonizm, ale jaki?*, w: *Ewolucjonizm czy kreacjonizm*, red. P. Jaroszyński [i in.], Lublin 2008, s. 7–40;
- *Gdy Bóg stał się człowiekiem*, „Myśl Polska” 67 (2008) nr 3, s. 11;
- *Nauka niejedno ma imię* (z M. A. Krąpcem rozmawia P. Czartoryski-Sziler), „Nasz Dziennik” 2–3 II 2008, s. 12;
- *O politykę jako roztropną realizację dobra wspólnego*, „Służyć Prawdzie” (2008) nr 22, s. 14–16;
- *Religia wiary i miłości godna*, „Myśl Polska” 67 (2008) nr 1–2, s. 11;
- *Sublimacja uczuć*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De sensualitate, De passionibus animae. Dysputy problemowe O zmysłowości, O uczuciach*, tłum. A. Białek, Lublin 2008, s. 223–230 (fragm. książki *Psychologia racjonalna*);
- *Uczucia a wola*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De sensualitate, De passionibus animae. Dysputy problemowe O zmysłowości, O uczuciach*, tłum. A. Białek, Lublin 2008, s. 231–242 (fragm. książki *Ja – człowiek*);
- *Uczucia jako zmysłowe pożądanie*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De sensualitate, De passionibus animae. Dysputy problemowe O zmysłowości, O uczuciach*, tłum. A. Białek, Lublin 2008, s. 201–206 (fragm. książki *Psychologia racjonalna*);
- *Religia źródłem miłości*, „Myśl Polska” 67 (2008) nr 5, s. 11.

4. PRZEMÓWIENIA, SPRAWOZDANIA I LISTY REKTORSKIE, LAUDACJE

- *Inauguracyjne przemówienie O. prof. dra Mieczysława Krapca rektora KUL-u*, „Kierunki” 15 (1970) nr 44, s. 5;
- *Początek roku akademickiego. Przemówienie rektora KUL-u O. Alberta Krapca*, „Tygodnik Powszechny” 24 (1970) nr 43, s. 1;
- *Przyjaciele Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego!*, „Tygodnik Powszechny” 24 (1970) nr 51–52, s. 2;
- *KUL przed nowym rokiem akademickim. Przemówienie ks. Rektora Mieczysława A. Krapca* (fragm.), „Tygodnik Powszechny” 25 (1971) nr 45, s. 1;
- *KUL w roku akademickim 1970–71. Sprawozdanie rektorskie* (fragm.), „Tygodnik Powszechny” 25 (1971) nr 45, s. 7;
- *List rektora do Ojca św.*, „Zeszyty Naukowe KUL” 14 (1971) nr 2, s. 83;
- *Przemówienie ks. rektora M. A. Krapca* (z okazji inauguracji roku akademickiego 1970/1971 na KUL), „Zeszyty Naukowe KUL” 14 (1971) nr 1, s. 77–82;
- *„Potrzebujemy na remonty 35 mln złotych...”*. Wywiad z rektorem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ks. prof. drem Mieczysławem A. Krapcem (z M. A. Krapcem rozmawia K. Turowski), „Tygodnik Powszechny” 26 (1972) nr 3, s. 1, 7;
- *Przemówienie inauguracyjne J.M. ks. rektora M. A. Krapca*, „Biuletyn Informacyjny KUL” 1 (1972) nr 2, s. 3–5;
- *Przemówienie rektora KUL ks. prof. dr Mieczysława A. Krapca*, „Zeszyty Naukowe KUL” 15 (1972) nr 1, s. 75–76 (fragm. w: „Tygodnik Powszechny” 26 (1972) nr 45, s. 3);
- *Sprawozdanie rektorskie za rok akademicki 1971–1972* (fragm.), „Tygodnik Powszechny” 26 (1972) nr 45, s. 3;
- *Sprawozdanie z Konferencji Delegatów Katolickich Uniwersytetów. Rzym 20–30 XI 1972*, „Zeszyty Naukowe KUL” 16 (1973) nr 2, s. 68–71;
- *Przemówienie księdza rektora* (z okazji inauguracji roku akademickiego 1972/1973 na KUL), „Zeszyty Naukowe KUL” 16 (1973) nr 1, s. 86–87 (omówienie inauguracji: „Za i Przeciw” (1972) nr 46, s. 9);
- *Przemówienie inauguracyjne J. M. ks. rektora prof. dra M. A. Krapca*, „Zeszyty Naukowe KUL” 17 (1974) nr 1–2, s. 138–139;
- *Trzydziesty rok pracy w nowej rzeczywistości – z inauguracyjnego przemówienia Rektora KUL*, „Przewodnik Katolicki” 21 VII 1974 (nr 29), s. 5;

- *Przemówienie inauguracyjne J. M. ks. rektora prof. dra M. A. Krapca*, „Zeszyty Naukowe KUL” 18 (1975) nr 1, s. 93–95 (oraz w: „Biuletyn Informacyjny KUL” 4 (1975) nr 1, s. 44–47; omówienie inauguracji: A. Hagmajer, *Inauguracja roku akademickiego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, „Kierunki” 20 (1975) nr 43, s. 2);
- *Odezwa rektora*, „Słowo Powszechne” 30 (1976) nr 133, s. 7;
- *Przemówienie inauguracyjne Jego magnificencji księdza rektora prof. dra Mieczysława A. Krapca*, „Zeszyty Naukowe KUL” 19 (1976) nr 1, s. 69–70 (oraz w: „Biuletyn Informacyjny KUL” 5 (1976) nr 1, s. 39–40);
- *Przemówienie inauguracyjne Jego magnificencji księdza rektora prof. dra Mieczysława A. Krapca*, „Zeszyty Naukowe KUL” 20 (1977) nr 1, s. 67–68 (oraz w: „Biuletyn Informacyjny KUL” 6 (1977) nr 1, s. 17–19);
- *Kard. Jan Król – doktorem honoris causa. Przemówienie J. M. ks. rektora prof. dra M. A. Krapca*, „Zeszyty Naukowe” 21 (1978) nr 3–4, s. 105–107;
- *Przemówienie inauguracyjne Jego Magnificencji ks. rektora prof. dra Mieczysława A. Krapca*, „Zeszyty Naukowe” 21 (1978) nr 1, s. 81–83 (oraz w: „Biuletyn Informacyjny KUL” 7 (1978) nr 1, s. 15–17);
- *List rektora KUL ks. prof. dra Mieczysława A. Krapca* (do S. Świeżawskiego), „Roczniki Filozoficzne KUL” 27 (1979) z. 1, s. 7–8;
- *Przemówienie inauguracyjne J. M. ks. rektora prof. dra M. A. Krapca*, „Zeszyty Naukowe KUL” 22 (1979) nr 1–3, s. 223–226;
- *Przemówienie inauguracyjne JM ks. rektora prof. dra Mieczysława A. Krapca*, „Zeszyty Naukowe KUL” 23 (1980) nr 1, s. 93–94;
- *Powitanie gości* (z okazji nadania doktoratu honoris causa Czesławowi Miłoszowi), „Zeszyty Naukowe KUL” 24 (1981) nr 2–4, s. 210–211;
- *Przemówienie inauguracyjne JM ks. rektora prof. dra Mieczysława A. Krapca*, „Zeszyty Naukowe KUL” 24 (1981) nr 1, s. 97–99 (oraz w: „Biuletyn Informacyjny KUL” 10 (1981) nr 2, s. 21–25);
- *Przemówienie inauguracyjne JM księdza rektora prof. dr Mieczysława A. Krapca*, „Biuletyn Informacyjny KUL” 11 (1982) nr 1–2, s. 19–20;
- *Przemówienie powitalne JM ks. rektora prof. dra Mieczysława Krapca* (z okazji wręczenia doktoratów honoris causa KUL; tłum. z języka łac. T. Dawidowicz), „Biuletyn Informacyjny KUL” 11 (1982) nr 1–2, s. 124–125;
- *Przemówienie powitalne JM ks. rektora prof. dra Mieczysława Krapca na inauguracji roku akademickiego 7 XI 1982*, „Biuletyn Informacyjny KUL” 11 (1982) nr 1–2, s. 3–8;

- *Przemówienie inauguracyjne JM ks. rektora prof. dra Mieczysława A. Krapca*, „Zeszyty Naukowe KUL” 26 (1983) nr 1, s. 83–84;
- *Przemówienie JM. ks. rektora ks. prof. dra Mieczysława Krapca na uroczystości odsłonięcia pomnika ojca św. i ks. kard. Stefana Wyszyńskiego na KUL-u (30 maja 1983 roku)*, „Biuletyn Informacyjny KUL” 12 (1983) nr 1–2, s. 102–104 (pt. *Symbol wartości. Przemówienie ks. prof. Alberta M. Krapca rektora KUL*, „Zorza” (1983) nr 27, s. 17);
- *Przemówienie JM rektora KUL ks. prof. dra Mieczysława A. Krapca na uroczystości wręczenia Ojcu Świętemu doktoratu honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Warszawie dn. 17 VI 1983 r.*, „Biuletyn Informacyjny KUL” 12 (1983) nr 1–2, s. 119–120;
- *Przemówienie rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ks. prof. Mieczysława Alberta Krapca OP (do Ojca Świętego)*, w: *Pokój Tobie, Polsko! Druga pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny 16–23 VI 1983*, oprac. A. Szafrńska, Warszawa 1983, s. 74–75;
- *Przemówienie inauguracyjne JM o. prof. Mieczysława A. Krapca – rektora KUL*, „Zeszyty Naukowe KUL” 27 (1984) nr 1, s. 83–86;
- *Laudacja wygłoszona na uroczystości nadania tytułu doktora honoris causa senatorowi Stanisławowi Haidaszowi*, „Zeszyty Naukowe KUL” 34 (1991) nr 3–4, s. 163–164;
- *Przemówienie wygłoszone 15 stycznia 1991 podczas uroczystości nadania tytułu doktora honoris causa senatorowi Stanisławowi Haidaszowi i panu Henrykowi Ślabemu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 34 (1991) nr 3–4, s. 161–163.

5. WYBRANE PRZEDMOWY I WPROWADZENIA

- *Wstęp* (wspólnie z S. Swieżawskim), w: *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra Stefana Swieżawskiego (historia filozofii) i prof. dra Alberta Krapca OP (metafizyka)*, Poznań 1956, s. 1–15;
- *15 lat „Zeszytów Naukowych KUL”*, „Zeszyty Naukowe KUL” 15 (1972) nr 4, s. 3–4;
- *[Słowo wstępne]*, „Biuletyn Informacyjny KUL” 1 (1972) nr 1, s. 3–4;
- *[Słowo wstępne]*, „Zeszyty Naukowe KUL” 15 (1972) nr 3, s. 3–4 (nr poświęcony o. Maksymilianowi Kolbemu);

- *Od Redakcji* (jako współautor), „Studia Polonijne” 1 (1976), s. 5;
- *Przedmowa*, w: *Wkład Polaków do kultury świata*, red. M. A. Krąpiec, P. Taras, J. Turowski, Lublin 1976, s. 11–16;
- *Przedmowa*, w: Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1977, s. 11–13;
- *Przedmowa*, w: I. Dec, *Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1984; pt. *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995², s. 11–12;
- *Przedmowa*, w: P. Jaroszyński, *Etyka. Dramat życia moralnego*, Katowice 1993, s. 3–5;
- *Przedmowa*, w: W. Dłubacz, *O kulturę filozofii*, Lublin 1994, s. 7–10;
- *Przedmowa*, w: A. Maryniarczyk, *Tomizm dla-czego?*, Lublin 1994, s. 3–7, Lublin 2001², s. 9–14;
- *Słowo od Redakcji* (wspólnie z A. Maryniarczykiem), w: Arystoteles, *Metafizyka*, tekst pol. oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, na podstawie tłum. T. Żeleźnika, t. I, Lublin 1996, s. I–III;
- *Wprowadzenie do Metafizyki Arystotelesa*, w: Arystoteles, *Metafizyka*, tekst pol. oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, na podstawie tłum. T. Żeleźnika, t. I, Lublin 1996, s. V–CIII;
- *Słowo wstępne*, w: J. Kalinowski, *Poszerzone serca*, Lublin 1997, s. 5–8;
- [*Wstęp*], w: *Wielka ilustrowana encyklopedia powszechna*, t. XXIII/I: (*Suplement współczesny*), Warszawa 1997, s. [5];
- *Metafizyka? Słowo od Ojca profesora Mieczysława A. Krąpca*, w: A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, t. I, Lublin 1998, s. 5–6, Lublin 2001², s. 7–8;
- *Przedmowa*, w: R. Dzwonkowski, *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSRR 1917–1939. Martyrologium*, Lublin 1998, s. 7–9;
- *Przedmowa*, w: A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, t. III, Lublin 1999, s. 5–6;
- *Przedstówie*, w: P. Jaroszyński, *Polska i Europa*, Lublin 1999, s. 5–6;
- *Słowo wstępne*, w: A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, Lublin 1999, s. 9–11;
- *Słowo wstępne*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De veritate. Dysputy problemowe O prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999, s. 7–9;
- *Wprowadzenie*, w: J. Woroniecki, *Katolickość tomizmu*, Lublin 1999, s. 5–7;
- *Przedstówie*, w: Leon XII, *Encyklika Aeterni Patris (o potrzebie odnowienia filozofii tomistycznej)*, Komorów 2000, s. 5–7;

- *Przedślowie*, w: A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, t. IV, Lublin 2000, s. 5–7, Lublin 2007², s. 9–11;
- [*Wstęp*] (z A. Maryniarczykiem), w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000. s. 9–11;
- *Przedmowa*, w: A. Leśniak, *Katolicyzm wobec Unii Europejskiej*, Warszawa 2001, s. 9–10;
- *Słowo wstępne*, w: J. Kozuchowski, *Wprowadzenie do filozofii Josefa Piepera*, [Elbląg 2001], s. 9–10;
- *Przedmowa*, w: R. Dzwonkowski, *Leksykon duchowieństwa polskiego represjonowanego w ZSRS 1939–1988*, Lublin 2003, s. 5–7;
- *Przedmowa*, w: D. Zalewski, *Wychować człowieka szlachetnego*, Lublin 2003, s. 5–6, Lublin 2006², s. 5–6;
- *Przedmowa: Cień nieosądzonych zbrodni*, w: W. Kubów, *Terroryzm na Podolu*, Warszawa 2003, s. 3–5;
- *Słowo wstępne*: „... jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”, w: J. Białowas, *Krwawa Podolska Wigilia w Ithrowicy w 1944 roku*, Lublin 2003, s. 7–11;
- *Zagadnienia wstępne. Wypowiedź o. prof. Mieczysława A. Krąpca*, w: J. Kozuchowski, *Filozofia klasyczna a kultura współczesna. Stanowisko Josefa Piepera i Bertholda Walda*, Pelplin 2004, s. 19–20;
- *Przedślowie*, w: A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, t. III, Lublin 2005², s. 9–11;
- *Zagadnienia wstępne. Wypowiedź o. prof. Mieczysława A. Krąpca*, w: J. Kozuchowski, *Spór o człowieka we współczesnej filozofii niemieckiej*, Pelplin 2006, s. 9.

6. HASŁA ENCYKLOPEDYCZNE

HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE:

- *Form und Materie* (jako współautor), w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. II, Darmstadt 1972, kol. 977–1030;

ENCYKLOPEDIA KATOLICKA:

- *Analogia (W filozofii klasycznej)*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1973, kol. 492–497;

- *Arystoteles (Życie i dzieła. Poglądy)*, w: tamże, kol. 962–967;
- *Augustyn (Myśl filozoficzna)* (wspólnie z Z. Zdybicką), w: tamże, kol. 1095–1099;
- *Byt* (wspólnie z Z. Zdybicką), w: *Encyklopedia katolicka*, t. II, Lublin 1976, kol. 1250–1256;
- *Człowiek (W aspekcie filozoficznym)*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1979, kol. 914–917;
- *Dusza ludzka (Dzieje poglądów. Teoria filozoficzna)*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1983, kol. 378–380;
- *Forma i materia (W filozofii)* (wspólnie z J. Stryeckim), w: *Encyklopedia katolicka*, t. V, Lublin 1989, kol. 392–393;
- *Klasyczna filozofia (W ujęciu lubelskiej szkoły filozoficznej)*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IX, Lublin 2002, s. 59–62.

LEKSYKON FILOZOFII KLASYCZNEJ:

- *Akt i możliwość*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 27–28;
- *Analogia w filozofii klasycznej. Teoria*, w: tamże, s. 41–42;
- *Byt* (wspólnie z Z. J. Zdybicką), w: tamże, s. 78–81;
- *Byt a wartość* (wspólnie z Z. J. Zdybicką), w: tamże, s. 81–82;
- *Dusza ludzka*, w: tamże, s. 131–133;
- *Forma i materia*, w: tamże, s. 244–246;

ENCYKLOPEDIA „BIAŁYCH PŁAM”:

- *Dobro wspólne*, w: *Encyklopedia „białych płam”*, t. V, Radom 2001, s. 89–92;
- *Filozofia a teologia*, w: *Encyklopedia „białych płam”*, t. VI, Radom 2001, s. 160–166;
- *Naród*, w: *Encyklopedia „białych płam”*, t. XII, Radom 2003, s. 301–307;
- *Realizm poznawczy*, w: *Encyklopedia „białych płam”*, t. XV, Radom 2005, s. 212–215;

POWSZECHNA ENCYKLOPEDIA FILOZOFII:

- *Ab esse ad posse*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. I, Lublin 2000, s. 14–17;
- *Aestemativa vis*, w: tamże, s. 73–78;
- *Akt i możliwość*, w: tamże, s. 145–150;

-
- *Akt ludzki*, w: tamże, s. 133–145;
 - *Analogia*, w: tamże, s. 210–220;
 - *Antropologia filozoficzna*, w: tamże, s. 251–257;
 - *Aporia*, w: tamże, s. 300–301;
 - *A priori*, w: tamże, s. 303–304;
 - *Arystoteles (Poglądy)*, w: tamże, s. 348–351;
 - *Augustyn (Myśl filozoficzna)*, w: tamże, s. 403–407;
 - *Byt* (wspólnie z A. Maryniarczykiem), w: tamże, s. 746–785;
 - *Ciało ludzkie*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. II, Lublin 2001, s. 176–186;
 - *Cogitativa vis*, w: tamże, s. 231–236;
 - *Conceptus*, w: tamże, s. 265–268;
 - *Człowiek*, w: tamże, s. 359–386;
 - *Decyzja*, w: tamże, s. 442–444;
 - *Dekalog*, w: tamże, s. 457–459;
 - *Desiderium naturale*, w: tamże, s. 497–498;
 - *Dia ti*, w: tamże, s. 556–558;
 - *Dobro wspólne*, w: tamże, s. 628–639;
 - *Doświadczenie*, w: tamże, s. 673–676;
 - *Dowodzenie faktyczne i wyjaśniające*, w: tamże, s. 703–705;
 - *Duch święty*, w: tamże, s. 734;
 - *Dusza ludzka*, w: tamże, s. 758–760;
 - *Empiryzm genetyczny*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. III, Lublin 2002, s. 149–157;
 - *Ens commune*, w: tamże, s. 170–171;
 - *Entelécheia*, w: tamże, s. 171–172;
 - *Epistemologia*, w: tamże, s. 193–200;
 - *Etyka*, w: tamże, s. 269–290;
 - *Filozofia (Klasyczne rozumienie)*, w: tamże, s. 455–478;
 - *Filozofia moralności*, w: tamże, s. 494–499;
 - *Filozofia nauki*, w: tamże, s. 481–490;
 - *Filozofia prawa*, w: tamże, s. 500–512;
 - *Filozoficzny realizm*, w: tamże, s. 541–546;
 - *Gatunek i rodzaj*, w: tamże, s. 704–709;
 - *Hegla rozumienie bytu*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IV, Lublin 2003, s. 282–292;

- *Hipoteza metafizyczna*, w: tamże, s. 488–490;
- *Inklinacja*, w: tamże, s. 852–853;
- *Intellectus fidei*, w: tamże, s. 871–882;
- *Intuicja*, w: tamże, s. 897–901;
- *Istnienie*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. V, Lublin 2004, s. 44–58, 68–69;
- *Ius. Rozumienie prawa*, w: tamże, s. 115–126;
- *Jezus Chrystus*, w: tamże, s. 324–330;
- *Język*, w: tamże, s. 330–345;
- *Koncepcje filozofii*, w: tamże, s. 765–772;
- *Konieczność*, w: tamże, s. 791–793;
- *Kultura*, w: tamże, s. 132–138;
- *Lubelska szkoła filozoficzna* (wspólnie z A. Maryniarczykiem), w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. VI, Lublin 2005, s. 532–550;
- *Łaska*, w: tamże, s. 609–610;
- *Materia*, w: tamże, s. 896–908;
- *Medytacja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. VII, Lublin 2006, s. 25–28;
- *Metafizyczne poznanie*, w: tamże, s. 90–101;
- *Metafizyka* (wspólnie z A. Maryniarczykiem), s. 102–116;
- *Mienie*, w: tamże, s. 176–182;
- *Miłość (Analiza aktu miłości)*, w: tamże, s. 242–246;
- *Modlitwa*, w: tamże, s. 309–312;
- *Moralność*, w: tamże, s. 384–390;
- *Naród*, w: tamże, s. 510–514;
- *Natura*, w: tamże, s. 524–530;
- *Naturalizm etyczny*, w: tamże, s. 530–531;
- *Nominalizm (i jego skutki w filozofii)*, w: tamże, s. 696–697;
- *Ontologia* (fragm.), w: tamże, s. 816–817;
- *Optimum potentiae*, w: tamże, s. 843;
- *Osoba*, w: tamże, s. 873–887;
- *Państwo*, w: tamże, s. 977–982;
- *Pawlikowski Michał* (poglądy), w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. VIII, Lublin 2007, s. 85–86;
- *Pojęcie*, w: tamże, s. 318–319;
- *Poznanie (istniejących rzeczy)*, w: tamże, s. 396–404;

- *Polityka*, w: tamże, s. 340–345;
- *Praca*, w: tamże, s. 431–440;
- *Prawo*, w: tamże, s. 466–468;
- *Przyczynowości zasada*, w: tamże, s. 526–527;
- *Przyczyny bytu*, w: tamże, s. 527–545;
- *Realizm poznawczy*, w: tamże, s. 666–669;
- *Relacja*, w: tamże, s. 712–716;
- *Rodzina*, w: tamże, s. 796–800;
- *Ruch*, w: tamże, s. 841–842;

Hasła w przygotowaniu do *Powszechnej encyklopedii filozofii*: *Spółczeństwo*, *Strukturalizm*, *Szczęście*, *Śmierć*, *Teatr*, *Tomasz z Akwinu* (fragm.), *Uniwersalia*, *Uniwersytet*, *Wartość*, *Wiara*, *Wolność*, *Zło*, *Życie*.

7. PŁYTY CD

- *Rozmowy z Ojcem Krąpcem* (Lublin: Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej 2001, zawiera 23 płyty CD, obejmujące: *Wprowadzenie do filozofii* – 3 CD, *Metafizyka* – 3 CD, *Antropologia* – 3 CD, *Etyka* – 3 CD, *Filozofia polityki* – 3 CD, *Filozofia prawa* – 3 CD, *Filozofia sztuki* – 3 CD, *Teoria poznania* – 2 CD; wcześniej materiał ten z wyjątkiem *Teorii poznania* był wydany na kasetach magnetofonowych przez Gutenberg-Print (Warszawa): *Etyka* – 3 kasety, *Filozofia człowieka* – 3 kasety, *Filozofia polityki* – 3 kasety, *Filozofia prawa* – 3 kasety, *Filozofia sztuki* – 3 kasety, *Metafizyka* – 3 kasety, *Wprowadzenie do filozofii* – 3 kasety, oraz przez Fonopol (Poznań): *Antropologia filozoficzna* – 3 kasety, *Filozofia * Człowiek * Kultura* – 3 kasety, *Filozofia prawa* – 3 kasety, *Metafizyka* – 6 kaset);
- *Ojciec Prof. M. A. Krąpiec o cnotach kardynalnych: roztropności, sprawiedliwości, męstwie i umiarkowaniu* (jako dodatek do 17 numeru „Cywilizacji” z 2006 roku).

8. PRACE REDAKTORSKIE

- „Roczniki Filozoficzne” (jako członek Komitetu Redakcyjnego w latach 1958–1990)

- „Zeszyty Naukowe KUL” (jako współredaktor w latach 1967–1970 i redaktor naczelny w latach 1970–1972)
- „Studia Polonijne” (jako redaktor naczelny w latach 1972–1980 i członek Kolegium Redakcyjnego w latach 1981–1983)
- *Wkład Polaków do kultury świata* (jako współredaktor), Lublin 1976,
- *Działalność męskich zgromadzeń zakonnych wśród Polonii* (jako współredaktor), Lublin 1982;
- „Człowiek w Kulturze” (jako współredaktor 1992–2003, jako członek Rady Naukowej od 2004)
- *Wielka ilustrowana encyklopedia powszechna*, t. XXIII/I: (*Suplement współczesny*) (jako Przewodniczący Redakcji), Warszawa 1997;
- *Powszechna encyklopedia filozofii* (jako przewodniczący Komitetu Naukowego), t. I–VIII, Lublin 2000–2007 (całość obliczona na 9 tomów i suplement).

Ważniejsze opracowania dotyczące osoby, poglądów i twórczości Mieczysława A. Krąpca OP

1. KSIĄŻKI

- Maryniarczyk A., *Metoda separacji a metafizyka*, Lublin 1985 (omówienie m.in. poglądów M. A. Krąpca dotyczących separacji);
- Dec I., *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców Szkoły Lubelskiej*, Wrocław 1991 (pod nowym tytułem: *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994²);
- „Roczniki Filozoficzne” 39–40 (1991–1992) z. 1: *Księga pamiątkowa ku czci Profesora Mieczysława Alberta Krąpca OP* (zawiera m.in.: Z. J. Zdybicka, *Filozof wierny rzeczywistości*, s. 5–13; A. Marszelewska, *Bibliografia prac profesora Mieczysława A. Krąpca OP*, s. 15–34);
- Bator A. P., *Intencjonalność sztuki w filozofii Romana Ingardena i Mieczysława Alberta Krąpca*, Wrocław 1999;
- Janeczek S., *Filozofia na KUL-u. Nurty, osoby, idee*, Lublin 1999 (o M. A. Krąpcu m.in. s. 97–99);

- *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Lublin 2001 (zawiera m.in.: Z. J. Zdybicka, *Filozof wierny prawdzie o rzeczywistości*, s. 5–16; W. Chudy, *Dziedziny badań i wykaz publikacji M. A. Krąpca*, s. 17–38);
- Besler G., *Spór o koncepcję metafizyki. Tomizm egzystencjalny M. A. Krąpca a filozofia analityczna P. F. Strawsona*, Katowice 2002;
- Krawczyk M., *L'ente intenzionale come chiave nel dialogo tra la fenomenologia di R. Ingarden e il tomismo esistenziale di M. A. Krąpiec*, Kraków 2005;
- Akimjak A., *Koncepcja filozofie kultury v ponatti P.M. Alberta Krąpca OP. Koncepcja filozofii kultury w ujęciu O. M. Alberta Krąpca OP*, Lublin 2006;
- *Niestrudzony sługa prawdy. Ojcu Profesorowi Mieczysławowi Albertowi Krąpcowi w osiemdziesiątą piątą rocznicę urodzin Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*, Lublin 2006;

2. ARTYKUŁY, STUDIA, HASŁA ENCYKLOPEDYCZNE

- Bargieł F., *Czy tylko nieporozumienie? O większą dokładność i poprawność języka filozoficznego*, „Ateneum Kapłańskie” 54 (1957), s. 470–476 (na temat art. M. A. Krąpca *Tajemnica i absurd w ostatecznym tłumaczeniu świata*);
- Bejze B., *Na marginesie dyskusji o dowodzie kinetycznym*, „Znak” 10 (1958) nr 5, s. 598–600 (zawiera m.in. streszczenie argumentów M. A. Krąpca);
- Bejze B., *Analiza ludzkiego poznania*, „Tygodnik Powszechny” 13 (1959) nr 33, s. 4 (omówienie książki M. A. Krąpca *Realizm ludzkiego poznania*);
- Bejze B., *Glosy do sporu o poznawalność Boga*, „Ateneum Kapłańskie” 51 (1959) t. 59, s. 127–133 (dotyczy dyskusji między M. A. Krąpcem, F. Bargielem, W. Giszterem);
- Stróżewski W., *Wśród publikacji filozoficznych*, „Znak” 11 (1959), s. 1648–1656 (omówienie książki M. A. Krąpca *Realizm ludzkiego poznania*);
- Bejze B., *O strukturze bytu*, „Tygodnik Powszechny” 14 (1960) nr 19, s. 4 (omówienie książki M. A. Krąpca *Teoria analogii bytu*);

- Stępień A. B., *W związku z teorią poznania tomizmu egzystencjalnego*, „Roczniki Filozoficzne” 8 (1960) z. 1, s. 173–183;
- S. W. [Stróżewski W.], *M. A. Krąpca Teoria analogii bytu. Wśród publikacji filozoficznych*, „Znak” 12 (1960), s. 702–707;
- Bejze B., *Analogia bytu istniejącego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 5 (1962) nr 1, s. 121–126 (omówienie książki M. A. Krąpca *Teoria analogii bytu*);
- Bejze B., *Analogia proporcjonalności i jej odmiany. Z zagadnień metafizycznej teorii analogii*, „Roczniki Filozoficzne” 10 (1962) z. 1, s. 105–118;
- Kuczyński J., *Problem zła czyli bezsilność katolicyzmu*, „Argumenty” 7 (1963) nr 3, s. 3 (na temat książki M. A. Krąpca *Dlaczego zło?*);
- Zalewski S., *Czy metafizyka jest nauką?*, „Kierunki” 8 (1963) nr 30, s. 8 (omówienie książki M. A. Krąpca i S. Kamińskiego *Z teorii i metodologii metafizyki*);
- Zalewski S., *Dwie interpretacje rzeczywistości*, „Kierunki” 8 (1963) nr 22, s. 2 (omówienie książki M. A. Krąpca *Struktura bytu*);
- Zdybicka J., *Wierność skomplikowanej rzeczywistości*, „Znak” 15 (1963), s. 739–750 (omówienie książki M. A. Krąpca *Dlaczego zło?*);
- Siek J., *Kierunki rozwoju metafizyki na KUL-u*, „Kierunki” 10 (1965) nr 25, s. 6;
- Smreczyński Z., *Komu służysz filozofio neotomistyczna?*, „Tygodnik Powszechny” 21 (1967) nr 22, s. 3 (omówienie sporu na temat filozofii neotomistycznej);
- Pacuła S., *W kręgu metafizyki klasycznej. (Nad dziełem o. M. A. Krąpca OP)*, „Życie i Myśl” 18 (1968) nr 10, s. 90–96;
- Stępień A. B., *O stanie filozofii tomistycznej w Polsce*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. II, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 97–126 (omówienie tomizmu egzystencjalnego M. A. Krąpca s. 108–112);
- Wawrzyniak A., Zdybicka Z. J., *Z dziejów metafizyki i nauk pokrewnych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1918–1968*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969) z. 1, s. 63–121 (na temat M. A. Krąpca m.in. s. 95–98);
- *O. prof. dr Mieczysław Krąpiec rektorem KUL*, „Słowo Powszechne” 18–19 VII 1970 (nr 171), s. 1;
- Gogacz M., *Relacyjna struktura osoby w ujęciu M. A. Krąpca*, w: tenże, *Problem teorii osoby*, „Studia Philosophiae Christianae” 7 (1971) nr 2, s. 53–56 (oraz w: tenże, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 39–42);

-
- *Rektor KUL-u w USA i Kanadzie*, „Tygodnik Powszechny” 27 (1973) nr 42, s. 7;
 - Wolicka E., *Studium filozofii teoretycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w latach 1968–1972*, „Roczniki Filozoficzne” 21 (1973) z. 1, s. 94–106;
 - Gogacz M., *Platonizujące nastawienie tomistów. Relacjonistyczny aspekt stanowiska M. A. Krapca*, w: tenże, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 199;
 - Bakies B., *Argument Krapca a pięć „dróg” św. Tomasza*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. IV, red. B. Bejze, Warszawa 1977, s. 91–99;
 - Chudy W., *M. A. Krapca koncepcja poznania istnienia (bytu)*, „Filozofia. Czasopismo Koła Filozoficznego Studentów KUL” (1978) nr 4, s. 5–24;
 - Tischner J., *Człowiek poprzez okna systemu. (Refleksje nad dziełem M. A. Krapca „Ja – człowiek”)*, „Znak” 28 (1976), s. 213–234;
 - Ślipko T., *Krapiec, Albert Mieczysław*, w: *Enciclopedia filosofica*, t. IV, Roma 1979, kol. 987;
 - Kur M., *W poszukiwaniu tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych*, „Studia Philosophiae Christianae” 16 (1980) nr 1, s. 101–137 (omówienie m.in. poglądów M. A. Krapca);
 - Piluś H., *Człowiek i osoba w ujęciu M. A. Krapca*, w: tenże, *Człowiek i osobowość w neotomizmie polskim*, Wrocław 1980, s. 207–232;
 - Chudy W., *Poznanie istnienia (bytu) w ujęciu tomistów egzystencjalnych*, „Studia Philosophiae Christianae” 17 (1981) nr 2, 19–40, 18 (1982) nr 2, s. 41–70;
 - Wereska-Zajązkowska D., *Gaudeamus na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, „Za i Przeciw” 5 XII 1982 (nr 45), s. 6 (omówienie inauguracji roku akademickiego 1982/1983 na KUL, w tym przemówienia M. A. Krapca);
 - Stępień A. B., *Spór z eudajmonizmem czy o eudajmonizm w etyce?*, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983) z. 2, s. 66–76 (omówienie art. M. A. Krapca *Decyzja – bytem moralnym*);
 - Stępień A. B., *Wartości poznawcze w ujęciu współczesnej filozofii tomistycznej*, „Studia Filozoficzne” 27 (1983) nr 1–2, s. 49–83 (na temat tomizmu M. A. Krapca s. 65–66);
 - Szostek A., *Jeszcze o specyfice wartości moralnej. Na marginesie artykułu M. A. Krapca „Decyzja bytem moralnym”*, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983) z. 2, s. 77–89;

- Wojnarowicz S., *Odnawiciel KUL-u*, „Panorama Polska” 28 (1983) nr 11, s. 5–6, 16;
- Budzyński S., *Ks. prof. Mieczysław Albert Krąpiec OP – twórca „szkoły lubelskiej”*, „Ład” 5 (1985) nr 30, s. 4;
- *Mieczysław Albert Krąpiec OP*, „Ruch Filozoficzny” 42 (1985) nr 1–4, s. 241–244 (biogram i bibliografia M. A. Krąpca w części „Autobiogramy”);
- Tycner J., *Doktryna Breżniewa*, „Prawo i Życie” 13 VIII 1988 (nr 33), s. 1, 14 (omówienie wystąpienia M. A. Krąpca na spotkaniu z M. Gorbaczowem na Zamku Królewskim w Warszawie);
- Wojciechowski A. F., *Co dalej z doktryną Breżniewa?*, „Dziennik Polski” 49 (1988) nr 32, s. 1, 4 (m.in. o poglądzie M. A. Krąpca na temat doktryny Breżniewa);
- Zasępa T., *O. prof. M. A. Krąpiec – doktor honoris causa Toronto*, „Przegląd Uniwersytecki KUL” 1 (1989) nr 2, s. 2;
- Dmítruk K., *W kręgu teologii kultury i teologii komunikacji*, w: tenże, *Współczesne polskie koncepcje kultury*, Warszawa 1990, s. 143–173 (na temat M. A. Krąpca teorii kultury s. 144–149);
- Majdański S., *Doktorat honoris causa dla Ojca Prof. Mieczysława A. Krąpca w stulecie Wyższego Instytutu Filozofii w K.U. Leuven*, „Przegląd Uniwersytecki KUL” 2 (1990) nr 1–2, s. 7;
- Kaczyński E., *Etyka powinności czy etyka decyzji? Spór T. Stycznia z A. Krąpcem. Próba zrozumienia*, „Studia Theologica Varsaviensia” 29 (1991) nr 2, s. 61–77 (w języku włoskim: *Etica del dovere o etica della decisione? Controversia tra T. Styczeń e A. Krąpiec*, „Angelicum” 70 (1993), s. 523–544; oraz w: tenże, *Verità sul bene nella morale. Alcuni temi di morale fondamentale*, Roma 1998, s. 161–181);
- Marlewski J., *Suwerenność i odpowiedzialność*, „Tygodnik Słowa” 4 IV 1991, s. 3 (na temat książki M. A. Krąpca *Suwerenność – czyja?*);
- Maryniarczyk A., *Kilka pytań odnośnie krytyki „Metafizyki” Mieczysława A. Krąpca przeprowadzonej przez Adama Nowaczyka*, „Zeszyty Naukowe KUL” 34 (1991) nr 3–4, s. 123–130 (nawiązanie do artykułu A. Nowaczyka *Kilka uwag o pewnym sposobie filozofowania. (Na marginesie „Metafizyki” Mieczysława Alberta Krąpca)*, „Studia Filozoficzne” 32 (1988) nr 4, s. 14–23);
- Besler G., *Konieczne i hipotetyczne tezy w metafizyce Mieczysława Alberta Krąpca*, „Zeszyty Naukowe KUL” 35 (1992) nr 3–4, s. 45–58;

- Besler G., *Rec[enzja] Mieczysław Albert Krąpiec, Ja – człowiek*, „Zeszyty Naukowe KUL” 35 (1992) nr 3–4, s. 77–86 (obszerna recenzja książki M. A. Krąpca, omawiająca jej strukturę i treść, oraz metodę, historyzm i realizm jej autora);
- Besler G., Niebrój K., *Kategoria pomyślności Józefa Bańki a kategoria zdrowego rozsądku Mieczysława A. Krąpca*, w: *Rozważania o filozofii a recentiori. Księga jubileuszowa ofiarowana profesorowi Józefowi Bańce*, red. nauk. A. E. Szołtysek, Katowice 1994, s. 218–223;
- Sochoń J., *Przeciw absurdowi*, „Nowe Książki” (1994) nr 12, s. 50–51 (na temat książki M. A. Krąpca *Odzyskać świat realny*);
- Wroczyński K., *Promocja Filozoficznej Szkoły Lubelskiej*, „Człowiek w Kulturze” 2 (1994), s. 5–13;
- Rusecki M., *Mieczysław Albert Krąpiec OP – rektor KUL-u w latach 1970–1983*, w: *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, red. M. Rusecki, Lublin 1994, s. 67–73;
- Szołtysek A. E., *Naturalne prawa człowieka w kontekście osobowo pojętego dobra wspólnego*, „Człowiek w Kulturze” 2 (1994), s. 170–181 (omówienie książki M. A. Krąpca *O ludzką politykę*);
- Kurdziałek M., *Mieczysław Albert Krąpiec OP. Rektor KUL w latach 1970–1983*, „Przegląd Uniwersytecki KUL” 7 (1995) nr 3, s. 10, 12;
- Napiórkowski S. C., *Nasi polscy teologowie w ocenie O. Prof. A. Krąpca*, „Teologia w Polsce” 13 (1995) nr 43, s. 82;
- Gut A., *Sąd egzystencjalny i poznanie istnienia (analiza poglądów F. Brentany i M. A. Krąpca)*, „Roczniki Filozoficzne” 44 (1996) z. 1, s. 61–78;
- Hrapkowicz B., Pustułka A., *Jubileusz Mistrza. Szabla na filozofów*, „Trybuna Śląska” 25 XI 1996 (nr 275), s. 1, 4 (omówienie uroczystości 50-lecia pracy naukowo-dydaktycznej i 75-lecia urodzin M. A. Krąpca, która odbyła się w Promnicach);
- *Jubileusz O. Prof. Mieczysława A. Krąpca*, „Człowiek w Kulturze” 8 (1996), s. 229–230 (zawiera krótki biogram i pozycje książkowe M. A. Krąpca);
- [*Ksiądz Profesor Mieczysław Krąpiec...*], „Przegląd Uniwersytecki KUL” 8 (1996) nr 4, s. 6 (życzenia dla M. A. Krąpca od Rektora KUL, Redakcji oraz PAN z okazji 75 rocznicy urodzin);
- Kubów W., *Koryfeusz polskiej filozofii. 75. urodziny prof. Mieczysława Krąpca OP*, „Zielony Sztandar” 7 VII 1996 (nr 27), s. 5;

- Maryniarczyk A., *Zarys ekologicznej filozofii. (U podstaw ekologicznego rozumienia rzeczywistości)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 39 (1996) nr 3–4, s. 111–126 (przedstawienie m.in. stanowiska M. A. Krąpca);
- *50-lecie pracy naukowo-dydaktycznej Ojca Profesora Mieczysława Alberta Krąpca*, „Człowiek w Kulturze” 9 (1997), s. 143–153 (zawiera laudację wygłoszoną przez prof. P. Jaroszyńskiego oraz przemówienie s. prof. Z. J. Zdybickiej);
- Besler G., *Tomizm egzystencjalny Mieczysława A. Krąpca a filozofia analityczna Petera F. Strawsona w sporze o koncepcję metafizyki*, w: *Rozprawy z historii filozofii nowożytnej i współczesnej*, red. R. Jadczak, J. Pawlak, Toruń 1997, s. 167–174;
- Chudy W., *Spór w szkole lubelskiej o podstawy i punkt wyjścia etyki*, „Roczniki Filozoficzne” 45 (1997) z. 1, s. 200–210;
- Czerkawski J., *Lubelska szkoła filozoficzna na tle sytuacji filozofii w powojennej Polsce*, „Roczniki Filozoficzne” 45 (1997) z. 1, s. 166–190;
- *Krąpiec Mieczysław Albert*, w: *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. III, Warszawa 1997, s. 550;
- Biernacki J., *Genialne głupstwa i rzeczywistość. Wykład o. prof. A. M. Krąpca*, „Nasza Polska” 25 XI 1998 (nr 48), s. 3 (krótkie omówienie wykładu M. A. Krąpca o encyklice Jana Pawła II *Wiara i rozum*);
- Besler G., *Przedmiot metafizyki Mieczysława A. Krąpca a przedmiot metafizyki Petera F. Strawsona*, „Roczniki Filozoficzne” 46–47 (1998–1999) z. 1, s. 185–220;
- Kunicki Z., *Wyjaśnienie faktu religii w „Lubelskiej szkole filozoficznej”*, „Studia Warmińskie” 35 (1998), s. 335–353 (m.in. o poglądach M. A. Krąpca);
- Zdybicka Z. J., *Mieczysław Albert Krąpiec OP*, „Biuletyn Informacyjny PAN” (oddział w Lublinie) (1998), s. 6–16;
- Besler G., *Mieczysława Alberta Krąpca koncepcja człowieka a Petera Fredericka Strawsona koncepcja człowieka*, w: *Filozofia jako sposób odczuwania i konceptualizowania ludzkiego losu*, red. J. Bańka, Katowice 1999, s. 204–209;
- Chudy W., *Mieczysław Albert Krąpiec OP*, „Edukacja Filozoficzna” 28 (1999), s. 160–183 (oraz w: *Polska filozofia powojenna*, red. W. Mackiewicz, Warszawa 2001, s. 555–578);
- Grabowski R. D., *La concepción finalista del derecho natural en Mieczysław Albert Krąpiec*, „Excerpta e dissertationibus in philosophia” 9 (1999), s. 389–476;

-
- Kubik M., *Mieczysław A. Krąpiec – wykładowca ludzkiej filozofii*, „Gazeta Uniwersytecka. Miesięcznik Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach” (1999) nr 7, s. 12–13 (zawiera także wypowiedzi W. Kaute i B. Dembińskiego na temat M. A. Krąpca);
 - Liberkowski R., *Krąpiec Mieczysław (Albert)*, w: *Słownik filozofów polskich*, red. B. Andrzejewski, R. Kozłowski, Poznań 1999, s. 91–93, Poznań 2006², s. 89–91;
 - Besler G., *Tomizm egzystencjalny M. A. Krąpca a filozofia analityczna P. F. Strawsona – wzajemna krytyka*, „Studia Philosophiae Christianae” 36 (2000) nr 2, s. 41–51;
 - Janowski J., *Filozofia prawa w nurcie tomizmu egzystencjalnego Mieczysława Alberta Krąpca*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”. Sectio G: „Ius” 47 (2000), s. 107–120;
 - Toeplitz K., *Mieczysława A. Krąpca pojmowanie Kościoła Wschodniego i Reformowanego (protestanckiego)*, „Rocznik Teologiczny” (Warszawa) 42 (2000) z. 1, s. 321–328;
 - Dec I., *List gratulacyjny do o. prof. Mieczysława Alberta Krąpca z racji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, „Biuletyn Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu” (2001–2002) nr 12, s. 242;
 - Dec I., *List gratulacyjny do o. prof. Mieczysława Alberta Krąpca z racji wręczenia mu Księgi Pamiątkowej „Wierność rzeczywistości”*, „Biuletyn Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu” (2001–2002) nr 12, s. 243;
 - *Krąpiec Mieczysław Albert*, w: *Britannica. Edycja polska*, t. XXI, Poznań 2001, s. 405;
 - Kruczek A., *Wielki w teorii i praktyce*, „Nasz Dziennik” 23 X 2001, s. 1, 3;
 - Mazur P., *Jakże nie gratulować*, „Nasz Dziennik” 17 XII 2001, s. 9 (o 50-leciu pracy naukowej M. A. Krąpca);
 - Mazur P., *Nieznudzony w służbie prawdzie*, „Nasz Dziennik” 25 V 2001, s. 9;
 - Moszkowski W., *Dziękujemy, Ojcze Profesorze*, „Nasz Dziennik” 26 XI 2001, s. 12;
 - *Nauka dla prawdy. Jubileusz o. prof. Mieczysława Krąpca*, „Kurier Lubelski” 13 XII 2001, s. 7;
 - Pustułka W., *Wizerunek myśliciela*, „Nasz Dziennik” 28 XI 2001, s. 17 (oraz w: „Dziennik Zachodni” 28 XI 2001);

- Czupryn B., *Wartość poznania zdroworozsądkowego dla realistycznej refleksji nad człowiekiem według M. A. Krąpca*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2002, s. 161–182;
- Duchliński P., *Kilka uwag o projekcie metafizyki klasycznej*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie” 10 (2002–2003), s. 98–109 (art. o projekcie metafizyki klasycznej sformułowanym przez czołowych przedstawicieli lubelskiej szkoły filozoficznej – M. A. Krąpca i S. Kamińskiego);
- Grabowski R., *La ley natural, el derecho positivo y los derechos humanos en el pensamiento de Mieczysław Albert Krąpiec*, „Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica” 3 (2002), s. 7–30;
- *Krąpiec Mieczysław Albert*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. nauk. T. Gadacz, B. Milerski, t. VI, Warszawa 2002, s. 93–94;
- Jaroszyński P., *Działalność uniwersytecka i dorobek naukowo-dydaktyczny O. Prof. Dra hab. Mieczysława A. Krąpca*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2002, s. 299–304;
- Pustulka A., *Filozofia dla wszystkich* (rozmowa z H. Dyrdą o M. A. Krąpcu), „Trybuna Śląska” 31 I 2002;
- Skrzypek E., *O błędzie antropologicznym*, „Nasz Dziennik” 14–15 XII 2002, s. 10 (m.in. na temat wykładu wygłoszonego przez M. A. Krąpca na V Międzynarodowym Sympozjum Metafizycznym);
- Sołtys A., *Poznanie Boga na drodze analogii w myśli wybranych przedstawicieli tomizmu egzystencjalnego*, „Resovia Sacra” 9–10 (2002–2003), s. 25–36;
- Stępień K., Kiczuk S., *O realizm uprawiania filozofii*, „Przegląd Uniwersytecki KUL” 14 (2002) nr 1, s. 20;
- Ziemiański S., *Czy Mieczysław Albert Krąpiec OP jest nominalistą?*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie” 10 (2002–2003), s. 116–129;
- Z. J. Zdybicka, *O. prof. hab. dr h. c. Mieczysław A. Krąpiec OP*, w: *O godność osoby ludzkiej. (Praca zbiorowa)*, red. L. J. Kułakowski, I. Antolak-Kułakowska, Radom 2002, s. 19–21;
- Kowalski W., *Analogia jako metoda metafizyki*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 22 (2003) z. 2, s. 33–50;
- Mazur P., *Wierny rzeczywistości*, „Nasz Dziennik” 24–25 V 2003, s. 6;
- *Świat według profesora Krąpca*, „Trybuna Śląska” 29 V 2003;

-
- Dutkiewicz P., *Krąpiec Mieczysław Albert OP.*, w: *Leksykon filozofów współczesnych*, red. J. Szmyd, Bydgoszcz-Kraków 2004, s. 262–265;
 - *Krąpiec Mieczysław Albert*, w: *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. IV, Warszawa 2004, s. 638;
 - Mazur P., *O metafizyce po raz siódmy*, „Nasz Dziennik” 14 XII 2004 (na temat VII Międzynarodowego Sympozjum Metafizycznego i wykładu m.in. M. A. Krąpca);
 - *Nagrody Tygodnika Nasza Polska za rok 2003*, „Nasza Polska” 2 III 2004 (nr 9), s. 3 (M. A. Krąpiec jako laureat nagrody „Naszej Polski”);
 - PM [Mazur P.], *Rozważania o narodzie*, „Nasz Dziennik” 3 IX 2004, s. 9 (na temat książki M. A. Krąpca *Rozważania o narodzie*);
 - *Pokłon Ojcu Profesorowi*, „Dziennik Zachodni” 29 V 2004;
 - Sołtys A., *Poznanie „Ipsum esse per se subsistens” według przedstawicieli tomizmu egzystencjalnego*, „Resovia Sacra” 11 (2004), s. 5–21;
 - Żyszkiewicz W., *Mędrzec z Lublina*, „Solidarność” 23 VII 2004, s. 30;
 - Besler G., *Analogiczność i racjonalność a metoda filozofii realistycznej M. A. Krąpca*, w: *Analogia w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Skrzydlewski, Lublin 2005, s. 331–346;
 - Chudy W., *Krąpiec Mieczysław Albert*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, Lublin 2005, s. 43–48;
 - Dostatni T., *Ojciec Albert*, „Gazeta Wyborcza” 18–19 VI 2005;
 - Kreft D., *Mieczysław A. Krąpiec, Człowiek jako osoba* (recenzja), „Perspectiva” 4 (2005) nr 1, s. 217–225;
 - Mazur P., *Ad multos annos!*, „Nasz Dziennik” 25–26 V 2005, s. 14 (o M. A. Krąpcu);
 - Skarżyńska M., *Kapłan i filozof. Ważny jubileusz*, „Gość Niedzielny” 10 VII 2005, s. VII;
 - Sołtys A., *Filozoficzne poznanie Boga jako absolutnej tożsamości*, „Studia Sandomierskie” 12 (2005) z. 2, s. 149–158 (omówienie poglądów M. A. Krąpca i L. Eldersa);
 - Stępień A. B., *Realne myślenie w ujęciu Tomasza z Akwinu i M. A. Krąpca*, w: tenże, *Punkt wyjścia w filozofii. Teorie relacji: filozoficzne i logiczne*, Lublin 2005, s. 238–241;
 - Besler G., *Tomaszowa koncepcja analogii w ujęciu Józefa Marii Bocheńskiego i Mieczysława Alberta Krąpca*, w: *Studia z filozofii polskiej*, t. 1, red. M. Rembierz, K. Śleziński, Bielsko-Biała-Kraków 2006, s. 137–177;

- Bochenek K., *Mieczysław A. Krąpiec* (jako część punktu: *Charakterystyka personalizmu polskiego*), w: *Filozofia współczesna*, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Bydgoszcz-Warszawa-Lublin 2006, s. 230–231;
- Janeczek S., *Lubelska Szkoła Filozofii Klasycznej*, „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 18 (2006), s. 143–159 (m.in. o M. A. Krąpcu);
- Józefczuk G., *Urodziny wielkiego rektora*, „Gazeta Wyborcza – Lublin” 24 V 2006;
- Kmiecik A., *Zasada tożsamości relatywnej w metafizyce Mieczysława A. Krąpca a logiczna zasada tożsamości*, w: tenże, *Rozważania dotyczące stosowania logiki*, Bydgoszcz 2006, s. 59–69;
- Kreft D., *Mieczysław A. Krąpiec, Dlaczego zło?* (recenzja), „Perspectiva” 5 (2006) nr 1, s. 255–259;
- Maryniarczyk A., *W 85. rocznicę urodzin ojca prof. Mieczysława A. Krąpca*, „Principia. Ekspres Filozoficzny” 39 (2006), s. 47–49;
- Mazur P. S., *Nieznudzony w służbie prawdzie. W 85 rocznicę urodzin O. Prof. Mieczysława A. Krąpca OP*, „Cywilizacja” 17 (2006), s. 9–13;
- Mazur P., *Zrozumieć zło*, „Nasz Dziennik” 24 I 2006, s. 10 (na temat książki M. A. Krąpca *Dlaczego zło?*);
- Molik A., *Judaszu – kim jesteś? Zdradził czy nie? Sensacja wokół apokryfu z II wieku*, „Kurier Lubelski” 14 IV 2006, s. 11 (omówienie spotkania z M. A. Krąpcem na temat „Droga Krzyżowa – skutek procesu Jezusa”);
- *Oblicza ojca jubilata*, „Kurier Lubelski” 25 V 2006, s. 6 (art. o wystawie prezentującej osobę i dorobek M. A. Krąpca);
- Szostok Sz., *Osoba ludzka w filozofii Mieczysława Alberta Krąpca*, „Anthropos? Czasopismo Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach” (2006) nr 6–7 (czasopismo elektroniczne);
- Chłodna I., *Rola uniwersytetu w kulturze w ujęciu Mieczysława A. Krąpca OP*, „Człowiek w Kulturze” 19 (2007), s. 233–248;
- Daszkiewicz W., *Poznanie zdroworoządkowe i jego funkcja w filozofii realistycznej w ujęciu Mieczysława A. Krąpca OP*, „Człowiek w Kulturze” 19 (2007), s. 249–269;
- Dec. I., *Charakterystyczne rysy personalizmu Mieczysława A. Krąpca OP*, „Człowiek w Kulturze” 19 (2007), s. 105–116;

-
- Guz T., *Zusammenfassung des Artikels „Ius als das Naturrecht – die Natur des Rechts” von Prof. M. A. Krąpiec*, w: *Das Naturrecht und Europa*, hrsg. T. Guz, Frankfurt am Main 2007, s. 35–37;
 - Maryniarczyk A., *Przełom w dziejach polskiej filozofii. Koncepcja filozofii metafizycznej Mieczysława A. Krąpca OP*, „Człowiek w Kulturze” 19 (2007), s. 79–103;
 - Mazur P. S., *Mieczysława A. Krąpca OP antropologia integralna*, „Człowiek w Kulturze” 19 (2007), s. 161–168;
 - *Mieczysław Albert Krąpiec OP – życie i dzieło*, „Człowiek w Kulturze” (2007), s. 7–9;
 - Tarasiewicz P., *Filozofia kultury polskiej w ujęciu Mieczysława A. Krąpca OP*, „Człowiek w Kulturze” 19 (2007), s. 169–183.

3. FILMY

- „Świat Ojca Krąpca”, reż. M. Maldis, P. Popiak, 1997 (TVP 2);
- „Moja Polska, moja Europa”, prod. Agencja Produkcji Telewizyjnych dla TVP Polonia, 2003 (film dokumentalny, z M. A. Krąpcem rozmawia J. Grzyb);
- „U źródła prawdy”, reż. R. Filipski, 2004 (film dokumentalny, 10 odcinków 25-minutowych, zawierających 12 rozmów O. prof. M. A. Krąpca z poetką L. Ogińską).

4. DOKTORATY

- Kreft D., *Specyfika filozofowania w szkole lubelskiej*, 1996 (Wydział Filozofii KUL);
- Grabowski R. D., *La concepción finalista del derecho natural en Mieczysław Albert Krąpiec*, 1999 (Facultat Eclesiàstica de Filosofia Universidad de Navarra);
- Janowski J., *Status prawa w tomizmie egzystencjalnym M. A. Krąpca*, 1999 (Wydział Prawa i Administracji UMCS);
- Fotta P., *Mieczysława A. Krąpca koncepcja filozofii realistycznej*, 2002 (Wydział Filozofii KUL);

- Sołtys A., *Natura Boga w interpretacji przedstawicieli tomizmu egzystencjalnego*, 2002 (Wydział Filozofii KUL – praca omawia poglądy M. A. Krąpca i L. Eldersa dotyczące natury Boga);
- Degro I., *Problem ludzkiej wolności i jej granic w ujęciu św. Tomasza z Akwinu i Mieczysława A. Krąpca*, 2004 (Wydział Filozofii KUL);
- Rozkos M., *Metafyzicko-antropologické základy závislosti pozitívneho práva od práva prírodného v poňati sv. Tomáša Akvinského a Mieczysława Alberta Krąpca. Metafizyczno-antropologiczne podstawy zależności prawa stanowionego od prawa naturalnego w ujęciu św. Tomasza z Akwinu i Mieczysława Alberta Krąpca*, 2005 (Wydział Filozofii KUL);
- Gretka W., *Teoria aktu i możliwości w wyjaśnianiu dynamizmu osoby ludzkiej w ujęciu Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu i Mieczysława A. Krąpca*, 2006 (Wydział Filozofii KUL).

O lubelskiej szkole filozoficznej

Rozmowa z o. prof. Mieczysławem A. Krąpcem OP, wieloletnim pracownikiem naukowym i rektorem KUL (1970-1984), członkiem Polskiej Akademii Nauk, Polskiej Akademii Umiejętności i Papieskiej Akademii św. Tomasza z Akwinu w Rzymie, wielokrotnym doktorem *honoris causa*, prezesem Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, inicjatorem prac nad *Powszechną Encyklopedią Filozofii* oraz przewodniczącym Komitetu Naukowego Encyklopedii.

K. S.: Ojczyce Profesorze, czym się charakteryzuje ten sposób uprawniania filozofii realistycznej, który nazywa się Lubelską Szkołą Filozoficzną?

O. prof. Mieczysław A. Krąpiec OP: Sięgnęliśmy przede wszystkim do tradycji greckiej i sposobu filozofowania dokonującego się pod wpływem pytania „dlaczego?”. Okazuje się, że Arystotelesa wizja rzeczywistości złożonej i wyjaśnianie rzeczywistości złożonej przy zastosowaniu pytania naukotwórczego „dlaczego?” jest zasadna. Sens pytania, jakie postawili Grecy (*dia ti*), jest taki: ze względu na co, który czynnik decyduje? – bo rzeczywistość jest złożona z korelatów, jest pełna relacji, których korelaty są decydujące o tym, że rzecz jest taka a nie inna. To jest zupełnie inne pytanie *dia ti* – „dlaczego?” od pytanie *hoti* – jakie jest? że jest takie, że jest Kstantypą, że jest Sokratesem. Później nasi logicy, jak Czeżowski, jak Ajdukiewicz, to wykorzystali w oderwaniu

od rzeczywistości. Jednak wniosek i konkluzja, stosunek wniosku do konkluzji – to wystarczy logikom, to nie wystarczyło Arystotelesowi.

K. S.: Jacy byli inni, oprócz Arystotelesa, mistrzowie szkoły lubelskiej w filozofowaniu?

Szczytem w filozoficznym wyjaśnianiu rzeczywistości okazała się myśl Tomasza, który świetnie poznał Arystotelesa (specjalnie dla niego tłumaczono jego pisma z greki), który znał neoplatonizm, znał platonizm i który całe życie tylko tym się zajmował. Dlatego obok Arystotelesa trzeba było sięgnąć do Tomasza, poznać dobrze łacinę, oraz jego dzieła i komentarze. Lubelska szkoła nieprzypadkowo oparła się na filozofach poznających rzeczywistość, a nie myślących tylko o rzeczywistości tak lub inaczej. U genezy szkoły lubelskiej tkwiło pragnienie, aby poznać rzeczywistość, by ją rozumieć, widzieć dlaczego jest złożona, szukać racji rzeczywistości i dostosować do tego język.

K. S.: Chodzi o uzgodnienie sposobu poznawania z przedmiotem? W jakim znaczeniu: dostosować język?

Otóż rzeczywistość jest mnoga, nie ma dwóch rzeczy takich samych: dwa listki nie są identyczne. Wobec tego poznanie realistyczne w jednoznaczności jest wykluczone. Myśmy to dostrzegli, jednak było to trudne, bowiem cała nauka realizuje się w jednoznaczności. Jednoznaczność to szczyt nauki, ale ideał ten odnosi się do abstraktów, a poznanie filozoficzne dotyczy poszczególnych rzeczy, które są różne. Trzeba zatem dostosować język poznawczy do rzeczy; jest to język analogiczny.

Okazuje się, że analogia jest niezwykle bogata. Analogia metaforyczna to jest ta analogia, którą my wszyscy myślimy, którą żyjemy i którą się posługujemy. Gdyby nie analogia metaforyczna, nikt by się z drugim nie porozumiał. Kiedy mama mówi do córki: „Hanka, wydój krowę!”, to ona nie idzie do abstraktu doić, lecz do realnej łaciatej itp. (kiedyś mówili: myślenie o abstraktach to dojenie kozłów przez sito. Ani kozioł nie daje mleka, ani sito mleka nie zatrzymuje). Tak samo w logice, operacje czysto logiczne, nierzeczywiste są aspektownym ujęciem ale ujednoznaczniwym.

K. S.: Skąd się wzięła jednoznaczność w poznaniu filozoficznym?

Jednoznaczność była u Platona. Oczywiście także i Arystoteles posługiwał się jednoznacznością, bo nie można być przyrodnikiem i nie dokonywać abstrakcji. Otóż mimo że Arystoteles zwrócił uwagę na analogiczny sposób poznania, jednak nie rozpracował analogii. I on i inni filozofowie rozpracowywali ciągle jednoznaczny sposób poznania. Szczytem jednoznaczności poznania stał się system filozoficzny Dunsza Szkota, który powstał pod wpływem Platona, Arystotelesa i Awicenny, a w którym zwrócił on uwagę na tzw. naturę trzecią (*to ti en einai*) ujętą jako zespół elementów konstytutywnych, odwiecznie bytujących samych w sobie. Są to te, których nie można zdefiniować, a tylko wymienić czynniki składowe, dlatego pytanie o to czym jest koń dotyczy istoty końskości: końskość to zespół czynników istotowych konstytutywnych, nic więcej. Duns Szkot wymieniał hierarchię istot-natur trzech: konkret Jan ma naturę jednostkową, natura Jana posiada naturę ludzką, natura ludzka posiada naturę zwierzęcą, natura zwierzęca posiada naturę roślinną, natura roślinna posiada naturę materialną, natura materialna posiada naturę substancjalną, natura substancjalna posiada najszerszą naturę bytu. A jaka jest natura bytu? To jest taka struktura, która wyklucza sprzeczność. Tym czymś może być absolutna potencjalność i to ona stała się podstawą myślenia filozoficznego. Tymczasem takiej rzeczy nie ma, lecz mimo tego została ustanowiona przedmiotem filozofii.

Na skutek tego powstało wiele systemów filozoficznych, bo realizacja tego przeszła po Dunsie Szkocie przez Wilhelma Ockhama, przez Suareza, Kartezjusza, Leibniza, Wolffa, wolfianistów do Kanta, Husserla, Heideggera – wszystkie te postacie filozofii są nacechowane powrotem do myśli, idei. Na skutek tego rzeczywistość rozpada się na dwie części: *mind and body* – myśl i ciało (materię). Tymczasem to wszystko było już zawarte dawno temu w Upaniszadach, w systemach Platona i stoickich, a najwięcej w neoplatonizmie.

Neoplatonizm zaakcentował pochodność całej rzeczywistości od myśli, od pramysli, od monady, poprzez Logos, który patrzy w górę i zachwycą się jednością i dzięki temu zachodzi zawsze emanacja. Lo-

gos, który w siebie patrzy i widzi swoją potencjalność (*Logos tomeus*) tworzy ducha, czyli duszę świata; który patrzy w górę, czego skutkiem są reemanacje. Patrząc w górę odpowiada za doskonałość, patrząc w dół tworzy natury, a natury tworzą hipostazy, bogów, ludzi, cały świat. Julian Apostata będąc dobrym neoplatonikiem wyrzekł się chrześcijaństwa, bo widział wszystko, nawet bogów, jako pochodne od myśli.

Platon, w postaci neoplatonizmu, był akceptowany przez Ojców Kościoła, bo w swych rozwiązaniach był podobny do Ewangelii. Ewangelia też mówi: ciało pożąda przeciwko duchowi, duch przeciwko ciału, ale tu chodzi o dobro i zło, o grzech i cnotę, a nie o materię i ducha. Te sprawy są zupełnie inne, jednak chrześcijanie widzieli myśl neoplatońską jako pokrewną Objawieniu i pokrewną zasadzie absolutyzacji dobra, konieczności realizowania dobra i nieulegania złu, a neoplatonizm dawał podstawę: zło pochodzi z materii, dobro z ducha i wszystko było ok.

K. S.: Ojciec Profesor, odpowiadając na pytania, zwraca uwagę na pewne rozwiązania, które zaistniały w dziejach i zostały odnotowane w historii filozofii. Jakie jest znaczenie historyzmu w filozoficznym wyjaśnianiu świata i człowieka?

Stanęliśmy mocno na stanowisku, po pierwsze, że będziemy studiowali w oryginale filozofów, którzy tłumaczyli rzeczywistość, a nie myśleli o rzeczywistości, bo to jest mitologia. Po drugie, należy szukać, dlaczego oni tak poznawali lub myśleli, dlaczego tak pojęli rzeczywistość, skąd wzięła się skłonność Kartezjusza, który jako pierwszy zamknął świat w ideach, a później koncepcje Leibniza, suarezjanizm, i Wolff, i Kant, dlaczego uzależnili wszystko od człowieka, skąd przeświadczenie, że rzeczywistość nie jest poznawalna, że poznawalne są tylko nasze wrażenia o rzeczywistości. W świetle tego można pytać: czym jest świat dla mnie? Jest odczytaniem moich wrażeń, nic więcej. To jest geneza apercepcji i wszystkich tych głupstw w filozofii. Z tego tytułu kolejnym rysem szkoły lubelskiej było zwrócenie uwagi na poznanie i myślenie. Poznanie i wyjaśnianie świata realnie istniejącego to filozofia. Myślenie zaś należy bardziej do dziedziny sztuki. W myśleniu mieścił się także marksizm, a później logikalizm, ontologizm, aż po dzisiejsze ontologie

– to raczej systemy marzeń, mitów, a nie systemy wyjaśniające rzeczywistość (oczywiście, w każdym marzeniu jest i coś realnego).

K. S.: Tak rozumiana filozofia jawi się jako poznanie fundamentalne, bazowe.

Tak jest, filozofia w tym ujęciu jest rozumiana jako poznanie podstawowe rzeczywistości. Ona jest podstawą logiki, ona tworzy pytania naukotwórcze, więc jest podstawą nauki, ona wyjaśnia moralność, ona wyjaśnia też mitologię i całą dziedzinę twórczości literackiej, muzycznej, politycznej, partyjnej. To są pewne typy twórczości, ale to nie jest filozofia. Są to nawet bardzo interesujące rzeczy, ale najbardziej interesującą i zarazem żmudną rzeczą jest poznawać rzeczywistość w jej czynnikach takich, których negacja jest zaprzestaniem myślenia, zaprzestaniem poznania. I to stało się zadaniem lubelskiego środowiska filozoficznego.

K. S.: O tym typie filozofii mówi się, że podejmuje egzystencjalnie doniosłe problemy. Jakie są to zagadnienia?

Trudno przez nie przebić się samemu człowiekowi, powiedzieliśmy zatem, że będziemy się wzajemnie kontrolować na konwersatoriach, na seminariach. Stefan Świeżawski od razu zażądał ode mnie, by podać, jakie zostały w filozofii ustalone problemy filozoficzne. Oto takie, jak: rozumienie bytu, rozumienie nicości, rozumienie tożsamości, jakiej tożsamości – relatywnej czy absolutnej, dalej transcendentalistów, rozumienie człowieka, a w nim samym, które momenty są ważne itd. Był to więc wysiłek zwrócony na poznanie rzeczywistości istniejącej. Dlatego – mówimy – jest to filozofia bytów realnie istniejących, których się nie poznaje na drodze jednoznaczności, tylko – jako analogiczne – na drodze analogii. Analogia wprawdzie ogranicza poznanie, ale wyklucza absurd. I to jest zadanie filozofii. Jak pisałem kiedyś – należy odrzucić świat absurdów, a zająć się rzeczywistością, ją poznawać, choć w poznaniu filozoficznym ona nigdy nie będzie poznana dokładnie. Filozofia daje ogólne ramy dla ujęcia całości bytu, a poznanie poszczególnych wycinków rzeczywistości dokonuje się dokładniej w na-

ukach: fizykalnych, psychologicznych, chemicznych, gdzie więcej jest zastosowanej jednoznaczności matematycznej. Poznanie filozoficzne, co najważniejsze, wiąże nas jednak z rzeczywistością, ukazując ją od strony podstaw racjonalności, choć do końca nie mówi, to wyznacza granice absurdu – pozwala na odrzucenie absurdu.

K. S.: Filozofie metafizyczne będą to zatem te filozofie, które uwzględniają konieczny związek poznania z rzeczywistością?

...a nie myślenie o rzeczywistości, nie operacje logiczne: same operacje logiczne nigdy nie dadzą wiedzy o rzeczywistości. Przedmiotem operacji logicznych jest byt drugiej intencji: byt myślny, a byt myślny nie jest bytem realnym. Analiza bytu myślnego nigdy nie doprowadza do bytu realnego – jak mówiono: *a posse ad esse non valet illatio*, daliśmy takie hasło w I tomie *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*.

K. S.: Jakie są owoce szkoły lubelskiej?

Owoce szkoły to ocalenie filozofii i kultury przed ideologizacją marksistowską, oraz, przede wszystkim, wypracowanie dojrzałej postaci filozofii realistycznej. Kolejnym owocem prac ostatnich lat jest pierwsza w języku polskim autorska *Powszechna Encyklopedia Filozofii*.

K. S.: Co to znaczy, że filozofia realistyczna jest maksymalistyczna?

Maksymalizm filozofii oznacza, że nie ogranicza się ona do jakiegoś wycinka rzeczywistości, ale szuka tego elementu, dzięki któremu rzeczywistość jest realna. Elementem tym jest akt istnienia, który w każdym bycie jest inny, ale w każdym spełnia tę samą funkcję – realizuje treść bytu. Treści nie są, jak twierdzili filozofowie arabscy, platonicy, neoplatonicy, szkotyści, naturami trzecimi, do których dołącza się istnienie. Filozofia jako nauka o naturach trzecich, niezmiennych, koniecznych, to bzdura. Istnienie jest podstawą bytu, w którym buduje się istota. Każde istnienie jest niepowtarzalne, ale spełnia analogicznie tę samą funkcję: realizuje bytowość w rzeczy. Stąd w filozofii Bóg jest pojęty jako Istnienie

czyste, to znaczy jako niepoznawalny, ale jako źródło wszystkiego tego, co jest rzeczywiste. To jest niesłychanie ciekawa filozofia. Co więcej, jak mówił Ojciec Święty Jan Paweł II, tomizm jest stale czymś nowym, jest nowością. Tylko, niestety, jest bardzo trudny. Żeby go poznać konieczna jest bardzo dobra znajomość historii filozofii, a zwłaszcza ustalenie w filozofii relacji myślenia do poznania. Kto tego nie zgłębi, ten nigdy nie będzie filozofem, w filozofii chodzi bowiem o poznanie rzeczywistości, a nie tylko o zafascynowanie myśleniem, językiem, gramami językowymi. To jest dziedzina twórczości, a nie filozofii.

K. S.: Szkoła lubelska słynie właśnie z historii filozofii, także z badań nad filozofią najnowszą, ale także i z logiki i z metodologii.

Tak jest. Jak zwrócił uwagę Tomasz (on był w tym genialny!): nie poznajemy treści pojęć, ale treści pojęć to są jakby okulary, poprzez które poznajemy rzecz, i sprawdzalność poznania jest w rzeczy, a nie w analizie pojęć. Logika analizuje pojęcia, sądy, strukturę sądów, jej przedmiotem są intencje drugie czyli abstrakty – to wszystko zalicza się do dziedziny myślenia, a nie poznania. Tak jak ontologia jest teorią abstraktów, a nie teorią rzeczywistości, i dlatego, jeśli się przedkłada ontologię nad metafizykę i chce się studiujących pozbawić metafizyki, to w istocie chce się ich zapędzić do dziedziny ideologii, czyli tam, skąd wyszedł marksizm. On nie zwracał się do poznania rzeczy, ale do myśli kolektywu. I to miało być naukowe: ty jesteś głupi, ale kolektyw jest mądry.

K. S.: Nawet ekonomia i polityka marksistowska nie miały realistycznego charakteru.

Wszystkie partie nie są realistyczne, to są projekty – myśli, które kierują rzeczywistością, a nie liczą się z nią. Trzeba czytać rzeczywistość, a nie realizować absurdalną myśl, choćby i najpiękniejszą.

Serdecznie dziękuję za rozmowę.

*Wywiad przeprowadziła
Katarzyna Stępień*

Andrzej Maryniarczyk SDB
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Przełom w dziejach polskiej filozofii. Koncepcja filozofii metafizycznej Mieczysława A. Krąpca OP

Przystępując do charakterystyki koncepcji filozofii wypracowanej przez Mieczysława A. Krąpca, której synonimem jest metafizyka realistyczna, nie można oderwać się od ogólnej sytuacji kulturowo-filozoficznej, z jaką mieliśmy do czynienia w Polsce, a także w świecie w latach pięćdziesiątych XX wieku. W Polsce wszystkie szkoły wyższe (z wyjątkiem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego) zostały zdominowane narzuconym administracyjnie marksizmem. W Europie zaś filozofia znalazła się pod silnym wpływem scjentyzującego pozytywizmu.

Efektem polskich zmagania i prac z tego okresu jest powstała w latach pięćdziesiątych XX wieku **Lubelska szkoła filozoficzna, stanowiąca w tym czasie jedyną enklawę wolnej myśli filozoficznej „od Berlina do Seulu”**. Wprawdzie na powstanie tej szkołyłożył się wysiłek wielu osób, jednak bez sformułowania nowej koncepcji metafizyki realistycznej (ogólnej i szczegółowych) przez Mieczysława A. Krąpca szkoła ta nie mogłaby zaistnieć, rozwijać się, a przede wszystkim stanowić zwrotnego punktu w polskiej i światowej filozofii współczesnej.

W dziejach filozofii polskiej nie została wypracowana autonomiczna, zborna i zarazem całościowa filozoficzna interpretacja rzeczywistości. Dokonał tego po raz pierwszy M. A. Krąpiec w ramach „polskiej szkoły filozofii klasycznej”¹. To dzięki pracom Krąpca zrodziły się

¹ Taka nazwa szkoły pojawiła się na początku jej powstania. Zob. M. A. Krąpiec i A. Maryniarczyk, *Lubelska szkoła filozoficzna*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 6, Lublin 2005, s. 533nn.

oryginalne, polskie opracowania takich działów filozofii jak: metafizyka, antropologia, filozofia prawa, filozofia polityki, filozofia kultury, teoria poznania realistycznego, teoria analogii, metodologia metafizyki i inne. Zaproponowana zaś przez badacza koncepcja filozofii metafizycznej stanowiła także przełom w europejskiej i światowej filozofii klasycznej (realistycznej)².

1. Historyczny i merytoryczny kontekst formowania się koncepcji filozofii metafizycznej Krapca w „szkole lubelskiej”

Podjęte na początku lat pięćdziesiątych na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego prace dydaktyczno-naukowe, zainicjowane przez S. Świeżawskiego, J. Kalinowskiego, a w szczególności **M. A. Krapca**, zostały określone przez Kalinowskiego (po roku 1957 osiedlił się we Francji), w czasopiśmie „Revue Philosophique de Louvain” przy okazji omawiania dorobku filozofów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, jako *Ecole philosophique lublinoise*³.

W ten sposób zaczęła funkcjonować nazwa „Lubelskiej szkoły filozoficznej” na określenie programu nauczania i stylu uprawiania filozofii w KUL, jaki został zapoczątkowany w latach pięćdziesiątych drugiej połowy XX wieku.

Czym miał charakteryzować się ów „styl uprawiania filozofii”? Ów sposób uprawiania filozofii miał charakteryzować się tym, że jako podstawowa dyscyplina filozoficzna została wskazana metafizyka (tak ogólna, jak i metafizyki szczegółowe), którą wyróżnia między innymi realizm poznawczy. Oznaczało to, że przedmiotem poznania filozoficznego jest realnie istniejący byt (ujęty kategorialnie lub transcendentally). Badania metafizyczne miał też cechować maksymalizm

² By o tym się przekonać, wystarczy zestawzić prace M. A. Krapca z tymi, które w literaturze europejskiej i światowej ukazały się w ostatnim pięćdziesięcioleciu w zakresie metafizyki realistycznej.

³ W kręgu filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Z dyskusji o dorobku Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej z okazji 60-lecia Uczelni, „Życie i myśl” 11 (1978), s. 30.

poznawczy, który przejawiał się w tym, że dążono do tego, aby wyjaśnienie filozoficzne objęło całość egzystencjalnie nośnej problematyki i skupiało się na odkryciu pierwszych i ostatecznych przyczyn istnienia tak poszczególnych bytów, jak i całej rzeczywistości.

Tworzona koncepcja filozofii metafizycznej miała wyróżniać się także autonomią metodologiczną (tak co do nauk szczegółowych [przyrodniczo-matematycznych], jak i teologii). Miało to oznaczać, że dla potrzeb tak rozumianej filozofii metafizycznej (metafizyki) formułuje się odpowiednie dla niej metody poznania. Ponadto, tego typu filozofia charakteryzuje się transcendentalizmem twierdzeń (twierdzenia odnoszą się do całej rzeczywistości) oraz jednością metodologiczno-epistemologiczną (ta sama metoda jest stosowana w różnych dziedzinach filozofii uprawianych przedmiotowo. Z tym jednak, że metoda metafizyki ogólnej nie może być jednoznacznie przenoszona do metafizyk szczegółowych, lecz w sposób analogiczny). Z kolei spójność poznania metafizycznego zagwarantowana została wewnętrzną zbornością przedmiotu oraz obiektywnością osiąganą dzięki samowrotnej sprawdzalności twierdzeń, co użytkiwane jest przez każdorazowe odnoszenie ich od oczywistości przedmiotowej.

Wśród przyczyn, które skłoniły M. Krapca do wypracowania koncepcji filozofii metafizycznej w ramach formującej się „szkoły”, znalazł się wprowadzany środkami administracyjnymi marksizm, obowiązujący na wszystkich uniwersytetach państwowych, szkołach wyższych i studiach podyplomowych. Groziło to załamaniem się podstaw kultury humanistycznej przez zakłamanie prawdy o człowieku i świecie, a co najważniejsze, zniewoleniem ideologią wolnej myśli filozoficznej. Drugą z przyczyn była potrzeba wypracowania uwspółcześnionej koncepcji klasycznej filozofii realistycznej (która została zdeformowana zarówno suerezjańską neoscholastyką, jak i esencjalizmem filozofii Ch. Wolffa i J. Kleutgena) i zaproponowania polskiej (a także światowej) humanistyce i kulturze alternatywnej koncepcji filozofii maksymalistycznej w odniesieniu do pojawiających się w tym czasie innych propozycji, takich jak: krakowska szkoła fenomenologiczna Romana Ingardena czy lwowsko-warszawska szkoła analizy logicznej (analitycznej).

1.1. Potrzeba powstrzymania naporu ideologii marksistowskiej

Z początkiem lat pięćdziesiątych nastąpiło w Polsce, zorganizowane przez komunistyczne władze, nasilenie akcji nauczania filozofii marksistowskiej na wszystkich szczeblach szkół wyższych (a także i średnich), w myśl postulatu, by w miejsce światopoglądu chrześcijańskiego wprowadzać ideologię materialistyczną. Daje temu świadectwo A. Schaff, gdy w roku 1950 pisze: „Warunkiem całkowitego ideologicznego zwycięstwa światopoglądu marksistowsko-leninowskiego w Polsce jest, między innymi, przewyżczenie wpływów ideologicznych obcych klasowo kierunków filozoficznych. Idzie tutaj w pierwszym rzędzie o filozofię tomistyczną, a więc filozofię o wyraźnym obliczu fideistycznym, która jest oficjalną filozofią szkół katolickich. Poważny wpływ posiada filozofia neopozytywistyczna. Wreszcie, niejaki wpływ wywiera również pewna odmiana filozofii Husserla. Walka z tymi obcymi wpływami ideologicznymi w filozofii nie jest łatwa. Chociażby ze względu na to, iż marksistowskie kadry naukowe dopiero rosły i zwolennicy filozofii marksistowskiej dopiero zaczynają się przedstawiać na katedry uniwersyteckie. Teoria marksistowska oddziaływała jednak rozmaitymi drogami. Szeroka sieć szkolnictwa partyjnego oraz masowa akcja upowszechniania ideologii marksistowskiej są potężną bronią w walce z obcymi kierunkami ideologicznymi. Największy wpływ wywiera słowo pisane. Tłumaczenia klasyków marksizmu oraz naukowej literatury marksistowskiej osiągały fantastyczne jak na stosunki przedwojennej Polski nakłady. Dość powiedzieć, że *Dzieła wybrane* Marksa i Engelsa wydano w nakładzie ponad 200.000 egz., *Lenina Materializm i empiriokrytycyzm* 275.000 egz., *Stalina O materializmie dialektycznym i historycznym* ponad 300.000 egz., a *Krótki kurs historii WKP* został wydany w nakładzie 1.300.000 egzemplarzy. Walka przeciw burżuazyjnej ideologii w Polsce Ludowej jest jednym z aspektów toczącej się w kraju i na całym świecie walki obozu demokracji i socjalizmu przeciwko obozowi imperializmu grożącego ludzkości rozpętnaniem nowej wojny światowej. W świetle ostatnich wielkich historycznych zwycięstw socjalizmu, w świetle nieprzerwanego postępu budownictwa socjalistycznego w ZSRR i krajach demokracji ludowej, perspektywy

tej walki zarysowują się zupełnie wyraźnie – wynik może być tylko jeden: zwycięstwo socjalizmu w całym świecie. Będzie to ostateczny tryumf ideologii marksizmu-leninizmu”⁴.

Zorganizowana przez ówczesne władze akcja anty-racjonalna i anty-narodowa skłoniła nas, wykładających filozofię w KUL – wspomina M. A. Krąpiec – do obrony „rozumu filozoficznego” i suwerenności polskiej kultury przez przemyślaną pracę naukową i dydaktyczną w zakresie filozofii. Ważnym punktem okazała się także potrzeba ukazywania w filozofii pełnej prawdy o człowieku, od której zależy właściwa organizacja życia społecznego, politycznego, religijnego i kulturowego.

W latach pięćdziesiątych i kolejnych środowisko filozoficzne KUL było jedynym w Polsce ośrodkiem uniwersyteckiego kształcenia filozoficznego i humanistycznego niezależnego od ideologii marksistowskiej. Stało się to szczególnie widoczne, gdy w następstwie protestów partyjnych i nacisków na władze uczelni, dokonane przez „młodych gniewnych” propagatorów ideologii marksistowskiej, którzy starali się utorować sobie miejsce na katedry uniwersytetów, usunięto z polskich uniwersytetów najwybitniejszych profesorów filozofii, między innymi: W. Tatarkiewicza, R. Ingardena, T. Czeżowskiego, I. Dąbmską i innych. Należy tu, dla pamięci, odnotować słynny prowokacyjny protest studentów UW, uczestników seminarium prof. Tatarkiewicza, członków PZPR: B. Baczko, H. Jarosza, A. Śluckiego, H. Hollanda i L. Kołakowskiego, z jakim wystąpili pod adresem W. Tatarkiewicza, który to protest był jednym z elementów programu działań zmierzających do pozabawiania katedr tych profesorów, którzy nie chcieli ulec ideologizacji⁵.

Profesorowie ci znaleźli możliwość wygłaszania odczytów czy prowadzenia gościnnych wykładów w KUL-owskim ośrodku filozoficznym, a także mogli kontynuować prowadzenie prac doktorskich swoich uczniów (np. M. Gołaszewska dokończyła swój doktorat u R. Ingardena na KUL-u).

⁴ A. Szaff, *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1950, s. 403.

⁵ Zob. B. Dębowski, *Spór o metafizykę i inne studia z historii filozofii polskiej*, Włocławek 1997, s. 307

Odwołanie się do obiektywnie istniejącej rzeczywistości, jej racjonalne poznanie i wyjaśnienie miały stanowić antidotum na zideologizowaną filozofię marksistowską, administracyjnie narzuconą polskim ośrodkom naukowym, a także na ograniczenia związane z dominującym w filozofii współczesnej scjencyznym pozytywizmem i nastawieniem antymetafizycznym

W środowisku profesorów filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego zrodził się postulat, by odbudować filozofię klasyczną i zarazem realistyczną, która dąży do ostatecznościowego poznawania rzeczywistości w jej istotnych, koniecznych i powszechnych (transcendentalnych) strukturach. Miało to zagwarantować ujęcie tych aspektów rzeczywistości, do których nauki przyrodniczo-matematyczne, ze względu na swe metody, nie mogły dotrzeć. Z tej racji grupa ludzi „przygotowanych dogłębną lekturą tekstów klasycznych starożytnych i średniowiecznych, czuła na zagrożenia pełnej prawdy o świecie i o człowieku, dostrzegła, że rezygnacja z klasycznej filozofii stanowi ogromną szkodę wyrządzoną człowiekowi i kulturze. Stąd nawiązanie do filozofii klasycznej. Nie chodziło o zwrot ku przeszłości, właściwy historykom, ale o rozstrzyganie problemów współczesnych przez kontynuację określonego metodologicznie typu filozofii i przez wykorzystanie doświadczenia najlepszych myślicieli przeszłości i teraźniejszości, by jak najwłaściwiej i najgłębiej zrozumieć oraz wyjaśnić rzeczywistość”⁶. Tak powstawała koncepcja filozofii metafizycznej, która miała być specyfiką wyróżniającą „szkołę lubelską”.

Nie było wówczas odpowiednich podręczników i monografii filozoficznych służących poznaniu i wyjaśnianiu świata osób i rzeczy w sposób racjonalny, uzasadniony i sprawdzalny. Te zaś, które były dostępne, często nosiły na sobie piętno wolffiańskiego esencjalizmu, czyniącego z filozofii przedmiot jałowych dociekań, oderwanych od rzeczywistości, lub znamiona pozornego racjonalizmu, znajdujące odbicie w próbach budowania systemów filozoficznych na wzór systemów dedukcyjnych. Tymczasem pozornemu realizmowi filozofii materialistycznej (który w gruncie rzeczy był jedną z form idealizmu,

⁶ Z. J. Zdybicka, *O wierność rzeczywistości i pełną prawdę o człowieku – Polska Szkoła Filozofii Klasycznej*, „Summarium” 9 (1980), s. 110.

gdyż bazował na przyjętej *a priori* abstrakcyjnej idei materii) należało przeciwstawić zdroworozsądkową, uściśloną i uzasadnioną wizję rzeczywistości, jako realnie istniejącej – wspomina M. A. Krąpiec. Opracowywanie, w formie podręcznikowej, podstawowych dziedzin filozofii – w morzu literatury marksistowskiej – było zasadniczym wyzwaniem dla środowiska formułującego program filozofii „Szkoły”. Ciężar tej pracy, jak możemy to dziś zobaczyć z perspektywy lat, podjął w głównej mierze M. A. Krąpiec⁷.

⁷ Aby się o tym przekonać, wystarczy przeglądnąć podstawowe tytuły monografii opracowanych przez M. A. Krąpca, dotyczących poszczególnych dziedzin filozoficznych: Z DZIEDZINY METAFIZYKI: *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1963, ss. 361 (wyd. II popraw., *Dziela*, t. V, Lublin 1995); (wspólnie z T. Żeleźnikiem) *Arystotelesowska koncepcja substancji. Ogólna teoria i wybór tekstów*, Lublin 1966, ss. 214; *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań 1966, ss. 558 (wyd. III, *Dziela*, t. VII, Lublin 1995; przekład angielski M. Lescoc, A. Woźnicki, Th. Sandok [i in.]: *Metaphysics. An Outline of the Theory of Being*, New York 1991); opracowanie i wydanie po raz pierwszy w Polsce bazowej pracy dla studentów i filozofów trójjęzycznego wydania: Arystoteles, *Metafizyka* (tekst w języku greckim, łacińskim i polskim), tekst polski opracował M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, red. naukowa A. Maryniarczyk, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 2000, t. I, ss. 409, t. II, ss. 427; Z DZIEDZINY ANTROPOLOGII: *Ja człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, ss. 455 (wyd. V, *Dziela*, t. IX, Lublin 1998; przekład angielski M. Lescoc, R. Duncan: *I-Man. An Outline of Philosophical Anthropology*, New Britain (Conn.) 1983; tłum. chińskie T. Lu, 1989); *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, ss. 259 (wyd. III, *Dziela*, t. X, Lublin 1999; przekład angielski M. Szymańska: *Person and Natural Law*, New York 1993); *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Kraków 1962, ss. 190 (wyd. II poszerz., *Dziela*, t. III, Lublin 1995; tłum. franc. G. Roussel: *Pourquoi le mal?*, Paris 1967, ss. 227); *Język i świat realny*, Lublin 1985, ss. 368 (wyd. II, *Dziela*, t. XIII, Lublin 1995); *Kim jest człowiek?*, Warszawa 1987, ss. 69; *Człowiek w kulturze*, Rzym-Warszawa 1990, ss. 369 (wyd. II, *Dziela*, t. XIX, Lublin 1999); *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997, ss. 306 (wyd. II, *Dziela*, t. XVIII, Lublin 2000); *Psychologia racjonalna*, jako *Dziela*, t. XX, Lublin 1996, ss. 304; Z DZIEDZINY FILOZOFII POLITYKI: *Suwerenność ... czyja?*, Łódź 1990, ss. 103 (wyd. II, pod tytułem *Suwerenność – czyja?*, jako *Dziela*, t. XVI, Lublin 1996); *Wprowadzenie do filozofii polityki*, cz. I, Lublin 1992, ss. 115; *O ludzką politykę!*, Katowice 1993, ss. 321 (wyd. II, *Dziela*, t. XVII, Lublin 1998); Z DZIEDZINY FILOZOFII KULTURY: *U podstaw rozumienia kultury*, jako *Dziela*, t. XV, Lublin 1991, ss. 268; *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993, ss. 768 (wyd. II, *Dziela*, t. XXIII, Lublin 1999); *O chrześcijańską kulturę*, Lublin 2000, ss. 64; (wraz z A. Maryniarczykiem, P. Jaroszyńskim, Z. J. Zdybicką), *Wprowadzenie do filozofii – przewodnik*, t. I, ss. 281, t. II, ss. 323, t. III, ss. 298, Lublin 2000; III wyd. Lublin 2003; Z DZIEDZINY METODOLOGII I TEORII POZNANIA FILOZOFICZNEGO: *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, ss. 652 (wyd. II, *Dziela*, t. II, Lublin 1993); *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, ss.

1.2. Propozycja oryginalnej polskiej filozofii realistycznej

M. A. Krapca

Podejmowane na terenie Polski próby wiązania filozofii realistycznej z fenomenologią, zwłaszcza ingardenowską, która deklarowała co prawda realizm, nie gwarantowały sukcesu poznawczego ze względu na odmienne przedmioty badań (były intencjonalnie istniejące w podmiocie poznającym w miejsce realnych rzeczy). Również problematyczne okazały się próby łączenia filozofii realistycznej z filozofią analityczną ze względu na odmiennność przedmiotu badań, stosowanych metod i celów poznawczych. To samo można powiedzieć o próbach „unaukowienia” filozofii realistycznej przez formalizację jej języka, podejmowanych między innymi przez J. Salamuchę, J. F. Drewnowskiego czy J. M. Bocheńskiego.

Przedstawiane, w opozycji do napierającego marksizmu, propozycje uprawiania filozofii w Polsce lat pięćdziesiątych XX wieku, wychodzące czy to z krakowskiej szkoły fenomenologicznej Romana Ingardena, czy lwowsko-warszawskiej szkoły analizy logicznej (analitycznej), charakteryzowały się minimalizmem poznawczym, a zatem w punkcie wyjścia zamykały się na egzystencjalnie nośne problemy ludzkie. Z tej racji nie mogły stanowić konkurencji dla marksizmu. Po drugie, były przeniknięte mentalnością pozytywistyczną, przejawiającą się w redukcji opisu i wyjaśniania bogactwa świata osób i rzeczy do wąsko rozumianego wyjaśniania naukowego opartego na modelu wyjaśniania matematyczno-przyrodniczego. Po trzecie, proponowano filozofię, która przedmiotem badań czyni dane świadomości lub język, pozostawiając poza obszarem badań to, co najważniejsze, a mianowicie zarówno byt ludzki, jak i rzeczywistość otaczającego nas świata.

Formowanie przez M. A. Krapca w ramach powstającej Lubelskiej szkoły filozoficznej koncepcji filozofii metafizycznej było odpowiedzią na dominujący w tym czasie w filozofii europejskiej pozytywizm i neopozytywizm, propagujący program filozofii minimalistycznej

415 (wyd. II, *Dzieła*, t. I, Lublin 1993); (wspólnie z S. Kamińskim) *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, ss. 415 (wyd. III, *Dzieła*, t. IV, Lublin 1994); *O rozumienie filozofii*, jako *Dzieła*, t. XIV, Lublin 1991, ss. 322; *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, jako *Dzieła*, t. VIII, Lublin 1994, ss. 328.

i nieautonomicznej, a także w odniesieniu do innych nurtów filozofii świadomości czy filozofii języka.

Koncepcja filozofii metafizycznej była nakierowana na wypracowanie nowej wersji klasycznej filozofii realistycznej, która mogła stanowić odpór dla marksizmu ogłaszającego się jako realizm. W programie tym „znajdują swe źródła dwa postulaty właściwe dla filozofii uprawianej w Szkole Lubelskiej:

„– dogłębne uwzględnienie doświadczenia historycznego przez powrót do źródeł, do oryginalnej myśli znaczących filozofów, szczególnie Tomasza z Akwinu, by ominąć deformacje poczynione przez jego komentatorów i późniejszych przedstawicieli [...];

– towarzysząca rozważaniom merytorycznym refleksja metodologiczna, uwzględniająca ogólnie akceptowane osiągnięcia logicznej teorii nauki”⁸.

Starano się – jak wspomina Krąpiec – „konfrontować badania ze wszystkimi propozycjami, które są wysuwane przez współczesne kierunki filozoficzne. Zdając sobie sprawę z tego, że myśl ludzka podlega historycznemu rozwojowi, że sam człowiek jest bytem historycznym, [starano – A. M.] się zwrócić baczną uwagę na całą historię filozofii, a zwłaszcza na te jej okresy, w których powstały nowe kierunki filozofowania. Równocześnie, mając świadomość wielkiej ilości kierunków filozoficznych i różnorodności sposobów jej uprawiania, [kładziono – A. M.] szczególny nacisk na sprawy metodologiczne w filozofii. Okazuje się bowiem, że filozofia, mimo iż jest jedną z najstarszych dziedzin poznawczych, ciągle jeszcze nie ma zadowalająco opracowanej swej metodologii”⁹.

Uprawianej w ramach Szkoły filozofii, której centralną dyscypliną była metafizyka (stąd nazwa filozofii metafizycznej), towarzyszyła szeroko pojęta refleksja metodologiczna. Dotyczy to tak metafizyki ogólnej, jak i metafizyk szczegółowych oraz historii filozofii. Prace: *Z teorii i metodologii metafizyki* (Krąpiec, S. Kamiński) i *Zagadnienie historii filozofii* (S. Świeżawski) wyznaczają kierunek tych badań i analiz,

⁸ Z. J. Zdybicka, *O wierność rzeczywistości i pełną prawdę o człowieku – Polska Szkoła Filozofii Klasycznej*, s. 110.

⁹ M. A. Krąpiec, *Filozoficzna szkoła lubelska*, w: *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1998, s. 249.

które będą częścią programu formułującej się Szkoły. W jej pracach współpracują ze sobą katedry metafizyki (ogólnej i szczegółowych), historii filozofii i metodologii nauk.

Należy jednak zaznaczyć, że uprawiana na KUL-u przez S. Swieżawskiego historia filozofii, nawiązująca do myśli J. Maritaina i É. Gilsona, „jest historią metafizyki. Dzięki temu sama funkcjonuje także jako szczególne doświadczenie dla metafizyki uprawianej systematycznie w katedrze poświęconej tej dyscyplinie”¹⁰. Logika i metodologia zostały potraktowane w pierwszym rzędzie jako narzędzia usprawniające poznanie filozoficzne (metafizyczne), a drugorzędnie, także z uwagi na potrzeby dydaktyczne, jako dyscypliny samodzielne.

W badaniach metodologicznych, prowadzonych przez S. Kamińskiego w ścisłej współpracy z M. A. Krąpcem i pod jego wpływem, został położony nacisk na opracowanie metod badawczych stosownych dla filozofii, a zwłaszcza dla metafizyki realistycznej (klasycznej). Podjęto próbę usystematyzowania metod racjonalnego i naukowego poznania w ogóle. Miało to na celu ukazanie szerokiej panoramy poznania naukowego, w którego obszar wchodziły nie tylko nauki matematyczno-przyrodnicze, co forsował dominujący scjentyzm, ale i nauki filozoficzne, humanistyczne oraz teologiczne.

W programie formowania koncepcji filozofii metafizycznej dążono do oparcia filozofii na szeroko pojętym doświadczeniu, obejmującym nie tylko percepcję zmysłowo-intelektualną, lecz także intelektualną intuicję (intelektualizm) teoretyczności, czyli nastawienie na poznanie prawdy (*propter ipsum scire*). Wskazywano na konsekwencje i cele praktyczne wynikające z prawdy, której jednak nie konstytuuje się, a oceny i normy uzasadniano i tłumaczono ostatecznymi istotami rzeczy¹¹.

M. A. Krąpiec rozpoczął systematyczne opracowanie głównych dziedzin filozofii realistycznej, której początki pojawiły się u Arystotelesa, a która zyskała rozwinięcie w pracach Tomasza z Akwinu, a współcześnie w poglądach É. Gilsona, którego publikacje trzeba było jak najprędzej udostępnić polskiemu profesorowi i studentowi.

¹⁰ Tamże, s. 250.

¹¹ Zob. Z. J. Zdybicka, *O wierność rzeczywistości i pełną prawdę o człowieku – Polska Szkoła Filozofii Klasycznej*, s. 111.

Postanowiliśmy zatem – relacjonuje Krapiec – że należy w filozoficznym nauczaniu oprzeć się na nowo opracowanej metafizyce, gdyż ona decyduje o filozoficznym, metodycznym nauczaniu filozofii także w innych gałęziach filozofii, „wyrastających” z metafizycznego pnia. Prócz metafizycznej podstawy poznania trzeba również uwzględnić pogłębiony „organon” myślenia, jakim jest historia filozofii, teoria poznania, logika z metodologią.

Po metafizyce – opracowanej przez Krapca – jako podstawowej dyscyplinie filozoficznej zaczęły się ukazywać dokonane przez niego nowe opracowania kolejnych dziedzin filozoficznych, takich jak: teoria poznania (realizm ludzkiego poznania), antropologia filozoficzna, filozofia religii, filozofia prawa, filozofia kultury, teoria i metodologia metafizyki, teoria analogii, filozofia polityki i inne.

Zaproponowana polskiej kulturze koncepcja filozofii metafizycznej miała być taką filozofią, w której „nie zostały zerwane więzy z całą bogatą tradycją, gdzie nie poddano się presji minimalizmu poznawczego, scjentyzmu, a także presji filozofii podmiotu, zrywającej z obiektywizmem, nie mówiąc już o presji ideologii, której napór w naszym kraju był szczególnie duży. Niepoddanie się mu wymagało mocy intelektualnej i moralnej. Filozofowie tego nurtu filozofii byli świadomi tych wszystkich nacisków i może dlatego z większą niż gdzie indziej skutecznością zdołali obronić teorię człowieka przed okrojonymi wizjami, sprowadzającymi go do roli narzędzia”¹².

2. Specyfika koncepcji filozofii metafizycznej M. A. Krapca

2.1. Ogólne założenia

Tym, czym miała się charakteryzować filozofia metafizyczna uprawiana w ramach Szkoły – wyjaśnia Krapiec – „są dwie rzeczy; pierwsze – nawrót do filozofów klasycznych, tzn., do ich tekstów jako do źródeł, w tym przekonaniu, że filozofowie ci, już klasyczni, mają najwięcej

¹² Tamże, s. 115.

w filozofii do powiedzenia: drugie – kształtująca się refleksja metodologiczna na tle dotychczasowych sposobów filozofowania, w tym zwrócenie uwagi na sam sposób definiowania filozofii, na sposób wyjaśniania i argumentowania, budowania sytemu (nie naruszając przy tym postulatów otwartości filozofowania), a to w celu wyzwolenia się od

narosłego w tradycji klasycznej werbalizmu [...]. Nie tyle chodzi nam o jakiś konkretny a niepodważalny dorobek (choć do tego staramy się dążyć), ile o kontynuowanie pewnej tradycji, stylu filozofowania, który zwiemy między innymi klasycznym (a także egzystencjalnym, filozofią bytu, czy inaczej jakoś)”¹³.

W filozoficznym programie Szkoły od początku wskazywano metafizykę realistyczną jako centralną dyscyplinę filozoficzną, która odgrywa podstawową rolę w uprawianiu filozofii oraz w kształceniu filozoficznym. Następnie wyróżniano metafizyki szczegółowe, które wyznaczały poszczególne dziedziny badań filozoficznych. Badania te miały być dopełniane studium z historii filozofii (starożytnej, średnio-wiecznej, nowożytnej i współczesnej) oraz pogłębiane zreflektowaną świadomością metodologiczną, logiczną i epistemologiczną.

Punktem wyjścia w budowaniu nowej koncepcji filozofii realistycznej było wskazanie na tzw. egzystencjalne rozumienie bytu jako przedmiotu filozofii. Egzystencjalna koncepcja bytu – opracowana przez M. A. Krapca – była tym punktem oparcia nowej koncepcji filozofii metafizycznej, który wskazywał na zasadnicze różnice filozofii klasycznej w wersji arystotelesowskiej, scholastycznej i neoscholastycznej. Do odkrycia na nowo egzystencjalnej koncepcji bytu przyczynił się między innymi powrót do źródłowych tekstów św. Tomasza z Akwinu, a także osobiste uwrażliwienie Krapca na problematykę istnienia i jego zagrożenia.

M. A. Krapiec – w opracowanej metafizyce – w sposób szczególny zaczął zwracać uwagę, że to właśnie akt istnienia bytów stanowi najważniejszy i najdoskonalszy czynnik bytowy, który domaga się afirmacji i staje się pierwszym i podstawowym przedmiotem wyjaśniania

¹³ *W kręgu filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Z dyskusji o dorobku Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej z okazji 60-lecia Uczelni, „Życie i myśl” 11(1978), s. 24–25.*

filozoficznego. Fakt ten wyznacza cel poznania filozoficznego, którym jest poznanie i wyjaśnienia realnie istniejącego świata osób i rzeczy. Głównym zatem zadaniem filozofii będzie wskazanie na konieczne i ostateczne czynniki wyjaśniające istnienie świata w ogóle, a istnienie człowieka w szczególności. Wskazanie na egzystencjalne rozumie bytu, jako przedmiotu formalnego filozofii, staje się punktem integrującym różne działy filozofii w wyjaśnianiu całej rzeczywistości.

Odnosnie do refleksji metodologicznej, która winna towarzyszyć filozofii realistycznej, zwrócono uwagę na metodologię nauk w ogóle, a na poziom metateoretycznego zreflektowania studiów w sposób szczególny. „Ponieważ w Polsce – jak wyjaśniał S. Kamiński – w okresie międzywojennym i zaraz pod II wojnie światowej przeważała w filozofowaniu postawa analityczno-krytyczna, przeto nastąpiło u nas swoiste zharmonizowanie maksymalistycznej co do treści filozofii klasycznej z analityczno-krytycznym stylem podejścia do problematyki filozoficznej”¹⁴.

Z tej racji M. A. Krąpiec wraz z S. Kamińskim zwracają uwagę na specyfikę poznania metafizycznego, co szczególnie ujawnia się w analogiczności języka metafizyki, w procedurach wyjaśniania, dowodzenia i uzasadniania, które często zachodzą równocześnie. Ponadto zauważono, że nie można przenosić narzędzi metodologicznych z nauk przyrodniczych czy matematyczno-logicznych do metafizyki, lecz należy jest wypracowywać jako autonomiczne narzędzia dla metafizyki. Wynikiem tego było, unikalne w literaturze polskiej i światowej, opracowanie wraz z Krąpcem metodologii metafizyki (*Z teorii i metodologii metafizyki*); zwrócenie uwagi na specyfikę dowodzenia metafizycznego oraz języka analogiczno-transcendentalizującego. M. A. Krąpiec z kolei kładł duży nacisk na pogłębienie i dopracowanie koncepcji poznania sądowego (egzystencjalnego), które jest bazą poznania realistycznego.

Kolejny element, na który zwracano uwagę w programie Szkoły, to obrona autonomii filozofii: tak do nauk szczegółowych, jak i teologii oraz w odniesieniu do nurtów filozofii współczesnej (fenomenologii, filozofii analitycznej czy egzystencjalizmu). Nie oznaczało to jednak

¹⁴ W kręgu filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Z dyskusji o dorobku Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej z okazji 60-lecia Uczelni, tamże, s. 30.

jakiejs separacji. W uprawianiu filozofii wskazywano na znajomość wyników nauk matematyczno-przyrodniczych oraz teologicznych, a także współczesnych kierunków filozoficznych, jako element erudycji i inspiracji. Ponadto wchodzono w dyskusje ze współczesnymi kierunkami filozoficznymi, by bardziej doprecyzować metody wyjaśniania filozofii realistycznej, a także by podejmować nowe aspekty badań, które inspirują nurty współczesnej filozofii (np.: fenomenologia, egzystencjalizm czy filozofia języka).

2.2. Szczegółowe czynniki charakteryzujące koncepcję filozofii metafizycznej Krapca

Główne czynniki determinujące sposób uprawiania przez Krapca filozofii metafizycznej to między innymi: (1) nowe rozumienie bytu, jako przedmiotu poznania metafizycznego; (2) przyjęcie radykalizowanej koncepcji poznania, zgodnie z którą akty sążnienia egzystencjalnego stanowią najbardziej pierwotne akty poznawcze (pierwotniejsze niż akty pojęciowania); (3) powrót do naturalnego i zintegrowanego języka w filozofii, w którym operuje się stroną syntaktyczną, semantyczną i pragmatyczną; (4) metoda (separacji), na którą składały się między innymi: opis faktów realnych, historyzm, diaporeza w wyjaśnieniu problemów, pytanie „dia ti” i wskazanie na czynnik przedmiotowy uniesprzeczniający wyjaśniany fakt; (5) narzędzia poznawcze, w tym logika pojmowana jako teoria usprawniania poznania (w odróżnieniu do usprawniania myślenia); (6) teoria uzasadnień – wskazywanie na ostateczną rację badanego aspektu bytu obiektywnie sprawdzalną.

2.1.1. Egzystencjalna koncepcja bytu

„Charakter metafizyki – pisze Krapiec – zależy całkowicie od koncepcji bytu, który jest jej przedmiotem. Pierwszym i podstawowym pytaniem metafizyki jest pytanie o byt, a jego zrozumienie i wypracowanie jego koncepcji jest jej najważniejszym zadaniem. Aby zrozumieć dokładnie, na czym polega novum tej koncepcji, trzeba znów sięgnąć

do historii. Koncepcję bytu pojętego jako to, co istniejące, wypracował św. Tomasz z Akwinu. On także zarysował metodę dochodzenia do tak pojętego bytu, określoną mianem »separacji«, drogę zupełnie różną od »abstrakcji«, o której – powołując się na Arystotelesa – tyle mówiła późniejsza scholastyka. Ta zresztą w dużej mierze zaprzepaściła dorobek Tomasza z Akwinu, uprościła go i zeschematyzowała, przede wszystkim zaś oddaliła się od żywych problemów wyrastających na gruncie realistycznej metafizyki, koncentrującej się wokół zagadnień wynikających z dostrzeżenia i analizy indywidualnego, konkretnego istnienia”¹⁵.

W filozofii chodzi bowiem o poznanie realnie istniejącego świata osób i rzeczy. Jest to tradycyjny, klasyczny przedmiot filozoficznego poznania przeciwstawiony różnym formom subiektywizmu, redukującego filozofię do analizy znaków poznawczych: pojęć, języka czy danych świadomości.

2.1.2. Koncepcja poznania sądowego

Krapiec w sposób szczególny podkreślał, że poznanie filozoficzne bazuje na poznaniu zdroworozsądkowym i jest jego rozwinięciem. Poznanie bowiem zdroworozsądkowe łączy nas z realnie istniejącym światem. Należało zatem dla potrzeb nowej metafizyki „wypracować teorią takiego poznania metafizycznego, która z jednej strony gwarantowałaby realność i konkretność przedmiotu metafizyki, z drugiej zaś jego ogólność, opartą jednak nie na abstrakcji, lecz na analogii. Dopiero w takiej perspektywie można było przystąpić do przebudowy całości metafizyki, do opracowania wielu szczegółowych zagadnień, takich chociażby jak sama teoria analogii bytu, transcendentaliów, wewnętrzne i zewnętrzne „racje” (ściślej: czynniki uniesprzeczniające) bytu itp. W nowym świetle ukazuje się także sprawa samego poznania. Przecież poznanie jest także bytem, bytem szczególnego rodzaju, a wobec tego i ono staje w zasięgu dociekań czysto metafizycznych. I od razu okazuje się, że w takim ujęciu odpada wiele zagadnień epi-

¹⁵ M. A. Krapiec, *Filozoficzna szkoła lubelska*, s. 251.

stemologicznych. Niektóre z nich są po prostu pseudoproblemami, inne schodzą na dalszy plan. Jednym słowem, przebudowa metafizyki pociąga za sobą przebudowę sprzęgniętej z nią najściślej teorii poznania, która w gruncie rzeczy winna być szczególnym przypadkiem czy szczegółową dziedziną metafizyki”¹⁶.

W opracowaniu koncepcji poznania realistycznego Krąpiec zwraca uwagę na fakt, że „istnieją akty bezpośredniego poznania, w których nie uświadamiamy sobie przeciwstawienia: podmiot – przedmiot. Są to właśnie najbardziej pierwotne akty, w których doświadczamy samego istnienia. Znajdują one swój wyraz w sądach egzystencjalnych, do których z kolei w pierwszym rzędzie odwołuje się metafizyka. W sądzie egzystencjalnym mamy dany bezpośrednio tylko fakt istnienia czegoś, czego nawet jeszcze dobrze nie poznaliśmy. Sam fakt istnienia »chwytą nas za gardło« tak, że w tym momencie nie ma jeszcze mowy o wątpieniu czy dystansie poznawczym. Wykluczone jest tu także zdwojenie na podmiot–przedmiot; to pojawić się może dopiero w aktach refleksji, gdy tymczasem sąd egzystencjalny jest wynikiem spontanicznego poznania prerefleksyjnego”¹⁷.

1.2.3. Koncepcja integralnego języka

Język służący do komunikowania rezultatów poznania jest językiem zintegrowanym, a nie rozbitym czy przeakcentującym strony: semantyczną, syntaktyczną i pragmatyczną. Kamiński wyjaśnia: „[...] język teorii bytu różni się swym charakterem od języka innych typów wiedzy, a co więcej, trudny jest do pełnej determinacji semiotycznej. Aczkolwiek pod względem analityczności zbliża się do języka nauk formalnych, to jednocześnie odznacza się integralnym i niemal skrajnym realizmem. Dotyczy jakościowej strony rzeczywistości, ale jednocześnie aspektowi ogólnogzystencjalnemu przyznaje prymat ontyczny i poznawczy. Genetycznie wywodzi się z języka potocznego i na nim głównie bazuje, lecz zarazem posługuje się terminologią o wielce specjalistycznych

¹⁶ Tamże, s. 251–252.

¹⁷ Tamże, s. 253

funkcjach semiotycznych. A wreszcie używa nazw o najszerszym zakresie, przypisując im wcale nie ubogą treść. Dla pogodzenia tych przeciwstawieństw i rozwikłania związanych z tym trudności opracowano adekwatną dla języka teorii bytu doktrynę: o analogii i partycypacji, o transcendentaliach oraz o prawdach koniecznych¹⁸.

W koncepcji filozofii metafizycznej Krąpca zwraca się uwagę, że język nie jest tworem autonomicznym i kierującym się swoimi autonomicznymi prawami i regułami, niezależnymi od struktury i natury świata rzeczy, do których nas odnosi, lecz jest w swej strukturze zarówno podmiotowo-orzecznikowej, jak i podmiotowo-orzeczeniowej ugruntowany w strukturze rzeczy (zarówno ich złożeniu z substancji i przypadłości, jak i istoty i istnienia). Ponadto także reguły syntaktyki, semantyki czy pragmatyki mają swe ugruntowanie w strukturze rzeczy, czego wyrazem są kategorie ukazujące ugruntowanie orzeczników.

Zwraca się też uwagę, że specyfiką języka metafizyki jest to, że jest on językiem pierwszego stopnia, czyli tzw. „dorzecznym”, co oznacza, że jest nakierowany na naprowadzanie na widzenie rzeczy, a nie na definiowanie pojęć. Ponadto jest językiem analogiczno-transcendentalizującym, dzięki czemu może przenosić wiedzę o całej rzeczywistości.

2.1.4. Autonomiczna metoda poznania metafizycznego

Metoda ta polega, według Krąpca, na analizie realnych faktów w świetle naukotwórczego pytania: „dia ti” i wskazywaniu na te czynniki uniesprzeczniające, których negacja pociąga za sobą odrzucenie wyjaśnianego faktu. Metodą taką ma być separacja metafizyczna, która jako metoda autonomiczna pozwala nie tylko wyodrębnić przedmiot metafizyki, ale także przedmiot ten głębiej poznawać w ramach tzw. procesu uwyrażniania. Istotą separacji metafizycznej jest docieranie do takich czynników bytu czy badanego zdarzenia, faktu, procesu lub wytworu, dzięki którym fakty te istnieją. Nie jest to zatem metoda parcelująca przedmiot na części, które są poznawane w oderwaniu,

¹⁸ S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, w: *Jak filozofować*, Lublin 1989, s. 81.

lecz jest to metoda, która pozwala nam poznawczo wyseparować określone istotowe czynniki złożeniowe w celu lepszego dostrzeżenia i zrozumienia całości istniejącego bytu, zjawiska, zdarzenia czy wytworu. Separacja, pojęta analogicznie, jest także metodą metafizyk szczegółowych, a więc całej filozofii realistycznej¹⁹.

2.1.5. Wypracowanie adekwatnych narzędzi poznawczych

Narzędzia poznawcze, w tym logika, pojmowane są jako instrumentarium usprawnienia rozumiejącego poznania (w odróżnieniu do narzędzi skutecznego myślenia). Problemy, które dotyczą adaptacji logiki współczesnej do metafizyki, rodzą się przede wszystkim stąd, że adaptacja ta oznacza próbę redukcji poznania metafizycznego do „logiczno-matematycznego”. Bowiem narzędzia, jakimi operuje logika współczesna, zostały tak skonstruowane, że nie są one zdolne, ze względu na swą strukturalną nośność, ująć i usprawnić poznania metafizycznego, które jest poznaniem konkretystycznym i transcendentnym i opiera się na języku analogicznym. Tego typu poznanie nie może być zredukowane (ani zastąpione) do poznania kombinatoryjnego czy operacjonistycznego.

2.2.6. Koncepcja uzasadniania w metafizyce

S. Kamiński, uwzględniając koncepcję metafizyki Krapca, zwracał uwagę, że „na terenie filozofii bytu nie występuje dedukcja rozumiana w sensie współczesnym. Nie jest to bowiem myślenie formalne, posługujące się wynikaniem w sensie inferencyjnym. Nie występuje tu również dedukcja sylogistyczna, rozumiana w sensie arystotelesowskim. Z tego też tytułu nie ma tu argumentacji apodyktycznej, rozumianej także w sensie arystotelesowskim. Zasadniczym powodem tego jest niedefiniowalność ścisła *per genus proximum et differentiam specifi-* *cam* metafizycznych pojęć. Pojęcia filozofii bytu są ponadrodzajowe

¹⁹ Zob. szerzej A. Maryniarczyk, *Metoda metafizyki realistycznej*, Lublin 2006.

o zakresie nieskończonym. Jeśli byśmy nazwali dedukcją myślenie koniecznościowymi stanami rzeczy, to tak pojęta dedukcja miałaby miejsce na terenie filozofii bytu. Suponowałaby ona jednak uświadomioną konstrukcję przedmiotu filozofii bytu (uświadomioną w formie noetycznych także pierwszych zasad: tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji bytu), argumentację zasadniczo negatywną poprzez wskazywanie na oczywisty absurd zdania przeciwnego, na niezgodność zdania przeciwnego z faktami, na sprowadzenie do sprzeczności zdania przeciwnego, na niemożliwości innego postawienia sprawy nawet przez realnego czy fikcyjnego przeciwnika. Naturalnie, wszelkie negatywne argumentacje dokonują się w świetle skonstruowanego (nie dowolnie) przedmiotu właściwego filozofii, w oderwaniu od którego w ogóle nie można filozofować, tak jak w oderwaniu od właściwego przedmiotu jakiejś nauki nie można uprawiać w jej obrębie naukowych badań²⁰.

Należy jednak pamiętać, że na terenie metafizyki operujemy analizami stanów rzeczowych. I choć przy tej analizie dadzą się wyróżnić wszystkie znane we współczesnej metodologii nauk sposoby rozumowań, to jednak zawsze mamy tu do czynienia ze swoistym poznaniem, które nie mieści się całkowicie w rozłącznych klasyfikacjach formalnych.

3. Metafizyka i inne dziedziny filozofii

M. A. Krąpiec w formowanej koncepcji filozofii metafizycznej zwracał szczególną uwagę na jedność uprawianej filozofii, którą tworzy metafizyka ogólna i metafizyki szczegółowe. Owa jedność filozofii wynika stąd, że „filozofia ma jeden analogiczny przedmiot (wszystko, co istnieje), który ujęty jest ogólnie (transcendentalnie i analogicznie) i wyjaśniany w metafizyce. Dlatego metafizyka stanowi bazową dyscyplinę filozoficzną. Ujmuje właściwości przysługujące wszystkim bytom (tzw. właściwości transcendentalne), odczytuje prawa rządzące wszystkim, co istnieje, poznaje wewnętrzną strukturę wszelkiego bytu,

²⁰ M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Specyficzność poznania metafizycznego*, „Znak” 83 (1961), s. 627–628.

jego przyczyny. Ostateczne wyjaśnienie bytów domaga się afirmacji istnienia Bytu Absolutnego jako jedynej racji ostatecznie wyjaśniającej istnienie bytów złożonych, zmiennych, niekoniecznych”²¹.

W programie wypracowywanej przez Krąpca filozofii metafizyka ogólna została więc wskazana jako główna i podstawowa dyscyplina filozoficzna, która powinna pełnić centralną rolę w całokształcie uprawiania filozofii. To szczególne miejsce metafizyki w programie Szkoły wynika stąd – jak wyjaśnia S. Kamiński – że „tak pojęta teoria bytu obejmuje wszystkie dyscypliny realistycznie pojętej metafizyki i stanowi poznanie filozoficzne jednolite pod względem epistemologiczno-metodologicznym. Znaczy to, że teoria bytu wyczerpuje całą fundamentalną problematykę tzw. filozofii klasycznej i rozwiązuje ją zasadniczo w ten sam sposób we wszystkich swoich dyscyplinach. Nie odróżnia się tu (ze względu na metodę ostatecznej eksplanacji) teorii poznania od metafizyki jako dwóch dziedzin filozofii. Teoria poznania jako odrębna dyscyplina filozoficzna traci po prostu swoją rację istnienia, gdyż szereg jej głównych zagadnień wyrosło na błędnych drogach metafizyki, stąd ma ona charakter metafizyczny. Dyskusja np. nad różnymi idealizmami może odbywać się przy okazji metafizycznego usprawiedliwienia sposobu formowania pojęcia bytu. Kontrowersje zaś co do wartości poznania mogą być rozpatrywane w historii filozofii (w kontekście ustalania pomyłek i wypaczeń myślenia metafizycznego). Historia filozofii ma dostarczać teorii bytu faktycznego doświadczenia dziejowego dla wyboru właściwego sposobu uprawiania metafizyki”²². Tak rozumiana historia filozofii jest dla metafizyki nieodzowna i pełni w stosunku do niej potrójną rolę: (1) jest wprowadzeniem do metafizyki przez to, że przywołuje pojawiające się dziejach filozofii różnorodne rozwiązania problemów filozoficznych; (2) stanowi płaszczyznę do rozwiązywania pojawiających się problemów teoriopoznawczych; (3) jest pomocna przy wyborze właściwego typu metafizyki, w której wyjaśnienie świata

²¹ Z. J. Zdybicka, *O wierność rzeczywistości i pełną prawdę o człowieku – Polska Szkoła Filozofii Klasycznej*, s. 112.

²² S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, s. 76.

osób i rzeczy zostało przedmiotowo, ale i historycznie sprawdzone i zweryfikowane.

Jeśli chodzi o inne dyscypliny, takie jak: logika, metodologia czy wspomniana już teoria poznania, stanowią one – według Krapca – organon, czyli zespół dyscyplin pomocniczych w uprawianiu metafizyki, a ich status określany jest jako status dyscyplin metafizycznych.

Tak zarysowany w Szkole program filozofii metafizycznej gwarantował jej organiczną jedność. Jest to jedność pojęta analogicznie, a nie jednoznacznie. „Tę jedność poznania w teorii bytu – wyjaśnia Kamiński – osiąga się dzięki przyjęciu przedmiotowego filozofowania oraz ostatecznościowej eksplanacji wyłącznie w oparciu o wewnętrzną strukturę bytu. Kto natomiast zakłada, że niedogmatyczne wyjaśnianie filozoficzne musi być metapredmiotowe (typu refleksyjnego albo interpretacyjnego) lub że może odwoływać się ostatecznie do wyłącznie jakościowych struktur rzeczywistości, ten ustanawia teorię poznania jako fundamentalną (pierwszą) dyscyplinę filozoficzną, a metafizykę rozбивa na różne metodologicznie dyscypliny. Tymczasem poznanie metafizyczne w teorii bytu rozpada się na poszczególne dyscypliny tylko ze względu na odrębny punkt wyjścia (osobny typ przedmiotu danych doświadczenia), a nie na sposób ostatecznej eksplanacji (i przedmiot formalny najbardziej teoretycznych tez)”²³.

W układzie dyscyplin filozoficznych nie oddziela się filozofii Boga (teodycei) jako oddzielnej metafizyki szczegółowej, gdyż ani Bóg, ani doświadczenie Boga nie jest dostępne w punkcie wyjścia badań metafizycznych (wyodrębnienie, z którym w praktyce się spotykamy, ma cele czysto dydaktyczne). W punkcie wyjścia metafizyka operuje doświadczeniem bytu jako bytu lub bytu spartykularyzowanego (bytu poznania, bytu człowieka, bytu moralnego, bytu kultury, bytu religii, bytu sztuki, bytu społeczeństwa itd.). Z tej racji problematyka Absolutu (Boga) pojawia się jako ostateczna racja wyjaśniania metafizycznego i jako spełnienie racjonalnego i ostatecznościowego poznania świata osób i rzeczy.

Wyróżnia się natomiast, ze względu na odrębny punkt wyjścia, obok metafizyki ogólnej metafizyki szczegółowe, takie jak: filozofię

²³ Tamże, s. 76.

przyrody (ożywionej i nieożywionej), filozofię człowieka, filozofię moralności (etykę indywidualną, gospodarczą i politykę) oraz filozofię kultury i sztuki. Z tym jednak, że każda dyscyplina filozofii kultury, mająca za przedmiot działania i wytwory ludzkie, odwołuje się do filozofii człowieka i do innych metafizyk szczegółowych. „Dyscypliny metafizyki szczegółowej – wyjaśnia Kamiński – aczkolwiek są samodzielne w punkcie wyjścia, zależą jednak strukturalnie od metafizyki ogólnej, bo odwołują się w swoim wyjaśnianiu ostatecznym również i do jej tez. Odnosi się to także do aksjologii i filozofii kultury. Takie stanowisko pozwala zachować jedność wyjaśniania w całej teorii bytu bez popadnięcia w naturalizm filozoficzny [...]”²⁴.

Odnosnie do określenia przez M. A. Krapca relacji metafizyki ogólnej i metafizyk szczegółowych do nauk szczegółowych (matematyczno-przyrodniczych), Kamiński wyjaśnia, że uprawiający metafizykę (tak ogólną, jak i szczegółową) powinien korzystać „z rezultatów odpowiednich nauk, lecz wyłącznie jako wyjściowej podstawy erudycyjnej, szczególnie w sposób negatywny, tj. dla determinacji własnego przedmiotu badań. Stanowisko takie nie neguje ani potrzeby (np. w inspirowaniu nowej problematyki naukowej), ani poznawczej wartości (np. dla przewyciężenia agnostycyzmu parcjalnego) filozofii scjentyistycznej, czyli filozofii typu epistemologicznego lub krytyczno-ontologicznego, obok teorii bytu jako filozofii typu metafizycznego. Atoli odrzuca metodologiczne łączenie tych sposobów uprawiania filozofii oraz nieodzowność pozametafizycznych filozofii dla naturalnego niedogmatycznego filozofowania (od tego jest przecież metafilozofia), tudzież ostatecznego ugruntowania racjonalnych podstaw poglądu na świat i filozoficznych założeń poznania naukowego. Szczególnie zaś wyklucza możliwość zastąpienia teorii bytu przez scjentyistyczne typy filozofii [...]”²⁵.

W tak sformułowanym programie uprawiania metafizyki zostaje osiągnięty jednolity typ filozofowania, „gdyż każda dziedzina filozoficznego poznania dotyczy tylko swoiście spartykularyzowanego jednego i tego samego przedmiotu metafizyki. A jest nim byt ujęty w aspekcie

²⁴ Tamże, s. 77.

²⁵ Tamże, s. 77–78.

istnienia. I jedna jest tu także ostatecznie metoda badań. Różnice zarysowują się w tym, że podczas gdy na terenie metafizyki badamy ogólnie strukturę bytu, to w filozoficznych dyscyplinach szczegółowych bierzemy pod uwagę ważne z określonych względów dziedziny lub aspekty bytu realnego, jak na przykład społeczność ludzką lub strukturę materialną przedmiotu, twory kulturowe, ludzkie decyzje itd. W ten sposób wyodrębniają się takie dyscypliny jak filozofia społeczna, filozofia przyrody, filozofia kultury, etyka itd. A wolno przypuszczać, że z biegiem czasu, w zależności od nowych potrzeb poznawczych, pojawią się i inne specjalne dyscypliny filozoficzne”²⁶.

Należy zatem zauważyć, że według Krąpca, chociaż filozoficzne ujęcie i wyjaśnienie bytów kategorialnych: człowieka, moralności, kultury, społeczności, sztuki czy religii itp. dokonuje się na podstawie odrębnego, w stosunku do metafizyki, doświadczenia, to jednak w wyjaśnianiu ostatecznościowym dyscypliny te sięgają do analogicznie pojętej metody wyjaśniania metafizycznego i posługują się pojęciami i prawami wypracowanymi w metafizyce. Gwarantuje to pewną jedność i zbornosć wyjaśniania filozoficznego.

Podsumowanie

Na program filozofii metafizycznej, który został wypracowany od strony merytorycznej w głównej mierze przez M. A. Krąpca, składają się między innymi następujące elementy: (1) przedmiotowy sposób uprawiania filozofii, która z tej racji powinna być uprawiana na sposób metafizyki ogólnej lub metafizyk szczegółowych; (2) historyzm, który zabezpiecza filozofowanie przed powracaniem do starych błędów i rozwiązań i może zagwarantować rozwój poznania filozoficznego; (3) świadomość autonomii metodologicznej, która pociąga za sobą potrzebę wypracowywania autonomicznych narzędzi metodologiczno-logicznych tak dla metafizyki ogólnej, jak i szczegółowych; (4) posługiwanie się integralnym językiem uwzględniającym jego stronę semantyczną, syntaktyczną i pragmatyczną oraz determinującym specyfikę pozna-

²⁶ M. A. Krąpiec, *Filozoficzna szkoła lubelska*, s. 252.

nia metafizycznego; (5) wykorzystanie w dowodzeniu oczywistości twierdzeń metafizycznych metody przedmiotowego wyjaśniania (tzw. uniesprzeczniania) badanych faktów, zdarzeń czy procesów poprzez wskazywanie tych realnych czynników, których odrzucenie pociąga za sobą negację wyjaśnianego faktu. W wyjaśnianiu tym dąży się do ukazywania podstaw „uwalniania” ludzkiego poznania i myślenia od absurdu i aprioryzmu dzięki wskazywaniu przedmiotowych racji (przyczyn) istnienia dla badanych faktów, dostarczaniu filozoficznych narzędzi realistycznej interpretacji świata i człowieka oraz odsłanianiu podstaw racjonalności ludzkiego poznania i działania.

Zdobyte w ciągu wielu lat doświadczenia rozumiejącego poznania świata osób i rzeczy, rozwijanego w ramach Lubelskiej szkoły filozoficznej, zostały ukierunkowane na przygotowanie i wydanie pierwszej dziełach kultury polskiej *Powszechnej Encyklopedii*

Filozofii, mającej służyć podstawom nauk humanistycznych i podstawom kultury, to jest: nauki, etyki, sztuki, techniki i religii. Inicjatorem tego przedsięwzięcia jest Mieczysław A. Krąpiec. Opracowywana *Powszechna Encyklopedia Filozofii* nawiązuje do najlepszych tradycji Lubelskiej szkoły filozoficznej. Jest encyklopedią „powszechną”, gdyż mimo że w sposób szczególny zostało uwzględnione w niej dziedzictwo filozofii klasycznej (stanowi ono bowiem podstawę tożsamości kultury europejskiej), to jednak zwrócono także uwagę na dorobek filozofii arabskiej i żydowskiej oraz filozofii Wschodu (Indii, Chin, Japonii, Korei, Wietnamu), a także Afryki i Ameryki Łacińskiej. Encyklopedia dostarcza szerokiej (niemającej odpowiednika w literaturze światowej) perspektywy rozumienia zarówno samej filozofii, jak i problemów filozoficznych.

The turning-point in the history of Polish philosophy. Mieczysław A. Krąpiec's conception of metaphysical philosophy

Summary

The conception of metaphysical philosophy formulated by M. A. Krąpiec has been a crucial point in the history of Polish philosophy. The program of this metaphysical philosophy consists, among others, of following elements:

(1) an objective way of practicing philosophy, which therefore ought to be practiced in a way of general metaphysics and particular metaphysics; (2) a historicism, which protects philosophizing from repeating old errors and solutions, and can guarantee the development of philosophical cognition; (3) a consciousness of the methodological autonomy, which results in necessary elaborating autonomous, methodological and logical instruments both for general metaphysics and particular ones; (4) a usage of the integral language that covers semantic, syntactic and pragmatic aspects, and determines a specificity of the metaphysical cognition; (5) while demonstrating the obviousness of metaphysical statements, a usage of the method that objectively explains (makes non-contradictive) given facts, events or processes by indicating such real factors which being rejected results in negation of the very explained fact. Such the explanation strives for revealing a basis of “deliverance” of the human cognition from any absurdity and a priori thinking by (a) indicating objective reasons (causes) of the existence of given facts, (b) supplying with philosophical instruments of realistic interpretation of the world and man, and (c) revealing bases of human rational cognition and activity.

Bp Ignacy Dec
Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław

Charakterystyczne rysy personalizmu Mieczysława A. Krąpca OP

Wśród najnowszych kierunków antropologicznych na terenie filozofii niewątpliwie największe uznanie, zwłaszcza w środowiskach chrześcijańskich, zyskał sobie kierunek personalizmu. Ma on dziś przeróżne odmiany¹. Należy zaznaczyć, że nie wszystkie uzurpacje do nazywania jakiegoś kierunku personalizmem są uzasadnione. Stąd też można mówić o tzw. pseudopersonalizmach.

Za obiektywną i godną mianą personalizmu można na pewno uznać filozofię człowieka wypracowaną przez Mieczysława Alberta Krąpca, współtwórcę Lubelskiej Szkoły Filozoficznej. Oprócz personalizmu kard. Karola Wojtyły jest to dzisiaj najbardziej reprezentatywna odmiana personalizmu we współczesnej filozofii człowieka.

W niniejszym tekście zostanie naszkicowana personalistyczna wizja człowieka w ujęciu M. A. Krąpca. Prezentacja obejmie trzy części. Po przedstawieniu źródeł personalizmu i wizerunku człowieka wyłaniającego się z pierwotnego doświadczenia zostaną ukazane przejawy osobowego życia człowieka, jakimi są: intelektualne poznanie, akty miłości i wolnego wyboru.

1. Źródła personalizmu M. A. Krąpca

Teorię bytu osobowego wypracował Krąpiec w nawiązaniu do wielkich klasyków myślenia filozoficznego, sięgających starożytnej Grecji, głównie

¹ Por. I. Dec, *Personalizm czy personalizmy?*, w: *Zadania współczesnej metafizyki 3/4. Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2002, s. 47-65.

Platona i Arystotelesa. Klasyczna antropologia Greków, wzbogacona myślą patrystyczną, była rozwijana w średniowiecznych szkołach zakonnych, a następnie w uniwersytetach europejskich. Szczególnej syntezy doczekała się u św. Tomasza z Akwinu. Nawiązując do boecjańskiej definicji osoby, Akwinata uznał osobę za szczytową formację bytową, charakteryzującą się samoistością (własnym aktem istnienia), rozumnością, wolnością i indywidualnością. W *Summie Teologii* znajdujemy klasyczne zdanie dotyczące bytu osobowego: „Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali naturae”². W nawiązaniu do tego stwierdzenia, w oparciu o kluczowe rozwiązania filozoficzne i teologiczne Akwinaty, w dialogu ze współczesną myślą filozoficzną, M. A. Krąpiec wypracował w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego klasyczną teorię bytu osobowego, która jest dziś nową i – jak się wydaje – najbardziej podstawową, realistyczną postacią personalizmu. Fundamentem tego personalizmu jest metafizyka, wywodząca się od Arystotelesa i rozwinięta przez Akwinatę. Krąpcową teorię bytu osobowego poprzedziła refleksja nad bytem jako bytem. Skonstruowanie realistycznego pojęcia bytu, odkrycie jego właściwości transcendentalnych, jego struktury i przyczyn – w kontekście refleksji historycznej i metodologicznej, pozwoliło Krąpcowi wykreować fundamentalny wizerunek osoby ludzkiej. Należy dodać, że pewną inspirację dla autora stanowiły przemyślenia europejskich tomistów wersji egzystencjalnej, głównie J. Maritaina i E. Gilsona.

Tak jak metafizyka autora bazuje na doświadczeniu egzystencjalnym (sądy egzystencjalne), tak i antropologia została wypracowana na kanwie doświadczenia.

2. Wizerunek bytu ludzkiego wylaniający się z doświadczenia

M. A. Krąpiec, nawiązując do wielkich myślicieli z przeszłości, reprezentujących postawę realizmu metafizycznego i teoriopoznawczego, wyszedł w swoich rozważaniach antropologicznych od danych pierwotnego doświadczenia. Człowiek w swoim pierwotnym przeżyciu poznawczym

² S. th. I, 29, 3.

tyczącym samego siebie doświadcza podstawowego zdwojenia. Z jednej strony doświadcza tego, co stanowi „ja”, a z drugiej – tego, co jest „moje”; doświadcza „ja” jako podmiotu i wykonawcę aktów „moich”. Te ostatnie są różnego rodzaju. Są to zarówno czynności fizjologiczne, związane z materią (z ciałem), jak i czynności i stany niematerialne (akty poznania pojęciowego i sądowego, akty decyzji, miłości). We wszystkich tych aktach „moich” doświadczamy obecności, immanencji „ja”. Mamy świadomość, iż „ja” jest obecne w aktach „moich”, że podtrzymuje je w istnieniu. Akty „moje” istnieją istnieniem „ja”. Z drugiej zaś strony doświadczamy, iż owo „ja” obecne w aktach „moich” transcenduje owe akty (pojedyncze i razem wzięte) i ogarnia je, zespalając w jeden byt. Treści te są jakby „nanizane” na bytowość „ja”. To „ja” – zauważa autor – jest nam dane jedynie od strony egzystencjalnej. Doświadczamy wprost tylko istnienia „ja”, ale nie poznajemy bezpośrednio jego natury. Tę ostatnią możemy poznać pośrednio – poprzez analizę aktów „moich”. Ponieważ akty „moje” mają strukturę zarówno materialną (akty fizjologiczne), jak i niematerialną (akty psychiczne wyższe), to i owo „ja” podmiotujące i spełniające te akty musi w swej strukturze zawierać elementy materialne i niematerialne. Jest ono bowiem podmiotem i wykonawcą nie tylko funkcji wegetatywnych, zmysłowych, ale i umysłowych. To właśnie samoistniejące „ja”, będące podmiotem i wykonawcą wszystkich aktów „moich”, Krąpiec nazywa osobą – jaźnią natury rozumnej.

Osobliwe znaczenie dla człowieka w sektorze doświadczenia antropologicznego mają akty duchowe, które stanowią o jego „*proprium humanum*” i które wyróżniają go w całej przyrodzie – w świecie otaczających go bytów. Aktywność duchowa przejawia się w umysłowej sferze poznawczej i pożądawczej, wolitywnej. To właśnie ta aktywność, zdaniem Krąpcy, stanowi o specyfice człowieka jako bytu osobowego.

3. Specyficzne przejawy bytu osobowego

W swojej zadumie nad człowiekiem Krąpiec, w oparciu o doświadczenie – w nawiązaniu do klasycznej myśli antropologicznej – uwydatnia specyficzne działania człowieka jako osoby. Wyrażają się one w aktach poznania intelektualnego, miłości i wolności (aktach decyzji).

a) Przejaw życia osobowego w aktach poznawczych

Poznanie jest podstawową czynnością człowieka, towarzyszącą mu przez całe życie. 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 nieustannym „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 „dorzeczością”³. Ów „doreczny” 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 w podmiocie poznającym w postaci pojęć i sądów; staje się elementem jego świadomej wiedzy. Proces ten bywa nazywany interioryzacją istniejącego świata, nadaniem mu nowej formy – intencjonalnego istnienia, istnienia myślowego w intelekcie ludzkim⁴.

Idąc za klasycznym nurtem filozofii, Krąpiec zwraca 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 ludziom⁵.

Człowiek w akcie poznania sprzęga ze sobą trzy „strefy” znakowe: znaki umowne (ogólne nazwy, wyrażane w formie graficznej czy akustycznej), znaki naturalne (sensy wyrażen ogólnych, czyli znaczenia nazw) i rzecz znaczoną (sam byt ujęty poznawczo i aspektowo). Istotnym czynnikiem ludzkiego poznania jest rozumienie sensu wyrażen językowych prezentowanych w formie graficznej (pisma), czy akustycznej

³ Por. M. A. Krąpiec, *Ja–człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 369-370.

⁴ Por. Tenże, „Cywilizacja miłości” spełnieniem osoby, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, Lublin 1987, s. 2.

⁵ Por. Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, s. 146.

(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. selektywność⁶. 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 związanej 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 bytu na wzór bytu materialnego. Człowiek wszystko może poznać, ale wszystko, co pozna, pojmuję na wzór rzeczy materialnych. Nawet terminy i słowa używane na oznaczenie rzeczywistości niematerialnej, nadzmysłowej (np. Bóg, duch) 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 wyobrażeniowych⁷. Sytuacja taka wynika stąd, że człowiek nie jest „duchem czystym”, lecz jest w istotny sposób złączony z materią.

⁶ Por. Tamże, s. 147.

⁷ Por. Tenże, *Ja-człowiek ...*, dz. cyt, s. 154.

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 znamionym 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 sądów⁸. 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 sądenia intelekt może przyrównać pojęcie z rzeczą, może stwierdzić jego zgodność lub niezgodność z rzeczą, czyli stwierdzić prawdę lub fałsz.

Obecność w poznaniu ludzkim operacji sądenia (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 odkrycie wartości poznawanej rzeczy, czyli odkrycie prawdy o przedmiocie poznany jako dobro, słowem – prawdy o dobru⁹. 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

⁸ Por. S. Kamiński i M. A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 138-143.

⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 146, 149-150.

w człowieku wewnętrzną powinność do działania moralnego, co łączy się w człowieku z całą domeną funkcjonowania sumienia.

Intelektualna działalność poznawcza stanowi bazę dla całej dziedziny kultury. 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 przyrodzie¹⁰.

b) Przejaw życia osobowego w aktach miłości

Miłość, obok poznania, jest drugą podstawową czynnością człowieka, która łączy go ze światem zewnętrznym, szczególnie z innymi osobami. Doświadczenie ujawnia nam, 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)¹¹. O ile poznanie nazwalimy interioryzowaniem intencjonalnym bytu istniejącego, o tyle miłość jest eksterioryzowaniem ludzkiego ducha, jego „wyjściem z siebie”, ku dobru istniejącemu realnie, celem realnego połączenia się z nim¹².

Owo „dążenie do” realnego dobra posiada swój początek w ludzkiej sile pożądawczej, w woli. Poznane przez intelekt dobro (choćby 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 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

¹⁰ Por. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994, s. 116.

¹¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn ...*, dz. cyt., s. 131 oraz M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek ...*, dz. cyt., s. 369-370.

¹² Por. M. A. Krąpiec, *„Cywilizacja miłości”...*, dz. cyt., s. 232.

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 ciąży¹³.

Klasycy filozofii podejmujący refleksję nad miłością wskazują także na różne jej formy i ustopniowania – od prostego upodobania w dobru poznanym (choćby tylko załączkowo), poprzez najróżniejsze formy pożądania do miłości życzliwości, której adresatem jest zawsze druga osoba¹⁴. Ta najwyższa forma miłości – zwana niekiedy miłością życzliwości, przyjaźni, czy miłością oblubieńczą, jest, według Gabriela Marcela, niczym innym jak „darowaniem się” osoby jednej osobie drugiej¹⁵. 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 wspólnotce bycia ma miejsce interpersonalna wymiana darów. We wzajemnym, obopólnym stawianiu 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 zatem 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

¹³ Por. M. A. Krąpiec, *Struktura aktu miłości u św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. 6(1959), s. 135-154.

¹⁴ Por. M. A. Krąpiec, „Cywilizacja miłości”..., dz. cyt., s. 232.

¹⁵ Na temat Marcelowej teorii miłości zob. szerzej: I. Dec, *Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1986 oraz Tenże, *Komunia „ja” – „ty” w ujęciu Gabriela Marcela*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne”, 13 (1981), s. 289-311.

ludzki sposób społecznego istnienia został i przez Pawła VI, i przez Jana Pawła II nazwany właśnie cywilizacją miłości¹⁶.

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.

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, determinowanym 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 więc ludzką miłość uważać za dziedzinę, poprzez którą człowiek wyrażnie transcenduje świat przyrody i manifestuje swoje życie osobowe.

c) Przejaw życia osobowego w aktach wolnego wyboru

Omówione wyżej dwie podstawowe aktywności człowieka: poznanie i miłość zrosnięte 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 teologicznej¹⁷. 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.

¹⁶ „Cywilizacja miłości”..., dz. cyt., s. 233.

¹⁷ Wykaz ważniejszych prac traktujących o interpretacji wolności na przestrzeni dziejów filozofii podaje: I. Dec, *Transcendencja człowieka...*, dz. cyt., s. 165-166, przypis 2-5.

Pomijamy tu różnorodne ujmowanie i interpretację faktu wolności człowieka w różnych kierunkach myślowych. Sygnalizujemy jedynie – tak jak poprzednio – w 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 decyzji¹⁸. Od tej ostatniej człowiek nie może „uciec”. Każda ucieczka jest daremna. Gdy nawet czasem ktoś oddaje swoją decyzję w cudze ręce, to już przez to 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 oblicze¹⁹. Akty decyzyjne odróżniają człowieka 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 ją przygotowuje, jak się spełnia? W odpowiedzi na te pytania trzeba byłoby tu przeanalizować cały mechanizm wolnego wyboru, w którym wskazuje się na współdziałanie intelektu i woli. Mechanizm ten w literaturze filozofii klasycznej został dokładnie przedstawiony, dlatego pomijamy tutaj jego omówienie²⁰.

Odnotujemy tylko to, iż wolna decyzja jest wyborem takiego sądu praktycznego, który staje się przyczyną wzorczą determinującą pod-

¹⁸ Por. M. A. Krąpiec, *Decyzja bytem moralnym*, „Roczniki Filozoficzne”, 31(1983), z. 2, s. 47-65.

¹⁹ Por. M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek ...*, dz. cyt., s. 217-218.

²⁰ Bardzo krótko i zwięźle mechanizm ten przedstawia M. A. Krąpiec, w cytowanym wyżej artykule: *Decyzja – bytem moralnym*.

miot 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, nie zmusza jej jednak do takiego czy innego wyboru. Decyzja osoby zależy jedynie od niej samej.

Omówione wyżej podstawowe aktywności człowieka, przez które transcenduje on cały świat przyrody, mają swoje usprawiedliwienie w duchu ludzkim. To właśnie 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.

Podsumowanie

Na bazie fundamentalnego, metafizycznego – wyżej naszkicowanego – wymiaru osoby ludzkiej Krąpiec rozwinął teorię poszczególnych sektorów – sfer działań osobowych – działalność kulturową: poznawczą (naukową), postępowanie moralne, działalność twórczą i religijną. Wypracował także teorię rodziny, społeczeństwa, narodu, państwa i wspólnoty międzynarodowej, z uwydatnieniem relacji jednostki do społeczności. Z perspektywy metafizycznej zaprezentował także działalność edukacyjną, polityczną i gospodarczą. Niemal na każdym kroku ukazał szczególność człowieka jako bytu osobowego, zdolnego do poznania intelektualnego (działalności kulturowej), miłości i autodeterminacji. W elementach tych widzi naturalne źródło godności osoby, jej praw i obowiązków.

W oparciu o lekturę jego antropologicznych tekstów, można bez wątplenia powiedzieć, iż jest to dzisiaj najbardziej adekwatna do rzeczywistości, czyli najbardziej prawdziwa, wizja człowieka jako bytu osobowego.

Specific features of the personalism of M. A. Krąpiec OP**S u m m a r y**

The article studies M. A. Krąpiec's conception of person. The author notices that basing on fundamental and metaphysical dimension of human person, Krąpiec developed a theory of personal (cultural) activity in such spheres as cognition (science), moral conduct, and creative or religious activity. He also elaborated a theory of family, society, nation, state and international community, emphasizing the relation between individual and society. In the metaphysical perspective he apprehended educational, political and economical activity of man. In all those domains he underlined a specificity of man as personal being who is able to intellectually cognize, love and self-determine. In those factors Krąpiec saw natural source of person's dignity, her rights and duties. Concluding the author claims that these days anthropological texts of Krąpiec contain the most adequate to reality, i.e. the most truthful vision of man as a personal being.

Zofia J. Zdybicka USJK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Bóg – Osobowa Prawda i Miłość – ostatecznym celem życia człowieka

Wielkie pytania człowieka – „kim jestem”, „po co żyję”, „dokąd zmierzam”, „jakie mam perspektywy” – słowem, jaki jest cel (sens) mojego życia – to problemy, wokół których kształtowała się przez wieki w naszej kulturze mądrość, zwłaszcza mądrość filozoficzna i teologiczna. We współczesnej kulturze straciły one swą ostrość, fundamentalny charakter. W skrajnych przejawach podważa się nawet sensowność pytania o cel i sens, zwłaszcza całego życia ludzkiego (sceptycyzm, nihilizm).

1. Kryzys celu (sensu) człowieka we współczesnej kulturze

Oslabienie zainteresowania, a nawet pomijanie sprawy celu i sensu życia ludzkiego, ma wiele przyczyn, z których najważniejsza to kryzys wokół zagadnienia prawdy, dotyczący naszą kulturę przynajmniej od trzech wieków. Związany jest on z malejącą odwagą rozumu do podejmowania wielkich problemów metafizycznych i religijnych. Skupienie się na wąsko rozumianej nauce (pozytywizm, scjentyzm), skoncentrowanie zainteresowania nauki na użyteczności praktycznej, nastawienie na doskonalenie narzędzi ułatwiających życie człowieka na ziemi zdominowały kulturę ostatnich wieków. Techno-nauka i technokratyzm zamykają horyzonty ludzkiej świadomości na transcendentny wymiar życia ludzkiego, ograniczają je do wymiarów ziemi (terryzm). Związany z techno-nauką mit postępu spełnia się w warunkach życia doczesnego, ostatnio wyraża się w niebywałym rozwoju

środków komunikacji międzyludzkiej. W tej perspektywie zaniedbuje się jednak osobowy, wewnętrzny rozwój osoby ludzkiej, wynikający z jej duchowości i wymiaru transcendentnego, wykraczającego poza horyzonty ziemi. Powoduje to sytuację, w której uważa się, że życie ludzkie jest jedynie sposobnością do szukania doznań i doświadczeń ulotnych, przemijających (nihilizm). Dominuje nastawienie na doczesność i konsumpcjonizm, według którego celem życia jest nabywanie i użytkowanie coraz większej ilości dóbr i towarzyszący mu utylitaryzm. Niekiedy odnosi się wrażenie, że człowieka obecnie nie interesuje życie przyszłe, że nie tęskni on za wiecznością.

Przedstawiciele nowych nurtów myślowych postulują, by człowiek żył w sytuacji braku celu i sensu życia, nie szukając prawd koniecznych, na których mógłby oprzeć swoje życie, czy koniecznych, fundamentalnych zasad moralnych, którymi miałby się w swoim życiu kierować. Uważa się bowiem, że prawda jest wynikiem umowy czy czymś wyznaczonym przez teksty i konteksty kulturowe, nie stanowi zaś wyniku poznania przez ludzki rozum obiektywnej rzeczywistości (postmodernizm).

W tej sytuacji kulturowej „horyzont prawdy” wielu ludziom wytyczają pojawiające się mity, utopie, szeroko rozpowszechniane przez mass media. W rezultacie człowiek ogląda świat i siebie przez „plazmową szybę”. Telewizja, Internet, szybko starzejące się czasopisma – urastają do podstawowych źródeł tworzenia ludzkiej tożsamości.

Dwaj ostatni papieże, głęboko zaniepokojeni sytuacją człowieka, podjęli ten ważny, jeśli nie najważniejszy, problem celu i sensu życia ludzkiego. Jan Paweł II poświęcił tej kwestii wiele miejsca w Encyklice „*Fides et ratio*”¹, Benedykt XVI – w Encyklice „*Spe salvi*”². Obydwaj wskazują na filozoficzne korzenie kryzysu celu-sensu. Są to: rozejście się „rozumu i wiary”, „rozumu i kultury” w cywilizacji europejskiej, umniejszenie cywilizacyjnej roli chrześcijaństwa, dążenie do jego eliminacji oraz marginalizacja, a nawet zapoznanie dorobku metafizyki klasycznej, realistycznej filozofii mądrościowej.

W wyniku takich tendencji nastąpiło w naszej kulturze zerwanie więzów między rzeczywistością obiektywnie istniejącego świata, rze-

¹ Zob. Jan Paweł II, *Fides et ratio* (passim), Watykan 1998.

² Zob. Benedykt XVI, *Spe salvi*, Watykan 2007.

czywistością człowieka i realnie istniejącym Bogiem. W skrajnych przypadkach była to – prowadzona nie tylko środkami intelektualnymi, ale nieraz i środkami politycznego terroru – eliminacja Boga z ludzkiego życia i ludzkiej kultury. Było to zawsze związane z zaprzeczeniem istnienia ostatecznego celu życia człowieka. Odrzucenie Boga otworzyło drogę do błędnych wizji człowieka, odmawiających mu nieskończonych perspektyw, co prowadzi do negowania człowieczeństwa człowieka. Dobrze wyraża to często pojawiające się twierdzenie: „śmierć Boga prowadzi do śmierci człowieka”.

2. Miłość Osobowego Absolutu, Pełni Istnienia, Prawdy i Dobra (Miłości) – ostatecznym źródłem istniejącej rzeczywistości

By dogłębnie zrozumieć egzystencjalną sytuację człowieka, trzeba sięgnąć do poznania metafizycznego, wskazującego ostateczne racje istnienia i dynamizmu całej rzeczywistości – świata przyrody, świata rzeczy, a przede wszystkim świata osób ludzkich. Teorią, która wieńczy wszystkie metafizyczne dociekania dotyczące źródeł istnienia bytów, ich dynamicznej natury oraz celów ich istnienia, jest teoria partycypacji formułowana w realistycznej filozofii bytu³.

W wyniku poznania wewnętrznej struktury bytów (wyposażenie treściowe – akt istnienia, możliwość-akt) nieposiadających w swej naturze istnienia (bytów niekoniecznych, przygodnych) dochodzi się do poznania, że wszystko, co istnieje w sposób niekonieczny, jest pochodne od Osobowego Absolutu – Pełni Istnienia (Życia), Absolutnego Intelaktu (Pełni Prawdy) oraz Woli (Bezwarunkowej Miłości). Absolutna Osoba (Bóg) jest więc ostatecznym źródłem istnienia (Sprawcą) całej przygodnie istniejącej rzeczywistości. On, jako Absolutny Intelakt, powołuje do istnienia na sposób Myśli, czyli według istniejących w Nim idei konkretnych bytów, i czyni to jako Absolutna Wola (Miłość) w sposób dobrowolny, czyli z Miłości. On Sam jest więc Motywem

³ Na temat partycypacji – zob. Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972.

powstania świata bytów niekoniecznych. Dlatego byty pochodzące od Intelaktu i Woli Absolutu są w swej wewnętrznej naturze poznawalne, racjonalne, co wyraża transcendentalna prawda, oraz są dobre, mogą być przedmiotem pożądania, miłości innych bytów (transcendentalność dobra).

Osobowy Absolut jest więc przyczyną Sprawczą, Wzorcą i Celową (celem-motywytem powstania bytów oraz celem – kresem) całej istniejącej rzeczywistości. Byty pochodzące od Absolutu Osobowego są dynamiczne, rozwijają się zgodnie z ich zewnętrzną naturą i w ten sposób, realizując cel określony przez Absolut, zmierzają do Boga.

Teoria partycypacji wyjaśnia więc, że wszystko, co istnieje, ma byt „przez partycypację”, czyli istnieje na mocy partycypacji (uczestnictwa) w Pełni Istnienia, Pełni Prawdy i Dobra.

Byty niekonieczne, przygodne istnieją więc, ponieważ Absolut chciał, aby istniały, czyli wszystko, co istnieje, istnieje z Miłości (Woli) Absolutu. Jego Miłość wyznacza „miarę” tej miłości. Byt przygodny – według określenia M. A. Krąpca – jest „zmaterializowaną miłością Absolutu, który ruch miłości przekazuje innym bytom”⁴. Stworzenia rozumne mają Boga za swój cel w sposób szczególny – mogą Go osiągnąć poznaniem i miłością „cognoscendo et amando”⁵.

Wobec tego pozycja człowieka – bytu osobowego w świecie bytów istniejących na mocy partycypacji w istnieniu Boga – jest szczególna dzięki rozumnej naturze człowieka. Bóg stworzył człowieka „na swój obraz i podobieństwo”, czyli jako byt osobowy, zdolny poznać swoją sytuację egzystencjalną, czyli poznać relacje ontyczne zachodzące między nim i Bogiem oraz uświadomić sobie obecność Boga w swoim życiu – obecność sprawczą, wzorcą i celową (swoją partycypację w Bogu) i nawiązać z Bogiem osobową więź. Człowiek zmierza do Boga „krokami duszy” – poznając i miłując. Dzięki swej rozumnej naturze człowiek zdolny jest poznać ostateczny cel swego życia, zdolny jest do świadomego współistnienia z Bogiem, który w sposób szczególny współdziała z człowiekiem w budowaniu pełnego człowieczeństwa,

⁴ M. A. Krąpiec, *Dziela*, VII, *Metafizyka*, Lublin 1995, s. 158.

⁵ „Stworzenia rozumne posiadają Boga jako swój cel w sposób szczególny, mogą Go osiągnąć przez swoje działanie – poznając i miłując” (S. Th. 65, 2).

według Bożego „zamyśłu miłości”. Ostatecznym źródłem i ostatecznym celem istnienia osoby ludzkiej jest Bóg – Czysty Akt, Dobro i Czyste i Absolutne – Suwerenne Dobro.

3. Transcendentna godność osoby ludzkiej i jej rozumna, świadoma celowość

Sam Bóg określił wyróżnioną pozycję człowieka i miarę jego dobra, jego godność, wartość, stwarzając go na „obraz i podobieństwo” Boże, czyli „Bóg chciał go jako jedyne stworzenie dla niego samego”⁶.

Jako „obraz Boga” człowiek jest osobą, bytem podmiotowym, istnieje „w sobie” i „dla siebie”, jest zdolny do planowego, celowego działania, stanowienia o sobie i zmierzania do urzeczywistnienia, spełnienia siebie. Posiada więc cel w sobie. Jest nim pełny rozwój zawartych w naturze rozumnej możliwości (potencjalności). Jest istnieniem podmiotowego „ja”, istnieniem dynamicznym, sprawcą działań osobowych poznawczych, moralnych, twórczych, religijnych.

Wszystkie te działania nacechowane są rozumną (świadomą) celowością. Działając, człowiek zawsze działa dla celu. U człowieka warunkiem celowego działania jest poznanie dobra, które zamierza osiągnąć. Człowiek więc w sposób świadomy stawia sobie cele i realizuje w sposób dobrowolny, czy to w dziedzinie poznania, moralności, twórczości, czy religii upragnione dobro. Działając, spełnia czyn i spełniając, doskonali siebie. W działaniu ludzkim wyróżnia się cele pośrednie względne, będące środkami do osiągnięcia celów dalszych, oraz cel ostateczny, nadający sens całej ludzkiej egzystencji.

Związane jest to z sytuacją egzystencjalną człowieka, ze sposobem jego istnienia, które K. Wojtyła interpretuje w kategoriach „daru” i „zadania”. Człowiek otrzymał od Stwórcy wielki dar w postaci osobowego istnienia z wielkimi, wprost nieskończonymi możliwościami i perspektywami. Człowiek jest zdolny je sobie uświadomić. Równocześnie ma świadomość swojej ograniczoności, przygodności, braków i pragnienia ich przekroczenia. Właściwa miłość siebie (afirmacja siebie) rodzi

⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Centessimus Annus*, 53.

pragnienie przedłużenia swego istnienia przez działanie, pragnienie dóbr i odniesienie ich do siebie jako celu (dobru w sobie). Człowiek pragnie i kocha drugie osoby, nawet Osobę Boga, jako swoje dobro.

Ten dynamizm ludzkiej miłości jest nieskończony. W rozumnej naturze człowieka zawarte jest wezwanie (powołanie) do poznania i miłości Dobra Bezwzględnego, Miłości Istotowej – Boga jako najdoskonalszego urzeczywistnienia siebie.

Tworzyć siebie przez świadome i wolne czyny, przez osiągnięcie różnorodnych dóbr w perspektywie Najwyższego Dobra i przygotować się do pełnego zjednoczenia z Nim przez miłość – to cel ostateczny człowieka i jego największe zadanie.

To „ukierunkowanie osoby ludzkiej na Boga” – Dobro Najwyższe, perspektywa wewnętrznego rozwoju człowieka w relacji duchowej z Bogiem może być uświadomiona i realizowana – choć nie w pełnym wymiarze – dzięki bytowej strukturze człowieka. Chociaż człowiek jest bytem materialno-(cielesno)-duchowym, to osoba ludzka jako bytowa całość istnieje istnieniem duszy. Z racji swojej duchowości i swoich możliwości jest źródłem, sprawcą, podmiotem działań osobowych, czyli świadomych i wolnych, przez które sam się rozwija.

Z duchowym wymiarem człowieka jest związany właściwy mu wymiar transcendentny. Ludzkie „ja”, będąc sprawcą czynu, równocześnie go transcenduje – jest otwarty na inne czyny. Duchowe życie człowieka rozwija się przez prawdę, dobro i piękno w nieskończonym wymiarze. Dzięki tej transcendentalności wartości duchowych osoba ludzka – żyjąc w świecie przyrody i w świecie osób – łącząc się z nimi, równocześnie je przekracza, co sprawia, że jest otwarta na nieskończoność, czyli Osobowy Absolut.

Konkretnie dzieje się to dzięki władzom duchowym człowieka: rozumowi i woli. Dzięki władzy poznawczej (rozumowi) człowiek może poznać wszystko, co istnieje, jest zdolny poznać każdą prawdę, prawdę w najpełniejszym wymiarze – prawdę w ogólności. Podobnie władza miłości (wola) jest otwarta na wszelkie dobro – „bonum secundum boni rationem”⁷. Osoba ludzka może więc wszystko poznać i wszystko pokochać.

⁷ S. Th. I, 82, 5.

Taka jest pojemność ludzkiego poznania i ludzkiej miłości – pojemność ludzkiego ducha. W osobowej naturze człowieka wpisane jest więc otwarcie się na nieskończoność i człowiek dysponuje władzami, które umożliwiają świadomy kontakt i zmierzanie ku poznawaniu i miłowaniu Prawdy i Dobra Absolutnego, czyli Osobowego Absolutu.

To otwarcie człowieka na Osobowy Absolut jako cel ostateczny człowieka przejawia się w różny sposób. Św. Tomasz wskazuje na „pożądanie naturalne” („appetitus naturalis”), „pragnienie naturalne”, rozumiejąc je jako konieczną wewnętrzną skłonność podmiotu – w tym przypadku osoby ludzkiej – do współmiernego jej dobra, ku któremu dąży przez realne działanie⁸.

„Pożądanie naturalne” przejawia się u człowieka naturalną inklinacją do dobra, pragnieniem dobra, dążeniem do dobra. Św. Tomasz określa osobę ludzką jako „homo capax Summi Boni”, „capax perfecti Boni”, czyli zdolnego do poznania i miłowania Najwyższego, Doskonałego Dobra.

Drugim przejawem „pożądania naturalnego” jest nieugaszone pragnienie szczęścia jako dążenie do radości będącej następstwem osiągnięcia dobra, którego pragnienia nie są zdolne zaspokoić dobra względne⁹. Natomiast trzecim przejawem „pożądania naturalnego” człowieka jest naturalne pragnienie oglądania Boga (*desiderium naturale videndi Deum*), które w życiu doczesnym jest nieosiągalne – „inefficax”¹⁰.

Skutkiem owych „pożądań naturalnych” jest to, że życie człowieka jest ciągłym ruchem, ciągłym działaniem, ciągłym dążeniem do tego, aby człowieczeństwo stawało się większe, pełniejsze, bogatsze, godniejsze. W tym dynamizmie osobowego życia człowiekowi towarzyszy jednak nieustannie rozdwojenie między pragnieniem dobra, szczęścia,

⁸ Pojęcie „appetitus” jest pojęciem metafizycznym. Appetitus intelektualny (racjonalny) ma za przedmiot dobro ze względu na rację dobra ujętego w całej jego rozpiętości. Zob. G. Cottier, *Wolność a posłuszeństwo*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z. J. Zdybicka i inni, Lublin 1997, s. 201-203.

⁹ „Wola z konieczności dąży do ostatecznego celu, którym jest szczęście” (S. Th. I, 82, 1). „Tylko Bóg może ludzką wolę zaspokoić. Tylko w Bogu człowiek szczęście osiąga” (S. Th. I-IIae, 8).

¹⁰ Św. Tomasz używa też określenia „homo est capax visionis divinae essentiae”, S. Th. I-IIae 5, 1.

a konkretnymi osiągniętymi dobrami, co świetnie wyraził św. Augustyn: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze dopóki w Tobie nie spocznie”¹¹.

To, co w człowieku najgłębsze – dążenie do prawdy, do dobra, potrzeba miłości, perspektywa piękna – wszystko to w życiu doczesnym nie osiąga całkowitego spełnienia. Człowiek, póki żyje na tym świecie, jest jakby istnieniem nie-do-kończonym.

Dzieje się tak dlatego, że mimo iż człowiek posiada zdolność naturalnego, spontanicznego poznania Boga, które może być pogłębione w refleksji filozoficznej, to poznanie to zawsze jest jednak pośrednie i niepełne. Dlatego ludzka wola nie jest zdolna uznać Boga za Dobro Najwyższe i całkowicie przyłgnąć do Niego. Stąd też dążenie ducha ludzkiego wyraża się raczej w poszukiwaniu Boga, a przez to poszukiwanie jest dążeniem do pełnego człowieczeństwa¹².

Ta niepełna, niedoskonała znajomość Boga w życiu doczesnym powoduje, że miłowanie Boga wiąże się z decyzją, świadomym i wolnym wyborem, a nie jest dążeniem człowieka do Boga z konieczności.

4. Moralna struktura człowieka – drogą realizacji celu ostatecznego

W wyniku osobowej struktury – podmiotowego „ja” obdarzonego rozumem i wolą – wszystkie działania ludzkie, działania osobowe nacechowane są rozumną, świadomą celowością. Człowiek z natury ukierunkowany jest na dobro i wiele różnorodnych dóbr potrzebuje do swego rozwoju. Poznając różne dobra (poznawcze, moralne, artystyczne), niektóre z nich wybiera jako swój cel i dąży do jego realizacji. Pragnąc wiedzy, wybiera jakąś jej postać jako swój cel i determinuje siebie do jej zdobycia, kierując się zasadami zdobywania wiedzy. Podobnie dzieje się z dobrami artystycznymi, których zdobycie wymaga organizacji działań zgodnych z regułami piękna.

¹¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, Ks. I, 1, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1997.

¹² Por. Benedykt XVI, *Spe salvi*, 11.

Wprawdzie zdobyte dobra poznawcze (np. wynalazki) czy artystyczne (namalowany obraz) w pewnym sensie rozwijają sprawcę, ale zasadniczo skupiają się na samym rezultacie działania. Działaniami, które jak najbardziej charakteryzują osobowy byt ludzki i które powodują skutek, ale przede wszystkim kształtują, spełniają człowieka jako człowieka, są czyny moralne. Nie każdy człowiek może czy powinien być naukowcem czy artystą, natomiast każdy jest powołany do życia moralnego, do czynów moralnych – świadomych, dobrowolnych, zgodnych z normą moralną. Tylko – jak zauważa K. Wojtyła – „normy moralne („etyczne”) odnoszą się równocześnie do czynu i do osoby. Spełniając czyn dobry człowiek staje się dobrym człowiekiem, spełnia siebie, „tworzy” siebie”¹³.

Najważniejszym zadaniem, powołaniem każdego człowieka, podstawowym nakazem (regułą moralną) jest „być dobrym”, „dobro należy czynić”. To imperatyw podstawowy, powszechny, dotyczący wszystkich ludzi. Wewnętrzna, osobista reguła moralna, jaką jest ludzkie sumienie, zdolna jest wskazać konkretnemu człowiekowi „dobro prawdziwe” (*bonum honestum*), które powinien czynić. Na tę „powinność” składa się i dobro przedmiotu, i jego odpowiedniość do konkretnej osobowej natury człowieka.

Sumienie – jako wewnętrzna reguła moralna – musi uzgodnić swój sąd o „dobru powinny” z powszechnym prawem moralnym, które określa wymagania związane z dążeniem do ostatecznego celu człowieka. Można powiedzieć, że normą moralności jest sama natura ludzka z wpisaniem w nią powołaniem do Dobra Suwerennego, wskazującym wymagania jego osiągnięcia. Prawdę tę dobrze wyraża często stosowane określenie sumienia jako „głosu Boga”, który stwarzając człowieka, wskazał kierunki i zasady (reguły) jego postępowania prowadzącego do osiągnięcia celu ostatecznego, którym jest Pełnia Dobra – Bóg.

Człowiek jest bytem społecznym, istnieje w kontekście osób drugih. Działania moralne (decyzje) człowiek dokonuje w perspektywie osób drugih (celów w sobie). Druga osoba istnieje jako drugie, „zobiektywizowane” „ja” (bliźni – uczestnictwo w człowieczeństwie). Miłość

¹³ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 164.

między osobami (ja-ty) jest pierwszym i najważniejszym dynamizmem osoby, realizowaniem, spełnieniem się jako osoba.

Podmiot osobowy realizuje swoją tożsamość przez odniesienie do osoby drugiej, polegające na afirmacji czynem dobra drugiej osoby. Ustanowienie relacji „ja-ty” ma charakter ontyczny i moralny. Pobudza powinność moralną zgodnie z podstawową regułą moralną: „Każdej osobie ze względu na wewnętrzną wartość należna jest afirmacja dla niej samej. Osoba jest zawsze celem działania, nigdy środkiem. Właściwym odniesieniem osoby do osoby jest miłość (norma personalistyczna)¹⁴.

Istnienie każdej osoby jest „darem” Boga i człowiek spełnia się przez kształtowanie siebie jako „daru dla drugiego” – ostatecznie „darem dla Boga”. Akt miłości ma więc charakter „daru”. „Być osobą” – to być darem dla drugiego bytu osobowego. Akt miłości ubogaca zarówno podmiot aktu, jak i jego odbiorcę. Afirmacja drugiego jest doskonaleniem, ubogacaniem, urzeczywistnianiem, spełnieniem siebie. Miłość przybliża i jednoczy osoby na właściwej im płaszczyźnie osobowej.

Miłość między osobami ludzkimi jest drogą do osiągnięcia celu ostatecznego, jest szczęściem. Ostatecznie dynamizm miłości ludzkiej kończy się na miłości Pełni Dobra i Pełni Miłości Boga. Analogicznie do ludzkiej miłości należy interpretować relację osoby ludzkiej w stosunku do Boga. Przez zjednoczenie z Nim człowiek uzyskuje pełne spełnienie, pełne urzeczywistnienie wszystkich osobowych potencjalności. Nieskończenie ubogaca człowieka i nadaje sens wszystkim osobowym wartościom, całemu życiu. Człowiek osiąga pełne, nieutralne szczęście¹⁵.

5. Struktura religijna – religia – właściwą drogą realizacji celu ostatecznego

Metafizyczna i antropologiczna analiza i interpretacja osoby ludzkiej wskazują, że ostatecznym celem człowieka – osoby jest Osobowy

¹⁴ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 43.

¹⁵ Tamże, s. 181-187.

Absolut, Osobowa Prawda, Miłość, Piękno – Najwyższe, Suwerenne Dobro, z którym człowiek może łączyć się przez poznanie i miłość.

Tylko Nieskończone, Istotowe Dobro, Miłość bezwarunkowa zdolna jest zaspokoić najgłębsze pragnienia i dążenia ducha ludzkiego (ludzkiej woli). Absolut Osobowy stanowi więc bezwzględny, ostateczny cel, nadający kierunek całemu życiu; zjednoczenie z Nim przez miłość urzeczywistnia wszystkie potencjalności ducha ludzkiego. Człowiek przez więź z Pełnią Dobra osiąga własną pełnię.

Bóg – Najwyższe Dobro jest celem dostępnym dla wszystkich ludzi (ludzi dobrej woli). Z racji swej rozumności człowiek z natury posiada cel ostateczny, którym jest Bóg. To „pożądanie naturalne” dobra w pełnym wymiarze nie zależy od ludzkiej decyzji. Decyzja człowieka nie dotyczy więc tego, co jest celem ostatecznym, lecz tego, co do celu prowadzi. Póki człowiek żyje na ziemi, choć ma wyznaczony przez swą naturę kierunek drogi i poprzez dobre działania może zmierzać do celu, to jednak nigdy nie jest dokończony, w pełni zrealizowany, nie osiąga celu ostatecznego.

Celu ostatecznego, do którego na mocy swej racjonalnej natury dąży i który jest źródłem niekończącego się dynamizmu, człowiek nie może osiągnąć sam, o własnych siłach. Wprawdzie drogą prowadzącą do spełnienia jest życie moralne i religijne przeżywane w społeczności i wspomagane przez społeczność, ale człowiek w życiu doczesnym nie osiąga pełnego poznania Boga i dlatego nie osiąga pełnej miłości, pełnego zjednoczenia. Dopiero interwencja Boga i Jego pomoc dopełniają naturalną prawdę o Bogu i prawdę o człowieku i jego celu ostatecznym. Właściwe perspektywy, reguły i środki realizacji ostatecznego celu człowieka wskazuje Objawienie.

Nie przekreśla to faktu, że człowiek jako byt osobowy z natury jest bytem religijnym. Posiada strukturę religijną. „Naturalnym fundamentem tego celu (sensu), który wpisany jest w naturę każdego człowieka jest religijność”¹⁶.

Człowiek przez swe istnienie partycypatywne związany jest z Bogiem, ponieważ On jest ostateczną racją jego istnienia i racją jego rozwoju jest druga osoba, także pochodna od Boga, a ostatecznie

¹⁶ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 8.

Osoba Absolutu. To, co jest istotne dla religii – świadoma i wolna więź człowieka z Bogiem, jest „związane z naturalnym działaniem jego intelektu i rozumu”¹⁷.

Dzięki swej osobowej strukturze człowiek jest także otwarty na nadprzyrodzoność. Naturalna struktura religijna osoby ludzkiej jakby przygotowuje do przyjęcia nowego powołania. „Przez analizę rzeczywistości antropologicznej przeziiera się na różne sposoby ludzka potrzeba odkupienia i potwierdza się konieczność Odkupiciela dla zbawienia człowieka”¹⁸.

Religia objawiona (religia chrześcijańska), nie eliminując, ale przekraczając porządek natury, jasno ukazuje ostateczny cel życia ludzkiego, nowe perspektywy, nowe powołanie – powołanie do miłości na wzór Osób Boskich. Objawia nowe perspektywy powołania człowieka i rozświeśla drogi ludzkiego życia.

Osoba Chrystusa – Boga-Człowieka, według określenia Benedykta XVI, „Boga o ludzkim obliczu”¹⁹, jest dopiero „adekwatną egzystencjalną odpowiedzią na pragnienie prawdy, dobra i życia obecne w sercu każdego człowieka”²⁰.

Jezus Chrystus poprzez dzieło Odkupienia czynem swej „zbawczej miłości” objawił pełną prawdę o Bogu i Jego miłości do człowieka „dla nas i dla naszego zbawienia stał się człowiekiem” i przywrócił, objawił, pełną godność i tę wartość, jaką Bóg darzy człowieka i jak jest w swojej miłości konsekwentny, bo nawet po grzechu nie przestał miłować człowieka.

Chrystus, dzięki Odkupieniu, ocalił, naprawił naturę ludzką i przyniósł człowiekowi „dar nowego życia”. Dar istnienia został dopełniony „darem boskiego życia”. Na mocy zbawczej łaski Chrystusa człowiek jest powołany do uczestnictwa w Bożym życiu, stał się „synem Bożym”, uzdolnionym do wewnętrznego życia Osób Boskich, do miłości na Ich wzór.

Chrystus, będąc Prawdą, Dobrem i Życiem, nie tylko objawił niedostępne człowiekowi w naturalnym poznaniu „prawdy zbawcze”, ale

¹⁷ E. Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, Paris 1983, s. 218.

¹⁸ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Rzym 2005, s. 46.

¹⁹ Benedykt XVI, *Spe salvi*, 12.

²⁰ Jan Paweł II, *Centessimus Annus*, 24.

swoim życiem pokazał drogę ku wiecznemu przeznaczeniu, dostarczył więc „boskiego modelu życia” i „boskich środków”, by człowiek wsparty Jego łaską mógł kształtować swoje życie na miarę Chrystusową i osiągnąć pełnię wiecznego szczęścia.

Na tej drodze do pełnego zjednoczenia z Bogiem i uzyskania nie tylko pełni właściwej rozumnej naturze ludzkiej, ale ją przekraczającej, bo według miary boskiej – łączą się wysiłek ludzki i łaska (moc) Boga, poznanie ludzkie i wiara nadprzyrodzona, życie religijne i życie moralne, które jest jakby sprawdzianem autentyczności więzi religijnej („po tym poznają...”). Osobisty wysiłek człowieka wspomaga wspólnota, przede wszystkim wspólnota religijna (Kościół), w którym i przez który Chrystus działa na ziemi.

Egzystencja chrześcijańska to egzystencja w Chrystusie. W Chrystusie i przez Chrystusa człowiek może zdążać do osiągnięcia pełni życia i pełni miłości w tym, który jest Pełnią Życia i Miłości – na wieczność.

„Wieczność jest czymś, co przypomina moment ostatecznego zaspokojenia, w którym pełnia obejmuje nas, a my obejmujemy pełnię. Byłby to moment zanurzenia się w oceanie nieskończonej miłości, w którym czas – przed i potem – już nie istnieje [...] ten moment jest życiem w pełnym znaczeniu, wciąż nowym zanurzaniem się w głębię istnienia, podczas gdy po prostu ogarnie nas radość. Tak to wyraża Jezus w Ewangelii według św. Jana: <<Znowu (...) jednak was zobaczę i rozraduje się serce wasze, a radości waszej nikt wam nie zdoła odebrać>> (J 16, 22)²¹. To dzięki Chrystusowi po śmierci człowiek ujrzy Boga „takim jakim jest”, „twarzą w twarz”. Teologia katolicka wyjaśnia, że umożliwi to otrzymana przez człowieka nowa forma poznawcza „visio beatifica”. Wówczas dopiero spełni się naturalne pragnienie widzenia Boga (*desiderium naturale videndi Deum*), nieskuteczne w życiu doczesnym.

Prawda rozumu (filozofii), prawda wiary (teologii), ludzkie doświadczenia są zgodne, że „prawdziwą, wielką nadzieją człowieka, która przetrwa wszelkie zawody, może być tylko Bóg – Bóg, który

²¹ Benedykt XVI, *Spe salvi*, 12.

nas umiłowal i wciąż nas miłuje < <aż do końca> >, do ostatecznego < <wykonało się> >”²².

God – Personal Truth and Love – as the ultimate purpose of human life

Summary

The authoress raises great human questions such as „who am I?”, „what do I live for?”, „where do I go to?”, „what prospects do I have?” – in a word, „what is a purpose (sense) of my life?”. She notices that they have lost their importance and fundamental character in the modern culture. Even the very sense of asking about a purpose or sense of human life is sometimes undermined (skepticism, nihilism). The authoress indicates elementary reasons of reducing the interest in or even disregarding the purpose and sense of human life. In part they come from a crisis of truth. She remarks that consequently our culture has brought off with the reality of objectively existing world, the reality of man, and the really existing God. In order to understand an existential situation of man, it is necessary to use, in opinion of the authoress, the metaphysical cognition that ultimately indicates reasons of the existence and dynamism of reality – the world of nature, thing, and primarily human being. As a crown of all metaphysical investigations concerning sources of existence, dynamic nature and purposes of beings there is a theory of participation as formulated in the realistic philosophy of being.

²² Tamże, 27.

Piotr Jaroszyński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Przezwyciężyć ontologię

Różnica między metafizyką i ontologią najbardziej uwidacznia się wówczas, gdy badany jest status istnienia w bycie. Bo choć i metafizyk, i ontolog odwołują się do istnienia, to jednak obaj postrzegają inne miejsce i inną rolę, jaką istnienie pełni, zarówno w przypadku bytu realnego, jak i intencjonalnego oraz tzw. bytu możliwego. Problem jednak w tym, że przejście od metafizyki do ontologii dokonało się w historii filozofii dość gładko, i gdyby nie metafizyka św. Tomasza z Akwinu, to prawdopodobnie metafizyka byłaby wyłącznie ontologią. Do ontologii prowadziła nie tylko filozofia Platona, ale również Arystotelesa, a w średniowieczu przede wszystkim Jana Dunska Szkota. Ten nurt zdominował metafizykę nowożytną, która mogła przybrać miano ontologii. Ulegały też temu różne nurty tomizmu. Dopiero w XX w. pionierskie prace J. Maritaina, É. Gilsona i M. A. Krąpca pozwoliły na ocalenie egzystencjalnego oblicza realistycznej koncepcji bytu, jaką odkryto w myśli św. Tomasza z Akwinu. Dlatego tak ważne wydaje się zbadanie, na czym polega różnica między stricte metafizycznym, a czysto ontologicznym podejściem do istnienia. Jest to temat bardzo obszerny, ograniczymy się więc do ukazania niektórych źródłowych momentów, które decydowały o tym, w którą stronę ciążyła koncepcja bytu.

Polski wyraz „istnienie” funkcjonuje zarówno w języku potocznym, jak i naukowym oraz filozoficznym, należąc do tych słów, które bez problemu rozumiemy w sposób intuicyjny, jako oczywiste. Ma on swój odpowiednik pod postacią słowa „być”, gdy to używane jest nie

w formie łącznika zdaniowego, ale samodzielnie. Zdanie „Jan jest” lub „Jan istnieje” znaczą potocznie to samo.

Polskie „istnienie” zawiera rdzeń „ist”, pochodzący z prażródła indoeuropejskiego, można je spotkać w innych językach należących do tej właśnie grupy językowej (niem. *sein-ist*, fr. *être-est*, ang. *be-is*). Tylko że polskie „istnienie” wcale nie wywodzi się z języka potocznego, ale jest stosunkowo późno utworzonym neologizmem. Nie znajdziemy go jeszcze w monumentalnym *Słowniku języka polskiego* M. S. B. Lindego (1807-1814). Słownik ten zawiera jednak ciekawe informacje na temat rdzenia „ist”. Pojawia się on w tekstach staropolskich w znaczeniu „pewny”, „niewątpliwy” (podobnie w niemieckim „gewiss”). „Isty” z kolei to „tenże sam”, a więc słowo wskazujące na tożsamość czegoś. Znajdujemy też interesującą formę „istność” lub „jestność”, oznaczającą bytowość, byt, egzystencję, której odpowiada forma czasownikowa „istnąć” („istnie”). W tym samym haśle (odwołującym się do podstawy „ist”) nie brakuje słowa „istota”, które oznacza naturę rzeczy „exystującej”, i które w języku polskim pojawia się wcześniej od słowa „istnienie”¹.

Pochodzące z łaciny i przyjęte w języku polskim słowo „exystencja”, zawierające również w swym rdzeniu „ist”, znaczy byt, bytowość, jestestwo, a „exystować” – być, mieć bytność, istnąć². A więc w staropolszczyźnie było słowo „istota”, nie było natomiast wyrazu „istnienie”. Ale poprzedzające je formy, takie jak „istnąć” czy „istnie”, odwoływały się do znaczenia, które spotykamy w łacińskim słowie „existentia” wskazującym na bytowanie ujęte od tej strony, której nie wyraża za-domowiony wcześniej w naszym języku leksem „istota”.

Zasługa wprowadzenia tak potrzebnego neologizmu „istnieć” do naszego języka przypada Stanisławowi Staszicowi. Był to zabieg z punktu widzenia nie tylko językowego, ale również filozoficznego bardzo doniosły, a co więcej – niearbitralny³. Słowo to brzmi lepiej po polsku niż mocno łacińska „egzystencja”. Ale czy Staszic, wprowadzając

¹ M. S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1994, t. 2, s. 218n.

² Ibid., t. 1, s. 635.

³ W. Doroszewski, *Ze skrzynki językowej polskiego radia*, w: *Poradnik językowy*, Warszawa 1936/7, z. 2, s. 41.

neologizm „istnienie”, chciał faktycznie odnieść je do egzystencjalnej strony bytu?

W grece pojawiają się dwa terminy: *einai* i *huparchei*. Ten ostatni znajdujemy u Homera w znaczeniu „zainicjować”, „rozpocząć” (*Odyseja*, XXIV, 286). Natomiast ten pierwszy pojawia się później, bo u Hezjoda. W formie gramatycznej *einai* użyte jest raz, gdy Hezjod pisze, że nieśmiertelna bogini Styks przyszła do Zeusa ze swoimi dziećmi, a ten ją uhonorował, dając jej wiele podarków, i obiecał, że jej dzieci będą z nim zawsze mieszkały (*paidas d' emata panta heou metanaietas einai*, *Teogonia*, 401). W innej formie, jako *eisin*, pojawia się kontekście mitu o Semele, córce Kadmosa, która łącząc się z boskim Hermesem, urodziła Dionizosa, a teraz, wyjaśnia Hezjod, oboje (Semele, śmiertelna i nieśmiertelny jej syn), są bogami (*theoi eisin*, *Teogonia*, 150). Neoplatonicy używali słowa *hufistanai*, którego rdzeń to również *ist*, a które znaczyło ziszczenie⁴.

Z gramatycznego punktu widzenia słowa greckie to były bezokoliczniki lub czasowniki użyte w różnych formach. Nie było natomiast w grece formy rzeczownikowej, odpowiadającej polskiej formie *istnienie* czy łacińskiej *existentia*, a która tym samym wskazywałaby na istnienie jako swoisty „element” należący do struktury bytu. „Jest”, „są”, „być” wskazywały na to, że coś naprawdę jest, tak jak to ma miejsce w języku i poznaniu zdroworoządkowym, ale za tym nie szła refleksja nad specyfiką istnienia jako istnienia, lecz raczej nad specyfiką treści istniejącego bytu. To, że coś jest, badane było od strony treści.

Łacińskie słowo to początkowo *existentia*, a nie *existentia*. Jego rdzeniem jest *sisto*, które oznacza postawić, ustawić, wystawić, wznieść. W połączeniu z *ex* znaczyło „wychodzić z” (*ex-sisto*), wydobywać się, wyrastać, wschodzić, ale także zjawiać się, występować, rodzić się lub powstawać. Używane było również w sensie „być”, ale jako łącznik zdaniowy, jako słowo pośilkowe zamiast *esse*⁵.

W III/IV w. po Chr. Chalcydusz, tłumacząc platońskie wyrażenie *onts ontis* (to, co polsku oddaje się jako prawdziwy byt, a co u Platona

⁴ M. A. Krapiec, *Istnienie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, s. 44.

⁵ *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1962, t. 2, s. 457n.

jest powtórzeniem słowa dla wzmocnienia jego znaczenia, czyli taki bytowy byt), podaje po łacinie „enim vere existentium rerum”. A więc słowo *existentia* nie oznacza wprost istnienia jako istnienia, ale wieczny sposób bytowania właściwy dla idei.

Inny fragment dotyczy kategorii bytowej, zwanej miejscem. Chodzi tu o fragment, w którym Platon wymienia trzy rodzaje bytów. Pierwsze to takie, które nie powstają, ani nie giną, lecz zachowując tożsamość, są wieczne; drugie to te, które powstają, zmieniają się i giną; trzecie zaś to miejsce, które jest wieczne i w którym znajdują się różne rzeczy. Natomiast te rzeczy, które nie są w jakimś miejscu (na Ziemi lub na Niebie), to w ogóle nie są (*Timajos*, 52 B). Owo „w ogóle nie są” (*ouden einai*) Chalcydusz tłumaczy jako *minime existere*.

Jeszcze raz słowo *existentia* pojawia się w jego komentarzu do *Timajosa*, gdzie „trzy byty” (*tria auta onta*) tłumaczy jako trzy *existentia*. Kandyd Arianin (IV w.) używa takich wyrażeń jak *existens*, *existentia*, *existentialitas* w odniesieniu do tego, co jest, w sensie platońskim, a więc wskazującym na trwałość, na to, co jest bytem.

W średniowieczu słowo *existentia* funkcjonuje tak jak w łacinie klasycznej, czyli w sensie genetycznym. Obejmuje zarówno sens teologiczny, jak i filozoficzny. Odnoszone jest do Trójcy św., czyli Osób Boskich, a następnie do osób ludzkich. Tomasz z Akwinu, gdy ma na myśli istnienie, używa jednak wyrazu *esse*, a nie *existentia*. Z kolei Idzi Rzymianin mówi już o istnieniu w akcie (*actu existere*).

Do języka francuskiego *existence* trafia na początku XVII w (Scypion du Pleix, Kartezjusz). W angielskim funkcjonuje później i to zamienienie z *existency*, które oznacza aktualność, realność, przeciwstawione pozorowi, a w znaczeniu drugim jest to fakt istnienia⁶.

A zatem słowo *egzystencja* nie miało na celu wyłącznego wyeksponowania egzystencjalnej strony bytu jako różnej od strony istotowej czy treściowej.

Czy wobec tego odkrycie istnienia jako nowego aspektu bytu było faktycznie intelektualnym wstrząsem? Okazuje się, że nie.

Pierwszeństwo w odkryciu istnienia historycy przypisują arabskiemu filozofowi, który nosił imię Al Farabi. Jego śladem poszedł

⁶ É. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 2006, s. 258.

jeszcze bardziej znany myśliciel arabski, zwany Ibn Sina (Awicenna). Ale okazuje się, że filozofowie ci wcale nie traktowali istnienia jako jakiegoś nowego odkrycia, które pchnie metafizykę na zupełnie inne tory. Sądzieli bowiem, że znał je już Arystoteles.

Wśród komentatorów panowało przekonanie, że Al Farabi i Awicenna mają na myśli fragment *Analitik wtórych* (92 b10), w którym Arystoteles zwraca uwagę na różnicę między stwierdzeniem, że coś jest, a pytaniem, co to jest⁷. Przy powierzchownym i ahistorycznym oglądzie pierwsze wrażenie jest takie, że Arystoteles musiał znać różnicę między istnieniem a istotą, bowiem gdy stwierdzamy, że coś jest, to mamy na myśli istnienie, a gdy pytamy, co to jest, to chodzi o istotę. Takim ujęciem zasugerował się tłu

macz polskiej wersji *Analitik wtórych*, pisząc: „[...] a przecież istota człowieka i fakt jego istnienia, to dwie różne rzeczy”⁸. W wersji angielskiej tłumaczenie wygląda inaczej: „[...] and what human nature is and the fact that man exists are not the same thing?”⁹. Nie ma mowy o istocie, ale o naturze; poza tym w tłumaczeniu angielskim doprecyzowane jest, że chodzi o istnienie człowieka, a nie o istnienie natury (istoty).

Arystoteles wprost nie mówi ani o naturze, ani o istnieniu, mówi natomiast, że czym innym jest pytanie o to, czym jest człowiek (*ti esti anthrōpos*), a czym innym, czy jest człowiek (*to einai anthrōpon*). Z tego jednak nie wynika, że różnica między pytaniami wskazuje na różnicę między istotą i istnieniem pojętymi jako elementy bytu, gdyż taka wykładnia szłaby już za daleko.

Trzeba podkreślić, że problem pojawia się w kontekście dowodzenia, a nie analiz stricte metafizycznych. *Analitiki* bowiem są dziełem z zakresu metodologii nauk. Chodzi o to, że czasem możemy rów-

⁷ A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Paris 1937, s. 131.

⁸ Arystoteles, *Analitiki pierwsze i wtóre*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1973, s. 270.

⁹ Aristotle, *Posterior Analytics*, Translated by G. R. G. Mure, internet: <http://classics.mit.edu/Aristotle/posterior.html>

nocześnie wiedzieć, że coś jest (ma miejsce), np. zaćmienie księżyca, i dlaczego ono ma miejsce. Czasem natomiast widzimy zaćmienie, ale nie wiemy, dlaczego ono jest. I wtedy potrzebujemy dowodu, który pokaże nam, czym jest zaćmienie. Arystoteles, jak słusznie zauważa Owens, nie zastanawia się, czy istnienie przygodnie łączy się z pojęciem rzeczy, ale zajmuje się „powszechnym i koniecznym związkiem pomiędzy elementami definicji i dowodzenia. Związek „per accidens” nie jest wystarczający, aby odpowiedzieć na pytanie ‘czy-to-jest?’. Jeśli związek między elementami jest niemożliwy, jak w przypadku centaury lub kozła-jelenia, mamy nie-byt. Odpowiedź na pytanie ‘czy-to-jest?’ jest negatywna. Gdzie natomiast odpowiedź na to pytanie jest twierdząca, wówczas ‘co-to-jest?’ jest bezpośrednio oczywiste w przypadku rzeczy niedowodliwych. Jeśli odpowiedź jest twierdząca, ale ‘co-to-jest?’ nie jest bezpośrednio oczywiste, mamy coś, co trzeba udowodnić. [...] Stąd ‘czy-to-jest?’ jest pytaniem, czy ‘to jest bytem?’ ‘Co-to-jest?’ bada dalej naturę lub substancję tego bytu. Gdy dochodzi się do właściwej różnicy gatunkowej dzięki procesowi dowodzenia, jest ona połączona z rodzajem, aby przedstawić szczegółową (gatunkową) wiedzę potrzebną dla pełnej odpowiedzi na pytanie ‘co-to-jest?’. Zgodnie z tym wiedza ‘czy-to-jest?’ jest wiedzą quasi-rodzajową o rzeczy wystarczającą, aby rzecz taką określić jako byt. Natomiast ‘co-to-jest?’ jest wiedzą szczegółową (gatunkową) uzyskaną dzięki dodaniu różnicy gatunkowej”¹⁰.

Takie pytania pojawiają się zarówno na poziomie zmysłowego poznania świata, jak i w poznaniu matematycznym. Chodzi o związek między podmiotem i orzecznikiem, w którym orzecznik wskazywać może na rodzaj lub na różnicę gatunkową, pierwsze odnosi się do pytania „czy/że coś jest”, a drugie – „co to jest”. Dopiero bowiem znajomość różnicy gatunkowej pozawala wyodrębnić jakiś gatunek od drugiego wewnątrz wspólnego im rodzaju. Pytanie „czy/że coś jest” kieruje uwagę pytającego nie na stronę egzystencjalną bytu, niezależnie od tego, co to za byt, ale właśnie na byt określany wewnątrz definicji, czyli wewnątrz istoty, na którą składa się rodzaj i różnica gatunkowa. Istnienie nie pojawia się w filozofii Arystotelesa jako odrębny element

¹⁰ J. Owens, *The Doctrine...*, dz. cyt., s. 291n.

czy nawet aspekt bytu, ale jest wpisane w kontekst analizy substancji-istoty i odpowiadającej jej w porządku poznania definicji.

O nowym elemencie mówi dopiero jeden z pierwszych filozofów arabskich, Al Farabi (870-950). Jego zasługa, z perspektywy historycznej, polegała właśnie na tym, że istnienie, które jako *esse* (*einai*) ukazywano wyłącznie jako aspekt istoty lub substancji, tym razem różni się i od substancji, i od istoty.

Al Farabi, będąc przekonanym, że Arystoteles znalazł różnicę między istotą i istnieniem, odwołuje się nie do *Analityk wtórych*, ale do dziełka wcześniejszego, jakim były *Kategorie*. To z kolei sprawia, że problem różnicy między istotą i istnieniem będzie w historii ukazywany w swoistym świetle, wcale nie takim, który akcentowałby prymat istnienia, i który uznałby różnicę między istotą i istnieniem za różnicę realną. Dlaczego Al Farabi odwołuje się do *Kategorii*? Dlatego, że dziełko to traktowano u schyłku starożytności jako wprowadzenia do filozofii, której początkiem był Arystoteles, ale końcem Platon. W *Kategoriach* elementy logiki i teorii języka nadawały się do syntetyzowania metafizyki Platona z metafizyką Arystotelesa, ale właśnie za pośrednictwem logiki.

W *Kategoriach* pojawia się w kluczowe dla języka, poznania i rzeczywistości pojęcie substancji, które później będzie szczegółowo analizowane w *Metafizyce*. Problem polega na tym, że w *Kategoriach* Arystoteles, mówiąc o substancji, odróżnia dwa jej typy: substancję pierwszą i substancję drugą. I choć w żadnym innym dziele, łącznie z *Metafizyką*, do tego rozróżnienia już nie wraca, a nawet to, co rozumie przez substancję drugą (gatunek) jest jako substancja w *Metafizyce* wprost odrzucone, to późniejsi komentatorzy i historycy rozróżnienie to przyjmą jako trwały element system filozoficznego Stagiryty, twierdząc, że dla Arystotelesa substancją może być i substancja pierwsza, i substancja druga.

Substancja pierwsza, powiada Arystoteles, „w najściślejszym, najbardziej pierwotnym i najwyższym stopniu jest tym, co ani nie może być orzekane o podmiocie, ani nie może znajdować się w podmiocie, na przykład poszczególny człowiek czy poszczególny koń”¹¹. A więc

¹¹ Arystoteles, *Kategorie. Hermeneutyka*, Warszawa 1975, s. 6, 2 a1.

substancją pierwszą jest konkretny byt-podmiot. Natomiast „[d]rugimi substancjami nazywają się gatunki, do których należą substancje w pierwszym znaczeniu. Na przykład poszczególny człowiek należy do gatunku „człowiek”, a rodzajem tego gatunku jest „zwierzę”; a więc „człowiek” i „zwierzę” nazywają się drugimi substancjami”¹². A zatem drugie substancje to są powszechniki, które mogą być orzekane o substancjach pierwszych.

Ponieważ *Kategorie* nie były dziełem stricte metafizycznym, lecz należały do badań z zakresu filozofii języka (*kategorein* to „orzekać”), to Arystoteles nie badał problemu statusu ontycznego owych substancji drugich. Wychodząc z praktyki języka potocznego, dostrzegł różnicę, jaka zachodzi między podmiotem i orzecznikiem, gdy pewnych podmiotów nie orzeka się o orzeczniku – jest to konkretny podmiot lub gdy ten sam orzecznik, można orzekać o wielu podmiotach. Czasem orzecznik należy do innej kategorii bytu niż substancja pierwsze, bo coś do niej dodaje (*Sokrates jest biały*), a czasem mieści się właśnie w kategorii substancji, ponieważ wskazuje, czym jest substancja (*Sokrates jest człowiekiem*). Jednak jako orzecznik sam w sobie nie jest podmiotem. To sprawiło, że Arystoteles skłaniał się do tego, by substancję drugą łączyć nie tylko z substancją, ale i z kategorią jakości, przez co status ontyczny substancji drugiej ulegał osłabieniu – nie było to bowiem coś w sobie (podmiot)¹³. Z punktu widzenia sposobu bytowania (czyli z metafizycznego punktu widzenia) substancja druga nie była substancją-podmiotem, lecz jakością.

Tymczasem Al Farabi potraktował substancję drugą nie jako jakość, ale jako czystą istotę. W ten sposób wzmocnił status ontyczny substancji drugiej. Nie była ona wprawdzie tym samym co substancja pierwsza, czyli to oto coś (*huwiya*), a co przez Arystotelesa określane było mianem *tode ti*, ale mimo to było czymś więcej niż jakość, która jako kategoria bytu należy do przypadłości¹⁴.

I właśnie prowadząc swoje rozważania nad istotą jako substancją drugą, Al Farabi natknął się na problem istnienia. Bo jeżeli substancja

¹² Ibid.

¹³ Ibid., s. 11, 3 b10-24.

¹⁴ A.-M. Goichon, *La distinction...*, dz. cyt., s. 132.

druga jest czystą istotą, to trzeba rozstrzygnąć problem jej związku z istnieniem. Dlaczego? Tu dopiero Al Farabi przechodzi do *Analitik wtórych*, w których Arystoteles twierdził, że substancją pierwszą jest tylko to, co istnieje, gdyż nazwy, które dotyczą rzeczy nierealnych, nie mają istoty (nie odnoszą się do substancji), lecz tylko znaczenie¹⁵. Al Farabi zgadza się z Arystotelesem, ale staje wobec następującego problemu: w przypadku orzekanej o substancji istocie, ta istota, jeśli jest istotą, zakłada istnienie, które ma substancja pierwsza. Musi wobec tego zachodzić różnica między istotą a istnieniem, jakie posiada substancja pierwsza. Gdyby nie było takiej różnicy, to samo pomyślenie istoty człowieka byłoby pomyśleniem człowieka jako istniejącego. Tak jednak nie jest. W takim razie, konkluduje Al Farabi, istnienie jest różne od istoty i nie jest pochodną istoty (jako jej własność). To właśnie ten problem, analizowany z punktu widzenia różnicy między substancją pierwszą i substancją drugą, odsłonił przed Al Farabim trudność, która zaowocowała odkryciem istnienia jako elementu bytu, różnego od istoty¹⁶.

Trzeba podkreślić, że problem ten pojawił się na gruncie czysto arystotelesowskim, bo od Arystotelesa pochodzi rozróżnienie na substancję pierwszą i drugą.

Dlaczego w takim razie sam Stagiryta tego problemu nie dostrzegł? Dlatego, że owo rozróżnienie pojawia się w dziełku należącym do wcześniejszego okresu twórczości, w którym słowa *ousia* Arystoteles używał zarówno w odniesieniu do konkretnego, jak i ogółu. Natomiast w *Metafizyce* wyrażenie „substancja druga” już się nie pojawia, a powszechnik zostaje odrzucony jak pretendent do bycia substancją. Szukanie odpowiedzi na pytanie, czym jest substancja, prowadzi do istoty, ale nie jako substancji drugiej. Arystoteles w *Metafizyce* stara się uniknąć identyfikacji istoty (*to ti en einai*) z powszechnikiem (*to katholu*). Zawężenie substancji do konkretnego (*tode ti*) i do istoty (*to ti en einai*), ale pozostającej w łączności z konkretem, chronić miało przed platonizmem, który byt utożsamiał z ideą-pojęciem. Nie pojawił

¹⁵ Arystoteles, *Analitiki wtóre*, II, 7, 92b 3n; zob. J. Owens, *The Doctrine...*, dz. cyt., s. 132.

¹⁶ A.-M. Goichon, *La distinction...*, dz. cyt., s. 132.

się natomiast przed Arystotelesem problem istnienia, tak jak stało się w przypadku Al Farabiego.

Związane jest to już z greckim obrazem świata i koncepcją nauki. Świat Arystotelesa był wieczny, a więc również substancja-istota była wieczna. Odnalezienie jej było zadaniem i przedmiotem nauki. Ponadto problem istnienia ukazuje się w swym dramatyzmie dopiero wówczas, gdy świat jest przygodny. Ale przygodność jako niekonieczność musi wypaść z pola widzenia nauki, która szuka tego, co konieczne i stałe. Tym sposobem istnienie nie mogło pojawić się w polu widzenia Stagiryty, ani jako człowieka, który uczestniczy w greckim obrazie świata, ani jako filozofa, któremu koncepcja nauki narzuca określone ograniczenia, w ramach których dla istnienia nie ma miejsca.

A przecież po wiekach kwestia istnienia pojawiła się właśnie u komentatorów Arystotelesa. Musiał więc w arystotelizmie nastąpić poważny wyłom, zarówno gdy chodzi o obraz świata, jak i koncepcję nauki. Z tym musieli zmierzyć się jego komentatorzy.

Al Farabi wyodrębnił więc istotę i stanął wobec problemu jej związku z istnieniem. Musi być taki związek, gdyż bez istnienia, zgodnie z tym, co twierdził Arystoteles, istota jako korelat nazwy byłaby tylko znaczeniem, ale nie prawdziwą istotą. Związek ten jednak nie może być konieczny, bo wówczas sama myśl o istocie (pojęcie) pociągałaby za sobą istnienie rzeczy. W takim razie istnienie musi być różne od istoty, musi być jakimś nowym elementem, który nie pochodzi od istoty. A skąd pochodzi? Od jakiejś innej przyczyny. Będzie to taka przyczyna, w której istota i istnienie utożsamiają się. W ten sposób Al Farabi odkrył nowy dowód na istnienie Boga, czyli bytu, w którym istnienie i istota utożsamiają się. Ale czym jest istota w pozostałych bytach, jeśli ona nie jest istnieniem? Al Farabi odpowiada, że istota w pozostałych przypadkach jest tylko czymś możliwym lub – jako istniejąca – jest czymś niszczytelnym¹⁷.

Odkrycie istnienia sprawiło, że nastąpiło rozdzielenie istoty od istnienia w taki sposób, że istota sama stała się przedmiotem analiz. Ale wówczas owa istota nie mogła być realna, bo musiałaby mieć z konieczności istnienie. Jeśli nie mogła być realna, to musiała być możliwa.

¹⁷ Ibid., s. 133n.

Wprawdzie Awicenna, by podkreślić rolę istnienia dla konkretnego bytu, twierdzi, że istoty same w sobie bardziej są zorientowane na niebyt niż na byt, to jednak istota sama w sobie jest tylko możliwa¹⁸. I tak, za cenę wprowadzenia istnienia, dokonano w systemie wyłomu, wiążąc istotę z możliwością.

A czym było istnienie? Al Farabi, a za nim Awicenna umieszczają istnienie w porządku przypadłości. Jest przecież czymś niekoniecznym, a niekonieczne są właśnie przypadłości. Tyle że istnienie jest innego rodzaju przypadłością niż pozostałych 9 kategorii wymienianych przez Arystotelesa.

Obaj filozofowie arabscy zwrócili uwagę na to, że konkretny byt, jako to oto coś, musi zawierać istnienie, które jest różne od jego istoty. Zauważyli również, że istnienia takiego nie posiada istota ujęta jako substancja druga, jako pojęcie, jako możliwość, która, zdaniem Awicenny, bliższa jest niebytowi niż bytowi, i że to dopiero zadziaływanie Pierwszej i jedynej przyczyny, jaką jest Bóg, w którym nie ma rozdziału na istnienie i istotę, sprawia, że jest ta oto konkretna rzecz. Z metafizycznego punktu widzenia istnienie zaliczone jest wprawdzie tylko do przypadłości, ale doceniona jest jego rola w ukonstytuowaniu konkretnego bytu. W tym kontekście otwarte zostały dwa ważne pytania: Czy rzeczywiście istnienie jest jakimś rodzajem przypadłości? Czy istnienie dotyczy tylko realnego konkretnego?

Do dyskusji nad pierwszą kwestią włączył się Tomasz z Akwinu. Zwrócił uwagę, że istnienie urzeczywistnia całą substancję, cały konkretny byt, więc nie może być tylko przypadłością, bo przypadłość jest czymś dodanym do realnie istniejącej substancji. Natomiast dyskusja nad drugim pytaniem otworzyła pole dla proto-ontologii, ponieważ niektórzy myśliciele przesunęli rozumienie bytu w sferę możliwości, multiplikując istnienie, niezależnie od tego, czy jest ono realne, czy nie.

Tomasz, przeciwstawiając się stanowisku filozofów arabskich, wprost stwierdza: „Istnienie rzeczy jest różne od jej istoty, ale nie należy tego rozumieć tak, że jest czymś dodanym na sposób przypadłości, lecz jakby konstytutywne na sposób, w jaki konstytutywne są zasady

¹⁸ ¹⁸ Ibid., s. 136.

istoty”¹⁹. Istnienie jest więc zasadą bytu, a nie własnością, tak jak przypadłość; to ono dopełnia istotę, jest dla niej aktem, sprawia, że mamy do czynienia z bytem realnym, a istota jest istotą, czyli należy do porządku realnego, a nie możliwego.

W jaki bowiem sposób istnienie, które byłoby tylko przypadłością, mogłoby urealniać istotę? Przecież przypadłość to inna kategoria bytowa niż istota. Istnienie bytu realnego musi być kompatybilne na poziomie substancji, bo to cała substancja jest realna. A jest realna dzięki istnieniu. Istnienie musi ogarniać cały byt, podczas gdy przypadłości odnoszą się tylko do jakiegoś aspektu bytu. Tomasz twierdzi więc, że istnienie substancji musi być substancjalne, a nie przypadłościowe, ponieważ jest to istnienie substancji, a nie przypadłości. Istnienie musi być współmierne do tego, czego jest istnieniem.

Jeśli zaś istnienie potraktowane zostanie jako przypadłość, to wówczas na plan pierwszy w rozumieniu bytu wysunie się istota i ona będzie głównym przedmiotem filozofii, i to niezależnie od realnego istnienia, które, jako przypadłość, będzie zepchnięte na margines.

Ale wówczas pojawi się kluczowe dla metafizyki pytanie, czy taki przedmiot metafizyki – istota bez istnienia realnego – może być traktowany jako przedmiot realny? Jak może być realny, jeśli nie ma istnienia?

Oczywiście, głównym powodem, dla którego istnienie potraktowano jako przypadłość był niekonieczny związek istnienia z konkretną substancją (substancja pierwsza), bo mogła ona być i nie być, podczas gdy na istotę składało się tylko to, co konieczne. A ponieważ obowiązywała metodologia Arystotelesa, wedle której przedmiot poznania naukowego ma być konieczny i stały, to istnienie, jako niekonieczne w porządku konkretnej substancji, musiało wypadać poza orbitę nauki. A także jako niekonieczne zaliczone zostało do przypadłości, bo przypadłość jest tym, co bytowi przysługuje w sposób niekonieczny. Dla samego Arystotelesa nie był to problem, ponieważ nie wyodrębnił on istnienia jako elementu bytu różnego realnie od istoty-substancji. W momencie

¹⁹ “Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia” *Sententia libri Metaphysicae*, IV, 2, 82123.

jednak, gdy istnienie pojawia się w polu metafizyki, jest to problem, zarówno z punktu widzenia metodologicznego, jak i ontycznego.

Różnica między stanowiskiem Al Farabiego i Awicenny a stanowiskiem Tomasza bierze się stąd, że filozofowie arabscy nie dość wyraźnie postrzegali różnicę między porządkiem esencjalnym (treść bytu) i egzystencjalnym (istnienie bytu). Istnienie uznali za przypadłość, bo nie jest konstytutywnym elementem istoty, jest związane z istotą w sposób niekonieczny. Ale jeśli istota wyraża treściowy aspekt bytu, to istnienie, nie będąc treścią, nie może konstituować istoty jako istoty, czyli określać treściowego (esencjalnego) aspektu bytu. Chodzi jednak o byt realny, który jest integralną całością. Istota jako realna część bytu musi być pod realnym istnieniem, które nie dołącza się do niej na sposób przypadłości, lecz na sposób aktu. I to mimo tego, że związek istoty z istnieniem w przypadku bytów przygodnych jest niekonieczny. Jest niekonieczny, ale konstytutywny, bez takiego związku bytu w ogóle nie będzie.

Z jednej strony istnienie jest przygodne, a więc niekonieczne, z drugiej zaś jest konieczne, jeśli byt ma być bytem, czyli czymś realnym. Tu pojawia się nowe rozumienie konieczności, i to podstawowe dla przedmiotu metafizyki, jeśli jej przedmiotem ma być byt realny.

Zdaniem Tomasza istnienie jest aktem proporcjonalnym do kategorii bytowej, dla której jest aktem. Istnienie substancji jest aktem dla substancji, istnienie przypadłości jest istnieniem dla przypadłości. Jak w porządku poszczególnych bytów każdy byt ma swoje istnienie, jedyne i niepowtarzalne, tak również w każdym konkrecie jest wielość aktów istnienia proporcjonalnych dla każdej kategorii bytowej. Ale tak jak przypadłości są zapodmiotowane w substancji, tak i przypadłości, choć mają własne istnienie, to jest ono zależne od substancji (*cuius esse est inesse*)²⁰.

Dopiero w filozofii Tomasza z Akwinu istnienie ukazane jest w takiej perspektywie metafizycznej, która pozwala – z jednej strony – na potwierdzeniu jego roli w konstituowaniu realnego bytu, z drugiej zaś – na wyeksponowanie różnicy między nim a istotą, między porządkiem egzystencjalnym i esencjalnym. Dla filozofii miało to szczególne

²⁰ M. A. Krąpiec, *Istnienie*, w: *Powszechna*..., dz. cyt., t. 5, s. 48.

znaczenie, ponieważ po raz pierwszy w dziejach tej nauki udało się wyodrębnić stronę egzystencjalną bytu w taki sposób, że istnienie zostało rozpoznane nie tylko jako element bytu, ale również jako element różny od istoty. Dotychczasowa filozofia na wszelkie sposoby ciążyła ku istocie, nie dostrzegając lub marginalizując istnienie, czy to w jego roli ontycznej (redukcja do przypadłości), czy też epistemicznej (istnienie nic nie wnosi do poznawanego przedmiotu).

Tutaj też zarysowuje się różnica nie tylko między stanowiskiem Tomasza i filozofów arabskich, ale w sposób szczególny między Tomaszem i Dunsem Szkotem. Kluczową rolę bowiem w marginalizacji istnienia w poznaniu metafizycznym odegrał Duns Szkot. On też najmocniej wpłynął zarówno na powstanie ontologii, jak i na sposób traktowania problematyki metafizycznej, również w łonie tomizmu²¹. Zadanie odzyskania właściwego miejsca dla istnienia w rozumieniu bytu jest ciągle aktualne. Zamiast przewyćżzać metafizykę, jak tego chciał pozostający pod wpływem Szkota Heidegger, trzeba przede wszystkim przewyćżyć ontologię. A to jest niemożliwe bez odzyskania istnienia, które nie jest ani przypadłością, ani modalnością, ale pierwszym aktem bytu.

Overcoming the ontology

Summary

The author studies a difference between metaphysics and ontology. This difference becomes visible mostly when the ontic status of existence is examined. For though both metaphysician and ontologist refer to the existence, but they see a different place or role of it as to real being, or intentional being, or so-called possible being. The author notices that a pass from metaphysics to ontology was made pretty easily, and unless there was metaphysics of St. Thomas Aquinas, the metaphysics would probably be only an ontology. The ontology was a finial not only of Plato's philosophy, but also Aristotle's in the antiquity and John Duns Scotus' in the Middle Ages. That stream

²¹ M. A. Krąpiec podkreśla, że nawet w uczelniach katolickich dominujący był szkotyzm, a nie tomizm. Zob. M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, Lublin 1994, s. 189.

predominated the modern metaphysics which consequently could receive a name of ontology. The author underlines that Duns Scotus played a key role in marginalizing the existence in metaphysical cognition. He also had the biggest influence on coming the ontology into existence, and a way of approaching metaphysical issues in the Thomism. The author claims that instead of overcoming the metaphysics there is a fundamental need to overcome the ontology. However it is impossible without recovering the existence, which is neither accident, nor modality, but the very first act of being.

Henryk Kiereś

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Dramat i teatr a *Poetyka* Arystotelesa

1. Poetyka i jej recepcja

Jak wiadomo, znana jest nam jedynie pierwsza część Arystotelesowskiej *Poetyki*, w której Stagiryta wyjaśnia kwestię istoty tragedii, konfrontując tragedię z epopeją i rzucając ważne poznawczo, choć okazjonalne czy wstępne uwagi poświęcone komedii i sztukom pozaliterackim, np. muzyce, tańcowi czy malarstwu¹. Druga część dzieła zaginęła, prawdopodobnie dość wcześnie, a jak informuje jego autor na początku rozdziału szóstego, w części tej wyjaśnia się problem istoty komedii. Zawarta w *Poetyce* teoria poezji jest punktem odniesienia dla większości późniejszych historycznie traktatów o dramacie i teatrze, a więc także dla rozpraw o sztuce komediowej. Wspomniana teoria ma ogarnąć całość twórczości poetyckiej, a w części pierwszej ponad połowa jej zawartości (rozdziały od VI do XIX) jest wypełniona metodyczną analizą sztuki tragicznej, zaś pozostałe rozdziały, zarówno wstępne, jak i poświęcone eposowi, są pośrednio lub wprost odniesione do tragedii. Arystoteles nie kryje swojej sympatii do sztuki tragediowej i stawia ją wyżej od epopei, a samą epopeję traktuje jako swoistą hybrydę tworzoną przez wątki tragiczne i komediowe. Traktując o tragedii omawia kwestię jej historycznych początków, struktury artystycznej i specyfiki świata przedstawionego (fikcyjnego), ale wymienione wątki integruje pod kątem jej przyczyny celowej, czyli racji bytu tragedii, którą jest

¹ W artykule nawiązuję do rozważań, jakie zawarłem w monografii *Człowiek i sztuka. Antropologiczne wątki problemu sztuki*, Lublin 2006, s. 95-115.

katharsis-oczyszczenie. Dodajmy, że Stagiryta nie przywołuje w *Poetyce* bezpośrednio swojej ogólnej teorii sztuki, której zręby znajdziemy w jego innych dziełach, np. definicji sztuki czy tezy o ostatecznej racji bytu sztuki, a przypomina jedynie, że zasadą wszelkiej sztuki jest mimesis-naśladowanie, choć nie wyjaśnia, iż chodzi o naśladowanie natury (*technē mimētai tēn phýsin*); nie wyjaśnia także, na czym polega naśladowanie natury w sztuce.

Znawcy pism Arystotelesa zgodnie podkreślają, że *Poetyka* jest dziełem trudnym, stawiającym przed swoim czytelnikiem cały szereg wymogów poznawczych, ale że jej znajomość jest warunkiem *sine qua non* w pracy historyka czy teoretyka sztuki. Znawcy-humaniści akcentują, że może nawet nie chodzi o rekonstrukcję Arystotelesa ogólnej teorii sztuki, ile o zawarte w *Poetyce* pojęcia, a pośród nich przede wszystkim o pojęcie mimesis-naśladowania i katharsis-oczyszczenia. Pojęcia te są przedmiotem nieustającej debaty, ciągłych interpretacji i reinterpretacji, a szczególną trudność sprawia pojęcie katharsis-oczyszczenia². Jak już było mówione, Arystoteles stawia tezę, że przyczyną celową tragedii jest katharsis, które dotyczy uczuć litości i trwogi; uczucia te są wzbudzone przez tragedię i przez nią samą są 'oczyszczone'. Trudności interpretacyjnych nastrocza wyjaśnienie natury katharsis tragicznego, a przecież pozostaje pytanie, czy katharsis ma miejsce także w komedii, a jeśli tak, to jakie uczucia są przez komedię wywoływane i puryfikowane? A wreszcie można zapytać, do jakich rodzajów sztuk stosuje się pojęcie 'oczyszczenia' resp. w jakich sztukach dokonuje się 'oczyszczenie'.

Przywołane trudności owocują wielością stanowisk, a różnice te są spowodowane tym, że badacze stosują odmienne metody analizy tekstu *Poetyki*, a także tym, że na ogół unikają lub w stopniu niedostatecznym uwzględniają myśl filozoficzną Arystotelesa, a więc jego metafizykę i antropologię, a także jego ogólną teorię sztuki. Bez tego kontekstu prowadzone wyjaśnienia poruszają się jedynie w aspektach historycznym i filologicznym, i choć są to aspekty ważne, prowadzące do twierdzeń intuicyjnie trafnych, to jednak twierdzenia te są po-

² Zob. E. Udalska, red., *O dramacie. Od Arystotelesa do Goethego. Poetyki. Manifesty. Komentarze*, Warszawa 1989.

zbawione ostatecznościowych uzasadnień. Brak takich uzasadnień prowadzi do relatywizmu w teorii dramatu i traktowania *Poetyki* jako dzieła o wartości jedynie historycznej³.

2. Arystoteles o sztuce i jej przyczynie celowej

Arystoteles nie poświęcił ogólnej teorii sztuki osobnej rozprawy, ale w jego pracach spotykamy szereg ważkich teoretycznie twierdzeń, które wprost lub pośrednio dotyczą problemu istoty i racji bytu sztuki, statusu ontycznego wytworów sztuki oraz kryteriów twórczości artystycznej. Według niego sztuka jest sprawnością intelektu praktycznego, wykorzystującego wiedzę w wytwarzaniu, czyli w świadomym i celowym powoływaniu do bytu nowych stanów rzeczy. Jest ona zasadą poprawnego wytwarzania dzieł zamierzonych, która w każdej ze sztuk realizuje się w sposób zgodny z jej szczegółowym celem: inaczej w medycynie, inaczej w budownictwie, a jeszcze inaczej w poezji, muzyce czy hodowli. Pierwszymi wytworami człowieka są pojęcia, rezultat poznawczego interioryzowania treści realnie istniejących rzeczy, które ztematyzowane w refleksji stają się tworzywem autonomicznych operacji twórczych. Kryterium tych operacji jest piękno, czyli analogicznie rozumiana doskonałość bytowa: harmonia części składowych wytworu, proporcja części i całości, jedność bytowa i odpowiednia wielkość, czyli dostosowanie dzieła do pojemności poznawczej człowieka. Owocem operacji twórczych jest forma dzieła, przyczyna wzorcza w procesie eksterioryzacji formy w zewnętrzną, psychiczną lub pozapsychiczną materię, zawierająca w sobie także cel sztuki, jaki ma być osiągnięty przez artystę w dziele. Forma sztuki określa jej celowość, zaś artysta określa to, co konieczne do urzeczywistnienia zamierzonego dzieła, przede wszystkim stosownej materii, ale także odpowiednich środków i czynności.

Artysta tworząc naśladuje naturę, a wytwarzając dopełnia braki zastane w naturze (a dokładnie mówiąc – braki występujące w bytach-

³ Por. A. Melberg, *Teorie mimesis. Repetycja*, Kraków 2002, tłum. J. Balbierz; B. Dziemidok, *Główne kontrowersje estetyki współczesnej*, Warszawa 2002, szczególnie rozdział IX: *Katharsis jako kategoria estetyczna*, s. 180-235.

konkretach) oraz aktualizuje możliwości bytowe, np. medycyna usuwa chorobę, która jest brakiem zdrowia; architektura buduje dom, który jest w możliwości natury, zaś literatura tworzy światy fikcyjne jako możliwe i prawdopodobne. W ten sposób sztuka zabezpiecza życie ludzkie na poziomie wegetacji (wzrastania), dyscyplinuje zmysły i uczucia oraz myślenie i działanie, a także aktualizuje osobowe (duchowe) życie człowieka i bogaci jego doświadczenie o to, co możliwe (fikcyjne), ale realnie prawdopodobne. Kiedy sztuka osiąga zamierzony cel w sposób niezawodny, wówczas jej dzieła i ich twórca budzi podziw i uznanie, a jest tak dlatego, bo dzieła te realnie doskonaliły świat, zaś korzystający z nich człowiek osiąga za ich pomocą ostateczny cel swojego życia⁴.

Charakterystyczne, że Arystoteles poświęca wiele uwagi sztukom literackim. W *Poetyce* znajdujemy rzetelną próbę uporządkowania problemu poezji, a uporządkowanie to dotyczy dwóch pozornie odległych od siebie aspektów problemu poezji, mianowicie, Stagiryta włącza poezję w zakres sztuki oraz buduje teorię sztuki poetyckiej, daje więc teoretyczne podstawy krytyce i poznaniu humanistycznemu. Dokonuje się to w nawiązaniu do dorobku poznawczego tradycji, ale także w polemice ze skrajnymi jej nurtami, polemice prowadzonej z perspektywy realizmu w teorii bytu, antropologii i ogólnej teorii sztuki. Można sądzić, że włączenie poezji w poczet sztuk miało znaczenie epokowe: pozbawiło ją godności depozytariuszki kultury, lecz zarazem wskazywało na należne jej i niezastępowane miejsce w ludzkim życiu i kulturze. Jeszcze Platon, nauczyciel Arystotelesa, odnotowuje, że pomiędzy poezją i filozofią toczy się spór o to, która z nich jest źródłem prawdy, a tym samym fundamentem kultury: czy jest nim poetycki 'mythos' czy filozoficzny 'logos'? Wraz z inkubacją filozofii w kulturze starożytnej Grecji wzrasta się krytyka poetyckich mitów. Zarzuca się im naiwność i niesprawdzalność, a także oskarża się je o determinizm ontologiczny oraz fatalizm i pesymizm antropologiczny. Krytycy mitów zgodnie i lojalnie przyznają, że Homer i Hezjod są „ojcami Hellady”, ale jednocześnie proklamują rozbrat z epoką mitologiczną na rzecz kultury opartej na doświadczeniu i krytycznym

⁴ Zob. P. Jaroszyński, *Metafizyka i sztuka*, Warszawa 1996; H. Kiereś, *Spór o sztukę*, Lublin 1996.

rozumie. Wielu banalizuje poezję, a niektórzy widzą w niej „piękne kłamstwo”, czyli rozsądnik fałszu (*pseudos*) oparty na świadomie wywołanej przez poetę iluzji poznawczej. Gronu krytyków przewodzi Platon, który gromi poezję za jej fałszywą teologię, za wywoływanie „widziadeł” i schlebianie niskim gustom, a poetom zarzuca, że „uważają się za mądrych w tych sprawach, na których wcale się nie znają” (*Państwo*, 379a, 607a; *Sofista*, 219a, 267a; *Prawa*, 597d, 665d). Jednakże są i tacy, jak na przykład sofista Gorgiasz, którzy doceniają „magiczną siłę” poezji, jest ona bowiem „oszustwem” (*apáte*), w którym oszukujący jest sprawiedliwszy od nieoszukującego, a oszukany mądrzejszy od nieoszukanego” (*Pochwała Heleny* 8, 10). Poeta jest więc „oszustem”, lecz różni się od kłamcy, który zna prawdę, ale skrywa ją i świadomie wprowadza innych w błąd. Na czym wobec tego polega „oszustwo” poetyckie?

Zdaniem Arystotelesa „sztuka rodzi się wtedy, kiedy z wielu podobnych doświadczeń zrodzi się jedno ogólne ujęcie rzeczy”. Poznanie artystyczne (poetyckie) wyrasta więc z realnego doświadczenia, zaś dzieła sztuki są obrazem zawartej w tym doświadczeniu wiedzy oraz wyrazem woli doskonalenia świata. Rzecz jasna, wiedza może być fałszywa lub sztuce może trafić się błąd i w konsekwencji dzieła sztuki zamiast doskonalić świat będą w nim pomnażać braki. Dotyczy to wszystkich sztuk, także poezji. Wynika z tego, że sztukę należy znać i rozumieć – i dlatego właśnie Arystoteles wyjaśnia „jak należy tworzyć, aby utwór poetycki był piękny”. W tym celu wnika poznawczo w jego naturę, przywołuje przykłady dzieł wzorcowych, tropi błędy poetyckie i gani poetów goniących za poklaskiem tłumu i modami. Jednocześnie jest świadom, czego daje wyraz w *Poetyce* i co z pewnością rozważał w zaginionych dziełach, z pewnością rozważał w zaginionych dziełach, że sztuki literackie wymagają interpretacji. Przedstawione w nich światy są poetyckimi, czyli metaforycznymi uogólnieniami, a więc jeśli dotyczą życia i „dotykają prawdy”, to czynią to w sposób pośredni, poprzez fikcyjne światy i obrazy, postaci i wydarzenia. Zadanie krytyka-humanisty polega zatem na rozstrzygnięciu, co usprawiedliwia powstanie *hic et nunc* dzieła i czy jest ono realnie kulturotwórcze.

3. Tragedia i 'katharsis'

Jak było sygnalizowane, tradycja przedarystotelesowska odniosła się ambiwalentnie do tragedii i do jej przyczyny celowej: 'katharsis'-oczyszczenia. Na przykład Platon podkreśla, że „sztuka jest racjonalną robotą” i że racją jej bytu jest naśladowanie (urzeczywistnianie) wiecznych prawzorów rzeczy, zaś kryterium oceny dokonań jest pożytek. Na tym tle rozważa problem poezji, a zalicza do niej epopeję, lirykę, tragedię i komedię. O sztukach tych wypowiada się okazjonalnie, lecz akcentuje, że powinien je cechować wewnętrzny ład (*orthótes*) i umiar (*sofrosýne*), które gwarantują im realizację ich celu właściwego. Platon sądzi, że tragedia osiąga swój cel wtedy, gdy jest „naśladowaniem najlepszego i najszlachetniejszego sposobu życia”, a więc kiedy dostarcza obywatelom wzorów życia cnotliwego, a nie – jak to czyni poezja tradycyjna – wzbudza litość i trwogę, a tym samym osłabia cnotę-dzielnosć (*aretè*) (Prawa 817 b, Państwo 392 d-394 d). Jak wiemy, Arystoteles dojrzał w 'katharsis' przyczynę celową tragedii. Platon rozważa problem sztuki w kontekście wizji idealnego państwa i dlatego właśnie, ze względów systemowych, podporządkowuje sztukę celowi, jakie ma osiągnąć doskonałe państwo. Arystoteles zwraca się ku realnemu światu i na kanwie wiedzy historycznej o formach sztuki i filozoficznej analizy przywraca 'katharsis'-oczyszczeniu jego właściwe miejsce.

Termin 'katharsis' pojawia się w *Poetyce* w słynnej definicji tragedii, w której stwierdza się między innymi, ale przede wszystkim, że tragedia „jest to naśladowcze przedstawienie akcji poważnej (...), przedstawienie w formie dramatycznej (...), które przez wzbudzenie litości i trwogi doprowadza do 'oczyszczenia' tych uczuć” (1449 b). W kilku miejscach *Poetyki* Arystoteles przypomina z naciskiem, iż wspomniane 'oczyszczenie' jest celem tragedii. Jego skąpe uwagi na temat istoty doświadczenia katartrycznego sprawiły, że w sporze o katharsis konkurują ze sobą różne wykładnie: etyczna, medyczna, religijna, estetyczna i intelektualistyczna. Interpretacje te zebrał i kompetentnie skomentował H. Podbielski, który słusznie stwierdza, że każda z nich dotyka jakiegoś ważnego aspektu problemu katharsis, lecz aspekt ów absolutyzuje, a tym samym wprowadza do teorii katharsis redukcjonizm. Z kolei, na kanwie trafnych postulatów badawczych, respektujących

przywołanie istotnych ogólnofilozoficznych wątków myśli Arystotelesa i wiążących katharsis z teorią mimesis-naśladowania, Podbielski wyjaśnia istotę doświadczenia katartycznego w sposób następujący: „(...) dzięki temu, że mimesis stanowi uporządkowany układ treści, oparty na wewnętrznej logice prawdopodobieństwa i konieczności, umysł odbiorcy dokonuje oceny: nieszczęście dotknęło człowieka – (a) niewinnego, (b) podobnego do mnie. Z kolei „niewinność” na zasadzie „sympatii” wywołuje w sferze uczuciowej odbiorcy litość, „prawdopodobieństwo” zaś wywołuje trwogę. W tym samym momencie rozpoczyna się następny proces: umysł poznaje, że to nieszczęście dzieje się w świecie fikcji. Dystans fikcji i logika wewnętrzna przedstawionego świata dokonuje „sublimacji” (oczyszczenia) uczuć sprowadzając je do właściwej „miary”, dzięki czemu, zgodnie z Arystotelesowską definicją cnoty, „stają się przeżyciem pozytywnym (cnotą) i sprawiają przyjemność”⁵.

Zgodnie z przedstawioną propozycją rozwikłania zagadki katharsis, udana artystycznie fikcja wywołuje złudzenie realności, wywołuje pozór obcowania z realnym światem, czego następstwem jest sytuacja realnego przeżywania litości, żywionej do bohatera dramatu, i trwogi, czyli dostrzeżenia, że to, co się przytrafiło bohaterowi tragedii, dotyczy także widza, że jest możliwe na mocy wspólnoty natury ludzkiej. Wraz z powrotem do realnego świata, „zdemaskowaniem” iluzji i fikcyjności świata dramatu, następuje swoista „ulga” psychiczna i przyjemność płynąca z podziwu dla dzieła, dla jego prawdziwości (konsekwencji przedmiotowej) i artystycznej siły czy sprawności w wywoływaniu iluzji realności.

Jeśli przywołany opis doświadczenia katartycznego jest trafny, to i tak należy dodać, że ujmuje on to doświadczenie przede wszystkim w jego wymiarze psychologicznym czy osobowościowym. Takie ujęcie jest typowe dla teorii tzw. przeżycia estetycznego, które w ślad za tradycją kantowską głosi, że poznanie zawartości dzieła sztuki – jego świata fikcyjnego – w przeżyciu estetycznym jest „bezinteresowne”, czyli zdystansowane wobec realnego świata, skupione na tym, „co” i „jakie”, a obojętne na związek dzieła z prawdą i dobrem. A przecież doświadczenie katartyczne zostawia „piętno” w życiu osobowym

⁵ Wstęp, w: Arystoteles, *Poetyka*, s. LXXXVIII.

człowieka, skłania do refleksji, a tym samym odsłania ostateczną rację bytu sztuki: jej odniesienie do prawdy i dobra.

Zdaniem M. A. Krapca przedstawioną przez H. Podbielskiego wykładnię 'katharsis' tragicznej należy istotnie dopełnić, bowiem podstawowym wymiarem 'katharsis' jest jego wymiar antropologiczny, a nie tylko psychologiczny. Arystoteles określa człowieka jako 'dzoön logikon' – byt żywy i rozumny, zaś sens ludzkiego życia widzi w spełnianiu się (aktualizowaniu potencjalności) poprzez poznanie, a szczególnie poprzez akty kontemplacji prawdy. W procesie poznania bierze udział cały człowiek, wszystkie jego władze i dyspozycje poznawcze, także jego uczucia tzw. wyższe (resp. bojowe), jakimi są właśnie litość i trwoga. Uczucia te pojawiają się w obecności zła zagrażającego realnemu dobru. „Litość-miłosierdzie” dotyczy dobra dotkniętego złem, zaś „trwoga-strach” jawi się w obliczu zła trudnego do uniknięcia. Sytuacja zagrożenia przez zło „powoduje psychiczne pobudzenie uczuciowe, mające na celu przezwyciężenie zła lub ocalenie dobra, a przez to wprowadzenie wewnętrznego, psychicznego ładu, który umożliwi kontemplację prawdy”. Dzieła wybitne, „naśladujące realne życie, „burzą” wewnętrzny spokój, budzą uczucia „strachu-trwogi” i „litości-miłosierdzia”. Doświadczenie takich właśnie uczuć na tle racjonalnego, mimetycznego, koniecznościowego układu treści nie tylko uspokaja, ale także uszlachetnia człowieka, doprowadzając go do ostatecznej kontemplacji prawdy w realnych ludzkich warunkach, gdzie skażające zło pogarsza bytowanie umiłowanego przedmiotu, a przez to także realnie oddziałuje na podmiot, który „musi sobie poradzić” z zagrożeniem zła, aby móc kontemplować prawdę i umocnić swój racjonalny ludzki sposób życia. I chyba te momenty zaczerpnięte z antropologii filozoficznej Arystotelesa zdają się głębiej tłumaczyć problematykę KATHARSIS. A doświadczenie „litości-trwogi”, akcentujące przeżywanie ludzkiej doli, posiada wymiar leczniczy, etyczny i estetyczny. One jednak są jakby nadbudowane na podstawowym spełnianiu się człowieka w akcie kontemplacji prawdy, jako ostatecznego przeznaczenia człowieka”⁶.

⁶ H. Kiereś, *Od mimesis do katharsis*, w: tenże, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 201-215.

Dodać należy, że doświadczenie katartyczne zachodzi spontanicznie, w sposób naturalny i wielorako psychologicznie uwarunkowany, a jego „skutki”, czyli uświadomienie sobie jego głębi, kryjącej się za losami *dramatis personae* uwikłanych w „zblądzenie” i wynikłą z niego „niezawinioną winę” i wreszcie ponoszących bolesne konsekwencje własnych, lecz nieświadomie podjętych decyzji, ujawniają się dopiero w refleksji, jaka może nastąpić wraz z zakończeniem percepcji dzieła. Refleksja taka może nastąpić, ale nie musi, a niekiedy pojawia się dopiero po upływie czasu. W każdym razie wspomniane „skutki” doświadczenia katartycznego, czyli – by tak rzec – swoiste „zranienie” egzystencjalne stwarza okazję do refleksji nad światem i kondycją człowieka w świecie. W ten sposób realizuje się poznawcza funkcja sztuki. Powtórzmy jeszcze, że dobrze zbudowane dzieło i jego celowo sprokurowany fikcyjny świat wywołują iluzję, czyli poznawcze złudzenie obcowania z realnym światem i rzeczywistymi wydarzeniami. Efektem tej iluzji jest stan „zapomnienia” o realnym świecie i biegu codziennego życia, swoiste „zawieszenie” rzeczywistości, co w konsekwencji powoduje, że fikcję artystyczną przeżywamy realnie, jakbyśmy byli uczestnikami dziejących się *hic et nunc* wydarzeń. Zatem w doświadczeniu tym nie ma żadnej „estetycznej bezinteresowności”, bo prawda i dobro tworzą ostateczną głębię dzieła sztuki i uzasadniają jego istnienie. Dlatego widz angażuje się w dramat egzystencjonalnie, „całym sobą” w świat przedstawiony i dlatego musi on później „ochłonać”, zdystansować się do warstwy fenomenalnej dramatu tworzonej przez fikcyjne postaci i ich losy, aby zmierzyć się z rzeczywistym dramatem: dramatem człowieka w obliczu prawdy i dobra. O istnieniu tego dramatu świadczą dzieła kanoniczne: arcydzieła. Mają one charakter antropologicznie uniwersalny, bowiem ich bohaterowie – nasze „alter ego” – doświadczają „sytuacji granicznych” egzystencjalnie, w których rozstrzyga się ich życie.

Arystoteles twierdzi, że tragedia nie musi być wystawiana w teatrze, można bowiem równie skutecznie zaktualizować ją i doświadczenie katartyczne dzięki lekturze tekstu poety, ale w innym miejscu dodaje, że obecność „widowiska” w tragedii, czyli jej inscenizacja teatralna daje tragedii przewagę nad epopeją, bo dzięki „widowisku” tragedia oddziałuje bezpośrednio na widza. M. A. Krapiec dopełnia istotnie tę myśl w kontekście teorii teatru, instytucji powołanej do inscenizowania

utworów dramatycznych. Otóż siła teatru leży w tym, że w postać fikcyjnego bohatera wciela się realny człowiek – aktor, a więc ktoś, kto aktualizuje treść dramatu i konkretyzuje (dookreśla) schematycznie zarysowaną osobowość bohatera. Aktor jest medium bohatera dramatu, a sztuka aktorska polega na tym, żeby być medium „przeźroczystym” (*medium quo*), a więc być tym, w czym widz widzi bohatera i dzięki czemu doznaje iluzji rzeczywistości. Iluzja ta jest warunkiem koniecznym doświadczenia katartycznego! Jeśli aktor jest mistrzem w sztuce, idziemy do teatru „na aktora”. Krąpiec dostrzega, że w przeciwieństwie do innych sztuk, wehikułem komunikacji w teatrze są znaki tzw. osobowe (w odróżnieniu od znaków tzw. rzeczowych), które wiążą się z ludzką egzystencją, z naszym „być”. W znakach tych wypowiada się i zarazem wyraża całe ludzkie życie osobowe: nasza wiedza, miłość, wolność, religijność, podmiotowość i suwerenność, a wypowiada się na tle celu, który chcemy realizować i realizujemy według określonego „scenariusza”, jednocześnie „reżyserując” i „grając aktora”. I właśnie aktor, analizując postać dramatu, aktualizuje ją w perspektywie własnego życia osobowego, jest on „żywym znakiem” losów Hamleta, jest „znakiem osobowym swego 'wzoru' osobiście przez siebie widzianego, rozumianego i emocjonalnie przeżywanego”. Swoista partycypacja widza w grze aktora powoduje, że „dokonuje się (...) także osobowa „przemiana” widza „oczyszczającego się” z małości (katharsis) dzięki grze aktora”⁷.

4. Problem komedii i katharsis komediowej

Jak było mówione, Arystoteles związał ‘katharsis’ z tragedią i w *Poetyce* nawet nie wspomniał, czy jest ono także celem innych sztuk, np. muzyki lub tańca, które w tradycji grackiej były wykorzystywane do oczyszczeń rytualnych (religijnych) i medycznych, lub komedii, która dzieli przecież z tragedią analogię dramatu. Część *Poetyki* poświęcona komedii zaginęła, a w wyjaśnieniach porównawczych, zestawiających

⁷ H. Kiereś, *Teatr jako sposób życia człowieka*, w: „Człowiek w Kulturze”, 12 (1999), s. 3-11.

tragedię z komedią nie znajdujemy mocnych podstaw interpretacyjnych. Ten stan rzeczy pobudza teorię sztuki do komentarzy natury historycznej i filologicznej, a także filozoficznej, a komentarzom tym przyświeca intencja wyjaśnienia tajemnicy katharsis komediowej.

Czy katharsis jest także celem komedii? Kwestię tę rozpatrzmy w nawiązaniu do istniejących komentarzy, ale głównie w oparciu o tekst *Poetyki* i zarysowaną powyżej antropologiczną wykładnię dramatu i antropologię teatru Krąpca, według której teatr jest swoistą syntezą życia ludzkiego w jego wymiarze osobowym.

W różnych częściach *Poetyki* Stagiryta wyjaśnia pochodzenie nazwy „komedia” oraz genezę komedii jako gatunku literackiego-dramatycznego. Jest zdaniem, prekursorką komedii jest poezja tzw. szydercza, która ma charakter osobisty i jest adresowana do konkretnego człowieka. Przyznaje, że początkowo komedii nie traktowano poważnie i dlatego jej dzieje uległy zapomnieniu, a zyskała ona swą właściwą formę artystyczną dopiero wtedy, kiedy Ateńczyk Krates „odrzucił formę osobistego szyderstwa i zaczął układać wątki i fabuły o wymowie ogólnej”. Odnotujemy przy okazji, że w teorii komedii mówi się o komedii „starej” – właśnie szyderczej oraz o komedii „nowej” – opartej na uogólnieniu i przez to uniwersalnej. Mówi się także o komedii „wysokiej” i komedii „niskiej”. Ta pierwsza ma charakter „arystokratyczny”, a więc rozgrywa się w świecie wyższych stanów społecznych, zaś komedia „niska” ma charakter plebejski, jest oparta na prostych kanonach i jest rubaszna, obliczona nie tyle na „pouczenie”, co na rozrywkę. Do komedii „starej” (staroattycznej, szyderczej, satyrycznej) odnosi się Platon, kiedy mówi, że istota komedii leży w przyjemności doznawanej przez widza, jaka płynie z przedstawienia niepowodzeń życiowych, będących konsekwencją wad, np. pychy, zakłamania czy bezmyślności (*Fileb* 48-49e).

Zdaniem Arystotelesa, jak wszystkie sztuki, komedia jest sztuką naśladowczą, zrodziła ją przyrodzona człowiekowi skłonność do naśladowania, dzięki której człowiek „zdobywa podstawy swej wiedzy, a dzieła sztuk naśladowczych sprawiają mu prawdziwą przyjemność”. Z tragedią łączy ją rytm, wiersz i śpiew, a dzieli sposób naśladowniczego przedstawiania ludzi działających, a mianowicie, w sztuce przedstawia się ludzi na trzy sposoby: bądź jako lepszych, bądź jako gorszych, bądź

takimi, jakimi są w rzeczywistości. Trzeci sposób przedstawienia jest właściwy dla epopei, natomiast tragedia i komedia różnią się tym, że „jedna pragnie przedstawić ludzi lepszymi, druga natomiast gorszymi, niż są w rzeczywistości” (1448a15).

Tragedia z komedią dzielą te same środki artystyczne, ale różny jest sposób przedstawiania postaci: bohater tragedii jest lepszy i dlatego jest on przedstawiany w sposób wzniosły, zaś bohater komedii jest gorszy, co wyraża się w śmieszności. Komedia jest zatem – co do rodzaju najbliższego – dramatycznym przedstawieniem śmieszności (1448b35).

Przy okazji omawiania problemu wielkości fabuły Arystoteles wyjaśnia, że stosowna jest taka długość fabuły (narracji), „w ramach której poprzez kolejny bieg zdarzeń może na zasadzie podobieństwa lub konieczności nastąpić przemiana (losu bohatera) ze szczęścia w nieszczęście bądź z nieszczęścia w szczęście”, a nieco dalej ocenia zarzuty stawiane Eurypidesowi, że „wiele jego tragedii kończy się nieszczęściem” i powiada, że nieszczęście jest jakby istotą tragedii, zaś ci poeci, którzy łamią tę zasadę, czynią to „pod publiczność”, czyli „ze względu na takie upodobania widzów”. Myśl tę zwieńcza teza następująca: „Tymczasem nie jest to rodzaj przyjemności właściwy dla tragedii, lecz raczej dla komedii” (1453a35). W komedii zatem zmiana losu (*perypatia*) dokonuje się „z nieszczęścia w szczęście”.

I wreszcie najdłuższy fragment *Poetyki* dotyczący bezpośrednio komedii, w którym Arystoteles komentuje własną definicję komedii (dramatyczne przedstawienie śmieszności) i rozwija kwestię istoty śmieszności: „Komedia, jak stwierdziliśmy, jest naśladowaniem ludzi gorszych, lecz bynajmniej nie w znaczeniu wszystkich ich wad, a tylko w zakresie śmieszności, która jest częścią brzydoty. To, co śmieszne, jest przecież związane z jakąś pomyłką lub z bezbolesnym i nieszkodliwym oszpeceniem, czego wymownym przykładem, żeby nie szukać daleko, jest brzydka i powykrzywiana, lecz nie wyrażająca bólu maska komiczna” (1449a30-35).

Na czym polega osobliwość komedii i w jaki sposób realizuje się komediowe katharsis? Komedia przedstawia ludzi gorszych, czyli postaci posiadające jakieś wady, ale – co należy koniecznie dodać – nie chodzi o jakiegokolwiek wady, lecz o wady zawinione przez człowieka,

przez postać przedstawioną. Wady tego rodzaju, zazwyczaj wady moralne, są przeciwieństwem cnót – trwałych dyspozycji w czynieniu dobra, są zatem trwałymi dyspozycjami w czynieniu zła. Współtworzą one charakter człowieka i piętnują jego moralne oblicze, np. skąpstwo, zuchwałość, świętoszkowatość, podstępność. Co z wad wynika? Otóż człowiek, także niegodziwiec, jest bytem społecznym, zatem jego wady zagrażają dobru wspólnemu, dobru, które należy się człowiekowi na mocy jego natury, a inaczej mówiąc, wady godzą w dobro innych osób, znajdujących się w polu działania niegodziwca. Wynika z tego, że w przeciwieństwie do bohatera tragedii, na którym ciąży „wina niezawiniona” – konsekwencja „zbłądzenia” (*hamartia*), bohater komedii, tzw. bohater negatywny, jest skażony moralnie z własnej winy, jest obciążony „winą zawinioną”. Wada jest zarzewiem akcji komediowej i niesie ona ze sobą zagrożenie złem: niemożność osiągnięcia przez drugie osoby należnego im dobra i pozyskania szczęścia. Zagrożenie to jest przyczyną ich cierpienia. Zwrot akcji – perypetia – wiąże się zazwyczaj ze zręczną intrygą, za sprawą której ma miejsce zdemaskowanie i unieszkodliwienie zła, a tym samym ocalenie zagrożonego dobra. Zdemaskowane zło okazuje się bezsilne wobec dobra (jest brakiem dobra) i banalne, a to budzi śmiech. Śmiech jest spontanicznym wyrazem afirmacji dobra i zarazem manifestacją racjonalności świata, człowiek wraca do sytuacji macierzystej antropologicznie.

Podczas percepcji komedii jej miłośnik – dzielący z bohaterami wspólnotę natury – doznaje lęku przed złem i żywi obawę o zagrożone dobro, a także współczuje tym, którzy cierpią z powodu niemożności połączenia się z dobrem, kiedy zaś nastąpi zmiana kierunku akcji (za sprawą intrygi) „z nieszczęścia w szczęście”, widz przeżywa wespół z bohaterami komedii radość, a wobec upostaciowanego zła – skąpcza, pieniacza, intryganta czy świętoszka odczuwa jedynie politowanie, a odczuwa je szczególnie wtedy, kiedy bohater negatywny nie pogodzi się z dobrem i nie pojedna z bliźnimi, pozostanie sobą, zaś stan jego ducha – bezsilną złość – wyrazi brzydka i powykrzywiana maska komiczna. Komedia, szczególnie komedia klasyczna, np. *Skąpiec* Moliера czy *Zemsta* Fredry, oczyszcza ze strachu przed złem i obawą przed zagrożeniem dobra przez zło, choć – podobnie jak tragedia – pokazuje, że dobro jest trudne i że należy o nie zabiegać, bo bez dobra

– jak dowodzą tragedia i komedia – ludzkie życie jest absurdalne, czyli pozbawione celu.

Przywołana rekonstrukcja natury komedii i komediowego katharsis opiera się na stosowanej przez Arystotelesa analogii wyjaśnienia, przywołuje także jego ogólną teorię sztuki oraz – na kanwie wykładni M. A. Krapca – realistyczną antropologię dopełnioną o antropologię teatru. Okazuje się zatem, że omawiane dziełko Arystotelesa nie jest jedynie szacownym zabytkiem myślowym, lecz że jawi się jako przysłowiowa „kopalnia” wiedzy o sztuce, wbrew temu, że należy ono do pism tzw. izagogicznych (elementarny wykład) i że nie zachowało się w całości (*Habent sua fata libelli!*)⁸.

Drama, theater, and Aristotle's *Poetics*

Summary

The author analyzes Aristotle's *Poetics*, underlining that it is a difficult work that requires a range of cognitive abilities of its readers, but on the other hand, that the knowledge of it is a *sine qua non* condition in the work of historian or art theorist. He recalls Aristotle's views on problem of essence and reasons of art as a being, ontic status of artefacts, and criteria of artistic creativity. He studies the nature of tragedy, comedy, and comedy's *katharsis*. The author bases on the analogy applied by Aristotle, also recalls his theory of art, and – following the interpretation given by M. A. Krapiec – realistic anthropology completed by anthropology of theater.

The author notices that this Aristotle's work is not a respectable mental relic of the past only, but a proverbial „mine” of knowledge about the art, even though it belongs to isagogic letters (elementary lectures) and did not survive in whole.

⁸ Por. L. Golden, *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis*, w: “American Classical Studies”, 29, Atlanta 1992, s. 41-62; *Mimesis and Catharsis*, CP 93 (1969), s. 148-153.

Piotr Stanisław Mazur
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Mieczysława A. Krapca OP antropologia integralna

W kontekście wielości nurtów i ogromnych różnic w rozwiązaniach konkretnych problemów związanych z bytem ludzkim nazywanie jakiejś teorii człowieka „integralną” trzeba uznać za bardzo ryzykowne. Jeśli jednak spojrzeć na obecną w łonie chrześcijaństwa klasyczną koncepcję człowieka, której współczesną wersję zarysował M. A. Krapiec, to sformułowanie owo jest jak najbardziej odpowiednie. Po pierwsze dlatego, że na integralność klasycznego rozumienia bytu ludzkiego wskazuje sam autor¹. Po drugie dlatego, że zręby klasycznego rozumienia bytu ludzkiego położył Arystoteles, a rozwinął je Tomasz z Akwinu, a więc stoi za nim nie tylko autorytet dwóch wielkich filozofów, ale jednocześnie namysł nad faktem człowieka wielu filozofów na przestrzeni wielu wieków, od starożytności aż po współczesność. Przede wszystkim jednak za integralnością klasycznego rozumienia człowieka przemawia realizm w ujmowaniu różnych aspektów bytowania człowieka: jego zaistnienia, działania, przygodności, spotencjalizowania i aktualizacji. Przy czym, jak tego dowodzi sposób filozofowania autora dzieła *Ja-człowiek*, jest to wizja otwarta na te aspekty myśli nowożytnej i współczesnej, dzięki którym dopełnić można zarówno ujęcie doświadczenia bytu ludzkiego od wewnątrz i od zewnątrz, jak i pogłębić od strony teoretycznej klasyczne wyjaśnienie tego bytu. Wydaje się, że można wskazać trzy obszary, w odniesieniu do których można odpowiedzialnie stwierdzić,

¹ Zob. M. A. Krapiec, *Dlaczego nieprzemijająca nowość św. Tomasza?*, w: *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Lublin 2000, s. 13-32.

że klasyczne ujęcie bytu ludzkiego jest rzeczywiście w swoich istotnych momentach wyjaśnieniem pełnym. Obszary te wyznaczone są w kontekście spójności wspomnianej wyżej wizji z rzeczywistością, z Objawieniem oraz z doświadczeniem samego siebie przez człowieka.

Spójność z rzeczywistością

Realistyczne ujęcie człowieka, jakie proponuje myśl klasyczna, jest możliwe jedynie w kontekście zgodnego ze stanem faktycznym odczytania istniejącego świata rzeczy i osób. Świata, którego istnienie dane jest w sposób spontaniczny, a który w swoim bytowym pluralizmie i w konsekwencji w wielości istniejących pomiędzy bytami rzeczywistymi relacjami manifestuje swoją racjonalność. Racjonalność ta ujawnia się nie tylko w postaci zgodności rzeczy z rozumem ludzkim, ale w tym, że są one dla tego rozumu czytelne. Zastaną w świecie inteligibilność rzeczy i samego człowieka można wyjaśnić poprzez wskazanie proporcjonalnej przyczyny wzorczej, za jaką uznać można jedynie Intelkt Bytu Pierwszego. Ale Byt Pierwszy przyczynuje istniejący świat w aspekcie bardziej fundamentalnym, bo jest racją jego zaistnienia. Skoro bowiem byty są przygodne, niekonieczne, to idąc za Tomaszem z Akwinu można pytać, dlaczego istnieje cokolwiek. „Żaden byt nie daje sobie istnienia, ponieważ go nie posiada, ponieważ sam nie jest istnieniem. Istnienie jednak się spełnia, aktualizuje. Nasza ogólnobytowa możliwość istnienia domaga się, jako warunku racjonalności, istnienia Bytu, który jest sam z siebie i przez siebie istnieniem. I to jest droga pierwsza w szukaniu racjonalności świata. To, co w bycie konstytuuje bytowość – samo istnienie realne – jest aktualizowane ostatecznie przez byt, który sam z siebie i przez siebie jest istnieniem, i który nazywamy Bogiem”². Racjonalność bytów odsyłała do dostrzeżenia ich pochodności od doskonałego Bytu, który wyjaśnia również dlaczego to, co przygodne, w ogóle istnieje. Także i sam człowiek, jako jeden z wielu istniejących bytów przygodnych, swoje istnienie zawdzięcza stwórczemu działaniu Boga. Jedyne w swoim rodzaju doświadczenie przygodności

² Tamże, s. 15

staje się dla niego egzystencjalnym wyzwaniem do poszukiwania tego, dzięki czemu mógłby podtrzymać swoje istnienie, jak i je ostatecznie dopełnić (zaktualizować) na sposób odpowiadający jego rozumnej naturze. I właśnie Bóg jawi się jako jedyny byt, który może całkowicie zaktualizować potencjalności osobowe człowieka.

Rzeczywistość okazuje się nie tylko racjonalna i przygodna. Działanie istniejących bytów ujawnia się także jako odpowiednio uprzyczynowane przez czynnik je wyzwalający, jakim jest motyw-cel. Jak więc istnienie i działanie bytów jest celowe z racji dobra, które racjonalną podstawę znajduje w woli Bytu Pierwszego, tak również działanie ludzkie jest celowe, a tym bardziej celowe jest jego istnienie, wbrew deprecjonującym znaczenie człowieka teoriom, jak choćby tej, którą głosił J. P. Sartre o absurdalności człowieka. Przygodna rzeczywistość okazuje się wreszcie zhierarchizowana, co oznacza, że jedne byty są doskonalsze od innych. Samo ustopniowanie doskonałości jawi się jako niesprzeczne jedynie w kontekście istnienia Bytu Najdoskonalszego, w którego doskonałości partycypują inne byty. W myśli klasycznej to uhierarchizowanie odnosi się również do wyjątkowej pozycji człowieka, który osiąga najwyższy stopień bytowania pośród jestestw materialnych, a z uwagi na rozum i wolę należy do świata bytów osobowych. Zetknięcie się w jednym podmiocie poziomu życia biologicznego z porządkiem życia duchowego wskazuje na wyjątkowość bytu ludzkiego w całej istniejącej rzeczywistości. Człowiek nie jest jednak przypadkowym zlepkiem dwóch substancji, jak mniemał Kartezjusz, lecz rzeczywistą jednością, no co wskazuje już to, że nie można wskazać innego momentu zaistnienia doskonalszej od materii duszy niż zaistnienie ciała człowieka. Ontyczna gradacja w sposobie bytowania przechodzi wreszcie przez naturę samego człowieka jako bytu psychofizycznego, którego akty są zhierarchizowane i dlatego musi pomiędzy nimi dokonywać wyboru. Rodzi to niejednokrotnie napięcie między tym, czego domaga się biologiczna strona natury człowieka, a tym, jakie wymogi stawia przed nim życie osobowe, co określa się jako „dramat osoby i natury”.

Integralna antropologia, z uwagi na swój realizm, nabudowana jest na rzetelnym poznaniu istniejącego świata. A ponieważ człowiek jest jednym z bytów przygodnego świata, więc odnoszące się do jego

rozumienia ogólne zasady bytu znajdują odzwierciedlenie w klasycznej koncepcji człowieka.

Spójność z Objawieniem

Choć filozofia realistyczna nie szuka w Objawieniu chrześcijańskim ani przedmiotu poznania, ani jego metody, to, jak słusznie wskazuje B. Wald, nie jest ona obojętna na ten aspekt istniejącej rzeczywistości (bytu), który nie jest przedmiotem bezpośredniego poznania³. Wszystko bowiem co jest bytem wchodzi w zakres poznawczego zainteresowania filozofii. Stąd też, o ile Objawienie nie rozstrzyga o tym, jaka ma być właściwa wizja człowieka, to jednak stanowi ona – obok natury rzeczywistości – istotny punkt odniesienia dla dociekań filozofii. Także i w tym aspekcie antropologia integralna, w przeciwieństwie do wielu koncepcji apriorycznych, okazuje się spójna z tym, czego uczy wiara⁴.

Chrześcijaństwo głosi, że człowiek pochodzi od Boga. „Moment szczególnej interwencji Boga w powstawanie życia człowieka zwraca uwagę na inność, na jego transcendencję, która ukazuje się w ludzkim działaniu”⁵. Do podobnych konkluzji prowadzi antropologia klasyczna, gdy biorąc pod uwagę akty człowieka stwierdza, że część z nich nosi wyraźne znamiona niematerialności, jak np. poznanie umysłowe służące, którego rezultatem są pojęcia i sądy. Jako akty spełniane bez pośrednictwa organów cielesnych wskazują one, że ich władze są niematerialne. Władze zaś odsyłają do ich podmiotu – duszy ludzkiej rozumianej, która również jest niematerialna. Jako taka nie może być rezultatem przemian organicznych i dlatego domaga się, jako proporcjonalnej racji zaistnienia, bezpośredniego aktu stwórczego ze strony Boga.

³ „Jeśli filozofowanie oznacza rozważenie całości rzeczywistości pod każdym możliwym sensownie aspektem, to czymś niefilozoficznym byłoby formalne wykluczenie możliwego aspektu z mojego rozważania. (...) Czymś niefilozoficznym byłoby, jeśli ktoś wierzy w prawdę Objawienia i to, w co wierzy, uważa za prawdziwe, ignorując jednocześnie prawdę Objawienia”. B. Wald, *Filozofia w studium teologii*, tłum. J. Jakuszek, Lublin 2006, s. 66.

⁴ Zob. M. A. Krapiec, *Filozofia w teologii*, Lublin 1999, s. 112-113.

⁵ Tamże, s. 67.

W klasycznej antropologii uznaje się, że dusza, posiadając samoistne istnienie i będąc podmiotem aktów niematerialnych, nie może podlegać unicestwieniu wraz ze śmiercią ciała. Zarazem podobnie jak Objawienie, dusza ludzka, choć trwa po śmierci ciała, nie jest pełnym człowiekiem. Jako forma substancjalna w ciągu całego życia człowieka organizuje materię w ludzkie ciało. I nawet po śmierci nie traci przyporządkowania do tego ciała, choć brak ciała, którym naturalnie posługuje się w swoim działaniu, wpływa na sposób jej funkcjonowania. Nie mając zmysłów przynależnych do ciała, dusza nie może w taki sam sposób, jak w ciągu życia, interioryzować treści materialnego świata. Nie mając ciała, nie może również przy jego pomocy wykonywać tych aktów decyzyjnych, które wymagają posłużenia się ciałem. Ukazując niedoskonały status bytowy duszy po śmierci ciała, klasyczna antropologia jest jednocześnie otwarta na wynikające z wiary przekonanie o zmartwychwstaniu ciała, przez co, na skutek interwencji Boga, otwiera się droga do odzyskania przez człowieka pierwotnej doskonałości bytowej (sprzed grzechu pierworodnego).

Wiara wskazuje, że ostatecznym przedmiotem aktów ludzkich, w relacji do którego człowiek osiąga optimum swojego bytowania, jest Byt Pierwszy. Podobnie klasyczna antropologia, dostrzegając ograniczoną bytów przygodnych i ich niedoskonałość, wskazuje na Byt Pierwszy jako ostateczne dobro-cel ludzkiego działania. O ile bowiem człowiek pożąda dobra i dzięki temu działa, czyni to ze względu na nieuświadomione pragnienie zdobycia dobra absolutnego, nieutralnego. Działanie człowieka, ukonstytuowane od wewnątrz poprzez akt decyzji, nabudowany na poznaniu rzeczywistości, wskazuje na podmiotowość człowieka, a zarazem na to, że jest on bytem w pełni odpowiedzialnym moralnie za swoje działanie. Te właśnie akty decyzyjne, które są wyborem przez wolę praktycznego sądu o działaniu, należą do sumienia, które wiara uznaje za przedmiot szczególnej aktywności Boga. Człowiek jest więc nie tylko bytem działającym, ale – zgodnie z Objawieniem w antropologii integralnej – postrzegany jest jako podmiot konstytuujący się od wewnątrz.

Ponieważ świat jest dziełem Bytu Pierwszego i Objawienie powstało z inspiracji tego Bytu, nie mogą być one ze sobą sprzeczne. Im bardziej klasyczna antropologia, korzystając z naturalnego poznania

człowieka, zbliża się do poznania prawdy o bycie ludzkim, tym bardziej jest zgodna z Objawieniem. Tak więc realizm stanowi gwarancję spójności klasycznej antropologii ze światem, ale również jej spójności z przekazem wiary.

Spójność z doświadczeniem

Trzeci wymiar integralności klasycznej antropologii wynika z jej spójności z wewnętrznym doświadczeniem człowieka. Za Tomaszem z Akwinu M. A. Krąpiec odwołuje się w wyjaśnieniu bytu ludzkiego do doświadczenia wewnętrznego. Doświadczenie zewnętrzne wskazuje, że człowiek jest zwierzęciem wybrakowanym w stosunku do przyrody, lecz odróżnia go od niej wyraźnie kultura w różnych swych przejawach: w poznaniu umysłowym, moralności, sztuce i religii. Natomiast w doświadczeniu wewnętrznym człowiek ujmuje siebie samego jako istniejący podmiot, zdolny do wyłaniania z siebie różnorodnych aktów. „Doświadczając bowiem własnej jaźni stwierdzamy niewątpliwie fakt istnienia ‘ja’ jako podmiotu”⁶. Doświadcza więc człowiek siebie jako kogoś istniejącego, ale jego własna istota musi być odsłonięta drogą pośrednią poprzez wgląd w jego akty. „Aby się dowiedzieć ‘kim’ jestem, jaka jest moja natura – muszę zanalizować akty ‘moje’, które doświadczam jako nieustannie wyłaniające się z ‘ja’”⁷. Jaźń człowieka oglądana od wewnątrz jawi się jako podmiot, z którego wyłaniają się różnorodne akty i czynności „moje”. Tak więc istotne dla realistycznego wyjaśnienia natury bytu ludzkiego okazuje się zwrócenie uwagi na relację „ja” – „moje”. Z jednej strony bowiem jaźń jest immanentna w każdej akcji „moim”, czego doświadczamy dzięki refleksji towarzyszącej, jak wówczas, gdy piszę i wiem, że to ja piszę. Zarazem jaźń ta transcenduje zarówno pojedyncze, jak i wszystkie czynności „moje” razem wzięte. A zatem podmiot tego działania (jaźń) jest doskonalszy od powodowanych przez siebie skutków („aktów moich”).

⁶ Zob. M. A. Krąpiec, *Kim jest człowiek?*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. M. A. Krąpiec i inni, Lublin 1992, s. 146.

⁷ Tamże, s. 146.

To wewnętrzne, lecz dające się łatwo zweryfikować doświadczenie człowieka stanowi nie tylko punkt wyjścia, ale i fundamentalną miarę dla każdej wizji człowieka oraz dowód prawdziwości antropologii integralnej. Wizja bytu ludzkiego, o ile ma być integralna, musi być spójna z rzeczywistością, także tą wewnętrzną, która ujawnia istnienie jaźni oraz jej immanencję i transcendencję w relacji do wyłanianych przez nią aktów „moich”. „Jako jedyna możliwość, zgodna z faktami immanencji duszy w ciele i jej transcendowania aktów „moich” i całej materii, pojawiła się w umyśle św. Tomasza koncepcja duszy jako bytu istniejącego w sobie i zarazem będącego formą materii, nie wyłoniona wszakże z materii, lecz powstała wskutek bezpośredniej interwencji Boga – interwencji zwanej aktem stwórcy duszy ludzkiej w ciele ludzkim. Akt stwórczy jest uznaniem niemożliwości powstania duszy ludzkiej wskutek przemian jedynie materialnych (...)”⁸.

Analiza najdoskonalszych aktów wewnętrznych wyłanianych przez ludzką jaźń, do których należą poznanie umysłowe, miłość, akty decyzyjne, ukazuje, że człowiek jest „jaźnią rozumną”, a więc bytem osobowym, transcendującym porządek życia biologicznego i społecznego, którego ostateczne spełnienie następuje w wieczności. Z tej perspektywy wszelkie ludzkie akty i działania służą, zdaniem M. A. Krąpca, przygotowaniu do wyłonienia najdonioślejszych aktów osobowych w momencie śmierci, gdy człowiek poznaje Boga jako pierwsze i ostateczne źródło prawdy i dobra, w stosunku do którego musi się właśnie jako byt osobowy na zawsze dookreślić.

Zakończenie

Miarą dla twórczej interpretacji Tomaszowej wizji człowieka, jaką daje M. A. Krąpiec, są: świat realnych bytów, doświadczenie wewnętrzne człowieka i Objawienie. Zasadniczą wartością integralnej antropologii jest przede wszystkim jej realizm, potwierdzony przez zgodność wyjaśnienia bytu ludzkiego z węzłowym doświadczeniem wewnętrznym człowieka. Wydaje się, że właśnie w realizmie M. A. Krąpca upatruje

⁸ Tamże, s. 150.

„nieustającą nowość myśli św. Tomasza”, a zarazem znaczenie własnego, ogromnego przecież, dorobku filozoficznego, będącego twórczą kontynuacją dzieła Doktora Anielskiego. Dla rozumienia świata, w tym również człowieka, znaczenie ma bowiem nie tyle pomysłowość filozofa w kreśleniu takich czy innych, najczęściej apriorycznych wizji, co próba dojrzenia koniecznych racji dla najdonioślejszych faktów bytowych. W tym sensie zarówno klasyczna koncepcja bytu, jak i wypracowana w ramach myśli klasycznej antropologia integralna są wciąż otwarte na konfrontację z doświadczeniem, jak i na dalsze dopełnienie od strony teoretycznej.

Mieczysław A. Krąpiec's integral anthropology

Summary

The author claims that a contemporary form of the classical conception of man, founded by Aristotle and advanced by St. Thomas Aquinas, can be found in the thought of M. A. Krąpiec. Krąpiec's conception is „integral” because of its realism resultant from the coherence with nature, Revelation and internal human experience. Its openness to the wholeness of being, correspondence of its solutions concerning crucial problems of man with religious indications, and its explanation of the internal experience of relation between „self” and acts of „mine” settles the integrity of classical vision of man, and the ever lasting value of classical anthropology.

Ks. Paweł Tarasiewicz

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Filozofia kultury polskiej w ujęciu Mieczysława A. Krąpca OP

*Bogactwo kulturowe ludzkości
płynie z bogactw narodowych kultur**

Problematyka kultury polskiej inspiruje wiele środowisk naukowych w naszym kraju. Niejako „z urzędu” jest ona właściwym przedmiotem studiów prowadzonych przez akademickie jednostki badawcze z „kulturą polską” w nazwie, czyli przez katedry lub instytuty kultury polskiej¹. Nierzadko skupia też ona na sobie uwagę wielu indywidualnych przedstawicieli nauki, którzy w ramach swojej specjalizacji podejmują próby głębszego zrozumienia specyfiki zarówno dawnej, jak i obecnej kultury Polaków².

* M. A. Krąpiec, *Blask polskiej kultury – „rozumni szaleńcy”*, w: „Cywilizacja”, 2004 nr 8, s. 10.

¹ Np. Instytut Kultury Polskiej UW; Katedra Historii Kultury Polskiej KUL; Katedra Literatury i Kultury Polskiej XVIII wieku KUL; Katedra Kultury Polskiej WSH w Puławach.

² Zob. m.in. *Czym jest polskość?*, „Znak”, 1987 nr 11-12 (390-391) [cały numer]; *Kultura polska. Tradycja jako uniwersum kodów aksjologicznych*, red. E. Kosowska, Katowice 1992; L. S. Kolek, *Polish culture: an historical introduction*, Lublin 1997; B. Suchodolski, *Dzieje kultury polskiej*, Warszawa 1997; *Wiedza o kulturze polskiej u progu XXI wieku*, red. S. Bednarek, K. Łukasiewicz, Wrocław 2000; L. Dyczewski, *Trwałość i zmienność kultury polskiej*, Lublin 2002; *Kultura polska w zintegrowanej Europie – szanse czy zagrożenia?*, red. R. Rybiński, Toruń 2003; T. Walas, *Zrozumieć swój czas: kultura polska po komunizmie – rekonesans*, Kraków 2003.

Nie wszystkie jednak nauki odkrywają istotę polskości w tym samym stopniu. Perspektywa badań każdej dyscypliny jest zdeterminowana właściwą jej metodologią, a to oznacza, że w większości przypadków dana dyscyplina ogranicza się jedynie do wybranych aspektów w badaniach nad polską kulturą. Pełny obraz polskości pozostaje ciągle naukowo niedookreślony, niejako ukryty gdzieś za zasłoną jej poszczególnych, znanych z teoretycznych opracowań, przejawów. Odkrycie jej ostatecznej natury przekracza bowiem naukowe kompetencje historyka, psychologa, etnologa, socjologa... Penetracja kultury polskiej do granic jej najgłębszej istoty stanowi adekwatne zadanie jedynie dla filozofa.

Wśród współczesnych filozofów zainteresowanych kulturą polską szczególne miejsce zajmuje Mieczysław Albert Krąpiec OP³. Problematyce polskości poświęca on bowiem wiele uwagi zarówno w swoich pracach *stricte* filozoficznych, jak i w szeroko rozumianej publicystyce⁴. Znamioną cechą uprawianej przez niego filozofii jest dążenie do odkrycia czynników konstytuujących wyjaśniany przedmiot, czyli takich jego racji, których negacja spowodowałaby z konieczności negację samego przedmiotu podlegającego wyjaśnieniu. Zatem celem jego rozważań jest nie tyle analiza poszczególnych przejawów polskości, co próba ostatecznego wyjaśnienia najpierw tego, czym polska kultura jest, następnie – jakie są racje jej istnienia, wreszcie – jaki jest jej związek z prawdą, dobrem, pięknem i świętością.

³ Nt. prób filozoficznej interpretacji kultury polskiej zob. m.in. J. M. Bocheński, *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*, wyd. I, Komorów [brak roku wydania]; C. S. Bartnik, *Idea polskości*, Lublin 1996; P. Jaroszyński, *Rozmyślania o mojej Ojczyźnie*, Warszawa 1997; tenże, *Ocalić polskość!*, Lublin 2001; tenże, *Polski etos*, na: www.fundacja.hg.pl/teksty/czytelnia/11-Polski%20etos3.pdf – 30.IX.2007; P. Tarasiewicz, *Filozoficzne podstawy polskości*, „Cywilizacja”, 2004 nr 8, s. 18-30.

⁴ Źródła publicystyczne to m.in. wywiady z M. A. Krąpcem (R. Kieraciński, *Doniosłe doświadczenie wielkości polskiego narodu*, „Słowo Powszechne”, 23-25 października 1981 nr 213, s. 1-2; Cz. Dąbrowski, *Integracja Polski z Europą i tożsamość narodowa Polaków*, „Słowo Powszechne”, 29-30 września 1990 nr 192, s. 3 i 11; J. Sochoń, *Polskość przeżywalimy intensywnie*, „Sycyna. Dwutygodnik Kulturalny”, 1995 nr 26, s. 3-4; W. Dłubacz, *Nowy człowiek – nowa kultura – nowa Polska*, „Ku Nowej Polsce”, 1996 nr 1, s. 18-20) oraz jego artykuły (*W trosce o polską kulturę*, „Nasz Dziennik”, 20-21 stycznia 2001, s. 22; *Dziedzictwo, któremu na imię Polska*, „Różaniec”, 2003 nr 11, s. 6-8).

Istota kultury polskiej

Podobnie jak nie ma języka w ogólności, lecz są tylko „te oto” języki konkretne, tak nie istnieje kultura w ogóle, lecz są jedynie „te oto” kultury empirycznie dostępne⁵. Kultura polska jest właśnie jedną z tych kultur konkretnych – jej historyczność dokumentują zwłaszcza liczne świadectwa jej otwartości na personalistyczne aspekty leżące u podstaw chrześcijaństwa⁶. Definiując kulturę polską, M. A. Krąpiec podkreśla przede wszystkim jej niezwykły związek z chrześcijaństwem. Twierdzi on bowiem, iż jest ona odmianą „ogółośnoeuropejskiej kultury chrześcijańskiej, z głębokim, emocjonalnym wyakcentowaniem potrzeby wolności jako nieodzownego warunku swobodnej, spontanicznej twórczości kulturowej, która swój wyraz znalazła u naszych poetów, pisarzy, muzyków, działaczy społecznych i religijnych, a nawet polityków i wodzów”⁷. W świetle powyższej wypowiedzi kultura polska jest europejską kulturą chrześcijańską (*genus proximus*), która wyróżnia się właściwym sobie podejściem do problemu ludzkiej wolności (*differentia specifica*).

Realizacja wolności posiada tutaj wybitnie polskie nacechowanie. Nie jest to bowiem jakiś spontaniczny pęd ku wolności, bez respektu dla uniwersalnej prawdy i osobistej odpowiedzialności. W kulturze polskiej ludzka wolność sprowadza się do wolności wyboru, czyli wolności podejmowania decyzji na drodze do osobistego i społecznego dobra. Tak pojęta wolność znajduje się jednak w stanie ciągłego zagrożenia ze strony osobistego i społecznego zła, co z kolei implikuje konieczność jej stałej ochrony. Dlatego też kultura polska osłania ją tym, co Krąpiec nazywa „emocjonalną racjonalnością”⁸.

Racjonalność bierze udział najpierw w rozeznawaniu tego, co dobre bądź złe, a następnie zajmuje istotne miejsce w wydawaniu sądów

⁵ Por. P. Jaroszyński, *Ocalić polskość!*, s. 14.

⁶ M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 199.

⁷ Tamże, s. 199-200. Por. tamże, s. 181: „Od dwóch tysięcy lat religia chrześcijańska kształtuje, bardziej lub mniej intensywnie, kulturę europejską. Korzenie tej kultury, wspólnej dla wszystkich ludów Europy, tkwią głęboko w tej samej religii – jest nią właśnie chrześcijaństwo”.

⁸ M. A. Krąpiec, *Blask polskiej kultury – „rozumni szaleńcy”*, s. 11.

i podejmowaniu działania. Jej status uwyrażnia się jeszcze bardziej w perspektywie ewentualnych konsekwencji, jako że błąd, zwłaszcza w rozeznaniu dobra ostatecznego, może „znikczemnić i zniewolić” osobowe życie człowieka, z natury zmierzającego ku temu, co transcendentne i wieczne. Rozpoznanie dobra i tego, co nim nie jest, leży więc u podstaw troski o samą wolność i o sens bycia człowiekiem.

Emocjonalność z kolei jest nieodzowna zarówno w konfrontacji ze zdemaskowanym złem, jak i wobec odkrytego dobra. Unikanie zła nie polega bowiem na wchodzeniu z nim w układy, lecz na radykalnym sprzeciwie wobec niego. W tym celu konieczna jest właśnie pomoc ze strony miłości do dobra i odrazy do zła, czyli takich uczuć, które z jednej strony podporządkują się rozumowi, a z drugiej – przeciwstawiają się złu. Według Krapca racjonalne stymulowanie emocjami jest w kulturze polskiej czymś właściwym dla realizacji wolności na miarę człowieka, a pośrednio również dla jego integralnego rozwoju osobowego⁹.

Pochodną poczucia i poszanowania wolności jest w przypadku kultury polskiej postawa tolerancji¹⁰. Jej specyfika polega na objęciu przez nią środków wybranych przez drugiego człowieka w celu realizacji konkretnego dobra, które, choć niezgodne z własnym wyborem, są jednocześnie równie godziwe. Tolerancja znajduje więc należne jej uzasadnienie w fakcie realnej różnorodności godziwych sposobów osiągania dobra, będącego celem (motywy) ludzkiego działania. Wynika z tego, że jest ona czymś wtórnym wobec poznania dobra (celu) i że zakłada jego prawdziwość¹¹. A skoro nie sposób nie liczyć się z faktem, że ludzkie poznanie jest omyłne, tym samym tolerancja suponuje także wyrozumiałość, czyli postawę szacunku wobec ludzkiego działania zorientowanego na błędne dobro. Tolerancja i wyrozumiałość nie są zatem kategoriami synonimicznymi, lecz komplementarnymi. Dopełnienie takie nie zachodzi jednak w przypadku tolerancji i pobłażliwości, czyli postawy szacunku wobec działania realizującego fałszywe dobro. Tolerancja bowiem jest czymś przeciwnym wobec pobłażliwości, dopuszczającej celowe szerzenie moralnego zła. Podstawą tolerancji

⁹ Tamże, s. 12.

¹⁰ M. A. Krapiec, *Człowiek jako osoba*, s. 199.

¹¹ Zob. M. A. Krapiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997, s. 207.

jest tylko wolność racjonalna, pokierowana rozumem prawym. Kolejnym przeciwieństwem tolerancji, z uwagi na bezpośredni jej związek z dziedzina środków, jest makiawelizm, wyrażający się w zasadzie: „cel uświęca środki”. O ile bowiem cynizm tego drugiego koncentruje się wyłącznie na skuteczności metod działania przy jednoczesnym zapoznaniu ich *honestum*, o tyle respekt dla ich godziwości stanowi istotę tolerancji.

W kulturze polskiej tolerancja odsłania więc właściwą sobie specyfikę, dzięki której wyraźnie odróżnia się od wyrozumiałości, pobłażliwości i makiawelizmu. Ewentualne próby identyfikowania tolerancji z którąś z wymienionych postaw czynią ją czymś redundantnym i ignorują właściwe jej znaczenie.

Tolerancja wobec odmienności metod poznawczych drugiego człowieka, jak i związanych z nimi przekonań, skutkuje z kolei otwartością kultury polskiej. Obejmuje ona wszelkie humanistyczne treści obecne zarówno w kulturze własnej, jak i w kulturach innych ludów i narodów. Dlatego też polska otwartość charakteryzuje się nie tylko pracą nad doskonaleniem swojej kultury i stałą dyspozycją do dzielenia się jej dorobkiem, lecz także gotowością do przejmowania personalistycznych walorów innych kultur w celu ich twórczego ubogacenia¹². Polskość zatem wyraża się w negacji wszelkiego ekskluzywizmu kulturowego, w chętnym odkrywaniu innych kultur, jak również w zachęcaniu innych do poznawania kultury własnej. Znamiennej cechą kultury polskiej jest bowiem poszukiwanie mądrości oraz jej upowszechnianie¹³.

W świetle rozważań Krąpca podwaliną kultury polskiej, spajająca jej pozostałe czynniki konstytutywne, jest chrześcijaństwo¹⁴. Obok niego

¹² Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, s. 199.

¹³ Por. P. Jaroszyński, *Ocalić polskość!*, s. 53-59.

¹⁴ Zob. M. A. Krąpiec, *Rozważania o narodzie*, Lublin 1998, s. 14-15; tenże, *Deo et Patriae*, w: tenże, *Człowiek—kultura—uniwersytet*, Dzieła XII, Lublin 1998, s. 322: „Naród Polski, tak w swej historii, jak i obecnie, formuje swe duchowe oblicze w klimacie kultury chrześcijańskiej, europejskiej. W historii naszej zarówno życie społeczne, państwowe, jak i prywatne, osobiste zrosło się z tym wszystkim, co było i jest inspirowane przez chrześcijaństwo. Nasze prawo, regulujące w historii życie społeczne, nasze szkoły, uniwersytety i szpitale, miasta i ich ustrój czy kultura rolna były zawsze ściśle związane z religią i instytucjami kościelnymi, jako jej społecznym wyrazem. Nasza literatura, muzyka, architektura, sztuki plastyczne, obrzędowość

do istoty polskości należy zdeterminowana „emocjonalną racjonalnością” wolność oraz zrodzone z niej postawy tolerancji i otwartości wobec innych kultur, które ostatecznie nie są niczym innym, jak tylko kolejnymi próbami poznania tajemnicy człowieka¹⁵.

Racje istnienia kultury polskiej

Ostatecznym źródłem każdej kultury, w tym również kultury polskiej, jest natura człowieka. Wspólna wszystkim ludziom natura stawia bowiem wymagania, których sama nie jest w stanie spełnić. Do zaspokojenia tych potrzeb osoba ludzka w pierwszym rzędzie domaga się właśnie kultury. Ten dramat w postaci współwystępowania natury i kultury w człowieku jest osnową szczególnego antropocentryzmu¹⁶. Każda kultura ludzka¹⁷ jest zorientowana na człowieka w celu rozwinięcia w nim, na drodze różnorodnych relacji międzypersonalnych, tego, co jest najbardziej ludzkie, co najczęściej nazywane jest „życiem osobowym”¹⁸. Mówiąc językiem metafizycznym, posiada ona formę realnych relacji kategoryalnych zachodzących między ludźmi, które, umożliwiając im stopniowe aktualizowanie swych osobowych potencjalności, przyczyniają się do realizacji wspólnego dobra każdej ludzkiej osoby¹⁹.

ludowa, a nade wszystko etos społeczny Polaków wyrosły ze wspólnej gleby chrześcijańskiej, nią się żywiły i nadal żywią. Nie można przecież zrozumieć specyfiki naszej narodowej kultury w jej oderwaniu od inspiracji kultury chrześcijańskiej i dlatego nie jest możliwe dalsze budowanie wspólnych losów Polaków bez uwzględnienia czynników chrześcijańskich, które nas ukonstytuowały jako suwerenny naród”.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Nowy Jork, 5 października 1995*, p. 9: „Właśnie tutaj możemy znaleźć uzasadnienie dla szacunku, jaki należy się każdej kulturze i każdemu narodowi: każda kultura jest próbą refleksji nad tajemnicą świata, a w szczególności człowieka; jest sposobem wyrażania transcendentnego wymiaru ludzkiego życia. Sercem każdej kultury jest jej stosunek do największej tajemnicy: tajemnicy Boga”.

¹⁶ Zob. M. A. Krąpiec, *Deo et Patriae*, s. 314.

¹⁷ „Kultura ludzka” oznacza tu kulturę na miarę człowieka, różną od pseudokultury czy antykultury. Por. C. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 405; H. Kiereś, *Służyć kulturze*, Lublin 1998, s. 166-167.

¹⁸ Por. M. A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, s. 209.

¹⁹ M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, Katowice 1995, s. 100.

Analiza myśli Krąpca prowadzi do wniosku, iż poszczególne odmiany kultury, w tym kultura polska, określają swoją specyfikę przede wszystkim w kontekście określonych czynników naturalnych (skład personalny i ziemia ojczysta) oraz historycznych (doświadczenia dziejowe).

Charakter kultury polskiej zależy przede wszystkim od parametrów ilościowych i osobowościowych jej świadomych reprezentantów i twórców. Różnorodna potencjalność Polaków i otaczającej ich przyrody generują ogromne i różnorodne możliwości realizowania polskości, czyli konstruowania wzorów, których materializacją są konkretne artefakty²⁰. Nieocenioną rolę w tym procesie odgrywa czynnik ziemi ojczystej. Jest on bardzo ważnym elementem kreującym poczucie polskiej tożsamości – to właśnie w obronie ojczystej ziemi niezliczone rzesze Polaków poświęcały swoje życie lub też zdobywały się na inne heroiczne czyny. Obok postawy miłości również terytorium wspólnego zamieszkania współtworzy typowo polski styl życia. Terytorium to wpływa nie tylko na profil pracy, zwyczaje, czy sposób odżywiania i ubioru, lecz także na całą kulturową twórczość przenikniętego nim Polaka. Oblicze polskiego etosu odnajduje swoje źródła także w polskiej specyfice uprawy roli, rybackich wyprawach czy sąsiedztwie gór, lasów i rzek. Z utratą ojczystej ziemi wiąże się z kolei niechęć do rozwoju i dezorganizacja psychiki wśród polskich emigrantów, co w konsekwencji grozi ich wynarodowieniem²¹. Dlatego też istotnym warunkiem istnienia kultury polskiej, kształtującej osobowe oblicze człowieka-Polaka, jest również jego realna (nie tylko intencjonalna) relacja do ojczystej ziemi²².

Geneza i rozwój polskości zależą nie tylko od naturalnych czynników podmiotowych (konkretni ludzie) i przedmiotowych (konkretna ziemia). W jej powstaniu, a następnie w procesie jej kształtowania ogromną rolę odgrywały i nadal odgrywają konkretne wydarzenia dziejowe. Pierwszym z nich było przyjęcie przez pierwotne plemiona polskie wiary chrześcijańskiej (formalnie w 966 r.), a wraz z nią racjonalnej metody ustroju życia społecznego, koncentrującej się na dobru

²⁰ Por. M. A. Krąpiec, *O filozofię kultury*, „Znak”, 1964 nr 7-8 (121-122), s. 823-824.

²¹ Por. M. A. Krąpiec, *Rozważania o narodzie*, s. 20-21.

²² Por. M. A. Krąpiec, *Deo et Patriae*, s. 325.

każdego człowieka, bez względu na jego pochodzenie i majątność. Antropocentryczny aspekt przyjętej wiary, zbudowanej na fundamencie prawdy o Bogu, który – jak głosi katolickie *Credo* – „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba i za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Marii Dziewicy i stał się człowiekiem”, wyznaczył również antropocentryczny kierunek rozwoju życia publicznego, w którym wszelkie instytucje (szkolnictwo, szpitalnictwo, sądownictwo, administracja itp.) podporządkowano służbie człowiekowi²³.

Przyjęcie zachodniego chrześcijaństwa przez poszczególne państwa europejskie nie oznaczało ani ich kulturowego zastoju, ani też monotonii powielania pośród nich tej samej zewnętrznej szaty kulturowej. Zarówno Polska, jak i inne kraje, wносиły do niego coś oryginalnego, własnego i specyficznego, co je od siebie odróżniało²⁴. Stosunek chrześcijaństwa do kultur wchodzących w zakres jego oddziaływania był niejako odwzorowaniem relacji rodzaju do gatunków. Chrześcijaństwo zachodnie było bowiem czymś więcej niż tylko wspólną kulturą europejską. Stało się ono propagatorem cywilizacji łacińskiej jako podstawy (metody ustroju) życia zbiorowego, na gruncie której budziły się do życia i wzrastały kolejne kultury narodowe. Dzięki temu chrześcijaństwo stało się kwintesencją europejskości²⁵.

O specyfice polskości zdecydował w głównej mierze status Kościoła rzymsko-katolickiego w kulturze polskiej. Krąpiec zauważa, że to nie tyle naród doraźnie czerpał z biernej obecności Kościoła w Polsce, co właśnie ten ostatni w swojej działalności identyfikował się z narodem i jego dziejami, łącząc w sobie funkcję protektora i promotora polskości.

Skutecznym obrońcą polskości okazał się Kościół katolicki zwłaszcza w apokaliptycznych momentach polskiej historii: najpierw w okresie

²³ Zob. M. A. Krąpiec, *O podstawach tożsamości narodu polskiego*, w: tenże, *O ludzką politykę*, Katowice 1995, s. 345-346.

²⁴ M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, s. 182. Por. P. Gondek, *Rola Kościoła w kulturze polskiej. Na marginesie prac Feliksa Konecznego*, w: *Feliks Koneczny (1862-1949)*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 1998, s. 91-92.

²⁵ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 95-104; P. Skrzydlewski, *Cywilizacja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. II, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 343-344; R. Dmowski, *Kościół, naród, państwo*, Wrocław 1993, s. 18-19.

rozbitcia dzielnicowego i zagrożenia jedności narodowej ze strony zaborczych sąsiadów oraz najeźdźców z dalekiej Mongolii; potem w obliczu szwedzkiego „potopu” i poważnego osłabienia obronności kraju w wyniku Reformacji; następnie podczas rozbiorów królestwa polskiego i próby uśmiercenia narodu nie tylko w wymiarze politycznym, ale i kulturowym; wreszcie w czasie drugiej wojny światowej i związanego z nią okresu panowania zbrodniczych reżimów: naziistowskiego i sowieckiego²⁶.

Sprzysiężenie Kościoła i narodu w licznych walkach obronnych za wolność „naszą i waszą” nie mogło nie pozostawić po sobie żadnych znamion kulturowych. I nie chodzi tutaj jedynie o to, że Polska zasłynęła w świecie opracowaniem bezprecedensowej doktryny o suwerenności narodów, którą przedstawiono na Soborze w Konstancji (1414-1418); nie chodzi też o to, że zasłużenie zyskała miano „przedmurza chrześcijaństwa”, mówiące o specjalnym posłannictwie dziejowym narodu polskiego w łonie cywilizacji zachodniej; nie chodzi nawet o wypracowanie, motywowane aneksją polskiej państwowości przez mocarstwa ościenne, jedynego w swoim rodzaju pojęcia suwerenności narodu²⁷. Nie chodzi tu bowiem tylko o kolejne pomniki chwały polskiej historii, lecz przede wszystkim o wpisanie w naturę polskości stałej dyspozycji, dzięki której niezłomna obrona prawdy o człowieku stała się realnie możliwa. Taka postawa, jak puentuje to Krąpiec, „w kontekście obronnych walk za wiarę, za kulturę, za ziemię macierzystą, jako konieczną kolebę życia narodu, zaowocowała charakterystyczną dla Polaków «emocjonalną racjonalnością», angażującą wszystkie ludzkie siły w odparcie zagrożenia, jakie niesie ze sobą nacierające zło”²⁸.

Bez względu jednak na zawirowania dziejowe Kościół katolicki w sposób systematyczny stymulował rozwój kultury polskiej we wszystkich jej wymiarach: teoretycznym, moralnym, artystycznym i religijnym. Bodaj najwyraźniej jego obecność mogłaby potwierdzić zarówno historia polskiego języka, niegdyś owocnie dojrzewającego w cieniu sędziwej łaciny, jak również analiza mądrości zawartej

²⁶ M. A. Krąpiec, *O podstawach tożsamości narodu polskiego*, s. 347-348; tenże, *Rozważania o narodzie*, s. 16.

²⁷ Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, s. 196-198.

²⁸ M. A. Krąpiec, *Blask polskiej kultury – „rozumni szaleńcy”*, s. 12.

w polskiej obyczajowości, będącej odzwierciedleniem dobrych stron ludzkiego życia i moralnego postępowania. Nie można bowiem nie zauważyć ani wysublimowanego kunsztu polskiej literatury, którego już szesnastowieczne przykłady można by równać z mistrzostwem dzieł wielkich twórców antycznych (np. Kochanowski – Horacy), ani też uniwersalizmu polskich zasad życia społecznego, który przez wieki w sposób bezkonfliktowy umożliwiał realizowanie wspólnego dobra Polaków i ich sąsiadów (np. unia horodelska)²⁹.

Katolicyzm w kulturze polskiej nie był więc jej przypadłością. *Sensus catholicus*, z właściwym sobie obiektywizmem i uniwersalizmem, na wskroś przeniknął istotę polskości³⁰. To właśnie dzięki jego obecności we wszystkich wymiarach życia osobista wolność poszukująca tolerancji i otwartości mogła znaleźć swoje potwierdzenie i zabezpieczenie w polskim obyczaju, ogarniającym cały kompleks ludzkich przeżyć wzmacniających więź narodową³¹. Pośrednio więc sam katolicyzm zaważył na tym, że o polskości nie rozstrzygał fakt wyznania takiej czy innej religii, lecz jedynie świadomość kultury polskiej i wola jej współtworzenia na zasadach obecnych w niej od początku. „Historia bowiem – pisze Krąpiec – dostarcza nam bardzo wielu nazwisk wybitnych Polaków, którzy nie byli katolikami, ale należeli do różnych wyznań (wyznawali religię Mojżeszową, Islam, Prawosławie, Kościół Reformowany w jego różnych odmianach, niekiedy «wyznawali» i ateizm, i jakąś postać deizmu) i wnieśli do kultury polskiej bardzo duże i cenne wartości. Budzą oni u wszystkich wysoki podziw i wdzięczność za ich pracę, twórczość i wzbogacenie rodzimej kultury”³².

Wspólne życie kulturowe, nacechowane wydobytych z katolicyzmu humanizmem, okazało się z kolei zdolne wygenerować z siebie, a na-

²⁹ M. A. Krąpiec, *O podstawach tożsamości narodu polskiego*, s. 347 i 352; tenże, *Rozważania o narodzie*, s. 22.

³⁰ Nt. *sensus catholicus* zob. J. Woroniecki, *U podstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002, s. 9-22.

³¹ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, s. 199.

³² M. A. Krąpiec, *O podstawach tożsamości narodu polskiego*, s. 351. Zob. także tenże, *Ludzka wolność i jej granice*, s. 201. Por. F. Koneczny, *Kościół jako polityczny wychowawca narodów*, Krzeszowice 2001.

stępnie nadać kształt polskiej świadomości narodowej³³. W oparciu o nią wszyscy członkowie narodu polskiego tworzyli wspólnotę ludzi wolnych, której przejawem było dzielenie własnej kultury, życie w obrębie własnego terytorium, posiadanie wspólnej przeszłości i wspólnego programu na przyszłość, a także wspólne domaganie się prawa do bycia podmiotem życia politycznego na arenie międzynarodowej³⁴.

Kultura polska wobec tego, co transcendentalne

Celem kultury polskiej, podobnie jak każdej kultury narodowej, jest stały rozwój przenikniętego nią człowieka w perspektywie transcendentalnej prawdy, dobra, piękna i świętości³⁵. Wyraża się on w przekonaniu, że dany artefakt jest prawdziwy (dobry etc.) nie dlatego, że jest polski – określony fakt kulturowy stał się udziałem kultury polskiej dlatego, że jest właśnie prawdziwy (dobry etc.). Wynika stąd wniosek, że dialog międzykulturowy jest możliwy jedynie na fundamencie kultur narodowych. Społeczeństwa zbudowane w oparciu o ustrój nienarodowy – a zatem rodowy, plemienny lub ludowy – z natury ze sobą walczą lub siebie unikają. Charakter kultur protonarodowych wyraża się w postawie ignorancji lub lekceważenia tego, co transcendentalne, oraz w próbie zamknięcia swoich przedstawicieli w granicach własnej projekcji prawdy, dobra, piękna lub świętości³⁶.

Troska o utrzymanie polskości na poziomie kultury narodowej rozpoczyna się od edukacji ludzkiego poznania, jako najważniejszej osobowej aktywności człowieka. Szczególne znaczenie takiego przedsięwzięcia wynika w sposób oczywisty z samego faktu jego niezmiennie

³³ Por. M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, s. 79-80; tenże, *Blask polskiej kultury – „rozumni szaleńcy”*, s. 16; tenże, *Osoba i społeczność*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 1980 nr 4(92), s. 25; tenże, *Człowiek jako osoba*, s. 197: „Religia nie odłączyła się w Polsce nigdy od porządku humanistycznego”.

³⁴ M. A. Krąpiec, *Co to jest naród?*, w: *Człowiek w kulturze 8*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 1996, s. 68-69: „I na tym tle stali się wybitnymi Polakami plemienni obcy znakomici twórcy i uczeni, tacy jak Samuel Linde, Wincenty Pol, Oskar Kolberg, liczni ludzie wojska, a nawet osiedlający się w Polsce Ormianie, Tatarzy”.

³⁵ Por. M. A. Krąpiec, *Osoba i społeczność*, s. 26.

³⁶ Zob. P. Tarasiewicz, *Spór o naród*, Lublin 2003, s. 27-52.

długiej perspektywy czasowej. O ile bowiem postęp na drodze życia moralnego może w wyjątkowych wypadkach dokonywać się w sposób nagły (np. dzięki radykalnemu postanowieniu poprawy), o tyle rozwój życia umysłowego nie może odbywać się poprzez raptowne zmiany jakościowe³⁷. Krąpiec podkreśla, że wartość pracy nad kształtowaniem ludzkiego umysłu wzrasta jeszcze bardziej z uwagi na konsekwencje, wynikające z jej zaniedbania. Albowiem abnegacja w zakresie rozwoju sfery poznawczej człowieka stanowi realne zagrożenie dla zrozumienia celu jego życia lub zasad jego postępowania³⁸.

Obok stopnia usprawnienia władz poznawczych o jakości polskiej kultury decyduje poziom jej moralności, utrwalonej w ogólnie przyjętej obyczajowości. Chociaż głównym celem tej ostatniej jest wdrożenie wszystkich członków danej wspólnoty do jednolitych usprawnień, to wydatną pomocą w jego realizacji jest piękno (harmonia) zawartej w obyczaju korelacji prawdy i dobra. Mądrość obyczaju narodowego usposabia każdego pociągniętego jej urokiem Polaka do tego, aby – wśród natłoku dóbr współczesnego świata – trafnie odróżniał rzeczy wartościowe od pseudowartościowych i zawsze kierował własne działanie ku temu, co naprawdę służy aktualizacji osobowych potencjałów człowieka³⁹. Natomiast zanikanie obyczajowości byłoby wyraźnym zwiastunem degeneracji sfery moralnej, a jednocześnie wystarczającym powodem do apelu o zorganizowaną pracę całego narodu na rzecz odzyskania utraconego stanu kultury⁴⁰.

³⁷ Por. F. Koneczny, *Polskie logos a ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, t. II, Poznań—Warszawa 1921 (Wydawnictwo ANTYK Marcin Dybowski, reprint), s. 155-156.

³⁸ Zob. M. A. Krąpiec, *Polskie Logos a Ethos. O kulturę humanistyczną osoby ludzkiej*, „Cywilizacja”, 2003 nr 7, s. 30–38. N.B. por. Arystoteles, *Polityka*, 1253a, tłum. L. Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 28: „Jak bowiem człowiek doskonale rozwinięty jest najprzedniejszym ze stworzeń, tak jest i najgorszym ze wszystkich, jeśli się wyłamie z prawa i sprawiedliwości. Najgorsza jest bowiem nieprawość uzbrojona, człowiek zaś rodzi się wyposażony w broń, jaką są jego zdolności umysłowe i moralne, które, jak żadne inne, mogą być niewłaściwie nadużywane. Dlatego człowiek bez poczucia moralnego jest najniegodziwszym i najdzikszym stworzeniem, najpodlejszym w pożądliwości zmysłowej i żarłoczności”.

³⁹ M. A. Krąpiec, *Deo et Patriae*, s. 310.

⁴⁰ M. A. Krąpiec, *Blask polskiej kultury* – „rozumni szaleńcy”, s. 11.

Do poważnego upadku polskiej kultury narodowej przyczynił się zwłaszcza ustrój socjalistyczny, panujący w Polsce przez znaczną część XX w. Sprawił on, że „wielu ludzi – jak uzasadnia Krąpiec – wyżej nad wolność [...] stawiało sprawy «gospodarcze», [...] które mają «napęłnić» nienasycony worek wielorakich pożądań jednostki”⁴¹. Jednakże ekonomia jest zaledwie środkiem, a nie celem życia człowieka i narodu. Dokonana wówczas zamiana celu z adekwatnego dobra osoby ludzkiej na jego namiastkę w formie korzyści gospodarczych niejednokrotnie skutkuje dziś dominacją tego, żeby więcej „mieć”, nad tym, aby bardziej „być”, czyli prymatem rzeczy nad osobą. Ludzka praca staje się często funkcją zysku, kariera zawodowa – miarą kultury, a pieniądź – ekwiwalentem wolności. Tymczasem trwanie w stanie ideologicznego przewartościowania kultury materialnej kosztem duchowej grozi degradacją narodu do poziomu zbiorowego konsumenta i uznaniem prymatu państwa nad narodem. Gdyby taki stan zaistniał, oznaczałby początek agonii polskiej kultury narodowej⁴².

Prawdziwy, dobry i piękny obyczaj nie stanowi jednak ostatecznej racji ludzkich postaw. Życiowe decyzje każdego człowieka odnajdują swoje dogłębne uzasadnienie dopiero w religii. Żaden człowiek, jako twórca kultury – zauważa Krąpiec – „nie działa bez zasadniczych impulsów, mniej lub bardziej uświadomionych, nakłaniających w sposób ostateczny do takiego a nie innego działania. I właśnie te impulsy-motywy ostateczne są motywami religijnymi, albo w sensie prawdziwościowym, albo też w sensie mitycznym”⁴³. Z powyższej tezy

⁴¹ Tamże.

⁴² Por. M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, s. 76; tenże, *O podstawach tożsamości narodu polskiego*, s. 353: „Zapomina się przy tym, że to właśnie antyreligijna i antypolska systemowa ideologia komunistyczna przez całe półwiecze celowo deprawowała naród poprzez kłamstwo i pół-prawdy, poprzez niszczenie wartości religijnej, by zniszczyć, a przynajmniej osłabić jego narodową tożsamość, czyniąc z narodu zatomizowaną, antyreligijną, zwolnioną z moralności i używania rozumu – «masę ludzką», kierowaną namiętnościami i wytresowanymi odruchami. A proces ten, prowadzony w imię «wolnej myśli» i jawiącego się liberalizmem, trwa nadal, nawet się nasila w oparciu o pozory demokracji i hasła «wchodzenia do Europy», jakoby ta Europa miała być wspólnotą pornograficzną, alkoholyczną, wyzuta z poszanowania ludzkiego życia, aborcyjną i eutanazyjną”.

⁴³ M. A. Krąpiec, *O podstawach tożsamości narodu polskiego*, s. 356.

wynikają dwa wnioski. Po pierwsze, religijne motywy ludzkiego działania są nie do uniknięcia. Po drugie, zlekceważenie tych motywów grozi zastąpieniem religii rozumianej racjonalnie jakąś formą pseudoreligii, a w konsekwencji oparciem ludzkiego działania na fundamentach pozaracjonalnych (mitycznych)⁴⁴.

Uświadomienie sobie podstawowego i niezbywalnego statusu motywów religijnych w ludzkiej kulturze stawia polskość, przenikniętą duchem religii chrześcijańskiej, w szczególnie pozytywnym świetle. Zreflektowana obecność świętości w kulturze polskiej, obok prawdy, dobra i piękna, dobitnie świadczy o wysokich walorach środowiska, w którym każdy człowiek może racjonalnie wzrastać⁴⁵.

Podsumowanie

Z powyższych uwag i analiz wynika, że kultura polska nie jest ostatecznym celem życia ludzkiego, lecz jawi się jako cenny instrument rozwoju człowieka⁴⁶. Podjęte rozważania uzasadniają takie twierdzenie na trzy sposoby. Najpierw, koncentrując się na istocie polskości, wydobywają z niej na światło dzienne humanizm zachodniego chrześcijaństwa, wyrażający się w formie racjonalno-emocjonalnej wolności oraz tolerancji i otwartości. Następnie, poszukując ostatecznych racji istnienia kultury polskiej, odnajdują je w korelacji takich czynników, jak określony skład personalny, specyfika ziemi ojczystej oraz swoistość

⁴⁴ Por. tamże, s. 356-357, zwłaszcza: „Człowiek nie potrafi żyć bez rzeczywiście obranej Transcendencji Boga Osoby lub wyimaginowanej, wygodnej, mitycznej postaci pseudo-transcendensu. Dlatego przy upadku religii pojawiają się «bóstwa» równie groźne (ale dla niektórych wygodne), bóstwa, w imię których skazywano na straszną śmierć setki milionów ludzi. Pojawiły się bóstwa REWOLUCJI, POSTĘPU, NAUKI, POKOJU (będziemy tak zaciekle walczyć o pokój – dopóki nie zburzymy wszystkich domów mieszkalnych – «śmiano się» w ZSRR), DEMOKRACJI itd.”

⁴⁵ Por. tamże, s. 357.

⁴⁶ M. A. Krąpiec, *Blask polskiej kultury – „rozumni szaleńcy”*, s. 15. Na drodze do pełni człowieczeństwa ludzka natura poddaje się działaniu zarówno kultury, jak i łaski (por. P. Jaroszyński, *Filozoficzne koncepcje kultury*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2005, s. 138: „Kultura jest częściowym dopełnieniem natury, a nie całkowitym, dlatego potrzebne jest otwarcie na porządek nadprzyrodzony”).

doświadczeń dziejowych. Wreszcie, rozpatrując związek polskości z tym, co transcendentalne, odkrywają w niej parametry kultury narodowej, stanowiące realną podstawę nie tylko do dialogu międzykulturowego, lecz przede wszystkim do udziału w pomnażaniu bogactwa kulturowego ludzkości.

A philosophy of the Polish culture by Mieczysław A. Krąpiec OP

Summary

Among recent philosophers interested in the Polish culture, Mieczysław Albert Krąpiec OP does occupy a prominent place. He devotes his attention to the Polish specificity in his *stricte* philosophical works, as well as in his appearances in the popular journalism. His philosophy is significantly featured by endeavoring to discover constitutive factors of an object of the explanation. His analyses then do not point towards studying individual manifestations of what the Polish is, but do give an ultimate explanation first to the essence of the Polish culture, secondly to reasons of its existence, thirdly to its relation to truth, goodness, beauty, and sainthood. In the light of Krąpiec's thought the Polish culture is a type of the common Christian culture specified by rational and emotional freedom, tolerance, and openness. As its reasons he indicates specific personal, environmental, and historical factors. In its relation to what is transcendental the Polish culture reveals its national (non tribal) character that predisposes it not only to participating in the intercultural dialog, but also to having its contribution to the cultural achievement of the humanity.

Krzysztof Wroczyński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Prawo naturalne z perspektywy filozofii Antonia Rosminiego i św. Tomasza z Akwinu

W niniejszym artykule chcemy sformułować kilka uwag o stosunku Antonia Rosminiego Serbati (1797-1855), wybitnego włoskiego filozofa pierwszej fazy włoskiego Risorgimento, do najbardziej rozbudowanej, całościowej i przyjętej jako reprezentatywnej dla myśli chrześcijańskiej filozofii św. Tomasza z Akwinu. Mamy na myśli zarówno jego osobisty pogląd na znaczenie i wielkość filozofii Akwinaty, jak i pewne aspekty zbieżności i rozbieżności obu doktryn, jednak tylko w stosunku do prawa naturalnego. W przypadku jednak takiego filozofa jak Rosmini wydaje się konieczne zwrócenie uwagi na szerszy kontekst filozoficzny doktryny o tyle, o ile jest to niezbędne. W artykule wykorzystujemy częściowo fragmenty przygotowywanej książki o filozofii prawa Rosminiego, filozofa chrześcijańskiego, bardzo słabo znanego w Polsce, a z pewnością godnego uwagi, co podkreśla też fakt, że dnia 18 listopada 2007 roku ks. Antonio Rosmini zaliczony został w poczet błogosławionych.

Przede wszystkim trzeba podkreślić, że w żadnym razie nie zamierzamy rozstrzygać ani nawet relacjonować przeszło stuletnich sporów między tomistami (reprezentowanymi najpierw przez jezuitów) a ojcami rosminianami i zwolennikami koncepcji Rosminiego, którzy z reguły podkreślali niesprzeczność i zbieżność obu koncepcji, zwłaszcza w aspekcie wniosków z doktryn. Rosmini miał licznych obrońców za życia, jak i później¹, ale też i wrogów. Ważne miejsce

¹ Do głównych entuzjastów poglądów Rosminiego zaliczano w XIX wieku zwłaszcza: A. Manzoni, T. Mamiani, P. A. Corta, A. Pestalozę, N. Tommaseo, F. Ange-

wśród obrońców Rosminiego zajmowali często ludzie wybitni i wpływowi, by wymienić samego Papieża Piusa IX czy Pierre Marie Ferré (zm.1886), biskupa Casal Monferrato, autora obszernego opracowania filozofii Rosminiego i porównania jej z Tomaszową². Istnieje więc na ten temat pokaźna literatura – i starsza, i współczesna. Trudno jednak powiedzieć, czy sam temat relacji między rosminianizmem a tomizmem dojrzał już dziś do jakiegoś monograficznego i w pełni adekwatnego ujęcia. Kontrowersje historyczne nie miały charakteru ściśle naukowego, często natomiast wykazywały podtekst polityczny, co dodatkowo utrudniałoby takie zamierzenie. Chcemy natomiast odnieść się do wybranych zagadnień związanych z rozumieniem prawa naturalnego i inklinacji naturalnych (*legge - diritto naturale*) w ujęciu obu autorów³. Chcemy też podkreślić, zgodnie z poglądem E. Gilsona, że zarówno koncepcja bytu, jak i poznania są u św. Tomasza i Rosminiego różne, stąd i różne argumentacje, późniejsze spory, kontrowersje, a nawet potępienia – odwoływane i znów przywracane. Jednakże, jak

leriego, M. Tabarriniego, C. Poggiego i in. Por. Autori Vari, *Per Antonio Rosmini nel primo centenario dalla sua nascita, 24 Marzo 1897*, vol. 2, L. F. Cogliati, Milano 1897 oraz F. Paoli, *Della scuola di Antonio Rosmini*, Stresa 2006, *passim*.

² P. M. Ferrè, *Degli universalisti secondo la teoria rosminiana confrontata da Pietro Maria Ferrè, vescovo di Casal Monferrato, colla doctrina di San Tommaso d'Aquino...*, P. Bertero, Casale 1886.

³ Literatura polemiczna w omawianym temacie jest bardzo bogata, ale też niezmiernie rozproszona. Zwykle dotyczy jakichś szczegółowych zagadnień. My opieramy się głównie (oprócz literatury źródłowej: S. Tomae Aquinatis, *Sth.* I-II, qq. 90-94; A. Rosmini, *Filosofia del Diritto*, Padova 1967, oraz literatury w pracy cytowanej) na bardzo wartościowych opracowaniach porównawczych współczesnych, m.in.: G. Muzio, *La dottrina della conoscenza in S. Tommaso e A. Rosmini*, Milano 1955; S. Muscolino, *Il problema della legge naturale in san Tommaso e Rosmini*, Palermo 2003; Honnan U., *Agostino, Tommaso, Rosmini*, Domodossola-Stresa 1955; z najnowszych opracowań na uwagę zasługuje czteroczęściowa, dość drobiazgowa analiza różnic i podobieństw doktryny tomaszowej i Rosminiego pióra Francesco Petriniego: *Rosmini e S. Tommaso: divergenze e convergenze*, „Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura” nr 1 (1999); nr 1 (2000); nr 3-4 (2000) i nr 2 (2001). Większość opracowań koncentruje się na zestawianiu sformułowań „bliźniaczych” i jest próbą ich interpretacji. Jest to podejście jakby bardziej historyka filozofii niż filozofa prawa. Wśród najnowszych opracowań dotyczących niesprzeczności obu koncepcji wymienić trzeba: F. Petri, *Concordanza di fondo fra Tommaso e Rosmini*, „Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura”, nr 3 (2006), ss. 223-250.

można sądzić, w zakresie wniosków z doktryny i realistycznego tonu rozważań i celów, sprzeczności nie ma⁴. Szczególne znaczenie ma tu dążenie do obiektywizmu i realizmu poznawczego oraz konstrukcji doktryny rzeczywiście chrześcijańskiej. Rosmini dostrzegał wyraźnie groźbę subiektywizmu w wydaniu współczesnych mu filozofów, zwłaszcza kantowskim, ale również ze strony empiryzmu (sensizmu) czy idealizmu niemieckiego. Wyczulony na konsekwencje praktyczne takiej filozofii obawiał się protagorasowego *homo mensura* czy *civitas mensura*. „Docelowej” relatywizacji prawdy.

Kolejność rozważań będzie następująca. Najpierw (§1) omówimy krótko „osobisty” stosunek Rosminiego do filozofii św. Tomasza na podstawie tego, jak świadczą o tym biografowie i on sam, następnie (§2) przedstawimy zasadnicze kierunki krytyki poglądów Rosminiego i główne kierunki obrony przeciwko zarzutom, kładąc nacisk na zarzut panteizmu i ontologizmu, w końcu (§3) omówimy różnicę w podejściu do problemu prawa naturalnego i inklinacji naturalnych oraz ich roli w stanowieniu prawa w rozumieniu obu filozofów.

1. Akceptacja i podziw A. Rosminiego dla filozofii św. Tomasza

Poglądy Rosminiego przez długi czas były przedmiotem nieporozumień i krytyki ze strony myśli neoscholastycznej, zwłaszcza tomistycznej. Renesans jego myśli, jak mówiliśmy, wolnej od zarzutów i niezrozumienia datuje się w zasadzie na czasy nam współczesne (po II Soborze Watykańskim), choć Rosmini stanowił zawsze poważną inspirację dla filozofów (zwłaszcza włoskich i francuskich), niezależnie od wątpliwości co do słuszności jego doktryny. A ważki powód dla owych krytyk dał właśnie sam Rosmini przez swój stosunek i podziw dla poglądów św. Tomasza. Bardzo trafnie ujął to E Gilson w słowach (stwierdzenie to można uznać za swoiste *motto* do niniejszego

⁴ Wydawcy (Ojcowie Rosminianie) bardzo cennego opracowania pióra G. Muzio, *La dottrina...* dz. cyt. s 4, piszą, że „Ostatecznie filozofowie katolicycy pogodzili się!” (*Si accordino finalmente anche i filosofi cattolici!*).

paragrafu): „[...] pozostaje pytanie, w jaki sposób mogło dojść do tak głębokiego nieporozumienia na temat znaczenia doktryny Rosmini-go. Jednym z powodów był nacisk, jaki Rosmini kładł na wykazanie zasadniczej zgodności między własną filozofią a doktryną św. Tomasza z Akwinu. Ponieważ ani jego pojęcie bytu, ani pojęcie intelektualnego poznania nie odpowiadają ujęciom Tomasza z Akwinu, dość łatwo jest dowieść Rosminiemu, że przynajmniej w tej sprawie się myli [...] przeto doktryna ta musi być błędna”⁵.

a) osobista akceptacja filozofii św. Tomasza

Św. Tomasz był być może pierwszym filozofem, którego Rosmini z zapalem i miłością studiował. Biografowie świadczą, że już jako dwunastoletni chłopiec czytał *Sumę* św. Tomasza (po dwóch latach nauki łaciny) jako pierwszą swą lekturę filozoficzną wynalezioną w bibliotece stryja. Podczas studiów w Padwie (1819), gdzie kształcił się w duchu kantyzmu, wieczorami zasiadał potajemnie do św. Tomasza. Tam też (1820) dokonał pierwszych tłumaczeń na język włoski wybranych kwestii *Sumy* (*O sakramentach*). Już jako ksiądz (1823) wykładał teologię w Rovereto według *Sumy* teologicznej św. Tomasza i zyskał nawet przydomek Tommasino. Opracował też i opublikował po łacinie rozprawkę: *De Divi Thomae Aquinatis studio apud recentiores theologos instaurando* (1823) i wyraził pogląd, że pisząc to dziełko, ma świadomość pisania o geniuszu większym niż Newton (*ingegno che nepure, io tengo, a Newton è secondo*)⁶. Choć nie ma żadnego odrębnego pisma, w którym Rosmini ustosunkowywałby się do tomizmu, to jednak we wszystkich głównych jego dziełach rozproszone są obszernie omówienia i odniesienia do św. Tomasza. Wyrażał tam swój najwyższy podziw i szacunek dla Akwinaty, ale też bardzo wiele ze św. Tomasza korzystał. Giuseppe Sannicolò w 1887 roku opublikował obszerną rozprawę, w której dolicza się 1300 cytatów ze św. Tomasza zamieszczonych

⁵ E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia...*, dz. cyt., s. 226.

⁶ Por. G. Rossi, *Vita di Antonio Rosmini*, Rovereto 1959, t. I, ss. 247-253. Cytat o „geniuszu większym niż Newton” pochodzi z jednego z późniejszych listów.

w pismach Rosminiego, dotyczących kwestii filozoficznych, teologicznych i ascetycznych⁷. Rosmini już jako powszechnie uznany filozof i pisarz oraz kierownik Istituto della Carità (Instytutu Miłości) nakazywał członkom swego zgromadzenia poświęcać godzinę dziennie na studiowanie *Sumy* św. Tomasza. Również stosunek do średniowiecznej i współczesnej mu scholastyki miał nader pozytywny (oczywiście czym innym są dyskusje prowadzone w kwestiach szczegółowych). Nie ma też żadnej krytyki poglądów św. Tomasza. Nie ulega zatem wątpliwości, że osobisty stosunek Rosminiego do filozofii św. Tomasza był bardzo przychylny. Rosmini uważał nawet, że obaj kontynuują tę samą pracę i dzieło, zatem i wnioski z doktryn nie mogą być sprzeczne.

Rozdźwięk zarysował się jednak między interpretacją św. Tomasza dokonaną przez Rosminiego, a interpretacją „oficjalną”, neoscholastyczną. Rok 1840 był w tym względzie przełomowy. Wówczas to bowiem jezuita, P. Matteo Liberatore, opublikował swoje znane i obszerne dzieło *Institutiones philosophiae*, rozpoczynając nurt neoscholastyczny⁸ tomistyczny, kontynuowany następnie przez jezuitów, a wyraźnie skierowany przeciwko Rosminiemu. Zwłaszcza trzy dzieła Rosminiego stały się przedmiotem gwałtownych ataków. Były to: *Trattato della coscienza* (1839) – „Traktat o sumieniu”, *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830) – „Nowy esej o pochodzeniu idei” i *Rinnovamento della filozofia in Italia* (1836) – „Odnowa filozofii w Italii”, obszerne dzieło (liczące ok. 700 stron), będące odpowiedzią hrabiemu Terenzio Mamiani, który być może pierwszy dopatrywał się niezgodności między myślą św. Tomasza i Rosminiego. Później oczywiście i inne dzieła stały się przedmiotem kontrowersji, jak choćby *Aristotele esposto ed esaminato da Antonio Rosmini Serbati*. To ostatnie dziełko poświęcone interpretacji myśli Arystotelesa, o ogromnym znaczeniu merytorycznym, nie ujrzało światła dziennego za życia autora i choć napisane jeszcze w czasach młodości Rosminiego, wydane zostało dopiero w 1857 roku w Turynie⁹. Jaki był główny przedmiot powstałego sporu?

⁷ G. Sannicoló, *Antonio Rosmini ammiratore e studioso di S. Tommaso d'Aquino* [...], Estr. Grigolletti, Rovereto 1887.

⁸ Por. E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, IW PAX, Warszawa 1968, ss. 174-180.

⁹ E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, dz. cyt., ss. 225-226; G. Rossi, *Vita di Antonio Rosmini*, dz. cyt., t. II, ss. 469-472.

2. Główne zarzuty przeciwko A. Rosminiemu i kierunki obrony przeciw zarzutom

Powodem gwałtownych krytyk ze strony jezuitów stała się na początku teza o „źródłowej” i pełnej wolności sumienia, ale pierwsze kontrowersje dotyczyły przede wszystkim teologii: probabilizmu, grzechu pierworodnego, problemu grzechu i winy i innych kwestii. Niebawem jednak przeniosły się na grunt czysto filozoficzny, a jego główne dzieło w tej materii: *Nuovo saggio...* zostało, po latach bezspornego triumfu, ostro skrytykowane. Warto więc tytułem ilustracji przywołać kilka faktów dotyczących problemu.

Głównym przedmiotem krytyki stała się przede wszystkim koncepcja idei bytu jako wrodzonej zasady *a priori* wszelkiego poznania i myślenia. Zarzucono Rosminiemu ontologizm, a nawet panteizm (V. Gioberti) oraz jawny kantyzm. Było w tym istotne nieporozumienie i niezrozumienie (skądinąd zawilej) doktryny Rosminiego. On sam bronił się gwałtownie, wyjaśniając sens swoich tez, zwłaszcza wrodzonej idei bytu. W kwestii zarzutów o ontologizm i panteizm podkreślał z lekką kpina, że idea bytu nie jest Bogiem i jeśli nawet poznajemy w niej konieczność istnienia Pierwszej przyczyny (dowodzenie *a priori*), to nie oznacza, że mamy jakieś naturalne poznanie Boga. W dodatku dodawał, że idea bytu jest ideą bytu możliwego jedynie (warunkującego poznanie rozumowe), a Bóg nie jest bytem możliwym, a realnym. Idea bytu jest z porządku poznawczego (logicznego), a nie realnego¹⁰. Zarzut kantyzmu rodził się z dość powierzchownego zrozumienia wrodzonej idei bytu jako *a priori* w sensie kantowskim. Teza ta powracała dość długo, a G. Muzio skomentował ją następująco: „Rosmini byłby fałszywym kantystą przez swój tomizm i fałszywym tomistą przez swój kantyzm”¹¹. Muzio natomiast usiłuje

¹⁰ Por. List do księdza Pawła Baronego w Pinerolo o różnych formach bytu. w: A. Rosmini, *Cele filozofii*. Warszawa-Lublin 2004, s. 93.

¹¹ G. Muzio, *La dottrina della conoscenza in S. Tommaso e in A. Rosmini*, Sodalitas, Milano 1955, „Rosmini sarebbe un kantiano fallito per il suo tomismo e un tomista fallito per il suo kantismo”, s. 5. Muzio zwraca też uwagę, że podobnie oceniano niekiedy św. Tomasza jako zdegenerowanego augustynistę przez jego arystotelizm i błędnego arystotelika przez głębokie wpływy platońsko-augustyńskie widoczne w jego myśli.

wykazać, że „Rosmini pragnął być i był kontynuatorem scholastyki i odnowicielem myśli augustyńsko-tomistycznej w XIX wieku”¹². Nie wchodząc w tym miejscu w utarczki między interpretatorami, pragniemy jedynie podkreślić, że problem „tomizmu Rosminiego” miał długą historię.

Wspomnieliśmy, że Rosminiemu postawiono szereg bardzo poważnych zarzutów, które gdyby okazały się uzasadnione, podważałyby realizm koncepcji i zgodność z chrześcijańską tradycją filozoficzną, a również doktryną Kościoła. Wśród tych zarzutów o charakterze filozoficznym wymieniliśmy panteizm, ontologizm, subiektywizm typu kantowskiego. Istniało oczywiście znacznie więcej kontrowersji, zwłaszcza teologicznych, ale poświęcimy obecnie nieco uwagi tym wyżej wymienionym.

Zarzut panteizmu nie wziął się oczywiście znikąd, choć słuszny nie jest, a U. Muratore przypisuje go nawet pewnej niefrasobliwości i powierzchowności analiz krytyków Rosminiego¹³. Trzeba jednak przywołać pewne koncepcje Rosminiego, które przy określonej interpretacji mogłyby go sugerować. Chodzi przede wszystkim o jego liczne deklaracje, że istnieje *qualcosa divino in natura* (coś boskiego w naturze), że idea bytu niezdeterminowanego i możliwego, według licznych określeń Rosminiego, jest *qualcosa di Dio* (czymś z Boga), wreszcie o sam sposób uzasadniania odwołujący się nieustannie i jakby wprost do Boga, którego Rosmini umieszcza w centrum swych argumentacji, co nazywamy „teologicznym” aspektem jego filozofii. Chodzi również o twierdzenie, iż jakiegokolwiek poznanie konieczności istnienia Boga, nawet analogiczne, domaga się czegoś wspólnego Bogu i światu, co można by rozumieć jako negację pełnej transcendencji itd. U. Muratore, komentując to przekonanie Rosminiego, stwier-

¹² Tamże.

¹³ Por. U. Muratore, *Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità.*, Edizioni Rosminiane, Stresa 1999, s. 175. Muratore, komentując stosunek krytyków do *Teosofii*, późnego dzieła Rosminiego, gdzie problem ten szczególnie jest poruszany, mówi o krytykach, którzy „nie mieli dostatecznej znajomości autora czy cierpliwości, aby z zainteresowaniem podążać za drobiazgowymi analizami, które przygotowywały grunt dla trudnych syntez. Wśród tych uczonych tylko nieliczni przystąpili do badań poważnych i systematycznych tego imponującego dzieła”.

dza, że owa boska jakość bytu idealnego, jak to określa – „promień boskości”, który przenika stworzenie, daje rozumowi podobieństwo czy element wspólny istniejący między formą bytu stworzonego i Bogiem; na mocy takiego podobieństwa można ustalić pewną łączność między bytami i Bogiem, łączność, która pozwala wznieść się drogą analogii czy proporcji od stworzenia do istnienia Boga. Bez żadnego elementu wspólnego w istocie dowód analogiczny istnienia Boga nie byłby możliwy. W pełni koncepcje te Rosmini rozwija właśnie w *Teosofii*, ale rozsiane są one w wielu innych, wcześniejszych pismach i w korespondencji¹⁴.

Rosmini jednak zdecydowanie broni się przed zarzutem panteizmu, nie tylko w ogólnych słowach wyżej przytoczonych, ale dość precyzyjnie go analizując i wymieniając szereg jego postaci (panteizm ontologiczny, materialistyczny, naturalistyczny, psychokosmiczny) i odrzucając go jako koncepcję błędną. Oto co pisze na ten temat: „Panteizm jest tym systemem, który miesza w jednej naturze to co przygodne i Istnienie absolutne. Ale my okazaliśmy, że: 1° to co przygodne nie stanowi żadnej części w naturze Istnienia absolutnego; 2° nie jest ono istnieniem, lecz uczestniczy w określony sposób w istnieniu i w ten sposób uzyskuje pozycję bytu; 3° uczestnicząc w istnieniu nie miesza się z nim, ponieważ istnienie pozostaje jedno dla wszystkiego co przygodne [...] stąd też wszystko co skończone jest w sobie ograniczone i oddzielone od czegoś innego. Zatem panteizm jest systemem błędnym”¹⁵. Z rozważań Rosminiego wynika, pomijając bardzo „ujednoznaczniony” charakter opisu, że filozofii realistycznej i chrześcijańskiej nie

¹⁴ Rosmini jedną z części *Teosofii* tytułuje nawet *Del divino nella natura*, a dedykuje to dziełko swemu przyjacielowi, wybitnemu pisarzowi romantycznemu A. Manzoniemu. Choć jest to rozprawka w zasadzie historyczna, to jednak autor wyjaśnia w nim swoje rozumienie pojęcia „boskości” i zdecydowanie oddziela je od pojęcia Boga. Dość zawiła analiza tych pojęć (!) doprowadza do tezy, że „boskość” w naturze jest *per partecipazione*, a nie istotnie. W ten sposób chce Rosmini oddalić zarzut panteizmu; zdaje sobie bowiem sprawę, że jego stanowisko i analizy mogłyby być interpretowane w duchu panteizmu. Por. A. Rosmini, *Del divino nella natura*, Città Nuova Editrice, Roma 1991, n.3; i bardzo ciekawe uwagi G. Rossi, dz. cyt. t. II, ss. 472-475. Panteizmowi poświęcone jest też ważne dziełko Rosminiego, *Vincenzo Gioberti e il panteismo*, Tip. Giusti, Lucca 1853.

¹⁵ A. Rosmini, *Teosofia*, Roma 1938, vol. II, n. 457.

zamierza on budować na założeniach panteizmu. Podobnie prawo (rozumiane jako *legge*, jako norma), należąc do idealnej formy bytu, nie jest czymś „di Dio” w sensie panteistycznym, choć można je ująć jako *qualcosa divino*.

Wydaje się, że jednym z powodów, choć pośrednim, zarzutu o panteizm mogło być przyjęcie przez Rosminiego teorii *circolo solido* w uzasadnianiu i dochodzeniu do prawd filozoficznych, koncepcji, którą sam Rosmini przypisuje też myśli starożytnej. Taki typ uzasadniania sugeruje pewną homogeniczność różnych postaci czy stopni bytu wznoszących się aż do Bytu najwyższego. Gdy stosuje się go do wyjaśniania tak radykalnie różnych bytów jak Bóg i świat, to mogłoby to sugerować panteizm. Koncepcje *circolo viciozo* i *circolo solido* rozwija Rosmini przede wszystkim w *Logice* i *Teosofii*. Otóż Rosmini twierdzi, że tok uzasadniania w nauce i uzyskiwaniu wiedzy jest dwutorowy albo „linearny”, narażony właśnie na koło błędne odkrywane w ramach analizy logicznej, albo „pewny”, gdzie koło błędne wystąpić nie może. I właśnie na terenie teozofii, którą uważa za szczytową postać filozofii i w ogóle racjonalnego poznania człowieka, mamy zawsze do czynienia z „kołem pewnym”, gdyż terminy (*proposizione*) użyte w przesłance (*mezzo della dimostrazione*) i wniosku (*termine*), choć równobrzmiące, nie znaczą w obu przypadkach tego samego¹⁶. Oto jak wyjaśnia *circolo solido* U. Muratore: „[...] w kole pewnym wiedza akumuluje się nieustannie przechodząc od uniwersalności do szczegółowości i od szczegółowości do uniwersalności, od całości do części i od części do całości. Używając porównania zainspirowanego przez Rosminiego powiemy, że w myśli teozoficznej filozof jest podobny do przewoźnika na jeziorze: musi on znać cały wygląd jeziora (byt uniwersalny), aby wyruszyć, ale im bardziej zagłębia się w jezioro, tym bardziej poznaje jego fragmenty (szczegóły), a poznanie fragmentów daje mu lepiej poznać bogactwo samego jeziora (całości)”¹⁷. W *circolo solido* kluczowy w filozofii problem jedności i wielości bytu jakby zanikał, przechodząc swoisty ruch (*movimento*) myśli, który Muratore nazywa „kumulowaniem się wiedzy”. Chodzi więc w tym wypadku o to, co Rosmini stara się

¹⁶ Por. A. Rosmini, *Logica, Libri tre*, Roma 1984, n. 704.

¹⁷ U. Muratore, *Conoscere Rosmini*, dz. cyt, ss. 159-160.

wyjaśnić w ramach koncepcji zwanej przez niego *legge del sintetismo*¹⁸ (prawa syntetyzmu). Zasugerowana wyżej homogeniczność nie polega więc na „wymieszaniu” elementów różnych w płaszczyźnie realnej, ani też na jednoznaczności terminów użytych jako przesłanka i wniosek, ale raczej na „wewnętrznym uporządkowaniu bytu”, które zdaniem Rosminiego jest dla człowieka pewną tajemnicą.

Obok zarzutu o panteizm, który pojawił się – jak słusznie sugeruje Muratore – na skutek powierzchownej znajomości doktryny Rosminiego, wysuwano też, być może poważniejszy, zarzut ontologizmu. Istotnie, Rosmini twierdzi, że idea bytu pokazuje rozumowi cechy, które będą mogły być przypisane jedynie Bogu (wieczność, niezniszczalność, nieskończoność, niematerialność itd.), a których wysnuć z poznania rzeczy stworzonych nie sposób. Ponadto idea bytu jest „czymś z boskości”, czymś, co jest swymi korzeniami zatopione w Bogu, jest światłem, które przychodzi z zewnątrz, ponadto nie jest idea bytu wynikiem działania ludzkiej władzy poznawczej (intelektu), czyli wynikiem abstrakcji i w ogóle doświadczenia¹⁹. W tej sytuacji samo istnienie w człowieku takiej idei jako przedmiotowej i obiektywnej (nieskonstruowanej) byłoby poniekąd dowodem na konieczność istnienia Transcendencji. Rosmini preferuje też dowody *a priori* na istnienie Boga (choć nie neguje dowodów *a posteriori*, z przyczyno-

¹⁸ Rosmini pisał: *Questo modo interiore di ragionare e d'argomentare si fonda sul sintetismo della natura, che è una delle principali leggi dell'ordine intimo dell'essere* (Ten wewnętrzny sposób rozumowania i argumentacji opiera się na syntetyzmie natury, który jest jednym z głównych praw wewnętrznego uporządkowania bytu), *Log.*, n. 701. Jako zasadę Rosmini przyjmuje, że „człowiek nie może pojmować żadnej rzeczy szczegółowej inaczej niż przez wirtualne pojmowanie całości”. Tamże. Sama teoria prawa syntetyzmu jest dość rozbudowana u Rosminiego i można ją różnorako wyjaśniać. Najogólniej oznacza ona jedność elementów z gruntu heterogenicznych: materii i ducha, osoby i natury czy łączność (tajemniczą i niepoznawalną w swej istocie) Bytu absolutnego i przygodnego itd. Jest to właściwie aspekt rosminiańskiej eksplikacji teorii aktu i możliwości.

¹⁹ Zauważmy, że idea bytu jako wrodzona jest „przed-doświadczalna”. Jest tu różnica z Kantem. Komentatorzy rosminiańscy podkreślają, że Kant, przyjąwszy doświadczenie za początek jakiegokolwiek poznania, „zamknął się” w subiektywności zakładanej przez doświadczenie i uniemożliwił przyjęcie idei wrodzonej. Por. A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull' Origine delle idee*, Roma 2003, t. II, s. 381; U. Muratore, *Antonio Rosmini – od tego, co boskie do Boga*, „Człowiek w Kulturze”, 18 (2006), s. 26.

wości). Dotyka to również bezpośrednio problemu prawa naturalnego i niechęci Rosminiego do specyfikacji jego treści, a zwłaszcza samego obowiązywania prawa (*debitum*) jako wywodzonego z inklinacji naturalnych (naturalizm) itd. Jednak zasugerowany przez powyższe przekonania ontologizm Rosminiego i tak byłby całkowicie różny od Anzelmiańskiego, w którym istnienie Boga jest „zawarte” w samej idei Boga. Widzenie bezpośrednie Boga przez intelekt naturalny człowieka poprzez ideę bytu jest wykluczone, podobnie jak ubóstwienie natury i świata (panteizm).

O odrzuceniu przez Rosminiego ontologizmu najlepiej może świadczyć same jego wypowiedzi. Jest ich wiele, z których przytoczymy wypowiedź z „Listu do księdza Pawła Baronego”²⁰: „To więc, że przed umysłem naszym znajduje się stale *byt konieczny*, zawsze utrzymuję we wszystkich moich dziełach. Ale że ów byt konieczny uobecnia się umysłowi, czyli jest ciągle przez umysł intuicyjnie poznawany w swej formie rzeczywistości – temu zaprzeczam: nie tylko z uwagi na absurd teologiczny, jaki wynikłby z przyznania tego [...], ale także z tego prostego względu, że wewnętrzna obserwacja naszego ducha ujawnia nam, iż nie mamy takiego postrzegania boskiej rzeczywistości [...], a wreszcie z trzeciego powodu, mianowicie dlatego, że boska rzeczywistość należy nie do porządku idei, ale do porządku odczuć, i tylko w nich się nam udzielając, może być przez nas postrzeżona oraz potwierdzona przez naszą władzę sądzenia”.

Odrzucenie przez Rosminiego panteizmu i ontologizmu, które miałyby wynikać z jego metafizyki i epistemologii, mają wpływ nie tylko na ocenę zgodności jego filozofii z nauką Kościoła o pełnej transcendencji Boga, ale też mają wpływ na wyjaśnienie relacji między prawem naturalnym a Boskim (*lex aeterna*) oraz na rolę inklinacji naturalnych w poznawaniu treści prawa naturalnego. Kontrowersje między Rosminim a św. Tomaszem pozostają, ale dotyczą już raczej akcentów czy metody opisu i języka niż istoty tego niezwykle trudnego zagadnienia.

²⁰ A. Rosmini, *List do księdza Pawła Baronego...*, dz. cyt., s. 94 (tłum. P. Borkowski)

3. Prawo naturalne i rola inklinacji naturalnych w ujęciu A. Rosminiego i św. Tomasza

a) prawo naturalne a prawo wieczne (*volontà di Dio*)

Przyjęcie przez św. Tomasza perspektywy arystotelesowskiej w filozofii nie ulegało nigdy wątpliwości; jednakże dla św. Tomasza nie mniej ważne jest przyjęcie perspektywy eschatologicznej jako kryterium (prawo) prowadzącego ludzkie czyny rozumne i wolne do celu ostatecznego jakim jest Bóg²¹. Również cnota roztropności zastosowana do dziedziny prawa ma u Arystotelesa inny nieco sens niż u św. Tomasza. Roztropność prawna (*prudencia iuris*) u Arystotelesa ma prowadzić do szczęśliwości ziemskiej, a nie wiecznej. Niekiedy w cytowanej literaturze włoskiej różnicę między Arystotelesa i św. Tomasza rozumieniem *prudencia iuris* określa się jako dwie różne perspektywy: antropocentryczną i teocentryczną²². Oczywiście te dwie perspektywy nie wykluczają się. Traktowanie ich opozycyjnie byłoby błędem, jednakże zdaniem autorów rosminiańskich (choć nie tylko) i tak pozostają poważne dwuznaczności w tekstach św. Tomasza spowodowane w dużym stopniu właśnie przez próbę zastosowania perspektywy arystotelesowskiej do perspektywy chrześcijańskiej (teologicznej). Zdaniem tych autorów św. Tomasz nie tylko wyrażał się niekiedy dwuznacznie, ale też zmieniał poglądy, co oznacza pewne wahania i ewolucję jego myśli w tym temacie. Zwłaszcza podkreślano ewolucję myśli św. Tomasza od *Summy contra gentiles* (orientacja bardziej augustyńska) do *Summy Theologiae* (orientacja bardziej arystotelesowska). Nie wchodząc w dyskusje specjalistyczne prowa-

²¹ STh I-II, q. 19, a. 9.: *bonitas voluntatis dependet ex intentione finis; finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus [...] requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum*. („dobroć woli zależy od zamierzenia celu. Ostateczny zaś cel woli ludzkiej to dobro najwyższe, czyli Bóg [...] Dobroć więc woli ludzkiej wymaga podporządkowania ludzkiej woli najwyższemu dobru czyli Bogu” (tłum. F. W. Bednarski OP).

²² Por. U. Galeazzi, *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 1989, s. 48.

dzione przez historyków filozofii²³, zwrócimy tylko uwagę na niektóre aspekty stanowiska św. Tomasza i Rosminiego, ważne dla ujęcia prawa naturalnego.

Jednym z przejawów „perspektywy eschatologicznej” jest, zdaniem autorów rosminiańskich, powszechne użycie terminu „lex” w odniesieniu do prawa naturalnego jako partycypacji prawa wiecznego w ludzkiej naturze rozumnej, co sugeruje treściowe, a może i jednoznaczne, rozumienie formuł prawa naturalnego (zwłaszcza dotyczyłoby to rozumienia niektórych praw wymienionych w Piśmie św., np. w Dekalogu, jako praw naturalnych). Oczywiście „treściowe” rozumienie nie musi oznaczać (i nie oznacza) ich jednoznaczności, zważywszy zwłaszcza na podkreślaną w tomizmie analogiczność poznania i języka filozofii oraz pełnej transcendencji Boga wobec stworzenia²⁴. Wola Boża nie jest nigdy znana wprost, a zawsze poprzez podmiot-osobę zmierzającą do dobra, co powoduje nie tylko to, że w aspekcie treści zawsze narażona jest taka wiedza na błąd (pogląd zarówno św. Tomasza, jak Rosminiego), ale też, że użyte w formułach „słowa” mają charakter analogiczny. Innym źródłem wahań w filozofii św. Tomasza byłoby pytanie o intelektualistyczne czy woluntarystyczne źródło normy prawnej w ogóle (*lex*), a normy prawa naturalnego w szczególności²⁵. W ujęciu św. Tomasza prawo (*lex*) to *ordinatio rationis*, a więc źródło treści prawa, zwłaszcza naturalnego, jest intelektualistyczne (rozum), a nie woluntarystyczne (co podkreśla raczej tradycja augustyńska i franciszkańska). Ale czy faktycznie? O ile

²³ Por. G. Abbà, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della doctrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Las, Roma 1983, passim. Muscolino jednak nie zgadza się z tym poglądem i mówi raczej o „pogłębieniu i ujaśnieniu” doktryny (*approfondimenti e chiarimenti*). Krąpiec również często podkreśla jednolitość doktryny św. Tomasza.

²⁴ W literaturze polskiej w tym kierunku zmierzają analizy M. A. Krąpca wyrażane w licznych jego pracach. My przede wszystkim korzystamy z: *Metafizyka*, Lublin 1978; *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993 oraz: *Ja – człowiek*, Lublin 1991.

²⁵ Skoro każda decyzja ludzka ma charakter „normujący” – staje się bowiem zasadą (treściową i egzystencjalną) i bodźcem do działania, to problem współdziałania rozumu i woli w akcie decydowania się (w tym wypadku tworzenia normy prawnej) zawsze był w filozofii tomistycznej podkreślany. Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., ss. 35-36. Autor pisze: „Prawo-norma jest złączone zasadniczo z czynnikiem pierwszym, *ordinatio*, ale nie w oderwaniu od następnych. Zatem prawo jest zasadniczo dziełem rozsądzającego rozumu, o ile ten nie jest czymś odizolowanym, ale wewnętrznie połączonym ze sferą woliwną”.

bowiem w człowieku wola i rozum realnie różnią się jako odrębne władze, o tyle w Bogu nie²⁶. Nie ma więc błędu w twierdzeniu, że prawo boskie (*lex divina*) i wieczne (*lex aeterna*) wyrażają wolę i rozum Boży jako elementy nierozdzielalne Jego mądrości (*ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actum et motionum*)²⁷. Zdaniem rosminianistów racjonalizm św. Tomasza nie jest skrajny, tym bardziej, że nieustannie powołuje się on na formuły św. Augustyna. Innym jeszcze aspektem omawianego problemu (a niekiedy i kontrowersji) jest rola wiary chrześcijańskiej w ujęciu prawa naturalnego jako wyrazu woli Bożej. Oto co pisze na ten temat S. Muscolino, a co jest zgodne ze stanowiskiem Rosminiego, jak również z niektórymi tekstami św. Tomasza (np. odnośnie do przykazań Dekalogu): „Ale kto działa poza wiarą i posługuje się jedynie swoim rozumem naturalnym nie pojmuje problemu woli Boga i możliwości oddalenia się od boskiego nakazu. [...] Ale człowiek wierzący musi być świadom, że pierwsza intuicja, w której rozumowanie praktyczne znajduje swój początek, jest intuicją **woli boskiej**”²⁸. W wypowiedzi tej mamy też przykład „teleogikalnej” perspektywy wyjaśniania obecnej w filozofii Rosminiego. Zarysowuje się zatem nie tyle sprzeczność między rosminianami a tomistami, co raczej inne rozłożenie akcentów, które oczywiście ma swe źródło w odmiennej koncepcji bytu i jego poznania, jak również uzasadniania (aspekt metodologiczny), na co zwrócimy uwagę.

²⁶ W *De Veritate*, q 23, a. 6 św. Tomasz pisał: *in Deo autem est idem secundum rem intellectus et voluntas et propter hoc idem rectitude voluntatis et ipsa voluntas. Et ideo primum ex quo pendet ratio omnis iustitiae est sapientia divini intellectus.*

²⁷ STh, I-II, q. 90, a. 1. Por. również komentarz M. A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., ss. 64 n. Nieco inaczej, choć w podobnym duchu, prowadzi analizy R. Pizzorni. Dostrzegając trudność „pojęciową” w wyrażeniu relacji *ius – lex i ratio – voluntas*, wprowadza np. pojęcie *ius-lex (diritto-legge)* jako uprawniające (aspekt egzystencjalny) normy (aspekt treściowy), czy *legge divino-naturale* (prawo bosko-ludzkie). Wydaje się jednak, że bardziej chodzi w tym wypadku o rozumienie analogii bytowej, poznawczej czy językowej (M. A. Krapiec) niż o „zbitki” pojęciowe. Por. S. Muscolino, dz. cyt., ss. 68-69 i 82.

²⁸ S. Muscolino, dz. cyt., s. 69: *Ma chi agisce al di fuori della fede e opera solo con la sua ragione naturale non si pone il problema della volontà di Dio e la possibilità di allontanarsi dal dettato divino.[...] Ma l'uomo credente deve essere consapevole che l'intuizione prima dalla quale il raziocinio pratico umano prende avvio è un'intuizione della volontà divina.*

Dla Rosminiego pierwsze zasady poznania (teoretycznego i praktycznego) są wrodzone (*innati*), tak jak sama idea bytu (*idea dell'essere*). Wrodzone są też pierwsze zasady prawa naturalnego (w terminologii Rosminiego – racjonalnego), wyprowadzane z wrodzonej idei bytu. Stąd akcent woluntarystyczny (również nie skrajny) w koncepcji rosminiańskiej; skoro bowiem idea bytu jest wrodzona, to pochodzi niejako „z zewnątrz” i nie jest wynikiem działania naturalnych władz ludzkich. Zatem zawarta jest w niej *actu confuse* (w sposób niewyraźny) wola Boża czy też, mówiąc językiem św. Augustyna, *sapientia*. Pojęcie bytu u św. Tomasza nie jest oczywiście wrodzone, a tworzy się spontanicznie i niejako *a posteriori* z chwilą zetknięcia się władzy poznającej (intelektu) z bytem. Jednakże św. Tomasz obiera (według S. Muscolino, R. Pizzorniego, I. Manciniego i in.) raczej drogę pośrednią między intelektualizmem a woluntaryzmem. Owa droga pośrednia byłaby, zdaniem autorów rosminiańskich, a niekiedy i tomistycznych, źródłem nieporozumień i różnych interpretacji. Czy jest to faktycznie „droga pośrednia”? Niezupełnie. Wydaje się, że wyjaśnienie problemu w sformułowaniu M. A. Krapca jest najbardziej precyzyjne²⁹.

Powstaje jednak pytanie, w czym w istocie tkwi różnica w ujęciu prawa naturalnego u św. Tomasza i Rosminiego. Rozwiązania są bowiem bardzo bliskie (choćby we wnioskach), a również w tezie głównej o prawie naturalnym jako *participatio legis aeternae in rationalis creatura*. Rosminianista S. Muscolino tak podsumowuje różnicę podejścia: „Jeśli u św. Tomasza zatem, problem prawa naturalnego i jego poznawalności jest przede wszystkim problemem metafizycznym, u Rosminiego temat ten ujmowany jest z punktu widzenia psychologiczno-świadomościowego”³⁰. Jest to punkt widzenia bliski augustyńskiemu i wydaje się, że podstawowe są dla Rosminiego dane „introspekcyjne”. Można podać

²⁹ M. A. Krapiec pisze w: *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., s. 36 i przyp.: „Niemniej jednak formalne prawo jest dziełem rozumu nakazującego, a nie woli nakazującej, gdyż ta bez rozumu jest ślepa [...]. Analizy nie powinny jednak absolutyzować aspektów, bo to ostatecznie człowiek jest autorem konkretnej normy prawnej, która jednakże „usprawiedliwia się” działaniem rozumu, a nie ślepej woli jedynie”.

³⁰ S. Muscolino, dz. cyt., s. 87. Por. również D. Composta, *Conoscibilità del diritto naturale in A. Rosmini*, „Rivista Rosminiana di filosofia e cultura”, nr 2-3 (1968), ss. 201-217, *passim*.

wiele przykładów takich introspekcyjnych danych. Otóż analizy, jakie przeprowadza, okazują na przykład, że aby postępować moralnie, wcale nie trzeba mieć świadomości treści prawa moralnego (wiedzy takiej dostarcza nam introspekcja). Świadomość taką uzyskuje się stopniowo w miarę wzrostu inteligencji, wiedzy itd. Ponadto wcale nie trzeba mieć świadomości treści prawa naturalnego jako *volontà di Dio*, tym bardziej, że i tak wola Boża nie jest dla nas treściowo poznawalna w całej Jej prawdzie, a poza tym zgodnie z prawem naturalnym postępowałoby tylko ci ludzie, którzy tę wolę świadomie doświadczają. Dalej, że w akcie moralnym aktywnie uczestniczy wola, która pozostaje pod wpływem uczuć cielesnych i rozumowych (terminologia Rosminiego), działań instynktownych i in., co

powoduje natychmiast rozdźwięk między wartością aktu moralnego, który może być dobry lub zły, a wartością bezpośrednio ujętej prawdy o wartości bytu i jego hierarchii w idei (stanowisko Rosminiego). Dlatego trzeba odrzucić, według Rosminiego, intelektualizm moralny, a sama wiedza o tym, że jakiś czyn jest dobry lub zły nie oznacza jeszcze „wykonania” aktu moralnego. Wreszcie odwołanie się do Boga (jego woli) w akcie postępowania moralnego opiera się na wierze, na uznaniu Go za najwyższego Legislatora jako Istniejącego (!), a nie na bycie (akcie) moralnym jako takim. Samo zaś odróżnienie prawa wiecznego (boskiego) od naturalnego czy racjonalnego (rosminiańskie podkreślenie elementu świadomościowego) opiera się na przyjęciu nieskończonej różnicy (transcendencji) między bytem boskim i stworzonym.

W oparciu o takie analizy Rosmini formułuje szereg tez, zwłaszcza w *Trattato della coscienza morale* (*Traktacie o sumieniu*), które stały się przedmiotem sporów z jezuitami, sporów początkowo teologicznych, dotyczących grzechu pierworodnego, winy, sumienia, a następnie dotyczących podkreślania radykalnej „nieprzyległości” tomistycznych i rosminiańskich analiz.

b) stosunek obu myślicieli do inklinacji naturalnych

Cytowany już przez nas S. Muscolino stwierdza, że stanowisko rosminiańskie w kwestii roli inklinacji naturalnych w poznawaniu treści prawa naturalnego jest prawie identyczne w swym duchu u Rosminiego i św. Tomasza (*è pressochè identica nello spirito*)³¹. W duchu z pewnością tak, ale w uzasadnieniu i teorii – nie. Problem jest dość zawily i delikatny, zwrócimy więc uwagę jedynie na, naszym zdaniem, główny jego rys.

Inklinacje naturalne należą, według Rosminiego, do natury ludzkiej, są więc elementem *conditio humana*, czyli uwarunkowań konkretnych płynących też z niedoskonałości bytu stworzonego, nie absolutnego, a „teologicznie” i genetycznie rzecz ujmując z grzechu pierworodnego. Z rozważań Rosminiego wynikałoby, że w „życiu przyszłym” inklinacji naturalnych w tej formie jaką znamy obecnie w ogóle nie będzie (zwłaszcza obarczonych pożądlivością związaną z grzechem – *concupiscientia*); pozostaniemy jednak osobami. Powinność moralna (i w ogóle moralność) rodzi się na poziomie osoby (a nie natury); jest związana z wrodzoną ideą bytu i rozumnością. Stąd zwierzęta, nie będąc bytami osobowymi, nie przeżywają powinności moralnej, choć w postaci instynktów mają „swoiste” inklinacje z poziomu natury. Zdaniem Rosminiego z inklinacji naturalnych nie da się wyprowadzić żadnych powinności moralnych. Co więcej, powinność moralna pojawia się wcześniej niż inklinacje, z chwilą pojawienia się wrodzonej idei bytu³². Natomiast św. Tomasz wyraźnie zaznacza, że stosownie do porządku inklinacji naturalnych dany jest porządek przepisów prawa naturalnego (*secundum inclinationum naturalium datur est ordo praeceptorum legis naturae*). Znowu pojawia się inny akcent. Włącza bowiem św. Tomasz

³¹ Por. S. Muscolino, dz. cyt., s. 91.

³² W *Filosofia del Diritto* Rosmini pisze: „Ale czyż powinność moralna rodzi się z tej naturalnej inklinacji podmiotu? – Z pewnością nie, choćby ta była i dobra. Raczej ta inklinacja naturalna do dobra moralnego rodzi się z powinności wcześniejszej, którą rozum bezpośrednio człowiekowi ukazuje”. Pomijamy w tym wypadku pewne zawikłanie koncepcji Rosminiego i jego rozumienie przyczyn pojawienia się inklinacji, a więc i ich rozumień (wymienia sześć przyczyn inklinacji, wśród których są np. uczucia, wyobrażenia, ale i poznanie intelektualne).

inklinacje do materialnej zawartości zasad prawa naturalnego. Problem zatem sprowadza się właściwie do zrozumienia relacji między naturą i osobą. Dotyka w ogóle rozumienia człowieka, jego materialno-duchowej konstrukcji i jest problemem antropologicznym.

U św. Tomasza problem powinności moralnej potraktowany jest również inaczej niż przez Rosminiego. Nie rodzi się ona spontanicznie wraz z uzyskaniem (poznaniem) wrodzonej „idei bytu”, ale z bytu jako dobra poznanego i pożądanego dla ludzkiej natury według wskazań rozumu. Św. Tomasz nie wyprowadza zatem powinności z żadnego bytu idealnego, wrodzonego i możliwego, a z realnego, istniejącego. Z dostrzeżenia bytu realnego jako „dobra dla mnie”, osobowego. A więc św. Tomasz również nie wyprowadza powinności moralnej z inklinacji, które formalnie prawem naturalnym nie są; w tym sensie Muscolino ma rację, że koncepcje są „prawie identyczne”, ale w zakresie uzasadniania i punktu wyjścia są różne. Inklinacje, gdy ujawniają się realnie w podmiocie, uczestniczą „materialnie” w konstrukcji zasad prawa naturalnego (*precepta legis naturae*). Bez nich nie można skonstruować treściowo prawa naturalnego, z wyjątkiem może jednej naczelnej zasady „dobro należy czynić, a zła unikać” (M. A. Krąpiec), która też ma sens analogiczny.

Powiedzieliśmy powyżej, że punkt wyjścia Rosminiego jest psychologiczno-świadomościowy. Jest to zamierzone, bowiem chodzi o nawiązanie kontaktu z filozofią jemu współczesną, nowożytną, z filozofią podmiotu. Stąd nawet tytuł jego głównego dzieła *Nowy esej o pochodzeniu idei* nawiązuje w sposób oczywisty do dzieł Locke’a, Hume’a, „ideologów” poszukujących źródeł idei w człowieku, empirystów i sensualistów, a nawet samego Kartezjusza. Problem jednak łączności ze św. Tomaszem jest głębszy i dotyczy realizmu koncepcji. Jak długo bowiem punkt wyjścia Rosminiego jest epistemologiczny (pochodzenie idei), a zwłaszcza psychologiczno-świadomościowy, to wciąż grozi subiektywizm, zamknięcie się w podmiocie, co Rosmini zarzuca właśnie filozofii nowożytnej, a może grozić i idealizm. Chodzi więc o to, aby „wynieść” rozważania na poziom ontologii i metafizyki oraz ochronić realizm, uniezależniając pojęcie (ideę) bytu od działań własnych podmiotu. Taką możliwość widzi Rosmini w przyjęciu wrodzonej idei bytu. Idea bytu pełni więc w rosminianizmie podobną rolę

jaką pełnią sądy egzystencjalne (i separacja) w filozofii Tomaszowej i tomizmie.

c) prawo naturalne i inklinacje naturalne w relacji do prawa stanowionego

Rola inklinacji naturalnych, według św. Tomasza, w konstrukcji „materialnych” zasad prawa naturalnego i specyfikacji jego treści jest powszechnie podkreślana. Zasady takie okazują się mieć sens analogiczny, a nie jednoznaczny. Inklinacje odsyłają do tego, co w formule Tomaszowej o „partycypacji prawa wiecznego” określone jest jako **natura ludzka**. Jednakże same inklinacje zarówno w filozofii św. Tomasza, jak i A. Rosminiego, a również i M. A. Krąpca mają i inne, związane z powyższym, znaczenie. Na to właśnie chcemy teraz zwrócić uwagę. Chodzi o ich rolę w konstrukcji prawa stanowionego. Mówiąc *grosso modo* i antycypując dalsze uwagi, trzeba powiedzieć, że ograniczają one ludzką wolność poprzez nakierowanie woli na określone dobra, a przez to stają się dyrektywami dla stanowienia prawa. W ten sposób „związują” niejako prawo stanowione (systemy prawne) z prawem naturalnym, w aspekcie egzystencjalnym i treściowym, a poprzez nie z *lex aeterna* i *volontà di Dio* (*sapientia Dei*)³³. Prawo stanowione nie tylko uzyskuje swoją moc prawa (jako prawa) poprzez związek z zasadami prawa naturalnego i inklinacjami³⁴, ale staje się koniecznym środkiem do osiągnięcia ostatecznego celu życia ludzkiego (wspomniany powyżej aspekt eschatologiczny). Wola ludzka nakierowana jest na dobro zgodnie z inklinacjami naturalnymi (według wskazań

³³ Cytowany S. Muscolino (dz. cyt., s. 70-71) zwraca uwagę, że mamy tu do czynienia z innym rozumieniem wolności niż np. u J. P. Sartre’a i egzystencjalistów, gdzie treściowa norma ustanawiana w ludzkiej decyzji ma walor absolutny. Przytacza więc ciekawe teksty z *L’être et le néant*, gdzie J. P. Sartre podkreśla, że wartości (dobra) to nic innego jak sensy żywione (tworzone) przez podmiot. Stąd wynika, że „przeróżne sytuacje wojenne, najgorsze tortury nie tworzą sytuacji niehumanitarnej: nie są sytuacjami niehumanitarnymi; jedynie przez strach, ucieczkę, czy odwołanie się do postaw magicznych zdecydowano o [sensie] niehumanitarnej; ale ta decyzja jest ludzka i na nią spada cała odpowiedzialność”. J. P. Sartre, *L’Essere e il Nulla*, Milano 1997, s. 615 (tłum. K. W.).

³⁴ Por. *STh*, I-II, q. 95, a. 2.

roзумu), czyli prawem naturalnym wyrażającym wolę czy mądrość Bożą. Św. Tomasz pisze: „[...] rozum ludzki jest prawidłem dla woli człowieka, którym to prawidłem mierzy się jej dobroć, pochodzi z prawa wiecznego, którym jest rozum Boży [...] dobroć woli ludzkiej bardziej zależy od prawa wiecznego niż od rozumu ludzkiego, i tam gdzie rozum ludzki niedomaga, trzeba odwołać się do prawa wiecznego”³⁵. Tekst jest ściśle metafizyczny, a św. Tomasz mówi w nim o woli jako mierzonej rozumem, ale w pełni odpowiada on wyżej sformułowanej tezie o pewnym ograniczeniu naturalnym wolności człowieka, a zatem i stanowienia prawa (prawo – pseudoprawo)³⁶.

Pozostaje jednak problem, w jaki sposób prawo naturalne i inklinacje oddziałują na stanowienie norm prawa ludzkiego, czy też są probierzem ich prawowitości (*forza legittimante*) poza ogólnym nakierowaniem woli ustawodawczej i wykonawczej prawa na dobro i unikanie zła. W istocie chodzi więc o tzw. dialektykę rozwojową prawa naturalnego, o „styk” prawa naturalnego z prawem ludzkim, stanowionym. Zwróćmy krótko uwagę na dwa tylko aspekty tego bardzo szerokiego zagadnienia odnośnie do stanowiska św. Tomasza i A. Rosminiego.

Otóż tradycyjnie podkreślano, że prawo stanowione przez ludzi „wiąże się” z prawem naturalnym, w ujęciu św. Tomasza, w dwojaki sposób: po pierwsze, jako wnioski bezpośrednie z zasad praw naturalnego i jako takie znane są wszystkim ludziom (byłaby to ewentualnie materialna zawartość *ius gentium*, o czym wspomina św. Tomasz³⁷), i po wtóre, byłyby to wnioski pośrednie w aspekcie treści. Pośrednikiem będzie w tym wypadku rozum ludzki, który dostrzega wszelkie uwarunkowania konkretne miejsca i czasu. Człowiek stanowi wówczas prawa w sensie ścisłym (*lex humana*). Pierwszy sposób wywodzenia

³⁵ STh., I-II, q. 19, a. 2, c. (tłum. F. W. Bednarski).

³⁶ Oczywiście ograniczenie wolności nie ma w tym wypadku nic wspólnego z koncepcjami deterministycznymi czy indeterministycznymi formułowanymi w nowożytności. Człowiek w zakresie swego decydowania (autodeterminacja) pozostaje całkowicie wolny. Chodzi jedynie o nakierowanie woli na dobro jako jej przedmiot formalny, obiektywny i realny, poprzez prawo naturalne i inklinacje. Por. M. A. Krapiec, *Ja – Człowiek*, Lublin 1991, ss. 282-286.

³⁷ Por S. Muscolino, dz. cyt., s. 72.

praw nazywa św. Tomasz *per modum conclusionis*, a drugi *per modum determinationis*.

Taki związek prawa naturalnego z prawem ludzkim, na zasadzie wyprowadzania treści norm stanowionych z naturalnych, spotkał się z krytyką wielu tomistów, m. in. M. A. Krąpca³⁸, którego krytyka sprowadza się do kilku wątków. Najważniejsze z nich wyraża autor następująco: „[...] proces pochodzenia prawa pozytywnego od prawa naturalnego wydaje się zbyt powiązany z arystotelesowską koncepcją naukowego poznania oraz niezbyt zgodny z realną praktyką prawnodawczą [...] nie można mówić o rozwoju prawa naturalnego i jego ‘przechodzeniu’ w prawo pozytywne. Byłoby to możliwe tylko w tym przypadku, gdybyśmy mogli stworzyć jakiś ‘kodeks’ prawa naturalnego [...] poza jednym, analogicznie ogólnym zdaniem: ‘dobro należy czynić’ nie mamy żadnych zasad prawa naturalnego jednoznacznie i ogólnie obowiązujących oraz nie możemy ich mieć, skoro prawo naturalne jest partycypacją odwiecznego prawa, ponieważ takich zasad jednoznacznie i ogólnie obowiązujących nie ma.”³⁹. Stanowisko M. A. Krąpca jest konsekwentnym rozwinięciem jego rozumienia prawa naturalnego i doktryny Tomaszowej.

W koncepcji rosminiańskiej (dość różnorodnej i wielowątkowej) podkreślone są inne elementy i bez trudu można zauważyć ich zakorzenienie w esencjalnej metafizyce i teorii wrodzonej idei bytu jako zasadzie poznawania prawa naturalnego. Przede wszystkim dwa analizowane przez św. Tomasza sposoby wyprowadzania praw należą (jak można sądzić) do dwóch różnych poziomów wyjaśniania stosownie do danych antropologicznych o człowieku. Przy drugim sposobie (*per modum determinationis*) źródłem praw jest przyrodzony **rozum** ludzki, który okazuje się niejako „prawodawczy” i autonomiczny, choć oczywiście ograniczony nakierowaniem na dobro stosownie do zasady analogicznej, sądu praktycznego: „dobro należy czynić, zła unikać”, a więc nie „sobiepański” czy czysto woluntarny. Przy pierwszym natomiast zasadą jest **natura** (a nie inklinacje czy sam rozum). Otóż natura

³⁸ Por. na ten temat uwagi M. A. Krąpca, w: *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., ss. 217-221.

³⁹ Tamże, ss. 217-219.

jest tak ukształtowana przez Boga, że spontanicznie odnajduje to, co nazywalismy *volonta di Dio*. Pierwsza droga łączyłaby więc decyzję ustawodawczą (również decyzję indywidualną) z prawem naturalnym i prawem wiecznym. Odrębną sprawą jest ujawnianie się woli Bożej w poznaniu mistycznym. Oczywiście bliższe uzasadnienie takiego wniosku wymagałoby dość drobiazgowych analiz. W każdym razie w zakresie wniosków z tych różnych doktryn zasadniczej różnicy, jak się wydaje, nie ma, a te, które są, dotyczą raczej odmiennej terminologii i akcentowanych aspektów.

The natural law in the philosophical thoughts of Antonio Rosmini and St. Thomas Aquinas

Summary

The article studies a relation of Antonio Rosmini Serbati, a prominent Italian philosopher of the first phase of Italian Risorgimento, to the philosophy of St. Thomas Aquinas as the most extent, holistic and representative for the Christianity. Focusing on the issue of natural law the author analyzes a personal view of Rosmini on the importance and magnitude of Aquinas' philosophy, as well as certain aspects of convergence and divergence of both doctrines. Concerning Rosmini's thought, the author notices a larger philosophical context of his doctrine. The article partially refers to author's book that studies the Rosmini's philosophy of law, for Rosmini is hardly discussed in Poland and his thought seems to be worthy to know, what finds its additional reason in a fact that he was included into a body of the blessed on November 18, 2007.

Paweł Skrzydlewski

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Rola filozofii realistycznej w kształtowaniu się ludzkiej kultury prawnej

1. Wstęp

Pytanie, jakie kryje się w temacie tego artykułu jest *de facto* częścią zagadnienia na temat, jaką rolę pełni filozofia w ludzkiej kulturze, i wreszcie jest pytaniem o sens – cel samej kultury w życiu człowieka. Niewątpliwie odpowiedź na nie suponuje wcześniejsze rozumienie samego człowieka, kultury i samej filozofii¹.

Do analizy zagadnienia związanego z rolą realistycznej filozofii w kształtowaniu się ludzkiej kultury prawnej skłaniać może wiele racji. Jednakże jedna z tych racji wydaje się być niezwykle ważna. Jest nią fakt zepsucia prawa stanowionego – ludzkiego, które niejednokrotnie nie tylko zdaje się godzić w podstawowe dobra człowieka (życie, zdrowie, osobowy rozwój), lecz także staje się instrumentem i programem budowy życia społecznego, niejednokrotnie o charakterze totalitarnym i zbrodniczym (np. narodowy socjalizm w Niemczech, bolszewizm w Rosji)².

¹ W niniejszym artykule zasadniczo przez kulturę będzie rozumiane to wszystko, co doskonali człowieka, co dopełnia jego braki, prowadząc człowieka do osiągnięcia właściwej mu doskonałości. Na ten temat zob. M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991; zob. także tenże, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005.

² Sam fakt pojawienia się tak wielkiej liczby opracowań i samej problematyki praw człowieka jest dobitnym dowodem na to, że prawo stanowione może być źródłem zagrożeń człowieka oraz może godzić w podstawowe prawa człowieka. Na temat praw człowieka, ujętych od strony filozoficznej, a także od strony prób interpretacji tychże praw w prawie stanowionym zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa czło-*

Rodzi się zatem pytanie, czy ludzkie prawo, będące regułą i miarą działania społecznego, ustanowioną przez władzę, potrzebuje w jakimś sensie filozofii, a jeśli tak, to w jakim aspekcie i jakiej filozofii? Innymi słowy, czy prawo, jako pewna dyrektywa skierowana do człowieka, a mająca swe źródło we władzy publicznej, wymaga istnienia i spożytkowania owoców, jakie płyną z poznania filozoficznego?

W przekonaniu piszącego te słowa związek między prawem i filozofią jest związkiem koniecznym, negacja zaś jego jest przyczyną pojawienia się w życiu społecznym nie tyle ludzkiej kultury prawnej, ile stanu antyludzkiego, rzeczywistości barbarzyńskiej³.

2. Trzy współczesne tendencje w kwestii związku prawa stanowionego i filozofii oraz ich niektóre konsekwencje

Jeśli punktem, od którego zaczniemy nasze analizy, uczynimy nasze doświadczenie, które odsłania przed nami fakty i zdarzenia istniejące obecnie jak i te, które minęły, to bez trudu odkryjemy, że istnieją społeczności ludzkie, w których nie ma nauki i samej filozofii, a w których funkcjonuje prawo pochodzące od człowieka, będące regułą ludzkich działań społecznych⁴. Bliższa analiza obecnego tam prawa ukazuje, że prawo to ma swe ugruntowanie (w mitach i wierzeniach religijnych, etyce rodowej, tradycji, woli władcy, we wskazaniach ludzkiego rozsądku itp.), że jest ono jakoś określane i pojmowane⁵. Wartość tego

wieka w świetle ich międzynarodowej ochrony, Lublin 1999; zob. także P. Skrzydlewski *U ideowych źródeł nowożytnej europejskiej polityki i prawa – na przykładzie poglądów J. Harringtona*, „Człowiek w Kulturze” 16 (2004), Lublin, s. 71- 95.

³ Artykuł w całości poświęcony jest analizie związku, jaki istnieje między prawem ludzkim – stanowionym a filozofią; pomija on inne typy praw, jak: prawo naturalne, prawo Objawione, prawo odwieczne. Na temat specyfiki samej filozofii prawa oraz zagadnień, które ona porusza zob. M. A. Krąpiec, *Filozofia prawa*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2002, s. 500-512.

⁴ Zob. B. Malinowski, *Prawo, zwyczaj, zbrodnia w społecznościach dzikich*, Warszawa 2001.

⁵ Zob. R. Tokarczyk, *Historia filozofii prawa w perspektywie prawa natury*, Białystok 1999, s. 19-36.

rozumienia jest taka, jaka jego podstawa. Jednakże takie pojmowanie prawa, gdy zostanie poddane bliższej analizie, okazuje się być zawieszone na czynnikach niesprawdzalnych, niekiedy nawet wzajemnie się wykluczających, co więcej, bywa czasami sprzeczne wewnętrznie, a także rozbieżne ze spontanicznym i naturalnym przeżywaniem świata przez człowieka. Nie może ono zatem mieć większej wartości dla tego, kto chce poznać nie tyle istniejące kultury i cywilizacje, co samą rzecz, czyli prawo⁶.

Prawo, jako przedmiot poznania, stało się dobrze zrozumiałym dopiero tam, gdzie zaistniała nauka, czyli w kulturze Zachodu, w starożytnej Grecji⁷. Stąd też Zachód jako pierwszy wypracował naukowe, a zatem dorzeczne, intersubiektywnie komunikatywne i sprawdzalne, prawdziwościowe i koniecznościowe rozumienie prawa. Rozumienie to zasadniczo jest dziełem filozofii.

We współczesnej kulturze prawnej Zachodu – pojawiających się doktrynach prawnych, a także swoistych ideologiach prawnych – dają się wyróżnić trzy znaczące tendencje, które skutkują realnymi kulturami prawnymi, funkcjonującymi w życiu społecznym. Prezentacja tychże tendencji może jawić się w pierwszej chwili jako uproszczenie i spłylenie niezmiernie bogatej i wielowątkowej problematyki, jednakże wydaje się być dziś czymś ważnym dla zrozumienia poruszanego zagadnienia⁸. Jest ona także niezmiernie ważna z uwagi na pogłębienie rozumienia konsekwencji, jakie każda z tych tendencji pociąga za sobą, gdy staje się ideowym zapleczem dla życia publicznego człowieka.

⁶ Ponadto, jeśli prawo to odniesiemy do natury człowieka, do właściwych człowiekowi inklinacji, dzięki spełnieniu których człowiek się rozwija i doskonali, okaże się, że prawo to bywa często przeszkodą dla ludzkiego rozwoju, że na skutek błędnych wizji należnego człowiekowi dobra, jak i błędnej wizji człowieka prawo to w istocie rzeczy człowieka niszczy. Należy pamiętać o tym, że z perspektywy filozoficznej kryterium oceny wszelkiego prawa ludzkiego jest człowiek i jego natura; na ten temat. zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 5-20.

⁷ Na temat konsekwencji wypływającej z odkrycia nauki, a także na temat początków nauki w kulturze greckiej zob. A. G. Van Melsen, *Nauka i technika a kultura*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1969; P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, Radom 2002.

⁸ Na temat współczesnych tendencji w filozofii prawa zob. J. Stelmach, R. Sarkowicz, *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, Kraków 1999.

a) Prawo jako skutek dyskursu filozoficznego

Pierwsza tendencja, sięgająca swymi korzeniami platonizmu, w istocie rzeczy utożsamia prawo z owocami refleksji filozoficznej, przy specyficznym rozumieniu samej filozofii jako pewnego racjonalnego dyskursu o charakterze dedukcyjnym i zarazem apriorycznym⁹. Twierdzi się tu, że prawo jako zespół reguł społecznego działania ludzkiego jest wynikiem dyskursu filozoficznego, odczytaniem i wyrażeniem tego, co jest i co być powinno, co jest konieczne. Podstawą prawa są tu aprioryczne czynniki, faktycznie nieistniejące poza umysłami filozofujących myślicieli.

W stanowisku tym władza, która jest jednocześnie „rozumem filozoficznym”, staje się źródłem i głównym czynnikiem dokonującym tak wykładni prawa, jak i jego uzasadnienia. Prawa ustanowione stają przed człowiekiem jako nakaz zadany do realizacji. Nakazy te mają swe źródło poza rzeczywistością ludzką, sam zaś człowiek „musi” przyjąć prawo, przez które zyskuje on swe ludzkie oblicze, oblicze pożądane przez władzę ustawodawczą.

W historii kultury Zachodu dramatycznym wyrazicielem i zarazem ofiarą tego stanowiska będzie Sokrates, który mimo świadomości błędów i fałszu, a nawet niegodziwości wyroku skazującego go na śmierć, będzie stał na stanowisku konieczności wykonania i podporządkowania się każdemu nakazowi państwa (władzy), gdyż wszelki sprzeciw i nieposłuszeństwo jest tu, jego zdaniem, nie tylko obstrukcją państwa i społeczności, lecz jest także samoatakiem na swe człowieczeństwo, jest samogwałtem i w istocie rzeczy samozniszczeniem siebie i społeczności¹⁰. Dlaczego? Bo każdy człowiek to produkt państwa, to dzieło zorganizowanej społeczności, która nie tyle człowieka kształci i wspomaga, co *de facto* rodzi, stwarza za pomocą dostarczanej kultury,

⁹ Filozofia jest tutaj raczej dziedziną sztuki niż nauki, poznania. Filozof to myśliciel, który nie tyle poznaje świat, rzeczywistość istniejącą poza jego świadomością, co ktoś, kto bierze za przedmiot swych analiz, to co idealne, doskonałe, a co istnieje w postaci jego koncepcji. To, co analizowane wraz z konsekwencją analiz w postaci teorii i postulatów, staje się tu wiedzą filozoficzną.

¹⁰ Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1982, 30-32 A, 40B.

a nade wszystko samego prawa, które nie tyle wychowuje, co staje się sumieniem człowieka¹¹. Mamy tu do czynienia z dominacją prawa i z rządami prawa, które faktycznie kierują człowiekiem, nie zaś z sytuacją, kiedy człowiek kieruje się daną mu do wykonania normą prawną. Bez trudu da się dostrzec, że wspomniana tendencja ma swe źródło w dualistycznej metafizyce, antypersonalitycznej gromadnościowej antropologii, a od strony wizji życia społecznego w utopijnym kolektywizmie, który na rzecz państwa zawłaszcza całego człowieka wraz z jego decyzjami i wolnością. To, co idealne (prawdziwe, niezmiennie i konieczne – świat idei, który *notabene* jest także prawdziwą ojczyzną człowieka, jego celem), jest w świetle tej tendencji źródłem prawa, które odzwierciedlone w nakazach władzy (tych, którzy znają prawdziwą rzeczywistość), partycypuje w tych, którzy nakazy te realizują. Prawo ludzkie nie ma tu ludzkiego pochodzenia ani przeznaczenia, jest raczej tym, co człowieka „używa” tym, co ludźmi rządzi. Nie musi liczyć się z człowiekiem ani z jego dobrem, bo to raczej człowiek jest dla prawa i to on nabywa swej wartości przez podporządkowanie się prawu, przez realizację jego nakazów. Przyjętej wizji prawa towarzyszy przekonanie, że człowiek jako indywiduum nie jest obdarzony godnością ani podmiotowością, ani też nie jest sam zdolny do samopokierowania sobą, bo jako istota upadła, nosząca w sobie ślady upadku albo prawdziwego dobra, nigdy nie rozpozna albo też, jeśli nawet rozpozna, nie wybierze, a jeśli nawet wybierze, to go nie zrealizuje. Z tej racji prawo niejako uwalnia człowieka od możliwego błędu i przejmuje na siebie rolę sumienia człowieka, nawet wbrew samemu człowiekowi¹². Sprawą oczywistą jest, że próby realizacji wspomnianej tendencji w życiu społecznym budują utopię, najczęściej o charakterze kolektywistycznym i totalitarnym. Utopia ta nie stroni od fizycznej likwidacji

¹¹ Platonizm, mimo znaczącego wkładu w dzieje i w rozwój antropologii filozoficznej, jest w istocie rzeczy nurtem myślowym mającym w pogardzie człowieka z racji jego związku z ciałem, a także konsekwencji, jakie z tego wypływają; na ten temat zob. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie się człowieka greckiego*, (*Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*), tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 767-960.

¹² Bogatą prezentację platońskiego rozumienia życia społecznego odnajdziemy między innym w pracy G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 279-368.

tych jednostek, które nie nadają się do spełniania prawa, które nie pasują do tego, co idealne.

Wspomina tendencja, łącząca w istocie rzeczy myślenie filozoficzne z „objawianiem”, produkcją prawa na wzór tego, co idealne, w kulturze europejskiej zrodziła między innymi ludobójstwo narodowych socjalistów i bolszewizm. Leżący u podstaw wspomnianego nurtu tworzenia prawa platonizm, choć bywa w wielu aspektach prawdziwy (zgodny z rzeczywistością), w praktyce życia społecznego kończy się na zbrodni i pogardzie skierowanej w stosunku do człowieka jako jednostki, jako konkretnego bytu. Ideologizuje on prawo apriorycznie przyjętymi założeniami, czyniąc z niego najczęściej narzędzie utopijnej reformy świata.

O dziwo, współcześnie, wbrew intencjom samego Platona, który demokracji nie darzył sympatią¹³, platonizujące ujęcie prawa stanowionego da się wyraźnie dostrzec choćby w ideologiach demokratycznych, które kierując się apriorycznymi założeniami, roszczą sobie uprawnienie do podporządkowania samego człowieka, wbrew jego naturze i dobru, wbrew naturalnemu porządkowi, w których to człowiek, a nie społeczność czy władza, posiada na gruncie życia społecznego suwerenność i podmiotowość prawną¹⁴. Czyż bowiem współczesna demokracja, która czyni swą podstawą „świętą zasadę” RÓWNOŚCI, nie toczy walki z większością przejawów naturalnej nierówności, między kobietami a mężczyznami, dziećmi i starymi, mądrymi i głupimi, bogatymi i biednymi? Warto w tym kontekście zauważyć, że takie „zdemokratyzowane” prawo zapomina o tym, że równość, jaką ludzie posiadają, jest wynikiem nie tyle tego, co ludzie mają, czy też tym, czym ludzie dysponują i zarządzają, lecz że jest skutkiem bycia przez

¹³ Zob. Platon, *Państwo*, Warszawa 1991, t. II, tłum W. Witwicki, 561 D, 563 B.

¹⁴ W wielu państwach Zachodu tzw. władza demokratyczna, realizując poprzez politykę przyjmowane przez siebie zasady-idee, sprawuje władzę na mocy woli większości, a najczęściej na mocy poparcia najlepiej zorganizowanej części społeczności. Bywa również, że władza w państwie i związana z nią możliwość stanowienia prawa opiera się na manipulacjach i sprawnie działającej machinie propagandowej. Sytuacja ta musi budzić niepokój z racji odseparowania polityki, samej władzy i stanowionego prawa od dobra wspólnego, które bywa tu traktowane jako środek a nie cel władzy, polityki, prawa; na ten temat zob. czasopismo „Filozofia” 24 (1995), Lublin, *Demokracja i demokracje*.

każdego człowieka istotą godną, rozumną i wolną, że jest pochodną osobowego sposobu istnienia i działania, jakie przysługuje każdemu człowiekowi na mocy urodzenia się człowiekiem. Tylko w tym aspekcie jesteśmy sobie nawzajem wszyscy równi, wszystko inne nas różni.

Prawo oparte na apriorycznych fundamentach zamienia życie społeczne w swoistą wojnę, w niekończącą się walkę jednych przeciwko drugim. Dlatego człowiek w życiu społecznym poddany regulacji takiemu prawu musi ciągle pokonywać innych i strzec siebie samego przed tym, aby z jednej strony nie miał zbyt wiele zabrane, a z drugiej, aby nie miał zbyt mało tego, co mu się należy na mocy idei równości¹⁵.

b) Prawo stanowione bez filozofii

Istnieje także w tradycji nowożytnego Zachodu stanowisko drugie, które w kwestii relacji, jaka zachodzi między filozofią a prawem, głosi potrzebę zdecydowanego uwolnienia prawa spod wszelkiego wpływu refleksji filozoficznej. Tendencji tej towarzyszy nurt deprecjacji samej filozofii, jej oddziaływania na całe życie społeczne i indywidualne człowieka. Filozofia jako „przeżytek” lub też „niebezpieczne i zbyteczne zajęcie” ma zostać usunięta na rzecz tego, co postępowe, bezpieczne i pożyteczne.

Zasadniczy problem tego stanowiska polega na tym, że jego zwolennicy, negując samą filozofię, tak naprawdę sami filozofują. Negacja filozofii ma często źródło w myleniu jej z ideologiami bądź mitologią, czy też z jakimś utopijnym programem budowy państwa, które bierze na siebie obowiązek uwolnienia człowieka od wszelkiego zła.

Podstaw stanowiska rugującego refleksję filozoficzną z dziedziny prawa należy poszukiwać w świadomości konsekwencji błędów filozoficznych, które będąc ideowym zapleczem realnych działań społecznych,

¹⁵ Ma to miejsce tam, gdzie u podstaw ustroju demokratycznego istnieje liberalna ideologia i liberalna wizja człowieka. Duchowym ojcem tego ustroju jest T. Hobbes, który swymi rozważaniami utwierdził, zwłaszcza w myśli politycznej, koncepcje liberalne, zob. na ten temat L. Berns, *Thomas Hobbes* w: L. Strauss, J. Cropsey, *History of political philosophy*, Chicago–London 1987, s. 396-420.

przyczyniały się do zaistnienia realnego zła społecznego, krzywdy i nieszczęścia człowieka. Wszak spekulacje zwolenników materializmu dialektycznego stały się zbrodniczą inspiracją dla niejednego państwa i jego systemu prawnego, podobnie jak teorie o rzekomym istnieniu predestynowanych do rządzenia ras ludzkich, które stają przed wyzwaniem realizacji swej misji dziejowej dzięki podbojowi i likwidacji słabszych i „nieudanych” egzemplarzy gatunku ludzkiego.

Odrzucając filozofię i jej dyskurs w dziedzinie prawa stanowionego, przyjmuje się jednocześnie wizję prawa jako czegoś samorzrozumiałego, ma ono nie wymagać ani wykształcenia filozoficznego dla tych, którzy je tworzą, ani też dla tych, którzy je wykonują. Nawet wszelka interpretacja prawa i wyjaśnienie prawa musi stronić od filozofii z tej racji, że jedyną racją istnienia prawa jest wola władzy i jej siła, która w przypadku nieprzestrzegania prawa usuwa tych, którzy prawu są nieposłuszni¹⁶.

Wspomniane stanowisko, promowane między innymi przez zwolenników ideologii pozytywizmu prawniczego, nie uwzględnia jednakże tego, że zwolennicy ci, negując związek między filozofią a prawem, w istocie rzeczy uprawiają filozofię prawa, bo stanowisko to przecież wyraźnie mówi o tym, czym jest samo prawo i jaki jest jego cel, jak ono i po co powstaje, a także jaka jest ostateczna racja istnienia prawa wraz z jego sensem w życiu społecznym i indywidualnym człowieka¹⁷.

Z perspektywy znajomości dziejów, a zwłaszcza dziejów teorii życia społecznego, próby negacji związku prawa stanowionego z filozofią mają swe źródło albo w błędnym rozumieniu filozofii (braniu za filozofię tego, co nią nie jest), albo też są świadomym działaniem na szkodę człowieka. Działanie to pragnie ugruntować wizję prawa stanowionego jako narzędzia władzy, narzędzia służącego do realizacji dowolnych zadań obranych przez władzę. Filozoficzny dyskurs, ukazujący realne powiązania zachodzące między ludźmi, powiązania wreszcie całej rze-

¹⁶ Dobrym przykładem tej tendencji jest szereg myślicieli budujących dorobek pozytywizmu prawnego; na ten temat zob. J. Stelmach, R. Sarkowicz, *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, Kraków 1999, s. 21-59.

¹⁷ Wspomniane zagadnienie dotyka wprost problemu roli filozofii w życiu społecznym, zob. P. Skrzydlewski, *Rola filozofii w życiu społecznym*, „Człowiek w Kulturze”, 15(2003), Lublin, s. 81-109.

czywistości od Absolutu, który będąc źródłem całego bytu, jest także przyczyną wszelkich praw, przeszkadza we wprowadzaniu praw, które związane są tylko z tym, czego pragnie władza. Innymi słowy, poznanie filozoficzne, odślaniające i wyjaśniające realne zależności w świecie osób i rzeczy, przeszkadza w formowaniu zautonomizowanej wizji prawa stanowionego. Wręcz przeciwnie, nakierowuje ludzki dyskurs nad prawem w stronę ukazania związania prawa tym, co od niego nie zależy, tym, co dla prawa stanowi realny, a nie tylko myślny i postulatyczny charakter.

c) Filozofia jako konieczna pomoc dla dziedziny prawa

Istnieje także w tradycji Zachodu stanowisko trzecie, które nie czyni z filozofii „siły sprawczej życia społecznego” ani też nie stroni od owoców filozoficznej refleksji, lecz widzi w niej konieczny i zarazem najpożyteczniejszy czynnik w doskonaleniu człowieka, bez którego człowiek nie może osiągnąć właściwej sobie doskonałości. Doskonałość ta jest szczególnie trudna w skomplikowanej materii życia społecznego, polityki i prawa, stąd też tak wielkie znaczenie ma w niej sama filozofia. Sens filozofii, jej uprawianie w istocie rzeczy sprowadza się właśnie do doskonalenia człowieka poprzez prawdę i jej rozumienie. Człowiek ubogacony owocem pracy filozoficznej staje się lepszy, bardziej rozumny i wolny, bardziej zdolny do realizacji prawdziwego, a nie pozornego dobra. Filozofia, jako pewien typ ludzkiego poznania, otwiera przed każdym człowiekiem istniejącą w rzeczywistości prawdę, której poznanie stanowi sens uprawiania wszelkiej filozofii¹⁸. Filozofia jest sposobem i drogą zdobywania prawdy, w tym także prawdy samego prawa, prawdy o prawie. Oczywiście może ona to osiągnąć, jeśli jest uprawiana dorzecznie, jeśli czyni swym przedmiotem zainteresowania rzeczywistość, czyli to co jest, co istnieje realnie, jeśli posługuje się językiem zintegrowanym i komunikatywnym, jeśli dostosowuje metody swego badania do przedmiotu i właściwego jej celu, jakim jest poznanie

¹⁸ Na temat rozumienia filozofii zob. M. A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991.

prawdy. Ujmując rzecz krótko – jeśli jest to filozofia realistyczna, metafizyczna¹⁹. Filozofia ta daje człowiekowi odpowiedź na pytanie: czym jest samo prawo stanowione oraz na pytanie, dlaczego ono istnieje.

Musimy pamiętać o tym, że odpowiedzi na te dwa pytania przynależą tylko do filozofii (metafizyki), są faktycznie suponowane zarówno przez tych, którzy prawo stanowią i wykonują, oraz tych, którzy skomplikowaną materię prawa stanowionego (*lex*) analizują, np. z perspektywy historycznej, socjologicznej, teorio-prawnej, politologicznej.

Poznanie filozoficzne ukazuje prawo stanowione jako zasadę działania ludzkiego, którą człowiek przyjmuje w swym akcie decyzyjnym jako czynnik regulujący, wzorczy w jego działaniu. Tak pojęte prawo zostało doskonale określone w tradycji jako rozumne rozrządzenie władzy, która troszcząc się o spełnienie dobra wspólnego, prawo to ustanowiła i obwieściła²⁰. W świetle filozoficznych analiz racji istnienia prawa stanowionego należy ostatecznie upatrywać w dobru człowieka, w jego rozwoju, doskonaleniu, przez które człowiek jako podmiot prawa staje się lepszy.

Filozofia realistyczna ukazuje także zasadniczą, realną podstawę prawa stanowionego. Podstawą tą nie są li tylko jakieś zamierzenia (wartości!!!), lecz przede wszystkim realne relacje międzyludzkie, które noszą w sobie powinność działania lub zaprzestania działania z uwagi na dobro człowieka²¹. Człowiek jako byt osobowy, obdarzony godnością, nie tylko stanowi cel działania swojego i innych, lecz także jest w swym działaniu związany realnymi relacjami z innymi ludźmi, którzy mają prawo spodziewać się pomocy od innych lub też zaprze-

¹⁹ Tak pojęta filozofia realistyczna jest stosunkowo mało znana we współczesnej kulturze, jej przykładem jest szereg badań prowadzonych w ramach tzw. Lubelskiej Szkoły Filozoficznej; na ten temat zob. A. Maryniarczyk, M. A. Krąpiec, *Lubelska Szkoła Filozoficzna*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2005, s. 532-550.

²⁰ Dobrą definicją prawa jest tu definicja św. Tomasza z Akwinu, który w swej *Sumie Teologicznej* tak zdefiniował prawo: *Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata* (STh I-II, q. 90, ar. 4, res.).

²¹ Na ten temat zob. M. A. Krąpiec, *Suwerenność – czyja?*, Lublin 1996, s. 130-173.

stania działania, które im szkodzi. Odczytanie tychże międzyludzkich relacji, ich treści i zakresu, a także ich sensu – racji, ze szczególnym zwróceniem uwagi na relacje, przez które dokonuje się rozwój człowieka jako osoby w życiu społecznym, winno być szczególnym przedmiotem troski władzy, która – pokierowana istniejącym porządkiem międzyludzkich relacji – tworzy prawo stanowione *lex* tak, aby reakcje te afirmować, umacniać, widząc w nich drogę, przez którą realizuje się człowieczeństwo każdego człowieka. A zatem z perspektywy filozoficznej – dostrzegając interpersonalne relacje nacechowane powinnością działania – zyskujemy dla ustanowionej normy prawnej obiektywną i zarazem analogiczną podstawę. Oznacza to jednocześnie, że prawodawca w swej działalności prawotwórczej nie może abstrahować od prawdy o świecie, nie może świata nie znać. Wręcz przeciwnie, znajomość świata (człowieka, relacji międzyludzkich wraz z tym, co się człowiekowi istotnie należy) jest integralnie i koniecznościowo związane z aktywnością prawotwórczą. Z racji tego, że najgłębszym, choć nie najłatwiejszym, typem poznania człowieka i rzeczywistości ludzkiej jest filozofia (metafizyka), w dziedzinie prawodawstwa o rezygnacji z filozofii nie może być mowy. Jeśli prawodawca nie posiada wiedzy na temat natury człowieka i jego uprawnień, relacji, jakie go łączą ze światem i innymi ludźmi, w swej działalności prawodawczej narażony bywa na rozminięcie się z realnym człowiekiem i jego dobrem, podobnie jak i lekarz, który nim wyda decyzję o sposobie leczenia, zobligowany jest do prawdziwej diagnozy stanu zdrowia pacjenta. Prawo ludzkie ma zatem swój początek w poznaniu rzeczywistości i tego, co się człowiekowi należy²². A jeśli tak się rzeczy mają, to w dziedzinie prawa

²² Ten właśnie aspekt wydaje się podkreślać cała zachodnia tradycja filozoficzno-prawna. Dobrym przykładem jest tu Cyceon, który pisał, że „za dowód wyjątkowej głupoty należy uznawać przekonanie, że wszelkie postanowienia i uchwały rozmaitych społeczności powinny być uznawane za sprawiedliwe (za prawa – *lex* P. S.) (...). Gdyby prawa były stanowione jedynie z woli ogółu lub decyzją przywódców, można by uprawnocić rozbój, cudzołóstwo, fałszowanie testamentów, o ile większość by to przegłosowała. Skoro zatem opinie i polecenia głupców rzekomo tak wiele znaczą, że ich uchwały mogą zmieniać naturalny porządek rzeczy, czemu nie stanowi się, że uczynki złe i zgubne należy mieć za dobre i zbawienne? Gdyby można niesprawiedliwość zmienić w prawo, czy zło stałoby się dobrem? Z tego wypływa wniosek, że prawo dobre od złego można odróżnić wyłącznie przez odwołanie się do natu-

stanowionego (jego tworzenia, wykładni, stosowania) nie powinno brakować wiedzy filozoficznej.

Filozofia realistyczna pozwala także w sposób niebudzący wątpliwości ukazać zasadniczy i właściwy cel, który stoi przed prawem, jakim jest dobro wspólne pojęte jako osobowy rozwój człowieka. Celu tego nie może ukazać inny typ poznania. Filozofia wyjaśnia, dlaczego prawo stanowione musi do celu tego zmierzać pośrednio lub bezpośrednio. Pozwala ona także na uświadomienie sobie przez człowieka, że sytuacja, w której prawo stanowione faktycznie rozmija się ze swym celem, prowadzi do zaistnienia pseudo-prawa, nie tylko traci swą moc, przez którą człowiek w sumieniu swym nie ma powinności słuchania i wykonywania nakazów prawa, lecz także staje się ono zagrożeniem dla wspólnoty społecznej – państwa.

Filozofia realistyczna nie tylko pokazuje, czym prawo jest, oraz wyjaśnia, dlaczego ono istnieje, wskazując z jednej strony na dobro człowieka, z drugiej na obiektywny fakt relacji międzyludzkich, lecz także ukazuje, jak norma prawa ludzkiego spełnia się faktycznie w życiu człowieka, jak i dzięki czemu prawo jest obecne w człowieku i jego działaniu. Prawo stanowione *de facto* spełnia się, kiedy rozpoznane przez człowieka jako właśnie prawo staje się przyczyną wzorcą ludzkiego działania, przechodząc uprzednio przez „filtr ludzkiego sumienia”²³. To właśnie ten fakt jest pełną promulgacją prawa, bez której prawo stanowione nie może istnieć. Oznacza to także, że każda ogólna norma prawna, spełniając się w konkretnym i niepowtarzalnym ludzkim działaniu, w istocie rzeczy ma charakter i **musi mieć charakter analogiczny** – analogicznie przez człowieka jest poznawana, analogicznie spełniana, analogicznie się o niej orzeka²⁴. Próby uzjednoznaczenia prawa, tak mocno dziś przez wielu podkreślane, jawią się

ralnego porządku (...), M. T. Cynceron, *O prawach (De legibus)*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999, s. 114-115, (lib. I, c. 15, 42- c. 16, 44-45).

²³ Zob. P. Skrzydlewski, *Analogiczność czy jednoznaczność w interpretacji prawa*, w: *Zadania współczesnej metafizyki* 8, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2006, s. 419-453.

²⁴ Na ten temat zob. P. Skrzydlewski, *Analogia w determinacji praw ludzkiego działania praktycznego*, w: *Zadania współczesnej metafizyki* 7(2005), red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Skrzydlewski, s. 347-369.

jako działanie chybione i niebezpieczne, które nie tylko może niweczyć samo prawo, lecz także może stanowić podstawę do niebezpiecznej instrumentalizacji człowieka. Prawo z całą pewnością musi być jasne, precyzyjne, oczywiste – lecz nie jednoznaczne, ani wieloznaczne. Są obiektywność i sensowność zyskuje przez odniesienie do swej podstawy, a są nią analogiczne interpersonalne relacje.

3. Filozoficzne prawa św. Tomasza z Akwinu jako przykład postugi filozofii realistycznej w dziedzinie prawa stanowionego

Tomaszowa filozofia prawa stanowionego ma swoje podstawy w wizji człowieka jako podmiotu rozumnego i wolnego, żyjącego z natury swej w społeczności dla swego rozwoju. Życie społeczne człowieka ma cel i jest nim osiągnięcie przez człowieka szczęścia. Szczęście – cel życia społecznego przysługuje człowiekowi a nie państwu, klasie społecznej, władzy czy instytucji. Życie człowieka w społeczności ma zatem cel, a jest nim dobro człowieka, czyli jego szczęście. Św. Tomasz jest świadomy tego, że tak pojęty człowiek żyje pod prawem stanowionym, ale i naturalnym – *ius*; żyje również i działa w kontekście *lex aeterna*, a także *lex fomitis* oraz w kontekście prawa Objawionego. Zatem życie człowieka spełnia się w systemie praw, wśród których jest i prawo pozytywne, stanowione. Z perspektywy filozoficznej prawo stanowione ani nie jest pierwsze co do swej ważności, ani nie jest jedynym w życiu człowieka.

a) Czym jest prawo stanowione oraz dlaczego istnieje?

Fakt istnienia prawa ludzkiego – podobnie jak fakt istnienia władzy i polityki – ma swe uzasadnienie w naturze człowieka, w jej rozumności, inklinacji ku dobru, rozumności i wolności²⁵. Natura ludzka jest, jak wiemy, spotencjalizowana i do swej aktualizacji potrzebuje wielu różnych czynników, wśród których są również i władza publiczna,

²⁵ Zob. *De Regimine Principum*, lb. I, capitulus 1.

polityka i wreszcie prawo wraz z całym życiem społecznym²⁶. Wbrew wielu współczesnym stanowiskom (liberalizm, kolektywizm marksistowski, anarchizm), widzącym w prawie stanowionym jedynie czynnik konwencjonalny, narzucony człowiekowi, św. Tomasz widzi fakt życia człowieka pod prawem jako coś naturalnego i dobrego. Nakaz prawny *lex* jest zgodny z istotą człowieka (zasadą działania ludzkiego; rozumną i wolną naturą), zgodny z dobrem człowieka. Zauważmy również, że zdaniem Akwinaty człowiek rodzi się pod prawem i żyje prawem i jest to dla niego pewną koniecznością naturalną, której on nie konstytuuje, lecz może ją kształtować i przemieniać. Ów fakt życia pod całym systemem prawa przyczynia się walenie, zdaniem Akwinaty, do rozwoju człowieka lub też gdy prawo jest niesprawiedliwe – skutkuje przeszkodami i deformacją bytu ludzkiego.

Kierując się wielowiekową tradycją, samo prawo stanowione *lex* Tomasz określa jako normę działania człowieka, pochodzącą od legalnej władzy, która ma charakter rozumny. Norma ta prowadzi człowieka do osiągnięcia dobra wspólnego, musi nadto zostać promulgowana przez człowieka, który jest podmiotem prawa, jego adresatem i wykonawcą. Dobra wspólne – cel prawa to nic innego jak osobowy rozwój człowieka w tym, co jest mu właściwe jako człowiekowi. Dobra wspólne nie istnieje poza osobą ludzką, poza jej dobrem. Chodzi tu zatem o rozwój ludzkiego życia intelektualnego, wolitywnego, twórczego, a także ostatecznie i religijnego. To zaś, jak wiemy, jest naturalnym celem życia człowieka²⁷.

b) Specyfika promulgacji prawa stanowionego

Już w samej definicji prawa u Tomasza odnajdziemy przyporządkowanie prawa do dobra człowieka, do celu jego życia. Jednakże

²⁶ Tomasz przyjmuje tu w wizji życia społecznego dziedzictwo realistycznej filozofii polityki Arystotelesa, choć jego wizja człowieka będzie radykalnie różna od arystotelesowskiej.

²⁷ Problematykę rozumienia dobra wspólnego jako celu polityki i prawa w ujęciu św. Tomasza dobrze przedstawił M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 163-176.

w pełni sens związku prawa z celem życia człowieka – pojętym jako ludzka doskonałość, szczęśliwość i dobroć człowieka – ujawnia się przed nami wtedy, gdy uświadomimy sobie to, czym jest sam akt promulgacji prawa oraz jaką pełni on rolę w samym człowieku, jak i dla samej ustanowionej przez władzę publiczną normy.

Św. Tomasz podkreśla, że sam akt promulgacji nie dokonuje się jedynie przez ogłoszenie

prawa dla ludu, ani też sama promulgacja nie przysługuje samej władzy, która prawo stanowi. Promulgacja prawa, pojęta jako jego publiczne obwieszczenie, podanie do publicznej wiadomości, jest czymś koniecznym dla istnienia prawa, jednakże prawo, by było faktycznie prawem, wymaga jego przyjęcia przez człowieka – podmiot i wykonawcę prawa²⁸. To przyjęcie prawa ze swoją własną, indywidualną i konkretną normę działania jest dla Akwinaty sednem aktu promulgacji. Akt ten zatem ma specyficznie podmiotowy i zarazem osobowy charakter. To człowiek go dokonuje jako człowiek, a zatem jako istota rozumna i wolna. Gdy akt promulgacji prawa poddamy głębszej analizie, to odkrywamy, że nie jest on aktem prostym.

Jak wyjaśnia św. Tomasz polega on z jednej strony na zapoznaniu się z treścią prawa (poznaniu i zrozumieniu prawa od strony tego, czego ono wymaga i czego dotyczy), lecz także polega na dostrzeżeniu tego, co nazwalibyśmy przyjęciem przez człowieka do wiadomości, że dana norma jest prawem i jako taka może stać się normą mojego indywidualnego działania. A zatem promulgacja prawa uniemożliwia sytuację, w której prawo zadaje gwałt człowiekowi i jego sumieniu, bowiem to sam człowiek czyni z normy prawa *lex* swoją własną regułę, zasadę działania.

Tym samym św. Tomasz broni tezy, że realnie nie ma antagonizmu między prawem a wolnością człowieka prawnego. Realnie w życiu społecznym może istnieć jedynie konflikt pseudoprawa z sumieniem człowieka; konflikt zepsutego sumienia człowieka z prawem; najczęściej zaś istnieje antagonizm pseudoprawa i zepsutego sumienia człowieka.

²⁸ *promulgatio necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem*; STh I-II, q. 90, art. 4, res.

Akwinata, idąc za tradycją prawną Zachodu, podkreśla, powołując się na św. Izydora z Sewilli²⁹, że tak pojęte prawo wymaga tego, aby zostało przyjęte przez człowieka szereg czynników, wśród których najważniejszymi są:

– to, by prawo prowadziło do dobra godziwego, a zatem takiego, które konweniuje z naturą człowieka i celu ostatecznego, ku któremu on faktycznie zmierza. Dobro godziwe (a przez nie zyskuje swą godziwość prawo) to takie dobro, które warto posiąść dla niego samego, bo jest ono tym, przez co doskonalą się człowiek jako człowiek. A zatem dobro godziwe i godziwe prawo to to, które uszczęśliwia człowieka. Skoro zatem szczęście człowieka jest jego celem, to prawo wiodące do dobra godziwego jest prawem dla celu ludzkiego życia. Prawo stanowione musi występować z tej perspektywy jako coś, co jest uzgodnione z celem ludzkiego życia. Jego właściwym celem nie jest bezpośrednie prowadzenie człowieka do ostatecznego celu ludzkiego życia – Boga; tym zajmuje się prawo Objawione i Łaska Boża; lecz prowadzenie człowieka do jego szczęśliwości, którą człowiek posiada na mocy działania cnotliwego. Cel ostateczny życia ludzkiego nie może być z racji kondycji człowieka, jego natury, osiągnięty jedynie przez ludzkie siły, lecz jest osiąganý dzięki Łasce³⁰. Stąd też prawo stanowione nie nakłada i nie może nakładać na człowieka obowiązku podążania i osiągania celu ostatecznego, tj. Boga. Do Boga, jako ostatecznego celu ludzkiego życia, doprowadzić mogą człowieka jedynie nadprzyrodzone czynniki i Jego Łaska, stąd prowadzenie człowieka do Boga jest powinnością religii – Kościoła i prawa w Nim obecnego. Zdaniem Akwinaty przez związaný prawa dobrem godziwym, w życiu społecznym otrzymuje podstawę do tego, by prawo ustanowione przez władzę mogło się stać indywidualną regułą, zasadą działania człowieka;

²⁹ *erit lex honesta, iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporisque conveniens, necessaria, utilis; manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat; nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta*, STh I-II, q. 95, art. 3.

³⁰ „Ponieważ jednak cel, jakim jest nasycenie Bogiem, nie osiągnie człowiek mocą ludzką, lecz Bożą, prowadzenie do tego celu ostatecznego nie jest zadaniem rządów ludzkich, lecz Bożych”, *De regimine principum*, s. 152.

– prawo do tego, aby było prawem promulgowanym przez człowieka wymaga, by było sprawiedliwe, a zatem by oddawało to, co się komu należy. Człowiek żyje i działa dla celu, celem zaś działań jest ludzkie szczęście. Szczęście jest tym, do czego każdy z ludzi ma prawo na mocy tego, iż jest człowiekiem. A zatem sprawiedliwość prawa nie jest wynikiem woli władcy, lecz skutkiem uzgodnienia rozumu i woli władcy ze stanem faktycznym, z realnym porządkiem. Św. Tomasz, podobnie jak i Arystoteles sądzi, że sprawiedliwość jest tym, co kroczy przed władcą i co wyznacza władzy w jej działaniach miarę. Są bowiem rzeczy, które należą się człowiekowi, a które dla prawa stanowią jego podstawę i moc jego obowiązywalności. A zatem prawo stanowione pojawia się jako norma pokierowana czymś, co od niej nie zależy i czymś, co nadaje prawu jego sprawiedliwość. Dostrzeżenie sprawiedliwości prawa jest zatem warunkiem, dzięki któremu dokonuje się w człowieku promulgacja normy prawnej ustalonej przez władzę. Bez sprawiedliwości prawa, czyli w przypadku dostrzeżenia tego, że prawo nie jest pokierowane naturalnymi i niezależnymi od niego relacjami – przeciwko takiemu prawu słusznie budzi się w sumieniu bunt i opór, który w istocie rzeczy uniemożliwia pełne zaistnienie prawa stanowionego;

– prawo musi być możliwe do wykonania przez człowieka, bo jest ono normą ludzką skierowaną do człowieka, normą, w której chodzi o realne działanie ludzkie spełniającą realne dobro człowieka. A zatem musi się ono liczyć z naturalnym i normalnym sposobem działania człowieka, jego ograniczeniami, konsekwencjami, jakie ono pociąga za sobą, środkami, jakie są konieczne do jego spełnienia, wymaganymi okolicznościami itp. Możliwość wykonania prawa wiąże się nie tylko z jego skutecznością, lecz przede wszystkim z kondycją samego człowieka, który działa tak, jak pozwalają jego naturalne i nabyte sprawności;

– prawo musi być zgodne z naturą człowieka, a zatem zgodne ze źródłem jego sposobu działania. Naturalnym sposobem działania człowieka jest jego wolna decyzja, która powstaje przez złączenie się w człowieku jego poznania i miłości. W praktyce zgodność prawa stanowionego z naturą sprowadza się do poszanowania przez prawo stanowione rozumnego i wolnego sposobu działania człowieka i osobowych, naturalnych uprawnień człowieka jako osoby ludzkiej. Jeśli

zatem norma ustanowiona przez władzę nie liczy się z rozumnością człowieka, z jej przejawami, a także wolnością człowieka, wtedy prawo nie może być prawem, gdyż zadaje gwałt temu, do kogo jest adresowane i dla dobra kogo jest stanowione, a zatem prawo niejako znosi samo siebie;

– prawo stanowione do tego, by być promulgowane przez człowieka wymaga zgodności z tradycją, obyczajem ojczyzny, w której żyje i działa człowiek. Siłą prawa jest obyczaj, a samo prawo zmierza do tego, by stać się obyczajem ludzkiego działania. Stąd też przeciwstawienie bądź też sprzeczność prawa stanowionego z obyczajem, jaki panuje w danej społeczności (obyczajem dobrym, rozumnym i godziwym), jest nie tylko osłabieniem i uniemożliwieniem skutecznego spełnienia zamysłu prawa, lecz przede wszystkim swoistym podważeniem i atakiem skierowanym przeciwko człowiekowi, który tworzy społeczność ludzką, scalaną uznawaną powszechnie obyczajowością.

– prawo stanowione, by być promulgowanym przez człowieka, wymaga także pewnej adekwatności do miejsca i czasu działania ludzkiego, żyjącego w społeczności. Kategoria miejsca i czasu jest tutaj ważna z racji tego, że realne działanie człowieka, by móc zaistnieć i skutecznie realizować cel prawa, musi liczyć się właśnie z czasem działania i miejscem. Brak zgodności prawa z czasem i miejscem jest w istocie rzeczy okaleczeniem człowieka w jego działaniu, jest więc złem, na które on nie może i nie powinien się godzić. Stąd brak uwzględnienia charakteru czasu i miejsca działania człowieka w normie prawa jest tym czynnikiem, który dyskwalifikuje prawo i zwalnia człowieka od konieczności wypełnienia takiego prawa.

– prawo stanowione, by mogło być przyjęte przez człowieka, wymaga dostrzeżenia ze strony człowieka konieczności jego istnienia. Konieczność istnienia danej normy prawnej oparta jest na znajomości dobra wspólnego oraz na znajomości środków, jakie ono wymaga. Konieczność ta oczywiście bierze się stąd, że prawo to jest nieodzowne w osiągnięciu przez człowieka jego doskonałości. Tam, gdzie doskonałość ta osiągnięta jest bez udziału norm prawa stanowionego, tam prawo nie jest potrzebne i sam człowiek nie ma podstaw do tego, aby kierować się prawem, skoro bez prawa dobro jest realizowane. Św. Tomasz stoi na stanowisku, że tam, gdzie dobro realizuje się niejako

na mocy naturalnych ludzkich inklinacji, obyczajowości, przyjaźni, tam należy unikać ingerencji prawa, z tej choćby racji, że może ono zakłócić naturalny sposób spełniania dobra u człowieka, choćby przez sam fakt, że jest ono dziełem człowieka i jako takie nie jest wolne od błędów ludzkiego poznania. Dostrzeżenie konieczności istnienia prawa dokonuje się tam, gdzie prawo jawi się jako czynnik nieodczowny w spełnianiu dobra wspólnego. Jeśli bez jakiegoś rozporządzenia władzy możliwe istnieć dobre ludzkie życie, czyli jeśli prawo nie jest konieczne, wtedy ze strony człowieka nie ma potrzeby promulgowania normy prawnej. Afirmacja koniecznego prawa i tylko takiego, które jest konieczne, chroni człowieka przez sytuacją, w której wielka ilość norm prawnych zaczyna utrudniać dobre ludzkie życie, chroni człowieka przed chorobliwym rozrostem samego prawa. Rozrost ten zawsze jest świadectwem zideologizowania władzy, nierzadko jest też przejawem myślenia utopijnego i życzeniowego, za którym często stoi wizja władzy jako czynnika wszechmocnego i nieskrępowanego niczym – czynnika boskiego.

– prawo stanowione, by było promulgowane przez człowieka, wymaga, by było jasne, bo przecież dzięki temu zarówno treść prawa, jak i intencja tego, który je ustanowił, stają się treścią działania ludzkiego. Jasność prawa ściśle wiąże się tu z jego zrozumieniem przez człowieka, dostrzeżeniem tego, co prawo wymaga, a czego nie, jaki jest jego cel, a także, jaki jest rodzaj działań, który prowadzi do jego ziszczenia. Jasność nakazu prawnego chroni człowieka przed błędnym i wykrętnym sposobem działania. Bez jasności norma prawna nie mogłaby być *de facto* promulgowana przez człowieka, tak jak i trudno spodziewać się, by przyniosła swój efekt, jakim jest doskonałość człowieka.

– prawo stanowione, by mogło być promulgowane przez człowieka, wymaga tego, by jego wykonanie przynosiło pożytek, aby pomnażało doskonałość człowieka, a nie stwarzało przeszkody do jego osiągnięcia czy też doprowadzało do zubożenia człowieka w jego dobroci. Użyteczność prawa oczywiście ma tutaj charakter analogiczny i nie sprowadza się tylko do samej korzyści materialnej, choć ta pełni niezwykle ważną rolę. Korzyść – pożytek jest wtedy, gdy zwiększa się ilość i jakość dobra w człowieku, zaś dobra są różne (godziwe, dobra użyteczne, dobra przyjemne). Zasadnicza użyteczność prawa,

która pozwala na jego promulgowanie, płynie z pomnażania przez prawo dobra godziwego, które jako jedyne zasługuje na miano dobra bezwzględnego i takiego, dzięki któremu istnieje dobroć innych dóbr przyjemnych i użytecznych.

– prawo stanowione, by mogło być promulgowane, wymaga ponadto dostrzeżenia w nim środka do dobra wspólnego, a zatem tego dobra, w którym może i faktycznie partycypuje każdy członek społeczności. Dobro wspólne w sensie właściwym istnieje w osobie i sprowadza się do jej rozwoju. Dobro to posiada nieantagonistyczny charakter, im bardziej przynależy danemu człowiekowi, tym bardziej doskonali ono całą społeczność. A zatem promulgacja prawa w człowieku zachodzi dzięki dostrzeżeniu tego, że norma prawna i jej wykonanie prowadzi do rozwoju samego człowieka, jak i całej społeczności. Św. Tomasz broni zdecydowanie tezy, że gdyby za zaistnieniem prawa stało tylko dobro partykularne, jakaś wymierna i ograniczona korzyść jednostki lub grupy ludzi, klasy, to w takim wypadku prawo traci swoją moc obowiązkowości i *de facto* człowiek nie ma obowiązku promulgowania normy prawnej w swoim sumieniu.

c) Prawo stanowione jako czynnik doskonalący człowieka

Racjonalny charakter prawa pozytywnego wraz z jego przyporządkowaniem do dobra człowieka sprawia, że prawo *lex* jest realnie czynnikiem doskonalącym człowieka. Ów doskonalący charakter prawo zawdzięcza również temu, że jest ono normą ludzką i po ludzku przez człowieka przyjętą. Pozwala ono faktycznie, by człowiek był podmiotem prawa w życiu społecznym, a samo prawo by traktowało człowieka tak, by nie została naruszona ludzka suwerenność. Prawo – o ile jest prawem – nie może być narzędziem jakiegokolwiek fundamentalizmu ani też nie może być rozpatrywane jako czynnik uzależniony od jakiegokolwiek ideologii.

Św. Tomasz ukazuje źródło prawa stanowionego w legalnej władzy, która troszczy się o dobro wspólne (dobro człowieka – *bonum commune*). Jednakże idąc za wskazaniem Akwinaty, gdy przyjrzymy się bliżej samej normie prawa ludzkiego, to bez trudu dostrzeżemy, że

jest ono czymś wtórnym do istniejącego przed nim prawa naturalnego (*ius*), które występuje w postaci międzyludzkich relacji nacechowanych powinnością zadziałania lub zaprzestania działania ze względu na dobro człowieka. Relacje te to realny byt, spontanicznie przez człowieka dostrzegany i przeżywany, gdy ten zwrócony jest ku innym osobom, używa rozumu i dostrzega, że należy im się jakieś działanie, dzięki któremu osiągną one właściwe sobie dobro lub też należy im się zaniechanie jakiegoś rodzaju postępowania, gdyż jest ono krzywdą dla człowieka. Na tle i w oparciu o naturalne ludzkie uprawnienia tworzone jest prawo ludzkie – miara (reguła, zasada, norma) ludzkiego postępowania, która w sposób rozumny (pokierowany obiektywnym porządkiem natury ludzkiej i jej celem, a także przy uwzględnieniu porządku samej rzeczywistości) kieruje działaniem człowieka żyjącego we wspólnocie państwowej dla osiągnięcia dobra wspólnego. Prawo ludzkie nie jest więc czymś dowolnym, lecz mierzonym i określanym przez prawy rozum (*recta ratio*) władzy i prawy rozum człowieka adresata i podmiotu prawa³¹. Tak pojęte prawo wymaga nie tylko jego publicznego obwieszczenia, lecz także wymaga promulgacji w sumieniu człowieka – adresata prawa, który nakaz władzy, czyli prawo, czyni swoją własną normą działania dzięki odczytaniu i uznaniu go za rzeczywiście prawy³². Tym samym mamy tu do czynienia z upodmiotowieniem człowieka przez prawo stanowione i nie jest tu przekreślona ani ludzka wolność, ani właściwy człowiekowi – WOLNY sposób działania.

Potwierdzeniem wolności człowieka, jego suwerenności, a także tego, że prawo nie ma nic wspólnego z jednoznacznym jego spełnianiem, jest także znana w całej prawnej tradycji Zachodu praktyka dyspensy, którą św. Tomasz przypomina dla podkreślenia analogicznego charakteru norm prawnych. Dyspensa jest niczym innym jak dostosowaniem

³¹ ...*lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam*, STh I-II, q. 93, art. 3, ad 2.

³² (...) *lex imponitur aliis per modum regulae et mensurae. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quae regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem*, STh I-II, q. 90, art. 4.

prawa stanowionego do dobra wspólnego, realizowanego przecież zawsze w sposób konkretny, jednostkowy i niepowtarzalny³³. Prawo jest tu zatem nakazem ogólnym i roztroptym, pozwalającym na realną realizację dobra, a nie czynnikiem ideologizującym działanie ludzkie na jeden jedyny sposób. Fakt dyspensy jest jeszcze jednym wymownym dowodem na to, że sens prawa leży w osiągnięciu przez prawo dobroci człowieka, a tym samym podkreśla, że władza stanowi prawo nie po to, by je wykonywać, lecz po to, by wykonując, doskonalić człowieka. Rezygnacja z dopasowania prawa do dobra konkretnej osoby ludzkiej byłaby urzeczowieniem człowieka, byłaby wyrazem prymatu prawa nad człowiekiem, a także nad rozumem i jego dobrem³⁴. By się jednak tak nie stało, św. Tomasz podkreśla konieczność dostosowania nakazu prawa do wymogów rozumu, a zatem również i wolności człowieka, jego dobra. Taki stan rzeczy oczywiście wyklucza fundamentalizm z całej dziedziny prawa stanowionego, co nie oznacza, że prawo nie posiada stałych, realnych i obiektywnych podstaw.

Mając na uwadze wyliczone przez Akwinatę warunki, na mocy których dochodzi do promulgacji prawa w człowieku, bez trudu dostrzegamy, że warunki te są nie tylko wsparciem ludzkiej wolności oraz suwerenności na gruncie życia społecznego, lecz także są one tymi czynnikami, które chronią prawo przed jego zideologizowaniem, a tym samym uniemożliwiają wprost istnienie fundamentalizmu w dziedzinie prawa i polityki. Widzimy więc, że dla Akwinaty prawo stanowione jest jednym z koniecznych czynników życia publicznego, wychowującym człowieka do życia dobrego i pięknego, do cnoty, a zatem jest czymś z konieczności prowadzącym człowieka do życia wolnego, bo przecież cnota nie tylko czyni dobrym człowieka, nie tylko służy jego naturze, ale także daje człowiekowi wolność³⁵.

W perspektywie rozwoju dobroci człowieka należy także ujmować samą rację stanowienia prawa. Ma to swój wyraz nie tylko w tym, że prawo nie tępi wszelkich wad i występków oraz nie nakazuje spełniania wszelkich dobrych nakazów cnoty, lecz także w tym, że każdemu

³³ Zob. STh I-II, q. 97, art. 4.

³⁴ Także Arystoteles podkreślał to samo zagadnienie, mówiąc o konieczności zmian w prawie, zob. *Polityka*, 1287 b 4.

³⁵ Zob. STh I-II, q. 92, art. 1.

wolno, o ile tego wymaga rozum i dobro wspólne, postąpić wbrew literze prawa, jeśli spełnienie nakazu prawnego wiązałoby się z zaniechaniem realizacji jego celu i wiązałoby się z narażeniem na szkodę dobra człowieka³⁶.

Uzyskane przez Akwinantę owoce poznawcze mimo upływu czasu nie straciły na swej wartości³⁷. Są doskonałym przykładem tego, jak realistyczna filozofia może służyć i umacniać ludzką kulturę prawą. Siłą i zasadniczą wartością Tomaszowej nauki o prawie jest jej prawdziwość i dorzecznosc, a ściślej mówiąc, jej realistyczny i integralny charakter, osadzony w dobrze uprawianej antropologii, etyce oraz metafizyce, przy uwzględnieniu osiągnięć minionych pokoleń tworzących kulturę Zachodu.

Doktryna św. Tomasza porządkuje i syntetyzuje realistyczną tradycję refleksji nad prawem. W jej świetle odsłania się przed nami prawda o tym, że prawo stanowione nie jest i być nie może nigdy przeciwstawiana ludzkiej wolności i suwerenności, podobnie zresztą, jak nie może być przeciwstawiona rozumności i dobru człowieka. Nade wszystko jednak prawo jawi się jako środek do doskonalenia człowieka, jako środek ludzkiego szczęścia, a zatem jako coś koniecznościowo odniesionego do celu ludzkiego życia. Dziedzina prawa wyklucza z siebie aprioryzm i ideologizowanie działania człowieka, wyklucza zatem także zakusy jakiegokolwiek fundamentalizmu.

Św. Tomasz zdecydowanie podkreślał, że prawo stanowione jest dziełem ludzkiego rozumu i jako takie staje się normą i miarą ludzkiego postępowania zmierzającego do osiągnięcia właściwego celu–dobra³⁸. Prawo jawi się tu jako wewnętrzna zasada, reguła, miara działania, dzięki której dany, konkretny podmiot – człowiek – osiąga właściwe sobie dobro na sposób swej natury, tj. rozumnie i w sposób wolny. Granicę prawa – co do zakresu i co do treści – narzuca prawo cnota,

³⁶ Zob. STh I-II, q. 96, art. 6.

³⁷ Na temat rozumienia prawa u św. Tomasza zob. R. Pizzorni, *Il diritto naturale delle origini a S. Tommaso d' Aquino*, Roma 1985; Cz. Martyniak, *Obiektywne podstawy prawa według św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1949; M. Piechowiak, *Filozofia prawa człowieka. Prawa człowieka w świetle międzynarodowej ochrony*, Lublin. 1999, s. 265-341.

³⁸ Zob. STh I-II, q. 90, art. 1.

przez którą człowiek się doskonali i która stanowi dla prawa bezpośredni cel jego istnienia.

Św. Tomasz ukazuje nam to, że prawo stanowione ani nie jest czymś jednoznacznym, ani czymś wieloznacznym, lecz w swej istocie jest analogiczną regułą, zasadą działania istniejącą zawsze konkretnie w jednostkowych bytach (osobach ludzkich). Osoby ludzkie, dzięki prawu i poprzez prawo, realizują zdaniem Akwinaty dobro, które ostatecznie należy wiązać z dobrem osoby ludzkiej (aktualizacją potencjalności osobowych człowieka). Dobrem tym jest dobro wspólne – *bonum commune* – czyli dobro człowieka pojęte jako jego osobowy rozwój. Tenże osobowy rozwój jest celem ludzkiego życia i tym, ku czemu ma zmierzać prawo ustanowione przez władzę publiczną. Rozwój ten jest także świadectwem istnienia prawdziwie ludzkiej kultury prawnej, stanowiąc dla niej jej miarę i kryterium.

Podsumowanie

Współczesny człowiek potrzebuje filozofii realistycznej, dzięki której zyskuje szansę na budowę ludzkiej kultury, w sposób szczególny ludzkiej kultury prawnej, w której prawo jest środkiem i pomocą w rozwoju człowieka³⁹.

Doświadczenie życia społecznego ukazuje, że prawo może być źle rozumiane, może mieć niewłaściwy cel, a także może mu brakować właściwego ugruntowania w rzeczywistości oraz może być niewłaściwie realizowane. Przez to może ono przyczyniać się do budowy antyludzkiej

³⁹ To właśnie pożytek człowieka, jego dobro jest celem prawa, na fakt ten zwraca uwagę wyraźnie św. Tomasz z Akwinu, ukazując determinację prawa ludzkiego jako coś, co jest od niego niezależne i w stosunku do niego pierwsze. *Respondeo dicendum quod uniuscuiusque rei quae est propter finem, necesse est quod forma determinetur secundum proportionem ad finem; sicut forma serrae talis est qualis convenit sectioni; ut patet in II physic. Quaelibet etiam res recta et mensurata oportet quod habeat formam proportionalem suae regulae et mensurae. Lex autem humana utrumque habet, quia et est aliquid ordinatum ad finem; et est quaedam regula vel mensura regulata vel mensurata quadam superiori mensura; quae quidem est duplex, scilicet lex divina et lex naturae, ut ex supradictis patet. Finis autem humanae legis est utilitas hominum, STh I-II, q. 95, art. 3.*

kultury. Zagrożenie to jest, niestety, aktualne, a z uwagi na obecność w kulturze pseudofilozofii, która w istocie rzeczy jest jakąś postacią ideologii lub mitologii, niezmiernie się potęguje. Pseudofilozofia niczego nie wyjaśnia, może ona jedynie ideologizować prawo, które prędzej czy później wypowie wojnę dobru człowieka na drodze budowy utopii. By jednak prawo stanowione nie budowało antykultury, by tak się nie działo, zarówno człowiek, który tworzy prawo, jak i ten, kto je interpretuje, a także w myśl prawa postępuje, potrzebuje rozumienia i prawdy, które dostarcza właśnie realistyczna filozofia. I chyba właśnie ten fakt miał na uwadze sam Arystoteles, badający trudną materię prawa i polityki, gdy pisał, że „prawo daje jednak potrzebne wykształcenie i pozwala rządzącym rozstrzygać wedle najlepszej wiedzy i odpowiednie czynić zarządzenia. Pozwala nadto na poprawki, gdziekolwiek na podstawie doświadczenia inne jakieś postanowienie wyda się lepsze od istniejących. Kto więc domaga się, by prawo władało, zdaje się domagać, by władał tylko bóg i rozum, kto zaś człowiekowi rządy przyznaje, przydaje tu nadto i zwierzę bo pożyteczność ma coś zwierzęcego; namietność zaś nawet ludzi najlepszych między rządzącymi sprowadza z właściwej drogi. Toteż prawo jest czystym, wyzbytym żądzły rozumem”⁴⁰.

Filozofia realistyczna pozwala nade wszystko na dostrzeżenie braku antagonizmu między prawem stanowionym a ludzką wolnością, pozwala wyjaśnić i dostrzec fakt ugruntowania prawa w dobru człowieka oraz w naturalnym, właściwym człowiekowi sposobie działania. Ukazuje ona nam również to, że na straży wolności człowieka stoi związanie (uprzeczynowanie) prawa szeregiem czynników obiektywnych – relacji interpersonalnych, które stanowią naturalny fundament prawa. Prawo w świetle analiz realistycznej filozofii jawi się jako adekwatne, proporcjonalne do tychże relacji, z tej też racji ludzka polityka nie jest już domeną swawoli władzy, lecz przestrzenią spełniania dobra człowieka.

Warto również na koniec podkreślić, że bez realistycznej filozofii nie uzyskamy integralnego rozumienia człowieka, bez którego przecież to rozumienie nie może istnieć, jak też ani dobre prawo, ani dobre

⁴⁰ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2001, 1287 a 4.

jego spełnienie. Stąd troska o rozwój wykształcenia filozoficznego, o pogłębienie kultury filozoficznej winna towarzyszyć każdemu, kto pragnie dobrego prawa i prawdziwie ludzkiej kultury prawnej.

The role of realistic philosophy in forming human legal culture

Summary

The question, implicitly hidden in the title of article, *de facto* raises a problem of philosophy's role in the human culture, and even culture's purpose in the human life. Undoubtedly, the answer presupposes an understanding of man, culture, and philosophy. The article finds its motive in facts of corrupted positive law, that sometimes not only seems to strike at fundamental human goods (life, health, personal development), but also becomes an instrument and program of constructing social life in totalitarian or criminal way (e.g. national socialism in Germany, or bolshevism in Russia). The author strives after answering to the following question: does the human law, as being a rule and measure of social activity legislated by the authority, in any sense need a philosophy, and if it does, so in what aspect, and what philosophy? The author claims that the relation between law and philosophy is indispensable, and its negation results in an anti-human consequence – a barbarian reality. Nowadays, the man needs a realistic philosophy that enables him to cultivate a human culture, especially human legal culture, where the law is a means and assistance in human development.

Imelda Chłodna

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Rola uniwersytetu w kulturze w ujęciu Mieczysława A. Krąpca OP

Pośród wielu zagadnień dotyczących ludzkiej kultury, wokół których skupiają się rozważania o. Mieczysława Alberta Krąpca, ważne miejsce zajmuje jego refleksja nad problemem uniwersytetu. W swoich licznych publikacjach dotyczących tego tematu, autor odpowiada na pytanie: Jaka jest rola uniwersytetu (kształcenia uniwersyteckiego) we współczesnej kulturze? Poszukując odpowiedzi na nie, włącza się w dyskusję na temat potrzeby humanizacji uniwersytetów, w obliczu narastającego od lat kryzysu kształcenia uniwersyteckiego na całym świecie¹.

¹ Krąpiec wskazuje na następujące przyczyny owego kryzysu: „Uniwersytety są niekiedy zbyt ściśle związane z gospodarką społeczną, społeczną czy narodową; po drugie są związane przede wszystkim z produkcją i coraz bardziej intensywnymi pracami nad doskonaleniem narzędzi, mających służyć podniesieniu jakości ludzkiego życia; i sprawa trzecia: klimat jaki panuje na uniwersytetach jest w gruncie rzeczy w dużej mierze kontynuacją klimatu XIX-wiecznego pozytywizmu naukowego, ograniczającego się do pytania: *to know how*, do wypracowania reguł przekształcania przyrody i dyrektyw przekształcania społeczeństw. Wobec tej sytuacji stawiane są postulaty otwartości ze strony uniwersytetów katolickich, ze strony tych rektorów, którzy widzą te właśnie problemy i zagrożenia współczesnego uniwersytetu. Rozlega się wielkie wołanie o humanizację uniwersytetów”. Autor wskazuje również drogi wyjścia z tej kryzysowej sytuacji: „z jednej strony poprzez poszerzenie samej koncepcji nauki, następnie poprzez pewną alternatywę w stosunku do zaprogramowania uniwersytetów, ich usługowości doraźnej, głównie zaś gospodarczej czy nawet politycznej. I sprawa czwarta, zwięźdląca – trzeba wreszcie zająć się człowiekiem, bo dzisiaj człowiek jest wyalienowany, na skutek własnej działalności znalazł się w warunkach niekiedy gorszych, aniżeli były one dawniej. W rezultacie niekiedy i rozwoju techniki, gospodarki, rozwoju form życia społecznego,

Krapiec opowiada się za wizją uniwersytetu jako głównego w kulturze europejskiej społecznego środowiska pielęgnowania i upowszechniania wiedzy dla poznania prawdy, służącego wprost człowiekowi jako osobie, która osiąga pełnię swych możliwości jedynie w obliczu prawdy, zdobywanej na drodze racjonalnego wysiłku poznawczego i swobodnego dialogu społecznego². Przekonanie to reprezentuje personalistyczną filozofię uniwersytetu. Akcentuje ona jego zakorzenienie w osobowej strukturze i dynamice człowieka, a także podkreśla osobowy wymiar kultury i nauki uniwersyteckiej oraz osobowy kształt wartości realizowanych w życiu uniwersyteckim. Jest oparta na greckim ideale nauki, której uprawianie i rozwój były ściśle związane z osobowym rozwojem człowieka³.

Na ideale tym opierał się także pierwszy model uniwersytetu – średniowieczna *universitas studiorum*, ukształtowana na ideowej formule: *Fides quaerens intellectum*⁴. Pierwsze uniwersytety pojawiły się w kontekście kultury chrześcijańskiej, syntetyzującej dorobek Greków w zakresie filozofii i Rzymian w zakresie prawa. Były one dostępne dla każdego (z wyjątkiem kobiet), niezależnie od narodowości, stanu społecznego i majątkowego. Najważniejsze idee wypracowane w kulturze greckiej, które przyświecały tworzeniu uniwersytetów w średniowieczu,

działań politycznych, człowiek się zagubił, jest sfrustrowany bardziej niż dawniej”. M. A. Krapiec, *Rozmowy o uniwersytetach*, w: „Znak”, 30 (1978) nr 6, s. 798-803.

² M. A. Krapiec, *Człowiek, Kultura, Uniwersytet*, Lublin 1982, s. 10.

³ Albowiem właśnie w kulturze greckiej odkryto rangę rozumu w ludzkim życiu. Odpowiedzią na to było powstanie filozofii i nauk szczegółowych oraz przyznanie im wysokiego statusu społecznego. Na wyjątkową wartość poznania rozumowego w ludzkim życiu wskazywał m.in. Arystoteles, który na początku *Metafizyki* wypowiada znamienne słowa: *Omnes homines natura scire desiderant* (*Wszystkim ludziom wrodzone jest pragnienie poznania*). Jak twierdził, od doświadczenia przechodzimy do sztuki – jako poznania tego, co ogólne, a wreszcie do wiedzy, której zwieńczeniem jest mądrość, będąca nie tylko poznaniem przyczyn, ale dotarciem do przyczyn ostatecznych: „Ludzie, z natury pragnąc poznawać, coraz bardziej udoskonalają swoją naturalną skłonność, najpierw jest to zwykle doświadczenie, potem sztuka, później nauka, a wreszcie nauka nad naukami – filozofia pierwsza-metafizyka, szukająca racjonalnej odpowiedzi na najdonioślejsze dla człowieka pytania. Od wrażeń, wspólnych ze zwierzętami, człowiek wznosi się do mądrości dotyczącej spraw boskich (teologia)”. P. Jaroszyński, *Człowiek i nauka*, Lublin 2008, s. 33-34.

⁴ M. A. Krapiec, *Człowiek, Kultura, Uniwersytet*, dz. cyt., s. 479.

to umiłowanie prawdy, dzielenie się prawdą, przyjaźń. Te ideały nigdy do końca nie wygasły.

Krąpiec optuje za potrzebą przywrócenia współczesnemu uniwersytetowi średniowiecznej *universitas*: wielości dyscyplin naukowych, obejmującej nauki szczegółowe, filozofię i teologię (funkcja asymilacyjna uniwersytetu), natomiast w obliczu narastającej specjalizacji poszczególnych kierunków kształcenia – epistemologicznego, a nawet światopoglądowego uporządkowania i integrowania wiedzy, czyli przywrócenia uniwersytetowi jego funkcji integrującej i światopoglądowej⁵.

W kręgu rozważań Krąpca, stanowiących zarys jego filozofii uniwersytetu, dadzą się wyodrębnić następujące grupy tematyczne: 1) rozważania antropologiczne i kulturowe, skupione wokół filozoficznej problematyki człowieka i kultury; 2) problematyka filozofii jako fundamentalnej formy poznania naukowego i jej funkcji w kształceniu uniwersyteckim; 3) przemyślenia autora nad instytucją uniwersytetu, zwłaszcza współczesnego uniwersytetu katolickiego.

1. Rozważania antropologiczne i kulturowe

W refleksji Krąpca nad uniwersytetem nieustannie przebija myśl o nieodzownym ostatecznym odwołaniu się do filozofii człowieka jako autonomicznego podmiotu twórczości kulturowej, zdolnego do poznania prawdy – naczelnej wartości, fundującej osobowe życie w miłości i wolności.

W rozważaniach dotyczących relacji człowiek – uniwersytet Krąpiec ukazuje osobę właśnie jako istotę dążącą do prawdy poprzez twórczość kulturową i we współpracy społecznej. Jego pogląd na człowieka można określić mianem klasycznego personalizmu. Ma on swoje podstawy historyczno-filozoficzne przede wszystkim w myśli św. Tomasza z Akwinu, czerpiącego z przemyśleń teologii patrystycznej

⁵ W poglądach czołowego reprezentanta filozoficznej szkoły lubelskiej, dotyczących tej problematyki, odnajdziemy wiele cech wspólnych z koncepcjami J. H. Newmana, Ortegi y Gassetta czy K. Wojtyły. Por. specjalne wydanie „Znaku” poświęcone uniwersytetom, 30 (1978) nr 6 (288), a także „Zeszyty Naukowe KUL”, 11 (1968) nr 3-4 i 21 (1978) nr 2.

i średniowiecznej oraz z dorobku filozofii starożytnej, wzbogaconej o rozważania myślicieli chrześcijańskich i arabskich⁶.

Personalizm Krąpca ma charakter egzystencjalno-metafizyczny, ze względu na bytowo-istnieniowe racje wieloaspektowego faktu człowieka, jak też z uwagi na egzystencjalną koncepcję osoby. Autor podaje w swej filozofii ostatecznościową interpretację przedmiotowo-metafizyczną, ujmującą człowieka jako specyficzny byt o charakterystycznym dlań osobowym sposobie istnienia. Podkreśla także autonomię ludzkiej osoby, spełniającą się przez akty decyzji w kontekście rzeczywistości egzystencjalno-aksjologicznej⁷.

W odniesieniu do problematyki uniwersytetu owa filozofia człowieka ma swoje odzwierciedlenie w: 1) analizach osobowego otwarcia spotencjalizowanego bytu ludzkiego na rzeczywistość uniwersalną, świat osób i własne bytowanie w poszukiwaniu prawdy jako kluczowej wartości osobowej⁸; 2) w koncepcji dzieła kultury jako znaku wewnątrzosobowej twórczości ducha ludzkiego i w teorii intelektualnych podstaw działań osobowych⁹; 3) w odsłonięciu współbytowania osób jako obszaru spełniania się osoby w wymiarze aksjologicznym, a zarazem w afirmacji godności i zupełności osoby ludzkiej, transcendującej społeczeństwo i państwo¹⁰.

Personalistyczny sens uniwersytetu ujawnia się zatem w kontekście filozofii człowieka i kultury. Uniwersytet jest więc szczególną drogą wspólnotowego osiągania prawdy przez osobę ludzką, w oparciu o jej strukturalno-osobowe powołanie do doskonałości (*humanitas* i *sanctitas*) oraz jej spełnianie się uwarunkowane bytowaniem społecznym¹¹.

⁶ A. Wawrzyniak, *Posłowie. O filozofię uniwersytetu*, w: M. A. Krąpiec, *Człowiek, Kultura, Uniwersytet*, dz. cyt., s. 485.

⁷ M. A. Krąpiec, *Człowiek – dramat natury i osoby; Człowiek i wartości; Człowiek – suwerenny byt osobowy*, w: tenże, *Człowiek, Kultura, Uniwersytet*, dz. cyt., s. 15-57, 86-95.

⁸ M. A. Krąpiec, *Człowiek i wartości*, w: tenże, *Człowiek, Kultura, Uniwersytet*, dz. cyt., s. 43-57.

⁹ M. A. Krąpiec, *Człowiek i wartości; Człowiek twórcą kultury; Kultura i wartości*, w: tenże, *Człowiek, Kultura, Uniwersytet*, dz. cyt., s. 43-57, 103-123.

¹⁰ M. A. Krąpiec, *Osoba i społeczność; Człowiek i społeczeństwo*, w: tenże, *Człowiek, Kultura, Uniwersytet*, dz. cyt., s. 125-171.

¹¹ Zob. A. Wawrzyniak, *Posłowie. O filozofię uniwersytetu*, w: M. A. Krąpiec, *Człowiek, Kultura, Uniwersytet*, dz. cyt., s. 486.

Gwarantem personalistycznego charakteru życia uniwersyteckiego w jego rozmaitych przejawach i zadaniach kulturowych i społecznych jest, mająca swoje korzenie w średniowieczu, szczególnego rodzaju wspólnota: wspólnota nauczających i uczących się – *universitas studiorum et studentium*¹². Jej celem jest bezinteresowne, lecz naukowo odpowiedzialne (czyli uzasadnione) poznawanie i głoszenie prawdy. Uniwersytet ma charakter integralny, a więc skupia w sobie całą ludzką kulturę – zarówno duchową, jak i materialną¹³.

W odniesieniu do kultury duchowej Krąpiec wyraźnie dostrzega fundamentalną rolę, jaką uniwersytet ma do spełnienia w wymiarze narodowym. Sprowadza się ona do kultywowania kultury chrześcijańskiej jako podstawy tożsamości narodowej. Autor podkreśla, że konieczność pogłębiania, poszerzenia i zreflektowania tego wątku kultury chrześcijańskiej jest ważnym zadaniem uniwersytetu, ponieważ, jak twierdzi, można to uczynić jedynie w sposób zorganizowany społecznie¹⁴. Za szczególnie ważne uważa Krąpiec naukowe opracowywanie w obrębie

¹² Kiedy w epoce średniowiecza powstawał uniwersytet jako forma kształcenia wyższego, to rozumiano go nie jako budynki, administracja, biurokracja, ideologia czy specjalizacja, ani nawet jako wszechstronność kształcenia, ale jako duchowy związek między profesorem i uczniem, sprawiający, że uczeń zaczyna coraz więcej wiedzieć i coraz lepiej rozumieć. Uniwersytet Paryski definiowano następująco: *Universitas magistrorum et studentium Parisius commorantium* („wspólnota mistrzów i studentów zamieszkujących Paryż”; zob. *L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usages à la Faculté de Théologie de Paris, au XIII siècle*, w: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, année 1968*, Paris 1969, s. 72). Uniwersytet w pierwszym rzędzie był wspólnotą. Bez takiej wspólnoty – mistrzów i uczniów – nie ma uniwersytetu, choć mogą być budynki i administracja (Por. P. Jaroszyński, *Edukacja na rozdrożu cywilizacji*, w: *Filozofia i edukacja*, praca zbiorowa, Lublin 2005, s. 18). Uniwersytet zorganizowany według oryginalnej średniowiecznej formuły stanowi najlepszy model wspólnotowej służby prawdzie, optymalnie odpowiadający jej godności.

¹³ H. Kiereś, *Uniwersytet*, w: *Służyć kulturze*, Lublin 1998, s. 170-171.

¹⁴ „Oczywiście, że dokonuje się to przez ludzi i w ludziach. To, nad czym uniwersytet pracuje, potem »materializuje« się w konkretnych jednostkach ludzkich, które stają się odpowiedzialnymi obywatelami państwa i członkami narodu oraz Kościoła. (...) Musi być ciągle żywa myśl i troska, aby w pełni być wiernym swemu powołaniu, jak również być całkowicie niezależnym, jako uczelnia, i spełniać swe istotne cele”. M. A. Krąpiec, *Nauka w służbie prawdy. Rozmowa z Rektorem KUL-u ks. prof. dr. M. A. Krąpcem OP*, w: „Kierunki”, 26 (1980) nr 49, s. 1.

uniwersytetu istotnych treści kultury chrześcijańskiej, która jest kulturą *par excellence* humanistyczną.

O humanistycznym wymiarze rozważań nie powinno się, zdaniem Krąpca, zapominać także w dziedzinie nauk przyrodniczo-fizycznych i technicznych, gdzie łatwo jest zatracić ludzki sens rozwoju nauki. Podkreśla on, że chociaż osiągnięcia fizyki i techniki są czymś naprawdę imponującym, mogą się one okazać dla człowieka groźne¹⁵. A zatem również w obrębie kultury materialnej, obejmującej ludzkie wytwory, istnieje na uniwersytecie obiektywna konieczność zwrócenia poznawczej uwagi na zagadnienia człowieka. Jest więc realna potrzeba rozważań i analiz dotyczących zarówno struktury bytowej człowieka, jak i człowieka ujętego w różnych społecznie i indywidualnie ważnych perspektywach. Pozwalają one uświadomić sobie, że człowiek jest celem, a nie środkiem postępowania moralnego i działania wytwórczego. Ponadto umożliwiają poznanie prawdy o człowieku, jego działaniu i wytworach, stanowiących całą dziedzinę kultury.

2. Po co filozofia na uniwersytecie?

Krapiec sytuuje swoje rozważania nad uniwersytetem w podstawowej dla osoby ludzkiej relacji do prawdy. A to zadanie, według niego, najlepiej spełnia filozofia, należąca do najstarszych dziedzin racjonalnego poznania. To z niej rozwinęły się wszystkie nauki. Leży ona u podstaw naukowego poznania również w sensie metodologicznym, będąc zarazem zwieńczeniem wszystkich nauk. Jest ona bowiem typem osądzającego poznania, który wprowadzie nie dostarcza nowych treści poznawczych, ale który uczy rozumienia świata, dając człowiekowi głębsze, wyjaśniające spojrzenie na rzeczywistość. Odpowiedzial-

¹⁵ „Zarówno bowiem sama organizacja nauk przyrodniczo-technicznych jak i wytwory przodujących dziedzin naukowego poznania człowieka tak znacznie się usamodzielniały, że zachodzi obawa, iż mogą się uchylić racjonalnej ludzkiej kontroli i rozpocząć samoczynne mechaniczne działanie. Człowiek, jako twórca dzieł, może stać się tychże wytworów niewolnikiem i podmiotem istotnego zagrożenia”. M. A. Krąpiec, *O naukowy profil Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, w: „Zeszyty Naukowe KUL”, 11 (1968), nr 3-4, s. 52.

ność filozofii wobec społeczności uniwersyteckiej, a pośrednio wobec współczesności za podjęcie podstawowych pytań egzystencjalnych i za kształt dawanych odpowiedzi wzrasta w obliczu narastającej troski o humanistyczny profil kultury¹⁶.

Autor wielokrotnie wypowiada się na temat obecności filozofii w życiu akademickim oraz jej roli w spełnianiu przez uniwersytet jego funkcji kulturalnych i społecznych. Opowiada się za przywróceniem filozofii rangi fundamentu i zarazem zwornika gmachu wiedzy uniwersyteckiej i wykształcenia akademickiego¹⁷.

Krąpiec wskazuje ponadto na wiedzotwórcze walory filozofii w odniesieniu do nauki uniwersyteckiej. Jak zaznacza ową wiedzotwórczą i formacyjną rolę w uniwersytecie pełni ta filozofia, która racjonalnie odpowiada na egzystencjalne pytania człowieka poszukującego prawdy o sobie. Taką jest klasyczna *philosophia perennis*, wiążąca wiedzę z osobą, myśl z rzeczywistością. Jest to filozofia uniwersalna i racjonalna – poszukująca fundamentalnych racji bytowych, uzasadniających wielkość człowieka, a zarazem jego przygodność. Nade wszystko jest to filozofia realistyczna, odsłaniająca związek rozwoju osobowego jednostki i społeczeństwa z racjonalnym wyjaśnianiem rzeczywistości.

Taka filozofia realistyczna, uniwersalna i racjonalna jest w stanie porządkować wszystkie partykularne aspekty poznawcze poszczególnych nauk i poszczególnych systemów filozoficznych w jeden wielki obraz rzeczywistości. Tylko ona może ocenić trafność poznawczą teorii, hipotez, systemów naukowych i filozoficznych, zawierających częściowe prawdy o człowieku i świecie. Poznanie tej filozofii jest warunkiem gruntowniejszego poznania nauk, jakie odbywa się na uniwersytecie. Powinny to być przynajmniej te jej dziedziny, które łączą się ze zrozumieniem ukonstytuowania się poszczególnych, odrębnych dziedzin naukowego poznania: „Stąd przynajmniej epistemologia (wraz z metodologią i logiką) oraz historia filozofii są dla wykształcenia uniwersyteckiego tak niezbędne, jak niezbędne jest samo rozumienie

¹⁶ Zob. A. Wawrzyniak, *Posłowie. O filozofię uniwersytetu*, w: M. A. Krąpiec, *Człowiek, Kultura, Uniwersytet*, dz. cyt., s. 489.

¹⁷ Por. M. A. Krąpiec, *O potrzebie filozofii*, w: tenże, *Człowiek, Kultura, Uniwersytet*, dz. cyt., s. 225-230.

nauki”¹⁸. Krapiec wskazuje na potrzebę kształcenia filozoficznego na kierunkach matematyczno-przyrodniczych¹⁹, a także na konieczność zaznajomienia się z elementami filozofii dla wykształcenia humanistycznego i teologicznego²⁰. Nie zapomina również o doniosłym zadaniu filozofii przy dostarczaniu podstaw metodologicznych dla zasadniczych gałęzi naukowego poznania²¹. To właśnie filozofia uczy myśleć, bo uczy o samej myśli, o poznaniu, o jego pierwszych i podstawowych przejawach i prawach. To na terenie filozofii rozpatrywane są następujące pytania: Co to znaczy poznawać? Jaka jest struktura aktu poznania? Jakie są pierwsze przejawy poznania-myślenia? Jaki charakter mają pierwsze prawa myślenia: zasada tożsamości, niesprzeczności, racji bytu, celowości, przyczynowości? I każda głębsza refleksja nad metodologicznym statusem, nawet bardzo wyspecjalizowanych nauk, od razu stawia przed naukowcem te pytania, którymi zajmuje się filozofia. Znajomość tych właśnie spraw pozwala naukowcowi i każdemu, kto zastanawia się nad charakterem naukowego poznania, o wiele precyzyjniej ustawić własną myśl i lepiej dobrać narzędzia dla skutecznego poznania.

¹⁸ M. A. Krapiec, odczyt pt. *Rola filozofii w działalności uniwersytetu*, wygłoszony 25. XI. 1966 r. na posiedzeniu Wydziału Filozoficznego TN KUL w XX-lecie założenia Wydziału Filozoficznego KUL, „Tygodnik Powszechny”, 20 (1966) nr 50, s. 1-2.

¹⁹ „Wprowadzanie wykładów filozoficznych dla bardzo wyspecjalizowanych dziedzin poznania fizykalnego i technicznego jest podyktowane nie tylko chęcią pogłębienia podstaw historycznych poszczególnych dziedzin współczesnej nauki, ale także zrozumieniem roli filozofii w kształtowaniu twórczej intuicji i wyobraźni dla ludzi z wyższym wykształceniem, jej funkcji łączącej rozdrobnione przez nauki tereny rzeczywistości oraz jej funkcji ściśle humanistycznej, wzbogacającej samego człowieka. Bogate dzieje filozofii, różnorodność jej ujęć i interpretacji niezwykle poszerzają horyzonty myśli tych, którzy mają się stać twórczo pracującymi specjalistami”, tamże.

²⁰ „Humanista bowiem nieustannie zajmuje się analizą tworu ludzkiego intelektu – czyli bytem intencjonalnym. Dlatego poznanie struktury tego bytu, a zwłaszcza ludzkiej myśli, od której wszystko (czym zajmuje się humanistyka) jest pochodne, dla wykształcenia humanistycznego jest nieodzowne. A informacje o tym wszystkim można zdobyć tylko na terenie filozofii. Jeśli chodzi o rolę filozofii w teologii – teologia ukształtowana w ostatnich 2000 lat jest właściwie filozoficzną interpretacją Objawienia. I wszelka ucieczka od filozofii w teologii jest nieporozumieniem”, tamże, s. 2.

²¹ „Filozofia bowiem, zajmująca się analizą samego poznania, dostarcza tym samym pierwszych podstaw dla bardziej wyspecjalizowanego poznania, jakim dysponują poszczególne typy nauk formalnych, realnych, przyrodniczych i humanistycznych”, tamże.

Autor wyraźnie zaznacza, że człowiek z wykształceniem uniwersyteckim, reprezentujący wysoki poziom formacji intelektualnej, musi wykazywać się znajomością problematyki filozoficznej i ogólnych wiadomości o sposobie filozoficznych analiz, być uczulony na problematykę filozoficzną oraz znać podstawową literaturę jej poświęconą. Odcięcie na uniwersytecie ludziom dostępu do filozofii to odebranie im podstaw racjonalnej kultury oraz uniemożliwienie dostępu do zrozumienia sensu świata i człowieka oraz sensu całego naukowego poznania²². Dlatego tak ważne jest, jego zdaniem, dbanie o rozwój filozofii jak najpełniej realizującej swe funkcje kulturowe.

3. Uniwersytet katolicki i jego szczególna rola w kulturze

Krąpiec podkreśla wyjątkową rolę, jaką ma do spełnienia we współczesnej kulturze uniwersytet katolicki²³. Jest to bardzo znaczące ze względu na fakt, iż jesteśmy obecnie świadkami ugruntowywania struktur ekonomicznych i społecznych na fundamencie nauki, która zarazem nadaje kształt współczesnej cywilizacji. Autor słusznie zauważa, iż niespotykany dotąd wzrost roli nauki w życiu społeczeństw na całym świecie powoduje baczniejsze zwrócenie uwagi na ośrodki nauki,

²² A. Krąpiec, *O potrzebie filozofii*, art. cyt., s. 230.

²³ W dniach 20-30 listopada 1972 r. o. Krąpiec, jako Rektor KUL, brał udział w konferencji delegatów katolickich uniwersytetów z całego świata, zorganizowanej przez Kongregację dla Spraw Uniwersytetów i Seminariów. KUL reprezentowany był przez swego Rektora jako jedynego przedstawiciela z krajów socjalistycznych. Zadaniem konferencji było uchwalenie „Karty Katolickich Uniwersytetów”. Karta „podkreśla charakterystyczne elementy uniwersytetu w jego rozumieniu tradycyjnym (rola nauki, dydaktyki, wychowania do życia społecznego), akcentuje tradycyjną autonomię uniwersytetu, uwzględnia współczesne postulaty co do partycypowania całej społeczności akademickiej w zarządzaniu i w polityce uniwersyteckiej oraz planowaniu nauki, przede wszystkim zaś postuluje obecność w środowisku uniwersyteckim chrześcijańskiego posłannictwa religijnego. Ma się ono przejawiać w uniwersyteckim poziomie nauczania teologii i w tym wszystkim, co z teologią jako racjonalnym wyjaśnianiem Objawienia Chrystusowego jest nierozzerwalnie związane, zarówno w porządku poznawania jak i dążenia w konkretnych warunkach społeczno-kulturowych. Uniwersytety katolickie są także koniecznym i nieodzownym czynnikiem realnej pracy ewangelizacyjnej Kościoła w dzisiejszym społeczeństwie”. Zob. „Tygodnik Powszechny”, 27 (1973) nr 2, s. 3.

jakimi są uniwersytety. Bowiem od ich charakteru, od pracowników naukowych i jakości ich pracy badawczej zależy w dużej mierze nie tylko rozwój ekonomiczno-społeczny poszczególnych państw, ale także charakter kultury kształtowany poprzez naukę i naukowców. Nie bez znaczenia jest to, w jakich kręgach kulturowych i światopoglądowych znajdują się uniwersytety i ośrodki badań naukowych, jeśli nauka jest współcześnie podstawą i formą życia cywilizacyjnego²⁴.

Drugim „znakiem czasu”, obok wielkiego wzrostu roli nauki we współczesnej cywilizacji, jest konieczność pogłębionej refleksji nad człowiekiem. Wśród czynników najbardziej zagrażających dzisiaj istnieniu człowieka Krąpiec wymienia: ustroje społeczne oparte na doktrynerskich teoriach lub realizujące utopijne cele z pogardą natury ludzkiej; stworzony przez samego człowieka przemysł zanieczyszczający w katastrofalnym stopniu środowisko ludzkie na ziemi, w wodzie i powietrzu; wojnę nuklearną; rozwój wielkich miast; skomplikowane warunki życia społecznego; narastające nawarstwienia społeczne i inne, nie całkiem jeszcze zbadane, warunki współczesnego życia, powodujące ogromny wzrost zachorowań nerwicowych i psychicznych²⁵.

Zasygnalizowane przez Krąpcę dwa momenty, jako charakterystyczne „znaki czasu” wskazują na potrzebę organizowania uniwersytetów katolickich we współczesnym społeczeństwie. Autor przypomina, iż pierwsze uniwersytety Europy były wszystkie właśnie uniwersytetami katolickimi, mimo iż ówczesnie nauka nie kształtowała oblicza społecznego i cywilizacyjnego ludzkości. Podkreśla, że społeczność ludzi wierzących nie może pozwolić sobie na zrezygnowanie z organizowania uniwersytetów o profilu humanistycznym. Jak bowiem uzasad-

²⁴ Krąpiec wskazuje, że sprawa ta staje się szczególnie doniosła w krajach i narodach rozwijających się: „są one bowiem i biedniejsze od krajów wysoko rozwiniętych i mniej posiadają czasu na odrobienie opóźnień ekonomicznych, społecznych i ogólnocywilizacyjnych. Uniwersytety i ośrodki nauki stają się w tych krajach z konieczności państwowe i ich rola w życiu społecznym przybiera postać siły napędowej i kierującej przemianami cywilizacyjnymi. Społeczeństwa biedniejsze (...) nie mogą sobie pozwolić na powolny rozwój narażony na pomyłki i straty. Angażując bowiem do nauki ogromne swoje środki społeczne (dużą część dochodu narodowego) żądają od nauki rozwiązań trafnych, prowadzących skutecznie do rozwoju ogólnospołecznego”. Tenże, *Uniwersytet Katolicki i rozwój narodu*, w: „Seminarium”, 26 (1974), nr 4, s. 794.

²⁵ Tamże, s. 795.

nia problematyka człowieka z jednej strony jest najgłębiej zrośnięta z Ewangelią i całym kontekstem wiary, z drugiej zaś staje się dzisiaj problematyką najbardziej doniosłą, ważną i pilną do rozwiązania²⁶.

Z tego względu Krąpiec akcentuje przede wszystkim walor personalistyczny uniwersytetu katolickiego, dotyczący problematyki z dziedziny teologii i filozofii, nad którymi powinno się pracować w oparciu o znajomość struktury bytu ludzkiego, o znajomość najważniejszych form działania człowieka, pewnych twórczych sił i warunków, w jakich człowiek tworzy²⁷. Jedyne ta perspektywa rozważań pomoże nam znaleźć pełną odpowiedź na pytanie: Kim jest człowiek?

Ów proces rozwikłania problematyki człowieka dokonuje się, jak zaznacza autor, poprzez skoordynowaną współpracę różnych wydziałów uniwersyteckich oraz międzywydziałowych instytutów i katedr, pracujących w zespołach nad wspólnymi węzłowymi zagadnieniami. Uniwersytety katolickie są zatem gwarantem uprawiania nauki integrującej wszystkie typy poznania. Na pierwszym miejscu stoi teologia, jako *doctrina sacra*, będąca „nauką o człowieku w aspekcie zbawiania”²⁸. Jako jedyna z nauk humanistycznych ukazuje ona człowiekowi w sposób racjonalnie uzasadniony najgłębszy sens ludzkiego życia, postępowania, cierpienia i pracy. Bowiem całokształt kultury ludzkiej w świetle teologii uzyskuje swój nowy wymiar i dorzeczność. Zatem sama koncepcja teologii, jako nauki o człowieku w aspekcie zbawiania, ukazuje, zdaniem Krąpca, niezbędność wydziałów teologicznych na

²⁶ „Wobec ogromnego wzrostu nauki i pochodnej od niej współczesnej cywilizacji naukowo-technicznej, sam człowieka staje się problemem najważniejszym do rozwiązania na poziomie naukowym. Zagadnienia ludzkiego bytu, jego struktury, jego przeznaczenia i sensu życia, jego istotnie ludzkich wytworów i całej niszy kulturowej, nabudowanej przez samego człowieka, wymagają całego szeregu dziedzin naukowego poznania. Jest to możliwe jedynie w należycie zorganizowanych katolickich uniwersytetach, w których teologia, filozofia, psychologia, socjologia, prawo, nauki humanistyczne o profilu filologicznym i historycznym, pozwolą jakoś zintegrować obraz samego człowieka i we właściwy sobie sposób przyczynić się będą do wyjaśniania »fenomenu człowieka«. Ten szeroki humanistyczny wachlarz zainteresowań nauki i dydaktyki stworzy atmosferę życia uniwersyteckiego dla profesorów i studentów, wyczułając ich szczególnie na problematykę człowieka, dzisiaj najważniejszą dla całej cywilizacji kurczącego się globu”.

M. A. Krąpiec, *Uniwersytet Katolicki i rozwój narodu*, art. cyt., s. 796-797.

²⁷ A. Krąpiec, *Rozmowy o uniwersytetach*, w: „Znak”, 30 (1978) nr 6, s. 801.

²⁸ Tenże, *Uniwersytet Katolicki i rozwój narodu*, art. cyt., s. 799.

uniwersytetach, zwłaszcza katolickich. Uniwersytety o typie humanistycznym byłyby bez teologii tworem „nie-naturalnym”, ponieważ opracowywałyby zagadnienia humanistyczne i antropologiczne bez ostatecznych egzystencjalnych (najbardziej związanych z życiem ludzkim) uzasadnień sensowności samego ludzkiego życia. Owa istotna rola teologii, ukazującej w „języku naukowym” kontekst ostatecznego sensu bycia człowiekiem, stanowi dla naukowej pracy uniwersyteckiej niezbędny warunek sensu samego życia naukowego²⁹.

Teologia opiera się w swym wysiłku racjonalnym na pracy innych dziedzin nauk humanistycznych, zwłaszcza zaś na pracy, jakiej dokonuje człowiek na terenie poznania filozoficznego. Dlatego też autor twierdzi, iż niemożliwe jest sensowne funkcjonowanie katolickich uniwersytetów bez wydziału filozoficznego. Jego zdaniem filozofia stanowi podstawę dialogu pomiędzy ludźmi różnych wierzeń i ludźmi niewierzącymi oraz podstawę ich ewentualnego porozumienia³⁰. Może bowiem ukazać neutralny grunt porozumienia się między ludźmi, zwłaszcza zaś na tematy ludzkie: wartości człowieka, istotnych warunków ludzkiej działalności, ludzkiej wolności i komunikowania się międzyludzkiego³¹. Niewątpliwym jest humanizujący wpływ filozofii w środowisku uniwersyteckim ze względu na dominującą rolę filozofii

²⁹ Krąpiec dodaje, iż „teologia jako dyscyplina poznawcza powinna być odpowiednio ustrukturalizowana. Wydział teologiczny musi posiadać taki zespół instytutów i katedr, które zapewnią harmonię teorii i praktyki. Istnieje bowiem pokusa sprowadzenia teologii do zagadnień pastoralnych z jednej strony, lub oderwanych od życia religijnego spekulacji czysto teoretycznych lub językoznawczych. (...) Bez utworzenia metateorii teologii sama »teologia«, jako niczym nie kontrolowana wyobrażeniowa twórczość na tematy religijne lub religijnopodobne, może stanowić i dla samej teologii, a nawet dla wiary i religii, niebagatelne zagrożenie”. Tenże, *Uniwersytet Katolicki i rozwój narodu*, art. cyt., s. 800-801.

³⁰ Tamże, s. 801.

³¹ W obliczu tak wielu systemów filozoficznych pojawia się potrzeba opracowania metateorii filozofii, która „ukaze i dokładniej scharakteryzuje specyfikę filozoficznego poznania, uzasadniania i wyjaśniania. Wówczas bowiem pojawi się różnica pomiędzy poznaniem naukowym, nauk szczegółowych i filozofii i to już na terenie samej aparatury pojęciowej, aktów sądzenia, budowy teorii oraz warunków uznawania sensowności zdań filozoficznych. Wszystko to pozwoli ocenić wartość filozoficznych dociekań na terenie różnych filozoficznych systemów i ostatecznie przyczyni się do integracji ludzkiego poznania”. M. A. Krąpiec, *Uniwersytet Katolicki i rozwój narodu*, art. cyt., s. 802.

człowieka – antropologii filozoficznej. Dotyczy on samych podstaw rozumienia człowieka, jego bytowo-osobowej struktury, działania, racjonalnych podstaw sensu ludzkiego życia w ogóle.

Pozostałe dziedziny, takie jak psychologia, socjologia, nauki prawnicze, zarówno prawa cywilnego, jak i kościelnego oraz szeroki wachlarz nauk humanistycznych – historycznych i filologicznych – stanowią niezwykle cenne dla chrześcijańskiej kultury opracowania warunków ludzkiego działania, prawidłowości funkcjonowania ludzkiej psychiki, jego intencjonalnych wytworów. Wszystkie te nauki humanistyczne uprawiane w katolickich uniwersytetach powinny zapewnić uzupełnienie tych luk, których nie może opracować współczesna naukowo-techniczna cywilizacja. Krąpiec jest zdania, iż uniwersytety katolickie mogą w tym względzie udzielić pomocy poprzez teoretyczne opracowanie problematyki humanistycznej, zwłaszcza zaś poprzez filozofię i teologię, ukazując ostateczne podstawy sensu ludzkiego życia.

Krąpiec podkreśla ponadto wagę autonomii uniwersytetu, w tym również katolickiego. Nauka, jak twierdzi, powinna być absolutnie suwerenna. Niedopuszczalne jest jakiegokolwiek zinstrumentalizowane nauki, jest ona bowiem celem istnienia uniwersytetu. Nauka musi się rozwijać bez żadnego skrzepowania³². Z autonomicznością nauki ściśle związana jest jej otwartość. Autor określa ją jako niezdeterminowanie od wewnątrz i od zewnątrz³³. Niezdeterminowanie wewnętrzne suponuje, jego zdaniem, pewne koncepcje nauki otwartej, a więc nauki, która nie jest tylko pojęta i uprawiana instrumentalnie (*to know how* – wiedzieć, jak to się robi), ale która ma swój odrębny status metodologiczny. Stale reflektuje swe metody po to, aby być w nieustannym rozwoju. Natomiast niezdeterminowanie zewnętrzne

³² Krąpiec przywołuje tu sytuację Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: „Mamy doświadczenia międzywojennego XX-lecia, które charakteryzowało się dobrym rozwojem autonomicznej nauki w Polsce, także uniwersytetu. To wszystko, co było dobre, zostało zawarte w naszym statucie, w oparciu o który my mogliśmy przetrwać i rozwinąć swą działalność naukową, dydaktyczną i wychowawczą w trudnych latach powojennych. Tym dobrem była suwerenność nauki i autonomiczność administracyjna”. M. A. Krąpiec, *Nauka w służbie prawdy. Rozmowa z Rektorem KUL-u ks. prof. dr. M. A. Krąpcem OP*, art. cyt., s. 1.

³³ Zob. M. A. Krąpiec, *Nauka w służbie prawdy. Rozmowa z Rektorem KUL-u ks. prof. dr. M. A. Krąpcem OP*, art. cyt., s. 1.

rozumie on w ten sposób, że nie może obowiązywać jedna ideologia, jakiś monizm kulturowy. Jak podkreśla, przy otwartości koncepcji nauki i jej metodologii nie ma niebezpieczeństwa jej ideologizacji przez określone systemy aprioryczne³⁴. Zadaniem uniwersytetu jest ponadto wprowadzanie i przestrzeganie rozróżnień między sprawami tak różnymi, jak wiara, teologia, filozofia, ideologia, polityka, światopogląd i nauka. Odróżnienie tych porządków i przestrzeganie swoistości odmiennych dziedzin ludzkiego intelektualnego życia pozwala na autonomiczny rozwój tych właśnie dziedzin duchowego życia człowieka. Natomiast z chwilą ich celowego czy przypadkowego mieszania i niekompetentnego łączenia powstaje realna groźba zwalczania i niszczenia innych dziedzin ludzkiego życia. W imię nauki dochodzi wówczas do niszczenia wiary, w imię ideologii niszczy się naukę lub wiarę i nie pozwala na ich autonomiczne działanie.

Zatem funkcjonowanie zwłaszcza katolickich uniwersytetów wymaga zorganizowanego wysiłku metodologów, którzy – nie tylko na użytek swego uniwersytetu, ale także i na szeroki użytek społeczny – wypracowaliby i upowszechniali zrozumienie swoistości różnych dziedzin ludzkiego życia duchowego – kulturowy pluralizm³⁵. Ów pluralizm, a także wolność badań i publikacji, otwarty dialog i przestrzeganie rozróżnień odmiennych dziedzin życia duchowego (ukazanych przez metodologię) – są to elementy nieodzowne do zaistnienia otwartości kulturowej.

³⁴ W tym kontekście o. Krąpiec szczególnie podkreśla neutralność tomizmu: „[...] tomizm jest neutralny w stosunku do innych rozwiązań filozoficzno-systemowych. Neutralność ta polega na tym, iż przedmiotem tomizmu jest rzeczywistość rozumiana jako istniejąca. Nie narzucamy rzeczywistości jakiegś apriorycznej struktury, lecz analizujemy ją ze względu na te fakty, które rzeczywiście się pojawiają”. Tenże, *Nauka w służbie prawdy. Rozmowa z Rektorem KUL-u ks. prof. dr. M. A. Krąpcem OP*, art. cyt., s. 1.

³⁵ „Sama nauka musi się bronić wobec wszelkiej niekompetencji poprzez jasne ukazywanie swego przedmiotu, celu i metody. Też obrony musi dostarczyć nauka dla innych dziedzin ludzkiego ducha, by nie uniemożliwiać myślenia człowiekowi drugiemu. Uniemożliwia się myślenie wówczas, gdy nie można w słowach sformułować własnej myśli, albowiem tylko ostateczne sformułowanie słowne nadaje samej myśli sens jasny i dopełniony”. M. A. Krąpiec, *O otwartości uniwersytetów*, w: „Zeszyty Naukowe KUL”, 21 (1978), nr 2 (82), s. 12.

Ogólnie rzecz ujmując, sens uczelni katolickich tkwi w praktycznym, nieustannym rozwiązywaniu problemu współistnienia wiary i wiedzy, a także ich autonomicznego rozwoju w obrębie swoich własnych pól działania. Następnie, z uwagi na fakt, iż pola te w życiu każdego człowieka w pewnej mierze „zachodzą na siebie”, rolę tych uniwersytetów można sprowadzić w sensie pozytywnym do tworzenia pełnej kultury katolickiej, ze zwróceniem uwagi na wyeliminowanie wszelkiego rodzaju jednostronnych, scjentyistycznych bądź fideistycznych ujęć³⁶.

Przywołana w niniejszym artykule wizja uniwersytetu, reprezentowana przez Mieczysława A. Krąpca, zyskuje na znaczeniu szczególnie dzisiaj, kiedy mamy do czynienia z jednej strony z kryzysem wiedzy humanistycznej, a z drugiej – z masowym wykształceniem uniwersyteckim. Dlatego tak ważna jest humanizacyjna funkcja uniwersytetu w społeczeństwie i kulturze. Nie tylko odnosi nas ona bowiem do personalistycznych podstaw uniwersytetu, ale także nadaje sens innym zadaniom uniwersytetu: rozwijaniu nauki i nauczaniu, formowaniu inteligencji i kształceniu zawodowemu (specjalistycznemu), upowszechnianiu wiedzy i propagowaniu kultury³⁷.

The role of the university in culture grasped by M. A. Krąpiec OP

Summary

The article considers M. A. Krąpiec's conception of university. His philosophy of university can be called personalistic. It earns importance especially these days, as men have to deal with a crisis of humanistic knowledge, on one hand side, and with mass higher education, on the other. Krąpiec underlines a humanistic function of university in the society and culture. This function not only relates to personalistic bases of university, but also gives a sense of purpose to other assignments of university: advancing the

³⁶ Por. M. A. Krąpiec, *Konfesyjność uczelni i wolność nauki*, w: „Zeszyty Naukowe KUL”, 1 (1958), nr 1, s. 19.

³⁷ Zob. A. Wawrzyniak, *Posłowie. O filozofię uniwersytetu*, w: M. A. Krąpiec, *Człowiek, Kultura, Uniwersytet*, dz. cyt., s. 486- 487.

science and teaching, forming the intelligentsia, training the professional, spreading knowledge, and promoting the culture. The undertaken considerations focus on following issues: 1) anthropological and cultural reflections, concentrated on the problem of man and culture; 2) the problem of philosophy as a fundamental form of scientific knowledge, and its function in higher education; 3) Krąpiec's thoughts on the institution of university, especially Catholic university.

Wojciech Daszkiewicz

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Poznanie zdroworozsądkowe i jego funkcja w filozofii realistycznej w ujęciu Mieczysława A. Krapca OP

Poznanie zdroworozsądkowe spełnia zasadniczą rolę w łączeniu nas ze światem realnym i jest jednym z głównych przedmiotów dociekań filozoficznych. Dokonując namysłu nad dziejami filozofii, w aspekcie problematyki poznania, zauważamy jednak rozbieżność co do proponowanych rozwiązań. Jak zauważa Krapiec „[...] umysł nie przekonany, a najczęściej zmęczony filozofią, woli opuścić grząski teren tej myśli i wraca na drogi ogólnoludzkiego, potocznego myślenia, noszącego pospolicie nazwę zdrowego rozsądku. Dochodzi bowiem do wniosku, że między filozofią a zdrowym rozsądkiem istnieją niekiedy sprzeczności, a mając przed sobą tę alternatywę, opowiada się raczej za zdrowym rozsądkiem przeciw filozofii”¹.

W nowożytnym i współczesnym dyskursie filozoficznym poznanie zdroworozsądkowe nie odgrywa pozytywnej roli, ma zabarwienie pejoratywne, często przenosi się je na płaszczyznę poznania naiwnego, które szkodzi rzetelnej refleksji nad światem². W uprawianiu „naukowej” filozofii programowo wymaga się odcięcia od tego typu poznania, a filozofowanie rozpoczyna się od poznania ukrytycznionego³. Pomimo

¹ M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 41.

² Zob. K. R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1992, s. 54 nn.

³ „Klasycznego przykładu takiego postępowania – zwraca uwagę Krapiec – dostarcza Kartezjusz, który zapoczątkował kierunek liczenia się tylko z nauką, z zupełnym pominięciem zasad zdrowego rozsądku. [...] Mallebranche, a jeszcze bardziej Kant i potem prawie wszyscy nowożytni filozofowie, doprowadzili metodę nieliczenia się ze zdrowym

prób wyrugowania poznania zdroworozsądkowego z filozofii problematyka ta powraca ze zdwojoną siłą choćby u Th. Reida, Moore'a, czy neoscholastyków⁴.

Niniejszy artykuł ma na celu przybliżenie rozumienia poznania zdroworozsądkowego w teorii M. A. Krapca oraz wskazanie funkcji tegoż poznania w filozofii realistycznej. Porządek artykułu wyznaczają pytania: Czym jest poznanie zdroworozsądkowe? Jakie dziedziny poznania obejmuje? Jaką funkcję poznanie to pełni w filozofii? Jaki jest cel poznania zdroworozsądkowego?

Podjęcie tego zagadnienia jest istotne, zwłaszcza w perspektywie często stawianej tezy, że odrzucenie krytyki w punkcie wyjścia poznania jest receptą na powrót do realizmu w uprawianiu filozofii⁵.

rozsądkiem do ostatecznych granic, określając wszelkie dane przednaukowe zdrowego rozsądku krótkim mianem *naïwności* [...]” (*Realizm ludzkiego poznania*, s. 52).

⁴ M. A. Krapiec (*Realizm Ludzkiego poznania*, s. 42) zauważa, że zdrowy rozsądek stał się narzędziem obrony przed idealizmem kartezjańskim: „Przednaukowe, pospolite poznanie, stanowiące bazę racjonalnego życia człowieka, zyskało nowe specyficzne rozumienie *zdrowego rozsądku* wskutek chęci przewyższenia kartezjańskiej pozycji idealistycznej, ustanawiającej własne idee (jasne i wyraźne) przedmiotem ludzkiego poznania”. Powstała nawet filozofia zdrowego rozsądku jako reakcja na „naukową” filozofię spod znaku nauk szczegółowych. Zob. J. Herbut, *Wiedza zdroworozsądkowa*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 36 (2000), nr 2, s. 97. B. Czupryn (*Wartość poznania zdroworozsądkowego dla realistycznej refleksji nad człowiekiem według M. A. Krapca*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, Lublin 2002, s. 167–168) zwraca uwagę: „Ilećroć filozofia przeżywała kryzys, tzn. odchodziła od obiektywnego świata lub rezygnowała z ambitnych celów poznania ostatecznych racji istnienia na rzecz porządkowania jedynie wyników nauk szczegółowych, tylećroć poznanie przednaukowe wracało do łask. Tak było w przypadku T. Reida czy też Moore'a. Po redukcjonistycznych poczynaniach filozofii Oświecenia, przede wszystkim po sceptycyzmie Hume'a, Reid broni wiedzy zdroworozsądkowej. Z kolei wystąpienie Moore'a można potraktować jako reakcję na idealizm Hegla”; por. É. Gilson, *Realizm tomistyczny*, s. 75.

⁵ „Dla normalnego, ludzkiego, zdroworozsądkowego poznania jest sprawą istotną to, że przedmioty tego poznania (drugi człowiek, rośliny, zwierzęta) rzeczywiście istnieją, że są mnogie i odrębne, że są rozpoznawalne oraz to, że można je jako poznane przekazać w języku ludzkim, zintegrowanym, czyli sztucznie nie rozdzielonym na sferę syntaktyczną, sferę semantyczną oraz sferę pragmatyczną. Poznanie faktu istnienia bytów, ich pluralizmu i odrębności wraz z komunikowaniem się językowo poznawczym warunkuje normalność ludzkiego rozumnego zachowania się w świecie ludzi i rzeczy. Szczególnie zaś doniosła jest sprawa spontanicznego poznania faktu istnienia bytów, albowiem ten właśnie fakt ukazuje transcendencję człowieka w poznawaniu wielu bytów jako (analogicznie) jednej rzeczywistości. To nie przez dojrzenie rozsypanych form bytowania jawi się świat jako

W takiej sytuacji bowiem filozof nie będzie kreował świata, a jedynie starał się go wyjaśnić w sposób ostateczny⁶ - wówczas sama filozofia uniknie apriorycznych założeń, wyjaśniając (uniesprzeczniając) fakty stwierdzane na etapie poznania spontanicznego⁷.

I. Określenie poznania zdroworozsądkowego

Zdroworozsądkowa baza poznawcza stanowi zarówno dla ludzi wykształconych, jak i niewykształconych podstawę godnego życia. „Każdy dorosły człowiek – stwierdza Krąpiec – posiada pewien zasób wiadomości, zdobytych w przednaukowym poznaniu, które są dlań niezbędne. Dzięki nim rozwiązuje swoje problemy życiowe, uzasadnia swe postępowanie, w ich ramach ujmuje całokształt życia”⁸. Tego typu poznanie jest dostępne z natury każdemu człowiekowi, a jego typowość, „normalność” sprawia, że zamiennie używa się dla niego nazwy *poznanie zdroworozsądkowe*⁹.

Ujęcie poznania zdroworozsądkowego od strony negatywnej

Wiedzę zdroworozsądkową uzyskujemy na drodze poznania, które ma charakter przednaukowy i jest nieodzownym warunkiem

jeden, lecz właśnie poprzez poznanie faktu istnienia różnorodnych bytów otaczającego nas świata, co jest uznane za rzeczywistość istniejącą” (M. A. Krąpiec, *Czynniki filozoficznego realizmu*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, Lublin 2002, s. 114).

⁶ „Początki europejskiej kultury i nauki – wyjaśnia Krąpiec – są ściśle związane z normalnym, ludzkim, realistycznym poznaniem, co wyraziło się w pierwszych naczelnych pytaniach: czym jest poznawany świat, człowiek? Jakie są ich przyczyny? Jakie jest ich przeznaczenie? Słowem, dla jakich czynników (dla-czego?) realnych coś poznawane jest takie właśnie, jakie się przedstawia naszemu poznaniu” (M. A. Krąpiec, *Czynniki filozoficznego realizmu*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, Lublin 2002, s. 113).

⁷ „Dla o. Krąpca – słusznie zauważa B. Czupryn – który realizm uczynił programem swojego filozofowania, swoistym zabezpieczeniem na drodze odkrywania istoty obiektywnego świata jest związek z poznaniem przednaukowym – inaczej wiedzą zdroworozsądkową” (*Wartość poznania zdroworozsądkowego*, s. 162).

⁸ Tenże, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 98.

⁹ Zob. B. Czupryn, *Wartość poznania zdroworozsądkowego dla realistycznej refleksji nad człowiekiem według M. A. Krąpca*, s. 164.

życia ludzkiego oraz punktem wyjścia wszelkiej nauki. „Przednaukowa, zdroworozsądkowa baza poznawcza – zwraca uwagę Krapiec – jest powszechnie uznawana jako fundament normalnego, racjonalnego życia ludzkiego zarówno w porządku indywidualnym, jak i społecznym”¹⁰. Nie możemy jednak utożsamić poznania zdroworozsądkowego z całym przednaukowym poznaniem, chociaż niewątpliwie poznanie zdroworozsądkowe jest częścią poznania przednaukowego¹¹.

Często poznanie zdroworozsądkowe pojmuje się błędnie jako przejaw działania ślepego instynktu, pozaracjonalnej intuicji, czy wreszcie zmysłu wspólnego (*common sense*), który wytwarza sądy wspólne wszystkim ludziom¹². Na powszechność, która przejawia się w samorzutnej zgodzie, jaką ludzie wyrażają na pewne sądy, zwraca uwagę np. Fenelon¹³ oraz Reid¹⁴. Sądy te cieszą się uznaniem całej ludzkości, ponieważ są narzucone naturze koniecznością ślepego instynktu, sentymentu lub pozaracjonalnej intuicji¹⁵.

Krapiec, choć uznaje powszechność za cechę zdrowego rozsądku, wyraźnie zaznacza, że nie stanowi ona o wartości wiedzy zdroworozsądkowej: „[...] filozoficzne teorie szkoły szkockiej, które dlatego uznawały dane zdrowego rozsądku, że są one powszechnie uznane i stosowane, nie tylko nie są przekonujące, ale nawet zasadniczo błędne. Umysł

¹⁰ Tenże, *Wprowadzenie do filozofii*, Dzieło zbiorowe, RW KUL, Lublin 1996, s. 343.

¹¹ „Gdy mówimy o przednaukowym myśleniu – wyjaśnia Krapiec – które w dużej mierze tworzy zasady zdrowego rozsądku, nie chcemy przez to wcale powiedzieć, by całokształt przednaukowego myślenia tworzył te właśnie zasady. W zasadzie myślenie przednaukowe składa się z całego szeregu różnych teorii, naiwnych opinii, wierzeń nieuzasadnionych. Mimo to jednak naleciałości, będące właśnie wynikiem nienaukowego charakteru myślenia, najgłębsza treść tych wszystkich wierzeń, opinii i teorii jest bez wątpienia prawdziwa[...]” (*Realizm ludzkiego poznania*, s. 44–45).

¹² Zob. A. B. Stępień, *Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii*, Lublin, 2005, s. 20.

¹³ Gilson, przytaczając opinię Fenelona na ten temat, pisze: „Nie można się dziwić, że już przed Reidem, a nawet w tekście, na którym opiera się Reid, Fénelon odwołuje się do tej samorzutnej i powszechnej zgody, jaką ludzie wyrażają na pewne sądy, aby stwierdzić ich prawdziwość [...] Cóż to jest zdrowy rozsądek? Czyż nie polega on na tym, że wszyscy ludzie mają właśnie te same pojęcia o tych samych rzeczach?” (E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, s. 68).

¹⁴ Zob. T. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, Warszawa. 1975, s. 513 i n.

¹⁵ Zob. M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 55.

bowiem przyjmuje coś jako prawdziwe nie dlatego, że ogół ludzi to przyjmuje czy to w wyniku ślepego instynktu, czy sentymentu lub jakichkolwiek sił pozaracjonalnych, ale dlatego, że jest to w sobie mniej lub bardziej oczywiste, a racjonalne w swej treści”¹⁶. Zdaniem Krąpca nie można poznania zdroworozsądkowego traktować jako przejawu działania zmysłu wspólnego czy odrębnej od intelektu władzy poznawczej. Nie jest też typem poznania naiwnego czy chaotycznego.

Pozytywne określenie poznania zdroworozsądkowego

Omawiając poznanie zdroworozsądkowe od strony rezultatu, należy zwrócić uwagę na szczególność sposobu uzyskiwania wiedzy. Zasadniczo każdy zdobywa ją samodzielnie poprzez bezpośrednie odniesienie się do obiektywnego świata rzeczy. Bardziej szczegółowe określenie bezpośredniości zostanie przedstawione w dalszej części rozważań. Tutaj zwraca się uwagę jedynie na jej wymiar, który wyraża się w spontaniczności. Polega ona na tym, że w akcie poznania zdroworozsądkowego nie występuje pośrednictwo innych osób oraz żadne wcześniejsze, specjalistyczne przygotowanie, tak charakterystyczne dla nauk szczegółowych. Aby omawianą wiedzę uzyskać, nie trzeba metodycznego poznania. Wystarczy typowe – można powiedzieć, normalne – odniesienie do obiektywnego świata rzeczy. Ze względu właśnie na brak specjalistycznego przygotowania omawianą wiedzę określa się mianem wiedzy przednaukowej.

Poznanie zdroworozsądkowe ma wielkie praktyczne znaczenie, większe niż wiedza naukowa: „[...] poznanie naukowe – stwierdza Krąpiec – nie jest absolutnie potrzebne do istnienia życia ludzkiego, natomiast poznanie przednaukowe jest niezbędnym jego warunkiem”¹⁷.

Krąpiec zaznacza różnicę pomiędzy „treścią samą przez się oczywistą i przednaukowym stanem zasad zdrowego rozsądku”¹⁸. Drugi aspekt odnosi się do wymiaru powszechności, podczas gdy pierwszy stanowi o „sile” poznania zdroworozsądkowego. „Te przednaukowe

¹⁶ Tamże, s. 51.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

(albowiem nie zdobywamy ich za pomocą jakiegoś naukowego poznania) prawdy zdobywa człowiek od razu, dzięki normalnym funkcjom psychiczno-poznawczym swego rozumu. Każda istota rozumna *czyta* wprost i bezpośrednio w otaczającej rzeczywistości pewne prawdy. Aczkolwiek nie może ich niekiedy ściśle uzasadnić, niemniej jednak wie, że tak jest”¹⁹.

Cechą stanowiącą o sile poznania zdroworozsądkowego jest oczywistość treści, którą uzyskujemy na drodze przednaukowej intuicji intelektualnej. Intelpekt spontanicznie czyta najbardziej podstawowe, istotne treści relacji wewnątrz- i międzybytowych²⁰. Krąpiec podkreśla moment oczywistości, używając w odniesieniu do poznania zdroworozsądkowego określenia *zasada*. Zasada wyraża określone relacje zachodzące w świecie rzeczy, całościowe wymiary bytu, a nie aspektywnie ujętą treść.

Zdaniem Krąpieca każdy człowiek dokonuje aktów poznania zdroworozsądkowego w sposób naturalny, od razu, dzięki normalnym funkcjom psychiczno-poznawczym swego rozumu. Intelpekt w funkcji zdrowego rozsądku czyta pewne podstawowe prawdy wprost i bezpośrednio z otaczającej go rzeczywistości. „Zdroworozsądkowe poznanie – wyjaśnia Krąpiec – nie stosuje żadnych metod uzasadniania. Przedstawia sobą podstawowy zasób racjonalnego (na ogół) poznania dotyczący świata natury i kultury, będącego bazą i niszą ludzkiego życia. Nie uzasadnia też swych twierdzeń, gdyż są one zazwyczaj oczywiste; samo zaś uzasadnianie wiąże się już raczej z refleksją niżli ze spontanicznością aktów poznania”²¹.

Charakterystyczne jest, że w wyniku pierwszej analizy filozoficznej człowiek przekonuje się o prawdziwości treści zasad zdrowego rozsądku, ponieważ „zmusza” go do ich uznania sama oczywistość, która z nich wypływa: „Pierwsze zetknięcie się człowieka z zasadami zdrowego

¹⁹ Tamże, s. 42.

²⁰ M. A. Krąpiec (*Język i świat realny*, s. 227) zwraca uwagę, że „[...] nasze poznanie intelektualne bytu dokonuje się spontanicznie wtedy, gdy »jadąc po torach relacji«, że istnieje coś – treść, dostrzegamy ten fakt zachodzenia relacji wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z rzeczywistością, z faktycznym stanem bytowym”.

²¹ M. A. Krąpiec, *Przedmiot filozoficznych dociekań*, „Roczniki Filozoficzne” 33 (1985), z. 1, s. 7.

rozsądku często przekonuje go o oczywistości ich treści. Przemawiają one do rozumu swą racjonalnością i normalnie funkcjonujący umysł człowieka, zetknąwszy się z nimi, od razu zostaje przekonany ich prawdą²².

Od strony przedmiotowej podstawa oczywistości sądów zdroworozsądkowych tkwi w realnie istniejącej rzeczywistości²³. Podkreślimy, że chodzi o rzeczywistość ujętą w aspekcie całościowym, tzn. taką, która niesie ze sobą bogactwo różnorodnych relacji. W aktach poznania zdroworozsądkowego dany nam jest bezpośrednio przedmiot właściwy intelektu – byt²⁴. Bezbłędność tego ujęcia dotyczy tego, że „coś jest”²⁵, a nie tego, „jakie coś jest”. Jest tak dlatego, że byt jest przedmiotem właściwym zarówno zmysłów, jak i intelektu²⁶. Każda natomiast wła-

²² Tamże, s. 51.

²³ M. A. Krąpiec (*Czynniki filozoficznego realizmu*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, Lublin 2002, s. 114) zwraca uwagę: „Poznanie faktu istnienia bytów, ich pluralizmu i odrębności wraz z komunikowaniem się językowo poznawczym warunkuje normalność ludzkiego rozumnego zachowania się w świecie ludzi i rzeczy. Szczególnie zaś doniosła jest sprawa spontanicznego poznania faktu istnienia bytów, albowiem ten właśnie fakt ukazuje transcendencję człowieka w poznawaniu wielu bytów jako (analogicznie) jednej rzeczywistości. To nie przez dojrzenie rozsypanych form bytowania jawi się świat jako jeden, lecz właśnie poprzez poznanie faktu istnienia różnorodnych bytów otaczającego nas świata, co jest uznane za rzeczywistość istniejącą”.

²⁴ Mówimy tu o bezpośredniej, spontanicznej i przednaukowej intuicji czegoś istniejącego, co stanie się potem przedmiotem wyjaśniania filozoficznego. Zdaje się, że to właśnie ma na myśli Krąpiec (*Analiza punktu wyjścia*, s. 99) twierdząc, iż jest ona „[...] najczystszy doświadczeniem ludzkim, doświadczeniem prerefleksyjnym, doświadczeniem nie podległym błędowi (chyba że w chorobie)”; por. S. Thomae Aquinatis, *S. th.*, I, q. 5, a. 2, resp.

²⁵ Jest to najbardziej pierwotne, bezpośrednie, spontaniczne i niedyskursywne doświadczenie. Dlatego św. Tomasz z Akwinu stwierdził: „[...] Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta [...]. Unde tota consideratio scientiarum non potest ultra existendi quam sensibilibus cognitio deducere potest” (*S. th.*, I–II, q. 3, a. 3, resp.; por. *In Post An.*, lib. I, lect. 30). Jest to zarazem podstawa genetycznego empiryzmu w metafizyce.

²⁶ Transcendentale *ens* jest najbardziej pierwotną poznawczą werbalizacją doświadczenia rzeczywistości. „[...] primum enim quod in intellectum cadit, est ens” (*De pot.*, q. 9, a. 7, ad 15); „[...] Cum autem ens sit primum quod in intellectu concipitur oportet quod quidquid in intellectum cadit, intelligatur ut ens, et per consequens ut unum, verum et bonum” (tamże, rc); „[...] id quod primo cadit in intellectu, est ens, unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens; et per consequens quod sit unum et bonum, quae convertuntur cum ente” (*S. th.*, I–II, q. 55, a. 4, ad 1).

dza nie może się mylić co do przedmiotu właściwego; zatem władza słuchu nie może się mylić, że coś słyszy, oko, że widzi. Błąd może dotyczyć wysokości dźwięku bądź rodzaju barwy. Analogicznie jest ze zmysłami i intelektem; nie mogą się mylić co do stwierdzenia faktu istnienia realnego bytu. Tak jak ucho nie może się mylić, że słyszy dźwięk, oko, że widzi barwę, tak zmysły i intelekt nie mogą się mylić, że poznają „coś, co jest”. Z tego powodu ujęcie to zostało nazwane nadprawdziwościowym, co oznacza, że intelekt poznając, że „coś jest”, stwierdza istnienie swego przedmiotu właściwego, co do którego nie może się mylić. Tego typu poznanie, w którym stwierdza się istnienie rzeczy, a więc ujmuje esencjalną i egzystencjalną stronę bytu, niesie całościową informację o rzeczywistości²⁷.

W poznaniu zdroworozsądkowym intelekt ludzki stwierdza istnienie bytu oraz odczytuje pierwsze zasady jako fundament rzeczywistości, a jednocześnie jako coś koniecznego dla samego siebie²⁸. Stąd „treść zasad zdrowego rozsądku – zwraca uwagę Krapiec – stanowi sedno ludzkiego życia i rzeczywistości”²⁹. Chociaż zasady te są sądami przednaukowymi, to jednak rozwiązują w sposób zasadniczy problemy, z jakimi styka się człowiek na każdym etapie swojego życia. Stanowią także w sposób załączkowy i niemethodyczny rozwiązanie tych problemów, które naukowo (w methodyczny sposób) rozwiązują filozofia.

Od strony podmiotowej zdrowy rozsądek jest dyspozycją poznawczą, pozwalającą ująć świat w jego najbardziej podstawowych aspektach³⁰. Dyspozycja ta ujawnia się na terenie spontanicznego,

²⁷ Zob. M. J. Gondek, *Poznanie bytu a transcendentalia*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, tekst polski sprawdzili i poprawili M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 189.

²⁸ Zob. S. Thomae Aquinatis, *S. th.*, I, q. 82, a. 2, resp.

²⁹ *Realizm ludzkiego poznania*, s. 100.

³⁰ „Uznanie więc zasad zdrowego rozsądku – wyjaśnia Krapiec – nie dokonuje się przez jakąś ślepą, instynktowną, nieintelektualną władzę, jak przyjmowała szkoła szkocka [...] na skutek krytyki siły poznawczej rozumu przez nominalizm empiryczny. Nie percypujemy tych zasad przez jakiś sentyment bądź intuicję różną od rozumu (J. J. Rousseau, F. H. Jacobi, H. Bergson). Nie znamy bowiem żadnej pozazmysłowej i pozaintelektualnej intuicji, wszelkiego zaś rodzaju sentymenty i tzw. *instynkty* miałyby być siłami ślepyimi, zmuszającymi człowieka do uznania właściwie bez żadnego uzasadnienia takich, a nie innych zasad. Pierwsze zetknięcie się człowieka z zasadami zdrowego rozsądku często przekonuje do oczywistości ich treści. Przemawiają one do rozumu

przednaukowego poznania w zderzeniu z realnie istniejącą rzeczywistością³¹. Zdrowy rozsądek to nazwa intelektu w swej najpierwotniejszej funkcji poznawczej, ujmującej sobie właściwy przedmiot – czyli byt.

Dziedziny poznania zdroworozsądkowego

Poznanie zdroworozsądkowe odnosi się zarówno do teoretycznej, jak i praktycznej dziedziny aktywności ludzkiej³². W dziedzinie poznania teoretycznego dane zdrowego rozsądku występują w stanie oczywistości intuicyjno–zmysłowej oraz intelektualnej³³.

Dane zdrowego rozsądku w porządku oczywistości intuicyjno–zmysłowej wyrażają sytuację, w której człowiek, stykając się z rzeczywistością za pomocą swych zmysłów, na podstawie wrażeń

swą racjonalnością i normalnie funkcjonujący umysł człowieka, zetknąwszy się z nimi, od razu zostaje przekonany ich treścią” (*Realizm ludzkiego poznania*, s. 50–51).

³¹ „Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles. Quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia huiusmodi. Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa: sicut per colorem cognoscit visus tam communia quam sensibilia per accidens” (SCG, lib. II, c. 83) „[...] każdy „zdrowy” poznawczo człowiek – wyjaśnia Czupryn, nawiązując do Krąpca – posiada szczególną dyspozycję poznawczą, dzięki której poznanie przednaukowe zachodzi, a którą określa mianem zdrowego rozsądku. Wspomniana dyspozycja pozwala ująć obiektywny świat w najbardziej podstawowych wymiarach, pozwala również ująć siebie jako obiektywną rzeczywistość” (B. Czupryn, *Wartość poznania zdroworozsądkowego dla realistycznej refleksji nad człowiekiem według M. A. Krąpca*, s. 164).

³² Zob. *Realizm ludzkiego poznania*, s. 42. Krąpiec (*Język i świat realny*, s. 234) wyjaśnia: „Zrozumiałość bytu jest podstawą wszelkich badań naukowych, wszelkiej wiedzy. U podstaw wysiłków poznawczych człowieka leży przeświadczenie [...], że najrozmaitsze stany bytowe można poznać, można odczytać ich konstrukcję i przyswoić sobie ich prawa, ich treść. To wszystko jest wyrazem oczywistości bytowej samej w sobie. [...] Cała trudność leży w tym, że intelekt nie wszystko od razu pozna. Pierwsze podstawowe konstrukcje bytu–rzeczywistości – zasady – są natychmiast dla naszego intelektu dostrzegalne i widoczne”.

³³ Zob. *Realizm ludzkiego poznania*, s. 45.

bezpośrednio doświadczalnych, wydaje pierwsze sądy wyrażające jego stosunek do teje rzeczywistości.

Do tego typu sądów przykładowo zaliczymy: „jedna rzecz nie jest drugą”, „rzeczy między sobą rzeczywiście się różnią”; „całość jest większa od swej części”; „istnieje różnica między ciałami żywymi a nieżywymi”; „istnieją przejścia ciał martwych w żywe drogą procesu asymilacji, i na odwrót, ciał żywych w martwe przez dysymilację”; „równocześnie nie można być w dwu miejscach”; „ciała można mierzyć trojakim wymiarem” itp. Stanowią one rozwiązanie niektórych problemów, z którymi człowiek mierzy się w swoim życiu. Np. naturalne, zdroworozsądkowe przekonanie, że jedna rzecz różni się od drugiej jest podstawą normalnej egzystencji człowieka³⁴. Analogicznie rzecz się przedstawia z innymi sędami zdrowego rozsądku w dziedzinie intuicyjno-zmysłowej; stanowią one fundament racjonalności i zarazem punkt wyjścia wszelkich praktycznych poczynąń ludzkich.

W ramach oczywistości intelektualnej człowiek odczytuje pierwsze zasady poznania i bytowania³⁵. Przykład tego rodzaju sądów stanowią nie sformułowane jeszcze naukowo zasady tożsamości, (nie)sprzeczności, racji dostatecznej, przyczynowości i celowości występujące w postaci następujących zdań: „każda rzecz jest sobą”; „co jest, jest”; „czego nie ma, nie ma”; „nie może coś być i nie być”; „to, co jest, ma swój powód”; „jeśli czegoś nie było, a potem jest, to ma swoją przyczynę”; „każda rzecz ma swój sens”, czyli „jeśli istnieje, to po coś istnieje”.

Treść zasad poznania zdroworozsądkowego funduje racjonalność ludzkiego myślenia, gdyby bowiem ktoś w swoim myśleniu pogwałcił treść owych zasad, to przestałby „po ludzku” myśleć³⁶. W codziennym

³⁴ „Gdyby [ów] nie wiedział – zauważa Krąpiec – że jeden człowiek różni się rzeczywiście od drugiego i że w ogóle różni się od wszystkich innych bytów, nie mógłby żyć, gdyż następstwem tego byłby cały szereg absurdów, które zniszczyłyby życie ludzkie już w jego pierwszych przejawach” (*Realizm ludzkiego poznania*, s. 45).

³⁵ Zob. *Realizm ludzkiego poznania*, s. 46.

³⁶ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, tekst pol. oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika, t. I-II, Lublin 1996, 1005 b 9 – 1006 a 16. Chociaż zdarzało się, że w metodycznym, naukowym poznaniu filozoficznym sprzeciwiano się tym zasadom (np. Hegel sprzeciwiał się zasadzie [nie]sprzeczności), to jednak nie może ująć uwadze, że cały tok myślenia oparty był na tych właśnie zasadach.

życiu nie można sprzeciwiać się owym zasadom, ponieważ cały ustrój społeczny funkcjonuje w oparciu o nie³⁷.

Poznanie zdroworozsądkowe odnosi się także do dziedziny ludzkiego postępowania³⁸. W jego aktach odczytujemy bowiem pewne ogólne normy moralności, które wyznaczają porządek indywidualny, społeczny oraz leżą u podstaw światopoglądu człowieka. Chodzi o istnienie Boga i duszy. Człowiek spontanicznie dochodzi do przekonania o istnieniu lub przynajmniej możliwości istnienia Boga i duszy³⁹. Porządek ten dopełniają normy postępowania moralnego z naczelnym prawem: „Czyń dobro, a unikaj zła”, które wyjaśnia Krąpiec, „[normy postępowania moralnego] są tylko transpozycją zasad intelektualnych w dziedzinie woli, która zawsze towarzyszy rozumowi i jego zasady tłumaczy sobie na swój język, czyniąc z norm poznania – normy ludzkiego postępowania”⁴⁰.

Poznanie zdroworozsądkowe występujące w tych dziedzinach stwarza możliwość normalnego rozwoju człowieka w aspekcie teoretycznym, praktycznym oraz wytwórczym.

II. Poznanie zdroworozsądkowe w filozofii

Nieuzasadniona wiedza w zdroworozsądkowym poznaniu przechodzi w stadium zorganizowania z chwilą dostrzeżenia różnych dziedzin poznawczych, zdeterminowania przedmiotu poznawczych dociekań, wyznaczenia celu oraz dostosowania do niego odpowiednich metod, gwarantujących intersubiektywną sprawdzalność twierdzeń, występujących w danym obszarze poznania. W ten sposób poznanie – zdaniem Krąpca – nabudowane na danych zdroworozsądkowych, rozwija się

³⁷ Pracodawca podwyższa pensję temu pracownikowi, który dobrze wykonuje swoją pracę; sądy skazują przestępców, którzy rzeczywiście weszli w konflikt z prawem. Widać wyraźnie moc obowiązującą zasady (nie)sprzeczności oraz pozostałych zasad zdrowego rozsądku.

³⁸ Zob. *Realizm ludzkiego poznania*, s. 47.

³⁹ Na fakt spontanicznego uznania istnienia Boga zwraca uwagę J. Maritain w artykule *Une nouvelle approche de Dieu*, NV (1946), s. 115–117.

⁴⁰ *Realizm ludzkiego poznania*, s. 47.

w dwóch kierunkach: filozofii oraz nauk szczegółowych: „Bo właśnie nauka – zauważa Krąpiec – w jej najrozmaitszych postaciach uściśla – przez właściwą sobie metodę badań – niektóre obszary zdroworozsądkowego poznania, pozostawiając inne już to *nietknięte*, już to przyporządkowane filozoficznej obróbce”⁴¹.

Warto odnotować, że filozofia realistyczna opiera się na zdroworozsądkowym poznaniu, które odpowiednio reflektuje⁴². „W badaniu i konstrukcji nawet najbardziej abstrakcyjnej – wyjaśnia Krąpiec – wychodzi się z danych doświadczalnych lub sprawdzonych. Ale zamiast opisywać i klasyfikować, analizuje je i sprowadza od razu do zasadniczych pojęć bytu i tego, co z konieczności wiąże się z tymi pojęciami. Taka ścisła analiza rozumowa pozwala na samym początku oczyścić i sprecyzować dane zdrowego rozsądku, powszechnie przyjmowane przez ogół ludzi, i uwolnić je od naleciałości wyobrażeń, które mogą kryć w zarodku bardzo wiele błędów. I w tym sensie mówi się, że pierwszym dziełem filozofii jest podanie w wątpliwość tego, co się nawet powszechnie przyjmuje”⁴³.

Sąd egzystencjalny zreflektowanym sądem zdroworozsądkowym

Aby poznanie metafizyczne było wszechobejmujące (ponadkategorialne), aby zachowywało walor realności⁴⁴ oraz było wolne od aprioryzmu⁴⁵, konieczne jest odwołanie się do poznania zdrowo-

⁴¹ *Wprowadzenie do filozofii*, Dzieło zbiorowe, RW KUL, Lublin 1996, s. 233.

⁴² „Obudzenie się intelektu – wyjaśnia Gilson – zbiega się zawsze z ujęciem przez niego rzeczy, które natychmiast po ich postrzeżeniu są klasyfikowane według najbardziej oczywistych podobieństw. Z faktu tego, który nie ma nic wspólnego z jakąkolwiek teorią, teoria powinna wyciągnąć wnioski. To właśnie, zgodnie ze zdrowym rozsądkiem, czyni realizm. Dlatego każdy realizm jest filozofią zdrowego rozsądku” (E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, s. 61).

⁴³ M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 106.

⁴⁴ Chodzi o ujęcie jednostkowego i konkretnego bytu.

⁴⁵ Zdaniem Chudego (*O naoczności*, s. 10) takie „ujęcie ma chwytać przede wszystkim to, co się narzuca rzeczywistości – bez uprzednich nastawień teoretycznych (a priori); nie powinno ono być jednak »anarchistyczne« (w sensie uwzględnienia wszystkiego, co się narzuca w percepcji) – poznanie tu jest szczególnie mocno rozumiejące”. Potwierdza tę tezę Krąpiec (*Met.*, s. 56–57): „Dojrzenie przedmiotu wspólnego nie jest tylko dowolną konstrukcją, lecz ma być i jest dostrzeżeniem jakiś zbieżnych elementów

rozsądkowego, które w filozofii realistycznej wiąże się z sądzeniem egzystencjalnym. Jest to taki typ poznania, który wyklucza zapośredniczenie⁴⁶ i – zdaniem Krapca – jest fundamentem, a zarazem bazą dla metafizyki realistycznej⁴⁷. Istnieją sądy, które stwierdzają istnienie rzeczy⁴⁸. Chodzi o sądy egzystencjalne jako zreflektowane sądy zdroworozsądkowe, w których afirmując istnienie czegoś, docieramy do podstawowej prawdy rzeczy⁴⁹.

Już na etapie poznania spontanicznego, zdroworozsądkowego pierwszą rzeczą, która nas uderza, jest fakt istnienia poszczególnych bytów. „Dlatego też – wyjaśnia Krapiec – w metafizyce należy się ustosunkować do faktu istnienia świata, tego faktu, który w naszym przednaukowym i zdroworozsądkowym poznaniu jest przyjmowany jako oczywisty i bę-

i przynajmniej proporcjonalnych, wspólnych doskonałości przysługujących każdemu konkretowi i wszystkim razem”; por. A. Stępień, *W związku z teorią poznania tomizmu egzystencjalnego*, „Roczniki Filozoficzne”, 8 (1960), z. 1, s. 173–183.

⁴⁶ Chodzi o pośredniczenie *ex quo, per quod* oraz *quod*.

⁴⁷ Zdaniem Krapca (*Punkt wyjścia w poznaniu filozoficznym*, s. 111) „taki typ doświadczenia będzie zarazem wykluczał możliwość błędu i prawdy w jej potocznym rozumieniu. Będzie on bowiem epistemiczną racją prawdziwościowego poznania i jako taki będzie poznaniem »nadprawdziwościowym« – *surintelligibile*, jak Maritain mówił o intuicji bytu. Oczywiście tego typu poznanie będzie z natury bardzo wąskie, a jego akty bardzo nieliczne. Niemniej taki typ poznania jest konieczny, gdyż jego nieobecność w ludzkim poznaniu w ogóle uniemożliwiłaby realne, świadome zetknięcie się z bytem, z rzeczą, a przeciwnie, postulowałaby konieczny idealizm”.

⁴⁸ Ciekawą uwagę na temat sposobu ujęcia istnienia rzeczy daje św. Tomasz (*In Boeth. de Trin.*, q. 5, a. 3, resp. 1), wskazując na dwa działania intelektu: „Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa, ut totum aliquid, sive res incompleta, ut pars vel accidens. Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus. Et quia veritas intellectus est ex hoc quod conformatur rei, patet quod secundum hanc secundam operationem intellectus non potest vere abstrahere quod secundum rem coniunctum est, quia in abstrahendo significaretur esse separatio secundum ipsum esse rei, sicut si abstraho hominem ab albedine dicendo: homo non est albus, significo esse separationem in re”.

⁴⁹ „Jedynie sąd, stwierdzający, że coś jest lub że coś nie jest – wyjaśnia Gilson – dociera ostatecznie do prawdy rzeczy. Dociera do prawdy dlatego, że w istotach i poprzez istoty dosięga aktów istnienia. [...] Zgodność intelektu z rzeczą, na której polega prawda, znajduje swój pełny wyraz w czynności intelektu, który wykraczając poza proste ujęcie *quidditas* bytu, dosięga aktu, który jest jej przyczyną, jako że sprawia, iż jest” (*Byt i istota*, s. 105).

dający podstawą realnego działania i normalnie ludzkiego zachowania się⁵⁰. Proza życia codziennego jest pasmem reakcji na realnie istniejące rzeczy, a nie na jakieś abstrakty. Afirmacja ich istnienia zwerbalizowana jest w sądach egzystencjalnych („coś istnieje”) i wyraża naszą pierwotną postawę poznawczą wobec realnej rzeczywistości.

Afirmacja realnego istnienia świata, dokonana w poznaniu zdroworozsądkowym, jest punktem wyjścia metafizyki realistycznej⁵¹. Na etapie zdroworozsądkowym stwierdzamy fakt istnienia różnych rzeczy: istnieje to oto, istnieje tamto, słowem – istnieje wszystko, co stanowi świat, w którym i my żyjemy⁵².

⁵⁰ M. A. Krąpiec, *Metafizyczne rozumienie rzeczywistości*, „Zeszyty naukowe KUL” 29 (1986) nr 1, s. 5.

⁵¹ „Są filozofie – zwraca uwagę Gilson – których punktem wyjścia jest »patrzenie«. Ta, do której w sposób naturalny doprowadziłaby nas nasza koncepcja bytu, należałaby z pewnością do rodziny teorii filozoficznych, których aktem pierwszym nie jest przyjmowanie założeń, lecz »patrzenie« [...] Ten, kto wysuwa założenie – myśli, natomiast ten, kto widzi – poznaje, i choć przyznać musimy, że praca nad rzeczywistym poznaniem wymaga nieograniczonego wkładu myślowego, to jednak historia nauki poucza nas, że całe lata teoretycznych spekulacji nie dają żadnego poznania dopóty, dopóki szczęśliwemu przypadkowi lub przemysłowości rezultaty nie zostaną potwierdzone przez postrzeganie zmysłowe, które czasami nazywamy narzucającym się bezpośrednio” (*Byt i istota*, s. 269); natomiast Krąpiec (*Doświadczenie i metafizyka*, s. 14) zwraca uwagę, że „[...] istnieją akty bezpośredniego poznania, w których nie uświadamiamy sobie przeciwstawienia podmiot-przedmiot. Są to właśnie najbardziej pierwotne akty, w których doświadczamy samego istnienia. Znajdują one swój wyraz w sądach egzystencjalnych, do których z kolei w pierwszym rzędzie odwołuje się metafizyka. W sądzie egzystencjalnym jest dany bezpośrednio tylko fakt istnienia czegoś, „czego nawet jeszcze dobrze nie poznaliśmy. Sam fakt istnienia „chwytamy nas za gardło” tak, że w tym momencie nie ma jeszcze mowy o wątpleniu przy dystansie poznawczym, [...] sąd egzystencjalny jest wynikiem spontanicznego poznania prerefleksyjnego”; por. tenże, *Analiza punktu wyjścia*, s. 95 nn.).

⁵² „[...] umysł – wyjaśnia Gilson – może widzieć byt w tym, co zmysłowe, które my postrzegamy. Pozwala nam na to istniejąca w podmiocie poznającym ciągłość między umysłem a zmysłami. Otóż pewne jest, i każdy może to odczuć sam w sobie, że naszej myśli o bycie towarzyszą często jedynie obrazy mniej lub bardziej niejasne, często nawet obrazy po prostu werbalne, które nie prowadzą sądu do żadnego konkretnego istnienia. Innym razem myślimy o przedmiotach jako istniejących, przystosowując tylko abstrakcyjne pojęcie istnienia do obrazów, które je przedstawiają. Skoro przeciwnie, pojęcie bytu jest oderwane od tego, co konkretnie istnieje i jest postrzegane przez zmysły, sąd, który orzeka byt tego czegoś istniejącego, przypisuje mu go takim, jak go pojmuje umysł, to znaczy jako »widziany« w danych zmysłowych, z których go wyodrębnia. Odkrywa się tu realistyczny sens sformułowania: *ens est quod primum cadit in intellectu*. Umysł ujmując od razu w swym

Cechy zreflektowanego poznania zdroworozsądkowego

Afirmacja istnienia, dokonana w sądzie egzystencjalnym, jest aktem radykalnie bezpośrednim, bezrefleksyjnym aktowo, opierającym się na bezpośredniej afirmacji istnienia bytu transcendentnego w stosunku do świadomości poznającej⁵³. Od strony czynnościowej jest typem intuicji chwytającej to, co konstytutywne w bycie – istnienie jakiejś treści, przy czym treść konkretnu ujęta jest totalnie, bez abstrakcyjnego wyodrębnienia elementów lub jakości składających się na tę treść⁵⁴. Stwierdzenie poznawcze istnienia konkretnego bytu dokonuje się spontanicznie i bezpośrednio, stąd też nie ma tu żadnego wysiłku poznawczego⁵⁵ – po prostu nie mogę nie stwierdzić tego, że coś jest, istnieje – chociaż nie wiem jeszcze, czym to samo w sobie jest. Ów akt, będący punktem wyjścia metafizyki realistycznej⁵⁶, charakteryzuje się następującymi momentami odpodmiotowymi i odprzedmiotowymi.

Do odpodmiotowych należą:

a) całkowite wypełnienie naocznością egzystencjalną (nie jest to oglądowność typu pojęciowego, lecz pewna wizyjność,

przedmiocie to, co jest w nim najgłębsze: *actus essendi*. Lecz to, co ukazuje się nam w doświadczeniu, nie jest czystym Bytem, lecz to byt konkretnych substancji, których jakości zmysłowe poruszają nasze zmysły. Można więc powiedzieć, że istnienie towarzyszy wszystkim naszym spostrzeżeniom, gdyż nie możemy ujmować wprost żadnych istnień, jak tylko poprzez *quidditates* zmysłowe, i nie możemy ująć żadne z nich inaczej jak tylko coś, co istnieje. Doświadczenie poświadcza, że tak właśnie się dzieje. Czyż jest więc tak trudno zrozumieć, że pojęcie bytu narzuca się świadomości jako spostrzeżenie intuicyjne, skoro byt pojmowany jest bytem tego, co zmysłowe, które jest postrzegane intuicyjnie? Akty egzystencjalne, które osiągają i zapładniają umysł poprzez zmysły, wznoszą się w nas do świadomości nich samych: realistyczne poznanie wytryska z tego bezpośredniego kontaktu rzeczy poznawanej i poznającego podmiotu” (*Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, s. 160).

⁵³ Por. W. Chudy, *O naoczności*, s. 9.

⁵⁴ W. Chudy, *O naoczności*, s. 19.

⁵⁵ M. A. Krąpiec (*Czynniki filozoficznego realizmu*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, Lublin 2002, s. 121) wyjaśnia: „Pierwotny kontakt poznawczy człowieka z rzeczą jest spontaniczny, albowiem bezpośrednio się „styka” z rzeczą. Spontaniczność poznania jest tu czymś naturalnym, albowiem trzeba się najpierw z rzeczą poznawczo skontaktować”.

⁵⁶ Tamże, s. 31; por. tenże, *Poznanie istnienia (bytu) w ujęciu tomistów egzystencjalnych*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981), nr 2, s. 19–40, 18 (1982), nr 2, s. 41–70; tenże, *Zagadnienie tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981), nr 1, s. 185–200.

będąca determinacją horyzontu. Czynniki (element) oglądowości czy naoczności podkreśla utręściowanie momentu afirmacji, z którego metafizyka nie może zrezygnować⁵⁷;

b) bezpośredniość ujęcia (często określa się to „stykiem dwóch istnień”⁵⁸), istnienia przedmiotu i podmiotu⁵⁹. Mówi się też w afirmacji o „danym bezpośrednio fakcie istnienia czegoś”⁶⁰, „najczystszy doświadczeniu ludzkim”⁶¹, czy nawet o „najpierwotniejszym poznawczym przeżyciu człowieka”⁶². Czasami bezpośredniość momentu afirmacji jest opisywana w terminach metaforycznych jako fakt „chwytania nas za gardło” przez coś istniejącego⁶³, czy też „uderza nas sama faktyczność rzeczy”⁶⁴;

c) refleksyjność (refleksja wykonywana) – nie wyprzedza aktu zorientowanego na byt, rodzi się przez „uderzenie bytem”, a zachodzi równocześnie z sądzeniem egzystencjalnym. Ujmuje pierwotną oczywistość zawartą w sądzie egzystencjalnym;

d) nadprawdziwość (nie występuje tu łączenie treści, w związku z tym nie ma kwalifikacji prawdy lub fałszu);

Do czynników odprzedmiotowych zaliczymy:

a) niepowątpiewalność (można mieć wątpliwości co do determinacji tego, co istnieje, ale samo istnienie jest oczywiste, niepowątpiewalne)⁶⁵;

⁵⁷ Zob. M. A. Krapiec, *Metafizyka*, s. 116.

⁵⁸ Por. tamże, s. 107,

⁵⁹ Mamy tu do czynienia (wydaje się) z typem poznania bezosiowego, oś „przedmiot-podmiot” jakby na ten czas uległa skróceniu aż do granic tożsamości. Podmiot poznaje na sposób przedmiotu. Oczywiście nie jest to jakiś typ uprzedmiotowienia podmiotu poznającego czy upodmiotowienia przedmiotu poznawczego, lecz „styk” rodzący poznanie.

⁶⁰ M. A. Krapiec, *O realizm metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 12 (1969), nr 4, s. 18.

⁶¹ Metafizycy określają też afirmację jako doświadczenie prerefleksyjne, ponadprawdziwościowe, bo będące racją wszelkiego poznania prawdziwościowego (zob. M. A. Krapiec, *Doświadczenie i metafizyka*, s. 15).

⁶² ZTiMM, s. 194.

⁶³ Tenże, *O realizm metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 12 (1969), nr 4, s. 18.

⁶⁴ Zob. Z. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 99.

⁶⁵ W. Chudy (*O naoczności*, s. 31–32) zwraca uwagę, że „[...] w przebiegu [...] sądzenia egzystencjalnego wraz z odsłanianiem i ujmowaniem przedmiotowej faktyczności o strukturze: istnienie-treść ujawnia się (współtowarzyszy aktowi) – od strony

- b) całościowość ujęcia przedmiotu;
- c) oczywistość przedmiotowa ujęcia⁶⁶;
- d) faktyczność⁶⁷;
- e) realność bytu narzuca się tu z przewyższającą wszystkie inne momenty siłą⁶⁸.

Od strony genetycznej intuicja istnienia rzeczy dokonuje się przy „[...] działaniu tzw. rozumu szczegółowego równolegle ujmującego istnienie i konkretną treść. Zachodzi tu funkcjonalna jedność poznania zmysłowego i intelektualnego oraz przedmiotowa jedność momentu kategoryjnego (konkretna treść) i momentu transcendentnego

asercyjnej aktu – apodyktyczność (niezawodność, niepowątpiewalność, pewność) aktu spełnianego *in fieri* oraz – od strony strukturalno-formalnej aktu – nieobalalność (niepodważalność, niekwestionowalność) identyczności intencjonalnej tego, co uderza nas w akcie intuicji z silną naocznością, z tym, co przedmiotowo zastane jako realnie istniejące”.

⁶⁶ Oczywistość przedmiotowa ujawnia się w przebiegu sądzenia egzystencjalnego „wraz z odsłanianiem i ujmowaniem przedmiotowej faktyczności o strukturze: istnienie-treść ujawnia się (współtowarzyszy aktowi) – od strony asercyjnej aktu – apodyktyczność (niezawodność, niepowątpiewalność, pewność) aktu spełnianego *in fieri* oraz – od strony strukturalno-formalnej aktu – nieobalalność (niepodważalność, niekwestionowalność) identyczności intencjonalnej tego, co uderza nas w akcie intuicji z silną naocznością, z tym, co przedmiotowo zastane jako realnie istniejące. Ten rodzaj oczywistości, będący „absolutną kontrolą” koniecznego charakteru aktów intuicji i tez metafizycznych, posiada swoją wartość dzięki ogólnieegzystencjalnemu aspektowi poznania (intuicji) jakie ma miejsce w metafizyce.

⁶⁷ Elementem dominującym w akcie sądzenia egzystencjalnego jest afirmacja, silny i pełniący swoistą „realnościową” funkcję moment asercji. Por. M. A. Krąpiec, *O realizm metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 12 (1969), nr 4, s. 11–20; W. Chudy, *Percepcja a pojęciowanie i sądzenie*, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980), z. 1, s. 265–266.

⁶⁸ Warto przytoczyć stwierdzenia M. A. Krąpca (*O realizm metafizyki*, s. 18): „W [...] sądzie egzystencjalnym mamy dany bezpośrednio tylko fakt istnienia czegoś, czego nawet jeszcze (dobrze lub nawet wcale) nie poznaliśmy” oraz Zdybickiej (*Partycypacja bytu*, s. 99): „W pierwszym poznawczym kontakcie człowieka z rzeczywistością uderza sama faktyczność rzeczy, fakt egzystencji”. Chudy natomiast wyjaśnia (*O naoczności*, s. 38): „Całą prawie zawartość tego aktu sądzenia – pierwotnego zarówno w sensie genetycznym, jak i w sensie uzasadnienia – stanowi walor istnieniowości, w którego »tle« i w stopniu niejako załączkowym znajdują się momenty konfuzjalności: treściowej i substrukturalnej. Dzięki temu aktowi i takiemu rozłożeniu akcentów naocznościowych w nim może zostać utworzone pojęcie będące najbardziej spotencjalizowaną formą ludzkiego poznania – pojęcie *ens ut primum cognitum*”.

(istnienie)”⁶⁹. Od strony pragmatyczno–poznawczej akt ujęcia *esse* jest czynem poznawczym zadowalającym umysł człowieka. Intelpekt ujmujący istnienie rzeczy zaspokaja maksymalne wymagania poznawcze człowieka, realizując kontakt z absolutnością prawdy, niepowątpiewalnością, koniecznością poznawczą, ostatecznością wyjaśniania itd.

O prawdziwości sądów zdroworozsądkowych decyduje zgodność z obiektywnym stanem rzeczy⁷⁰. Sam fakt istnienia „chwytamy za gardło” i wówczas nie ma jeszcze mowy o wątpieniu czy dystansie poznawczym⁷¹. Uzasadnieniem apodyktycznego charakteru przekonań zdroworozsądkowych jest wynikająca z pierwotnej afirmacji istnienia oczywistość obiektywnego istnienia rzeczy⁷². Oczywistość ta ujawnia się w relacji do obiektywnie istniejącej rzeczy⁷³, kiedy intelekt ludzki stwierdza istnienie przedmiotu właściwego.

Cel zreflektowanego poznania zdroworozsądkowego

Poznanie zdroworozsądkowe gwarantuje realizm w uprawianiu filozofii. Zdaniem Krapca zakres zdrowego rozsądku i zakres filozofii pokrywają się. Czy oznacza to, że badacz ten uprawia filozofię zdrowego rozsądku? Nie, wydaje się, że podkreśla

⁶⁹ S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979), z. 2, s. 40.

⁷⁰ Św. Tomasz zwraca uwagę: „[...] judicium de veritate sequitur judicium de esse rei” (S. Thomae Aquinatis, *Commentarium in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, lib. I, d. 19, q. 5, a. 3, resp.)

⁷¹ Zob. M. A. Krapiec, *Doświadczenie i metafizyka*, s. 14; tenże, *Analiza punktu wyjścia*, s. 95 n.; tenże, *Filozoficzna Szkoła Lubelska*, w: *Człowiek, Kultura, Uniwersytet*, Lublin 1982, s. 293.

⁷² M. A. Krapiec (*Czynniki filozoficznego realizmu*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, Lublin 2002, s.121) zwraca uwagę: „Niewątpliwie w naszym poznaniu rzeczywistości zdajemy sobie z tego dokładną sprawę lub też nie (wskutek codziennego przyzwyczajenia), że pierwszym, co jest poznane i co warunkuje dalsze rzeczywiste procesy, jest ujęcie istnienia bytu. Bez tego wszelkie dalsze akty poznania rzeczywistości byłyby daremne i nierzeczywiste. Jak to istnienie pojmujemy, to już sprawa dalsza, będąca następstwem refleksji i refleksyjnego pojmowania poprzez intuicję pojęciową. To jednak, że jakaś spontanicznie poznawana rzecz istnieje, jest ponadwątpliwe”.

⁷³ Zob. B. Czupryn, *Wartość poznania zdroworozsądkowego*, s. 170.

tylko związek uprawianej filozofii z realnie istniejącą rzeczywistością⁷⁴. Pokrywanie się zakresów zdrowego rozsądku i filozofii dotyczy przedmiotu dociekań. „Filozofia [...], badając całą rzeczywistość, zarówno będącą w nas, jak i nas otaczającą – wyjaśnia Krąpiec – wyznacza sobie przez to tak szeroki zakres badań, jak zakres danych zdrowego rozsądku, które również ujmują całokształt rzeczywistości”⁷⁵.

Poznanie zdroworozsądkowe gwarantuje obiektywizm w uprawianiu filozofii. Tutaj ujawnia się weryfikacjonistyczna funkcja poznania zdroworozsądkowego. Chodzi o tak zwaną weryfikację negatywnie rozumianą, która sprowadza się do pokazania, „jak nie jest”. Porównując konkretne wnioski, wynikające z analiz filozoficznych, sprawdzamy, na ile są zgodne z podstawowymi danymi zdrowego rozsądku⁷⁶. W przypadku niezgodności należy uznać je za nieprawdziwe. Tak rozumiana weryfikacja występuje w dwóch odmianach: wprost i nie wprost.

Weryfikację wprost Krąpiec opisuje w następujący sposób: „W gruncie rzeczy mamy niesłychanie mało aktów bezpośredniego poznania. Sprowadza się ono chyba do poznania, jakiego dokonujemy przez sądy egzystencjalne (gdy stwierdzamy, że ten oto Jan istnieje) i gdy poznajemy to, co się w nas świadomie dzieje; czyli gdy poznaje-

⁷⁴ „Dlatego też pojawia się konieczność – mówi Krąpiec – uprawiania takiej filozofii, która [z jednej strony] byłaby metodycznym, uzasadnionym systemem myślenia, z drugiej – nie odrywała się od rzeczywistości, nie podchodziła do niej z jakimiś prekoncepcjami, mniej lub bardziej dowolnymi, ale starała się w niej samej wykryć takie prawa i zasady, które pozwolą ją zrozumieć w jej podstawowych strukturach bytowych” (M. A. Krąpiec, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Lublin 1982, s. 232); „Nie wynika stąd – wyjaśnia Gilson – że zdrowy rozsądek jest filozofią, wszelka jednak zdrowa filozofia z góry go zakłada i ufa mu, będąc obowiązana tylko – ilekroć to będzie potrzebne – odwołać się do zdrowego rozsądku będącego w błędzie do zdrowego rozsądku bliższego prawdy. Tak postępuje nauka, która nie jest krytyką zdrowego rozsądku, lecz krytyką jego kolejnych przybliżeń do rzeczywistości” (E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, s. 61).

⁷⁵ M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 50.

⁷⁶ Myślenie Krąpca jest mocno osadzone w tradycji tomistycznej. Św. Tomasz z Akwinu zwracał uwagę, że badanie rozumowe kończy się na prostym intelektualnym oglądzie, tak jak rozpoczęło się od prostego intelektualnego oglądu prawdy, ujętej w pierwszych zasadach. W ten sposób w racjonalnym procesie poznania istnieje pewien obieg, w którym rozum, zaczynając od jednego, postępuje ku wielu, znajdując swój kres w jednym (Zob. S. Thomae Aquinatis, *In de div. nom.*, c. 7, a. 1, 2).

my nasze wewnętrzne stany lub procesy egzystencjalne uświadomione. Dane bezpośrednie naszej świadomości są czymś zasadniczym i niepowątpiewalnym w procesie interpretacji człowieka. Wszelkie tezy uzyskane w wyniku interpretacji (filozoficznej lub naukowej) w stosunku do bezpośrednio danych i z nimi niezgodne muszą być odrzucone jako fałszywe⁷⁷.

Weryfikacja nie wprost przybiera postać pomijania wyników filozofii, które nie liczą się z danymi zdrowego rozsądku. „Osąd ten – mówi Krąpiec – jednak dokonuje się nie wprost, ale w postaci nieliczenia się z wynikami filozofii, które zwalczają treść zasad zdrowego rozsądku. Tym tłumaczy się fakt, że jakkolwiek było bardzo wielu oryginalnych filozofów usiłujących na swój sposób tłumaczyć rzeczywistość, to jednak takie tłumaczenia nie znalazły posłuchu poza ciasnym kręgiem swych zwolenników i nie odbiły się na trybie życia ogółu ludzi. Systemy i poglądy mijały, a dane zdrowego rozsądku nadal kierowały życiem ludzkim⁷⁸.

Rola zdrowego rozsądku sprowadza się zatem do roli fundamentu, który jest podstawą dla filozofii ze względu na oczywistość swych zasad, które umożliwiają dociekania i rozwiązania filozoficzne, stanowiąc ich bazę⁷⁹.

Poznanie zdroworozsądkowe, po pierwsze, odnosi człowieka do obiektywnego świata rzeczy. Po wtóre, pozwala odczytać prawa bytu, które wytyczają drogę do realistycznego ujmowania świata. Po trzecie, pozwala w sposób całościowy, choć w podstawowych wymiarach, ująć obiektywny świat rzeczy. Po czwarte – daje możliwość podstawowej weryfikacji dla bardziej szczegółowych analiz. Dzięki temu człowiek w swym poznaniu, działaniu i wytwarzaniu liczy się z realnie istniejącą rzeczywistością.

⁷⁷ M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo*, s. 139-140.

⁷⁸ M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 53.

⁷⁹ J. Maritain uważa (*Introduction générale à la Philosophie*, Paris 1920, s. 92), że „[...] inteligencja filozofa jest tym silniejsza i bardziej realistyczna, im się on bardziej liczy z treścią zasad zdrowego rozsądku; natomiast fakt nieliczenia się z nimi świadczy o degeneracji myślowej albo o jakimś bardziej zasadniczym nieuporządkowaniu w głowie”.

**The common sense cognition and its function
in Mieczysław A. Krąpiec's realistic philosophy**

S u m m a r y

In the modern and recent philosophical discourse a common sense cognition is often confused with a naive cognition that interferes in reflections about the world. In the „scientific” philosophy there is a policy of cutting off from such a type of cognition, while to philosophize means to cognize critically. Despite of all attempts to eliminate a common sense cognition from the philosophy it was approached by Th. Reid, G. E. Moore, or neo-scholastic thinkers. The issue of common sense cognition also appears in the philosophical reflection of M. A. Krąpiec. This article introduces into M. A. Krąpiec understanding of common sense cognition, and points its functions in the realistic philosophy. It determines what the common sense cognition is, what cognitive spheres it does include, what functions in philosophy it does carry out, and what its aim is. Undertaken considerations are important since a rejection of criticism at a beginning of cognition leads back the realism in philosophy.

Peter A. Redpath
St. John's University
Staten Island, New York

Uczenie się jako przypominanie sobie: tomistyczna droga odzyskania kształcenia na poziomie wyższym

Dwa dzieła Jacquesa Maritaina, do których sięgnęłaby większość jego studentów, poszukując Maritainowskiej filozofii edukacji, to prawdopodobnie *Education at the Crossroads* i *The Education of Man*¹. Choć można tak postąpić, w punkcie wyjścia moich rozważań nie przyjmuję żadnej z dróg do edukacji zarysowanych w tych pracach. Poszukując głównych principów dla mojej refleksji dotyczącej kłopotów z obecnym stanem edukacji na poziomie wyższym, z jakimi boryka się zachodnia kultura, oraz proponowanych dla nich „tomistycznych kuracji”, odwołam się do wcześniejszej pracy Maritaina, *The Dream of Descartes*², która wskazuje drogę nie podjętą w żadnym z poprzednio wymienionych dzieł.

Chociaż uważam, iż późniejsze prace zawierają wiele rozmaitych spostrzeżeń, głównym, choć nie jedynym powodem, dla którego obrałem to podejście jest fakt, że obydwie wymienione dzieła pomijają te aspekty edukacji, a szczególnie edukacji na poziomie wyższym, które obecnie pilnie wymagają ponownego rozpatrzenia, a które również Maritain uważał za zaniedbane po nowożytnym zwrocie w edukacji, który zapoczątkował w siedemnastym wieku Kartezjusz.

¹ J. Maritain, *Education at the Crossroads*, New Haven-Connecticut 1943 oraz *The Education of Man: The Educational Philosophy of Jacques Maritain*, D. i I. Gallagher (wyd.), New York 1962.

² J. Maritain, *The Dream of Descartes*, tłum. M. Andison, New York 1944.

Odwołuję się zwłaszcza do poczynionej w tej pracy uwagi Maritana o braku zaufania Kartezjusza do książek i nauczycieli, jak również do zmysłów, wyobraźni, pamięci i abstrakcji intelektualnej, słowem – do wszystkiego oprócz praw matematyki³. Uważam, że choć współcześni studenci mają różnego rodzaju niedostatki, to w szczególności brakuje im skupienia, charakteryzuje ich monotonia wyobraźni, słaba pamięć, niemalże całkowita niezdolność do myślenia abstrakcyjnego i całkowita nieumiejętność czytania książek.

Sądzę, że główną przyczyną obecnej trudnej sytuacji studentów jest kartezjański zwrot w nauczaniu, w wyniku którego odrzucono klasyczny zbiór wykładanych myślicieli, takich jak Sokrates, Platon, Arystoteles oraz średniowieczni i renesansowi scholastycy, trivium sztuk wyzwolonych, nauki teoretyczne oraz abstrakcję intelektualną jako podstawowe czynniki w procesie kształcenia na poziomie wyższym.

Zakładając, że większość ludzi zgodziłaby się ze mną, że przedstawione przeze mnie problemy należą do najpoważniejszych, z jakimi borykają się współcześni studenci, pozwolę sobie przedstawić sugestię, jak możemy wykorzystać klasyczne podejście do nauczania, by odwrócić ten wciąż nasilający się proces upadku kształcenia na poziomie wyższym.

Sądzę, że ważne jest, abyśmy na wstępie uświadamiali sobie, że gdy mówimy o uczeniu się, to mówimy o powiększaniu naszej wiedzy; a kiedy mówimy o poznaniu, to mamy na myśli czynność, dzięki której ludzie są w stanie co najmniej odróżnić za pomocą zmysłów istnienie jednej rzeczy od istnienia innej. Choć może się zdarzyć, że w snach ludzie są w stanie rozpoczynać swe poznanie od jasnych i wyraźnych idei, dla tych z nas, którzy uprawiają filozofię na jawie, bardzo istotne jest uznanie, że wszelkie poznanie jest aktem nie czystego rozumu, ale bytu organicznego, i że pochodzi z kontaktu zmysłowego z istniejącymi przedmiotami fizycznymi.

Uznając to podstawowe minimum oczywistej prawdy, możemy wszyscy dostrzec – jak to dostrzegli wielcy filozofowie starożytności – że aby wykroczyć poza to minimum i poznać coś z jakąś istotną dokładnością, ludzie potrzebują doświadczenia; a doświadczenie zakłada posiadanie

³ Tamże, s. 61-102.

przez człowieka władzy zwanej pamięcią. Rzeczywiście, uważam, że jednym z najważniejszych odkryć klasycznej filozofii jest obserwacja poczyniona przez Sokratesa, Platona i Arystotelesa, że to posiadanie pamięci umożliwia każdemu zwierzęciu uczenie się⁴. Prawdziwość tej starożytnej obserwacji, że pamięć pomaga ludziom zachować przeszłość, aby porównywać pewne treści uprzednio postrzegane zmysłowo do obecnie postrzeganego zmysłowo bytu, pozwala wyjaśnić istnienie ludzkich nawyków⁵.

Nawyki mogą wobec tego zaistnieć jedynie przez połączone działanie ludzkiej pamięci i konkretnej władzy – osoba może posiadać nawyk tak długo, jak długo pamięta, w jaki sposób coś czynić. Z tego powodu kształcenie na poziomie podstawowym czy uczenie się w samych jego początkach polega na wpajaniu wewnętrznym i zewnętrznym zmysłom dziecka dużej ilości rzeczy pamiętanych. Dzieci są bowiem żyjącymi bytami organicznymi, które na początku dochodzą do wiedzy przez korzystanie z zewnętrznych władz zmysłowych, działających w połączeniu z niedojrzałymi w pełni organami zmysłowymi. Tym, co pomaga dojrzeć tym organom i związanym z nimi władzom, jest zdrowe powtarzanie specyficznych dla nich organicznych aktów. By się to stało, zewnętrzne akty zmysłowe muszą jednakże mieć naturalną skłonność do kierowania się ludzką pamięcią, która doprowadza te akty do mistrzostwa przez kierowanie nimi wraz z wyobraźnią, intelektem, wolą i emocjami. Gdy młode istoty ludzkie zaczynają powtarzać wykonywanie naturalnych, organicznych aktów władz zmysłowych pod kierunkiem pamięci, przepajają te władze i akty treścią mnemoniczną (która z kolei jest rodzajem wiedzy) przy pomocy nasyconych emocjami obrazów, a jednocześnie przez to doprowadzają te akty i odpowiadające im władze do większego mistrzostwa działania przez nabycie większej precyzji działania, jak również zwiększają zdrowie i siły odpowiadających im organów, ponieważ te akty stają się dobrze uporządkowane

⁴ Sokrates i Platon są dobrze znani z identyfikowania uczenia się i przypominania. W *Metafizyce* 9880a27-980b24 Arystoteles podkreśla, że dla uczenia zwierząt konieczne jest, by posiadały pamięć i słuch.

⁵ W kwestii relacji pamięci, nawyków i uczenia się zob. moją pracę *Saving the Academic Soul: the 'Fallacy of Misplaced Historicity', the Wisdom of Socrates, Plato and Aristotle, and the Via Media*, "Measure" 106, maj 1992, s. 1, 8-11.

z większą precyzją z tej racji, że dokonują się pod stałym nawykowym kierownictwem wiedzy.

Żaden człowiek niczego sobie nie przypomni ani nie jest w stanie użyć w sposób świadomy żadnego organu zmysłowego bez jednoczesnego posłużenia się zarówno wyobrażeniami, jak i emocjami, które działają tylko w odpowiedzi na obecność wyobrażeń. Tym, co umożliwia osobie kierowanie zmysłami, jest nakaz intelektu i zgoda woli; ludzki intelekt nie może się uaktywnić bez obecności wyobrażenia, a ludzka wola może poruszać różne władze człowieka tylko przez kierowanie ludzkimi emocjami pod dowództwem intelektu. Dlatego też św. Tomasz stwierdza: „Wyobrażenie, od którego zaczyna się działanie intelektu, jest źródłem naszego poznania (...) – ponieważ wyobrażenia są dla intelektu przedmiotem, w którym intelekt widzi wszystko, co widzi, już to jako doskonale przedstawienie, już to przez negację. Jeśli uniemożliwi się nam poznanie wyobrażeń, musi to całkowicie powstrzymać poznanie intelektualne także tego co boskie”⁶. Ponadto dodaje, że „uczucie jest poruszeniem zmysłowych władz pożądawczych, skierowanym przez wyobrażnię ku dobru lub złu”⁷ i że „pożądanie zmysłowe poddane jest również i woli, gdy chodzi o wykonanie czynów przy pomocy władzy ruchu. U innych bowiem zwierząt ruch następuje bezpośrednio po pożądaniu żywionym przez gniewliwość lub pożydlivość; np. owca żywiąc obawę przed wilkiem natychmiast ucieka. W zwierzętach tych nie ma bowiem żadnego wyższego pożądania, które mogłoby się przeciwstawić pożądaniu zmysłowemu. Człowiek natomiast nie podlega poruszeniom bezpośrednio zależnym od pożądania pochodzącego z gniewliwości lub pożydlivości; [przed wykonaniem czynu] czeka on na rozkaz woli, będącej wyższym pożądaniem”⁸.

Najważniejszą rzeczą, z której należy zdać sobie sprawę na podstawie powyższych cytatów z dzieł Akwinaty jest to, że nie tylko jest możliwe, by pewne władze człowieka wywierały wpływ na inne, ale również i to,

⁶ Św. Tomasz z Akwinu, Komentarz do księgi Boecjusza *O Trójcy* kwestie V i VI, q. 6, a.2, ad 5; tłum. A. Białek, w: A. Maryniarczyk, *Metoda metafizyki realistycznej*, Lublin 2005.

⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* IaIIae, q. 22, a. 3, sed contra.

⁸ Tamże, Ia, q. 81, a. 3, c.

że gdy wpływ ten jest już zaakceptowany przez wolę osoby i kierowany przez intelekt, to jeśli idzie o powiększanie zasobu wiedzy, ludzka wyobraźnia i ludzka pamięć pełnią kluczową rolę w uczeniu się – czy to na poziomie wyższym, czy niższym.

W przypadku uczenia się na poziomie podstawowym czy średnim, dzieci i nastolatki głównie nabywają kontroli nad swymi zewnętrznymi i wewnętrznymi władzami zmysłowymi poprzez wdrożenie tych władz do właściwych nawyków pod racjonalną kontrolą pamięci zmysłowej i wyobraźni, które same dojrzewają, będąc zaangażowane w kierowanie innymi władzami zmysłowymi. Ponadto, dla tego procesu kluczowa jest podatność ludzkiej wyobraźni na wskazówki czerpane z pamięci. Wyobraźnia jest jednakże elastyczna do tego stopnia, że staje się płodna; i tak jak zewnętrzne władze zmysłowe są władzami poznawczymi w takim stopniu, w jakim są w stanie wydobyć treść zmysłową z ich kontaktu z bytami dostępnymi zmysłowo, tak wyobraźnia rozpoczyna swoje istnienie jako rzeczywista władza poznawcza w takim stopniu, w jakim jest zdolna wydobyć swoją własną treść wyobrażeniową z tego, co jest dane zewnętrznym zmysłom w ujęciu zewnętrzno-zmysłowym.

Początkowo jednakże te wyobrażenia są prostymi konstrukcjami, dlatego że sama wyobraźnia nie nawykła do kierowania swymi działaniami z precyzją poprzez przemyślane wykorzystanie ludzkiej pamięci do prowadzenia własnej specyficznej dla niej aktywności. Gdy jej wizualne, słuchowe, dotykowe i inne wyobrażenia stają się coraz bardziej precyzyjne, osoba zaczyna być w stanie reprezentować treści wyobrażeniową w sposób bardziej doskonały, jednolity i zwięzły. Innymi słowy, człowiek zaczyna być w stanie reprezentować obrazy w zestandaryzowany sposób za pomocą hieroglifów; i tworzy słowo pisane, nadające się do czytania. Idąc dalej, przez następne kontrakcje, ujednolicanie i udoskonalanie wyobrażeń zmysłowych, ludzki język wznosi się na poziom imaginatywnej abstrakcji, na którym osoba staje się zdolna do wykorzystania alfabetu fonetycznego, aby ludzkiej pamięci i ludzkiemu intelektowi reprezentować treść ludzkiej wyobraźni⁹.

⁹ M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, New York 1964, s. 81-90, 145-50 (*Zrozumieć Media. Przedłużenie człowieka*, Warszawa 2004).

Sens powyższej obserwacji o dojrzewaniu ludzkiej wyobraźni jest taki, że skoro to przez użycie ludzkiej pamięci i ludzkich emocji różne zmysły i władze intelektualne ostatecznie są w stanie wyćwiczyć się pod kierunkiem ludzkiego intelektu i woli, to przez rozwój użycia języka zawartość ludzkiej wyobraźni nabiera jednorodności i prostoty, które umożliwiają jej ostatecznie przygotowanie ludzkiej pamięci do służenia intelektowi człowieka w taki sposób, aby wznieść intelektualną aktywność do najwyższego poziomu ludzkiego uczenia się.

Aby zrozumieć, jak to zachodzi, należy po pierwsze przypomnieć sobie, że dla św. Tomasza osoba posiada nie jedną, ale dwie władze mnemoniczne – pamięć zmysłową i pamięć intelektualną. Ponadto warto uświadomić sobie, że dla niego to nie władza wie, tylko osoba wie dzięki zintegrowanemu działaniu różnych swych władz. W rzeczy samej, jak słusznie stwierdził Gilson, dla św. Tomasza osoba poznaje zmysłowo przez ludzki intelekt i intelektualizuje przez ludzkie zmysły¹⁰. Jeśli tak jest, osoba w równym stopniu wyobraża sobie przez intelekt, jak i intelektualizuje przez wyobraźnię. Dla św. Tomasza władze zmysłowe zawierają rozum szczegółowy lub estymatywny – rozwojowi, którego służą zasadniczo inne wewnętrzne i zewnętrzne władze zmysłowe – włączając w to ludzką pamięć i ludzką wyobraźnię. Jednakże żadna z tych władz, ani sama, ani we współpracy z innymi, nie jest w stanie rozwinąć ludzkiej sztuki ani ogólniej tego, co dzisiaj byśmy nazwali „umiejętnością”.

A to właśnie przez korzystanie z umiejętności, która angażuje, wśród innych władz, zarówno ludzką pamięć, jak i ludzką wyobraźnię, człowiek podnosi zawartość wyobrażeń umysłu na poziom językowej jednolitości i przez to zostaje wyposażony w podstawowe narzędzie, dzięki któremu jest w stanie wznieść swój intelekt do poziomu, na którym zostaje wdrożony do pracy naukowej. To ostatnie wymaga jednakże nie tylko dopracowanej i jednorodnej zawartości ludzkiej wyobraźni, ale również pamięciowego ustawienia i umiejscowienia treści w pewnym rodzaju porządku czasowym i przestrzennym. Znaczą

¹⁰ E. Gilson, *Thomist Realism and the Critique of Knowledge*, tłum. M. A. Wauck, San Francisco 1986, s. 171-215.

to zaś, że dopiero, gdy ludzki intelekt zaczyna ujmować jakąś treść pojęciową w sposób uporządkowany mnemonicznie, ludzie nabywają charakterystycznej imaginatywnej giętkości języka fonetycznego, która umożliwia im myślenie na takim poziomie intelektualnej abstrakcji, który jest wymagany do uprawiania nauki.

Ujmując rzecz inaczej, należy sobie przypomnieć, że to, co dzisiaj nazywamy „sztukami wyzwolonymi”, starożytni Grecy nazywali „muzami”. Starożytni tak je sobie wyobrażali, ponieważ były one córkami Zeusa i Mnemozyne (gr. Pamięć). Sztuki te były sztukami pięknymi. Były to sztuki, które wdrażały nie ciało do wykonywania niewolniczej pracy, ale imaginatywne i mnemoniczne władze osoby ludzkiej do służenia ludziom aktywnościom, rządzone uniwersalnymi zasadami inspirowanymi czy to przez bogów, czy przez naturalną inspirację ludzkiego intelektu¹¹. Jako takie, sztuki wyzwolone były – i są – zasadniczo i przede wszystkim sztukami językowymi. Ale – jako sztuki językowe – wymagają one pewnych połączeń ze sztukami mierzenia, ponieważ cała ludzka wiedza zaczyna się od zmysłowego uchwycenia fizycznych obiektów. Jednakże obiekty fizyczne nie tylko są zróżnicowane ze względu na ilość, ale zmysłowe jakości w oderwaniu od odniesienia do ilości są niezrozumiałe. Ponadto, pojęcie ilości zawiera pojęcia miejsca i pozycji¹². Sztuki językowe nie mogą więc istnieć w oderwaniu od sztuk matematycznych. Dlatego pisarz, czytelnik, mówca i słuchacz, by być w stanie uformować wyobrażenie w formie hieroglify czy skomplikowanej linii będącej obrazem litery fonetycznej, muszą mieć zmysł miary, porządku, proporcji, pozycji, umiejscowienia, linii geometrycznej, powierzchni, długości, wysokości, głębokości, szerokości itd.

Takie sztuki wyzwolone są więc wyzwalające, ponieważ prawdziwie uwalniają umysł, dostarczając mu podstawowych narzędzi, za pomocą których jest w stanie pracować w lepszy i doskonalszy sposób. Jednym z powodów, dlaczego tak się dzieje, jest to, że praca intelektu zaczyna się dokładnie z wyobraźnią. To znaczy – ludzki intelekt staje się ak-

¹¹ E. R. Curtius, *European Literature and The Latin Middle Ages*, tłum. W. R. Trask, New York, Bollingen Series 36, 1953, s. 228-246.

¹² Św. Tomasz z Akwinu, *Commentary on the de Trinitate of Boethius*, q. 5, a. 3, tłum. Maurer. Zob. szczególnie uwagi Maurera nr 33, 35.

tywny jako intelekt tylko wtedy, gdy dana mu jest właściwa dla niego inteligibilna treść, a tę otrzymuje nie bezpośrednio z zewnętrznego bytu postrzeganego zmysłami, ale z zawartości ludzkiej wyobraźni. Czy też, przedstawiając to w inny i być może prostszy sposób, żaden człowiek nie pojmie niczego we właściwy intelektualny sposób, chyba że jest w stanie wyobrazić to sobie wcześniej we właściwy sposób. Abstrakcja intelektualna z ludzkiej wyobraźni nie jest więc aktem statycznym ani jednym intelektualnym ujęciem. Raczej jest dynamicznym aktem angażującym ujęcie i sąd intelektu w zawartości wyobraźni oraz akty, które są również włączone w abstrahowanie treści wyobrażeniowej z treści ujęcia zewnątrz-zmysłowego i sądu. Jest to tak prawdziwe, że – jak to skrupulatnie udokumentował Stanley L. Jake – właśnie dlatego, iż tak wiele kultur i cywilizacji nie było w stanie dynamicznie wyobrazić sobie świata fizycznego w niecykliczny i niedeterministyczny sposób, nie były one w stanie osiągnąć takiego postępu w fizyce, jaki osiągnęli ludzie zdolni do wyobrażenia sobie świata jako stworzonego wolnym aktem Boga-Stwórcy¹³.

Krótko mówiąc, intelektualna konceptualizacja i wydawanie sądów angażują abstrakcję intelektualną. Jednak taka abstrakcja nigdy nie zachodzi w oderwaniu od formowania wyobrażeń odpowiedniego typu. Wręcz przeciwnie – zawiera je w sposób konieczny, gdyż abstrahowanie jest zawsze abstrahowaniem z czegoś. Aby jednakże pojawiło się właściwe wyobrażenie, osoba musi mieć bogatą wyobraźnię, a taka wyobraźnia nie może się rozwinąć bez umiejętności operowania bogatym i giętkim językiem oraz zdolności precyzyjnego intelektualnego ujmowania i wydawania sądów. To właśnie między innymi z tego powodu przedwczesna specjalizacja zabija intelekt naukowy, ponieważ hamuje swobodną grę ludzkiej wyobraźni, od której zależy udoskonalanie wyobraźni i dojrzewanie ludzkiego intelektu do uprawiania nauki.

Co więcej, by rozwinąć precyzję w intelektualnej konceptualizacji i nauce oraz mądrość w sądzeniu, potrzeba więcej niż prostej giętkości wyobraźni oraz udoskonalenia treści wyobrażeniowej. Potrzebna jest jeszcze wolność i zdolność intelektu do rozważenia swej treści

¹³ Stanley L. Jake, *Science and Creation: From Eternal Cycles to an Oscillating Universe*, Edinburgh 1986.

pojęciowej w sposób uniwersalny, zgodnie z różnymi sposobami formowania obrazów mentalnych i testowania prawdy, ponieważ – choć całe poznanie intelektualne ma swój początek w akcie abstrakcji z zawartości wyobraźni człowieka – wiedza intelektualna jakiegokolwiek rodzaju osiąga swoją pełnię w akcie sądzenia. Konsekwentnie, podczas gdy poznanie cech jakościowych rzeczy fizycznych zarówno ma swój początek, jak i musi być ukończone w intelektualnym akcie zweryfikowanym przez zewnętrzne wrażenia zmysłowe, nie dotyczy to wiedzy na temat ilościowego czy metafizycznego aspektu bytu, ponieważ ilość jest własnością, która jest zasadniczo uprzedmiotowiona w substancji danej rzeczy, ale nie jest w ten sposób uprzedmiotowiona przez zależność od jakości. Dlatego, podczas gdy materia substancji stanowi podmiot dla ilości związanej z jej powierzchnią, ta ilość z kolei stanowi podmiot dla jej koloru. W konsekwencji, twierdzi św. Tomasz, pojęcie ilości pozbawionej wszelkich jakości jest czymś dla ludzkiego intelektu równie zrozumiałym jak pojęcie ilości, która się nie porusza, ale nie sposób myśleć o posiadającej jakości czy poruszającej się substancji bez jednoczesnego myślenia o jakimś rodzaju figury czy ilości posiadającej te jakości¹⁴. Wobec tego, choć całe poznanie zaczyna się od pewnego rodzaju bodźca zmysłowego i wymaga, aby intelekt operował wyobrażeniami, to właśnie wyobrażenie, od którego zależy intelekt w swej zasadzie inteligibilności (a nie akcie odbioru wrażeń zewnętrznych), determinuje punkt, w którym akt intelektu osiąga swoją dojrzałość i miejsce weryfikacji. Aby skonceptualizować ilość, intelekt ludzki nie potrzebuje operować wyobrażeniami, które nie mogą być ujęte i rozważane niezależnie od wyobrażeń jakości, nie bardziej niż musiałby myśleć o takim czy innym kolorze, formując wyobrażenie sprawiedliwości czy Boga. W rezultacie prawda sądu intelektualnego o ilości nie potrzebuje weryfikacji w połączeniu z jakościami zmysłowymi; i z tego powodu sądy intelektualne o bytach matematycznych czasami muszą być zweryfikowane jedynie przez odniesienie do ich bytowania w wyobraźni. Św. Tomasz mówi: „[W] matematyce poznanie powinno znajdować swój kres w sądzie zgodnym z wyobraźnią, a nie

¹⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Commentary on the de Trinitate of Boethius*, q. 5, a. 3, tłum. Maurer.

ze zmysłem, ponieważ sąd matematyczny przewyższa ujęcie zmysłowe. Dlatego niekiedy sąd o linii matematycznej nie jest taki sam jak sąd o linii zmysłowej, na przykład że linia prosta styka się z kulą tylko w jednym punkcie, co jest prawdą, jeśli chodzi o linie prostą oddzieloną, lecz nie, jeśli chodzi o linie prostą w materii”¹⁵.

To odniesienie do natury abstrakcji intelektualnej ma co najmniej podwójne znaczenie. Ponieważ prawdziwość tego, co twierdzi św. Tomasz oznacza, że – jak to dobrze zrozumiał Jacques Maritain – zdobywanie wiedzy przez człowieka jest dużo bardziej skomplikowaną sprawą, niż kiedykolwiek śniło się Kartezjuszowi. Z tej racji każda próba zredukowania całego poznania do jednego i tego samego sposobu abstrakcji (formowania wyobrażeń) i tej samej metody nie tylko jest skazana na porażkę, ale skazuje na ośpienie zarówno ludzki intelekt, jak i ludzką wyobraźnię, ponieważ osiągnięcie wiedzy naukowej jest ciężką pracą, wymagającą zupełnie różnego sposobu wykorzystania ludzkiej pamięci niż ten, który jest powszechnie używany w kształceniu na poziomie podstawowym i średnim. Musi to być sposób, poprzez który ludzka pamięć pomaga intelektowi nabyć i wdrożyć się do całkowicie nowego, abstrakcyjnego i wyspecjalizowanego kierowania swoimi własnymi władzami w zdobywaniu wiedzy, mianowicie przez logiczne porządkowanie coraz większych abstraktów, więcej niż abstraktów – idei i sądów. Aby ludzka pamięć mogła pomagać intelektowi w tej wzniosłej pracy, konieczne są właściwe przedmioty dostarczane ludzkiej wyobraźni jako pożywienie dla myślenia abstrakcyjnego. Jednakże przedmioty te muszą być coraz bardziej odległe od bezpośrednich ujęć w spostrzeżeniach zewnętrzno-zmysłowych, ponieważ to przez nawyk abstrahowania takich transcendentnych pojęć intelekt jest w stanie osiągnąć zarówno swoją najbardziej pełną intelektualną aktywność, jak i swoją najwyższą jakość jako intelekt. Mówiąc krótko, nic innego jak tylko dyscypliny filozofii klasycznie rozumianej oraz objawiona teologia (do której wstępem są służebne wobec niej sztuki wyzwolone i która jest uprawiana na sposób Augustyna, Akwiniaty, Maimonidesa czy Mariataina) są w stanie czy to prowadzić aktywność

¹⁵ Tamże, q. 6, a. 2.

intelektualną zgodnie z najwyższą formą zdobywania wiedzy, czy też uratować współczesne kształcenie na poziomie wyższym od zanurzenia się w otchłań, przed którą obecnie stoi.

Tłum. Rafał Lizut

**Learning as recollection:
a thomistic approach to recovering higher education**

S u m m a r y

This article chief aim is to analyze conditions of contemporary learning and higher education. All learning involves use of imagination and memory. Higher learning demands a linguistically developed and fertile imagination intellectually directed through a skillfully developed memory. The key for building up such an imagination is skillful reading great books, books written by original great discoverers. Skillful, virtuous, reading habits are the methods of higher learning. Like all virtues if we do not practice them, they declines. Hence progressing illiteracy on a college level is due chiefly due to a combination of weak curriculum and bad reading habits. To save education for the whole Western civilization we will have regain a healthy imagination through skillful reading of great books.

Thomas A. Michaud
Wheeling Jesuit University
West Virginia, USA

Realizm: jedyna droga przekroczenia progu nadziei

Tylko realiści mogą naprawdę mieć nadzieję! Tylko ci, którzy rozumieją i żyją według prawd metafizycznego, epistemologicznego i moralnego realizmu mogą rozwinąć cnotę nadziei jako *habitus* charakteru. Jednakże wraz z „wielkim zwrotem antropologicznym” we współczesnej nam erze nowożytnej realizm – i co za tym idzie nadzieja – zostały zastąpione przez subiektywizm¹. Taki subiektywizm, który faworyzuje filozofię świadomości nad realistyczną filozofię istnienia do tego stopnia, że myśl wypiera rzeczywistość i tylko to, co podporządkowane jest ludzkiej myśli, uznaje się za prawdziwe. To, czy przedmiot myślenia koresponduje z tym, co realnie istnieje, to, czy ta myśl jest obiektywnie prawdziwa – są to kwestie bez znaczenia, skoro tylko myśli i to, co jest im przyporządkowane w ramach subiektywnej świadomości, są uznanymi kryteriami prawdy.

Taka subiektywna filozofia świadomości wyklucza nadzieję, ponieważ nadzieja jest skromnym wyrazem szacunku dla porządku, dla projektu i dla prawdy rzeczywistości, które wykraczają poza subiektywną świadomość tych, którzy mają nadzieję. Mieć nadzieję na coś, pokładać nadzieję w czymś czy odnaleźć w czymś nadzieję – to w istocie akty transcendujące. Cnota nadziei włącza nas w prawdy rzeczywistości metafizycznej, obiektywności epistemologicznej, życia

¹ Niniejszy opis „wielkiego zwrotu antropologicznego” za: Jan Paweł II, *Przekroczyć Próg Nadziei*.

moralnego, które nie są przez nas wytworzone. Nadzieja wynosi nas ponad naszą subiektywną świadomość. Uzdala nas do odejścia od antropocentrycznego i egocentrycznego oddawania się prawdzie naszych własnych myśli i rzeczywistości wykreowanej przez człowieka. Liczymy się z prawdami, które nie są tylko konstruktami poszczególnych świadomości, czy nawet ogólnie umysłu człowieka. W nadziei podporządkowujemy się prawdzie tego, co jest rzeczywiste, bierzemy udział w porządku rzeczywistości, porządku, którego nie wynajdujemy sami, lecz który nadzieja pomaga nam odkryć.

Ze względu na to, że skoncentrowano się na subiektywnej świadomości, nie ma zbyt dużo nadziei w czasach obecnych. Jest dużo optymizmu i pesymizmu, ale ani jedno, ani drugie nie jest nadzieją. Francois De la Rochefoucauld stwierdził, że „nadzieja i strach są nierozdzielne nierozłączne”². Nadzieja jest połączona ze strachem, ale jest to strach wypływający z miłości, podczas gdy optymizm – czy jego skrajność *hubris* (pycha, zarozumiałość) – i pesymizm – w skrajnej wersji nihilizm, muszą służyć strachowi³. Pesymista/nihilista lamentuje: „Biada mi, świat i rzeczywistość nie są i nigdy nie będą takie, jakie chciałbym żeby były”. Pesymista/nihilista obawia się bycia zniewolonym czy ujarzmionym przez rzeczywistość, która jest poza jego kontrolą, ponieważ opiera się ona jego świadomemu zaprojektowaniu, jego subiektywnym myślom i pragnieniom. Strach pesymisty/nihilisty jest powodowany konfrontacją z granicami jego nowoczesnego egocentryzmu; porządek rzeczywistości nie jest stworzony ani przez niego, ani przez ludzkość. Ogarnięty takim niewolniczym strachem, pesymista/nihilista zaczyna być kierowany przez absurd: nie ma możliwości zrozumienia istnienia, nie ma celu życia, nie ma prawdy!

Współczesny optymista („hubrysta”⁴) twierdzi: „Świat i rzeczywistość będzie tym, czego chcę. Rzeczy będą takimi, jakimi chcę, aby były”. Nie pozwoli sobie na poddanie się służalczemu strachowi i reaguje na niego z gwałtowną arogancją. Jest całkowicie pewny, że rzeczywistość można podporządkować temu, co sam zaprojektował, szczególnie

² Zob. www.great-quotes.com

³ Niniejsza dyskusja nad nadzieją i strachem jest inspirowana pracą – *Przekroczyć Próg Nadziei*, dz. cyt.

⁴ Używam tutaj wyrażenia „hubrysta”, lecz nie w sensie lekcyjnym.

posiadając moc swojej woli, rozumu, jego nauki i techniki. Jednakże, pomimo jego arogancji, jest on również kierowany przez niewolniczy strach, skoro to jest właśnie jego strach przed byciem bezsilnym w obliczu rzeczywistości napędzającej jego optymizm (*hubris*).

Vaclav Havel wyjaśniał, że nadzieja z pewnością nie jest tym samym co optymizm. Nie jest przekonaniem, że sprawy potoczą się dobrze, ale że to, co się dzieje, ma z pewnością sens, niezależnie od przebiegu wydarzeń⁵. Nadzieja wierzy, że porządek rzeczywistości ma sens. Wierzy, że ten porządek jest do pewnego stopnia poznawalny umysłowo, więc obiektywna prawda może być poznana. Nadzieja wierzy, że w rzeczywistości różnica pomiędzy działaniami moralnymi i niemoralnymi może być poznana. Jest to mądrość, którą inspiruje prawda, lecz mądrość, która nie jest pozbawiona strachu. To strach i obawa przed wspaniałością porządku rzeczywistości, który implikuje Majestatycznego Projektanta, Boskiego Twórcę. Jednakże strach, który jest początkiem nadziei i mądrości, nie jest strachem niewolniczym. Jest to strach wypływający z miłości, strach przepełniony miłością do mądrości, która zawiera Twórcy i Logosowi. Jego projektowi porządku rzeczywistości.

Współczesny zwrot antropocentryczny jest pozbawiony nadziei, ponieważ odrzuca realizm. Głosi, że to ukonstytuowane przez człowieka znaczenie określa co jest realne, co jest prawdziwe i co jest moralne. Właśnie dlatego od czasu Encyklopedystów Oświeceniowych⁶ historia ludzkości stała się „nową” metafizyką. Ludzkie znaczenie, ludzkie działania i wydarzenia ustanawiają porządek rzeczywistości i historia bada przebieg tego porządku. Mając świadomość takiego „zmetafizykowania” historii, łatwo zrozumieć, dlaczego współczesny pozytywizm prawny odrzuca obiektywne zasady moralne jako podstawę prawa i prawoznawstwa na rzecz podkreślania jedynie wagi precedensu prawnego jako podstawy sądenia. Precedensy – decyzje podjęte przez człowieka – konstytuują historię prawa, która jest uważana za

⁵ Por. www.great-quotes.com

⁶ Muszę w tym miejscu wyrazić wdzięczność mojemu koledze i przyjacielowi, Peterowi Redpathowi, z którym toczyłem wiele dyskusji, za to spojrzenie na historię jako „nową metafizykę”.

normatywną metafizycznie. Precedens definiuje porządek rzeczywistości prawa, a uniwersalne, wyższe normy moralne nie są respektowane.

Istnieje ponadto wiele innych przejawów bez-nadziejnej antropocentrycznej filozofii świadomości we współczesnej kulturze, polityce i edukacji. Rozważając je, powinniśmy znaleźć mocne dowody na to, że obrona realizmu jest niezbędna i obecnie tak bardzo istotna dla ożywienia nadziei we współczesnym świecie.

We wczesnych latach siedemdziesiątych poprzedniego stulecia, jako młody student filozofii, byłem realistą. W kwestii epistemologii wierzyłem, że to, co odbierałem zmysłami i poznawałem – przedmioty mojej wiedzy – były⁷ obiektami rzeczywistości. To, co wiedziałem nie było po prostu obrazami czy ideami obiektów w moim umyśle, ale obrazami samych tych istniejących realnie obiektów. Ponadto nie wierzyłem, że poznawałem obiekt ze wszystkimi jego detalami czy też, że każdy detal, który znałem o obiekcie, odpowiadał dokładnie obiektowi w rzeczywistości. Wiedziałem, oczywiście, że moje zmysły są ograniczone i że ulegają złudzeniom. Pomimo to byłem pewien, że moje wrażenia zmysłowe dawały mi rzetelne poznanie obiektów na świecie, choć z rozsądnymi ograniczeniami. Zostałem jednakże wyprowadzony z mojego realizmu epistemologicznego wskutek wielu debat, które przeprowadziłem z profesorami oraz w efekcie lektury filozoficznych prac, które przestudiowałem – w szczególności prac Kartezjusza, Hume’a i Kanta. Przypominam sobie szczególnie jeden przypadek, kiedy profesor podczas konstruktywnej wymiany myśli stwierdził, że mój pogląd to *naiwny* realizm. Jako że żaden student szkoły wyższej nie chce być naiwny, zacząłem przyglądać się dokładnie mojemu realizmowi, ostatecznie przyjmując pogląd, którzy filozofowie nazwaliby koherencyjną teorią prawdy.

Odpowiedź na pytanie, jak ostatecznie przekonałem się, że mój młodzieńczy realizm był bardziej rozsądny niż koherencyjna teoria, którą kiedyś wyznawałem, wybiega poza zakres niniejszego eseju. Ważniejsze jest to, co pociąga za sobą etykieta „naiwnego realizmu” we współczesnej kulturze i polityce. Patrząc wstecz z mojej obecnej, bardziej dojrzałej perspektywy, widzę, że chociaż mój młodzieńczy

⁷ Odniesienie do oryginału.

realizm był właściwie raczej „krytyczny” niż „naiwny”, to wydaje się, że myśl współczesna ma skłonność do deprecjonowania jakiegokolwiek realizmu epistemologicznego, nazywając go naiwnym. Przyczyna tego jest być może bardziej polityczna niż epistemologiczna i bardziej ideologiczna niż filozoficzna.

Im więcej obywateli da się przekonać, że rzeczywistość jest niepoznawalna, tym bardziej stają się oni podatni na akceptowanie paradygmatów, modeli i konstruktów, które dominujący reżim życzy sobie zaakceptować jako rzeczywistość. Jeśli wierzymy, że nasze wrażenia zmysłowe i poznanie mogą mieć dostęp do tego, co jest prawdą o rzeczywistości, wtedy stajemy się zagrożeniem dla hegemonii reżimu, który ma na celu poszerzenie zasięgu władzy swoich ideologicznych paradygmatów, modeli i konstruktów. Reżim chce, by jego ideologia była rzeczywistą prawdą, a jeśli obywatel wierzy, że rzeczywiste prawdy są dostępne przez wszystkie poznawalne umysłem stworzenia, wtedy władza reżimu jest zagrożona. Odrzucenie realizmu jako „naiwnego” deprecjonuje realistę i ukazuje go jako niewyrafinowanego, niedouczonego i posiadającego mentalność prostego tłumu. W konsekwencji jesteśmy skłonni porzucić realizm, by stać się „wyrafinowanymi” członkami elity czy wykształconymi *cogniscendi*.

Cel reżimu – sprawienie, byśmy poddali się „wyrafinowanej” rzeczywistości – jest zasadniczo antydemokratyczny i totalitarny, w przeciwieństwie do bardzo demokratycznego i pluralistycznego twierdzenia, że prawdy o rzeczywistości są dostępne wszystkim ludziom i że żadna ideologia nie posiada tej prawdy *Jedyniej*. W ten sposób realizm epistemologiczny jest warunkiem koniecznym autentycznej demokracji i bez takiego realizmu demokracja jest zahamowana w rozwoju i beznadziejna.

Doświadczenie, które powtarzało się podczas mojego trzydziesto-jednolletniego nauczania wprowadzenia do logiki, jest konkretnym przykładem, jak reżim współczesnego antropocentryzmu deprawuje edukację epistemologiczną i moralną studentów. Od kilku dekad wykładowcy podkreślają, że logika powinna być nauczana jako myślenie krytyczne, które, niestety, sprowadza się zazwyczaj do nauczania technik sofistycznych. Operowanie logiką jest konieczną umiejętnością, jest nieocenionym narzędziem odkrywania prawdy o rzeczywistości. Jednakże

dzisiaj, ponieważ wszechobecne są sceptycyzm i relatywizm, wywołane przez antropocentryzm, myślenie krytyczne jest promowane jako cel sam w sobie. Podobnie jak stary slogan, wymyślony w latach 60. XX w.: „Kwestionuj Władzę”, myślenie krytyczne oznacza „Kwestionuj Prawdę”. Ale narzędzie, jakim jest myślenie krytyczne, nie będąc ożywionym przez miłą prawdę epistemologię realistyczną, staje się zaledwie dekonstruującą prawdę Bronią Masowej Dystrakcji – BMS („Weapons of Mass Distraction”⁸). Wpaja ono błędny nawyk odrzucania prawdy, który odsuwa studentów od miłości do prawdy i czyni ich podatnymi na współczesne ideologie, wynikające z politycznej władzy.

Na przykład podczas nauczania bezpośredniego wnioskowania na tradycyjnym kwadracie logicznym zazwyczaj spieram się ze studentami, którzy twierdzą, że prawdziwe zdanie *I* natychmiastowo pociąga logicznie prawdziwe zdanie *O* i *vice versa*. Mam wrażenie, że ich błędne założenie jest oparte na pewnego rodzaju epistemologiczno-moralnym egalitarianizmie, który wyraża „tolerancję absolutną” współczesnego antropocentryzmu. Jeżeli zdanie „pewne *S* jest *P*” jest prawdziwe, wtedy „pewne *S* nie jest *P*” musi również być przyjęte jako prawda, skoro współczesna tolerancja moralnie wymaga, aby każdy, kto ma opinię, że zdanie *I* jest prawdziwe, był otwarty na możliwość zaakceptowania innej, sprzecznej opinii, że *O* jest również prawdziwe. Ideologiczne przekonanie studentów jest tak silne, że nie ustąpią oni nawet po przedstawieniu argumentu twierdzącego – a co, jeśli *I* stwierdza oczywisty fakt, o którym mówi uniwersalnie prawdziwe zdanie *A*. Dla nich każda treść zdania prawdziwego *A* jest podejrzana, skoro prawdy uniwersalne nie zgadzają się z ich sceptycyzmem. Ich antropocentryczny pogląd opiera się na przekonaniu, że fakty są jedynie subiektywnymi konstruktami. To, co uważamy za fakty to rzeczywiście są opinie i oczywiście wszystkie opinie muszą być tolerowane jako równie prawdziwe⁹. Mizologia ideologiczna studentów jest jeszcze bardziej ugruntowywana podczas nauki epistemologii, moralności

⁸ Jest to angielska gra słów, gdzie zwrotem podstawowym jest Weapons of Mass Destruction (broń masowego rażenia), przy czym słowo Destruction zmienione jest na słowo Distraction, które oznacza rozpraszać, odciągać uwagę.

⁹ Temat późnego, modernistycznego, czasami nazywanego „postmodernistycznym” pluralizmu i tolerancji jest opracowany w moim eseju pt. *Problematyczna polityka*

i polityki współczesnego antropocentryzmu. Ich pogarda dla prawdy pozbawiła ich nadziei i uczyniła łatwą ofiarą reżimów, które mają za zadanie zwiększyć władzę „wyrafinowanych”, „moralnie postępowych” paradygmatów, modeli i konstruktów.

Inny przykład nowoczesnego antropocentryzmu to kwestia „praw zwierząt”. Tak jak często jest to w przypadku kwestii upolitycznionych, terminologia wybrana do nazwania kwestii jest sama obciążona kwestiami, które nazywa. Termin „prawa zwierząt” nie tylko jest obciążony na korzyść przyznania praw zwierzętom, ale zakłada również mityczną, nierzeczywistą koncepcję praw. Mityczną, ponieważ jeżeli znaczenie wyrażenia *prawo* jest właściwie zrozumiane, wyrażenie „prawa zwierząt” są oksymoronem, czyli zestawieniem wyrazów treściowo sprzecznych.

Ci, którzy uparcie używają oksymoronu „prawa zwierząt”, są dowodem na to, że nowoczesna kultura nie jest pewna, czym są prawa. Twierdzą oni, że zwierzęta mają prawo do zalegalizowania prawa broniącego je przed złym traktowaniem czy nadużyciami, i że należy o nie dbać i je szanować. Twierdzenie tych ludzi, że zwierzęta powinny być szanowane, ponieważ mają prawa, jest właściwie brakiem szacunku zwierząt *qua* zwierząt. „Prawa zwierząt” wywodzą się z podejścia antropocentrycznego i ludzkiego szowinizmu. Podejście jest następujące: aby uprawomocnić szacunek dla zwierząt, my, ludzie, musimy nadać im ludzkie cechy, takie jak posiadanie praw. Musimy nadać im znaczenie i wartość podobną tym, którzy posiadają te prawa. Musimy zantropomorfizować zwierzęta jako podmioty prawa. Musimy zantropomorfizować zwierzęta jako posiadające prawa, by były warte naszego szacunku. W pewnym sensie taka mentalność jest podobna do kontrowersyjnego twierdzenia męskich szowinistów, że aby kobiety były traktowane z szacunkiem, mężczyźni muszą nadać im prawa. Taka męska szowinistyczna postawa nie szanuje kobiet *jako* kobiet i podobnie – „prawa zwierząt” właściwie nie szanują zwierząt *jako* zwierząt. Dlaczego na przykład nie powinniśmy szanować i dbać o psa po prostu dlatego, że jest psem? Czy pies nie ma sam w sobie znaczenia i wartości, które należy respektować? Jednakże dla mentalności antor-

pocentrycznej wartości są konstruktami człowieka i dlatego też pies ma znaczenie i wartość tylko wówczas, gdy nada mu się „prawa”.

To przypisywanie praw zwierzętom wyraża, być może, jeszcze groźniejszy skutek nowoczesnego antropocentryzmu, mianowicie współczesną dezorientację, czym naprawdę są prawa. Są dwie główne klasy praw: naturalne (czy człowieka) i prawa obywatelskie. Prawo naturalne czy prawa człowieka są najwłaściwiej wyrażane jako prawo do życia, wolności i poszukiwania szczęścia. Te prawa są nierozdzielne, ponieważ są dziedziczone w nas jako ludziach, są w nas wcielone przez naszego Stwórcę. Ponadto prawa te niosą w sobie powinność respektowania ich we wszystkich ludziach i aktywnego przyczyniania się do dobra wspólnego ludzkości przez zapewnienie zachowywania i ochrony tych praw.

Są dwa rodzaje praw obywatelskich – pozytywne i negatywne. Pozytywne prawa obywatelskie to takie, które określają, co obywatelowi należy się od społeczeństwa. Np. w Karcie Praw Konstytucji Stanów Zjednoczonych konieczność przeprowadzania procesu zgodnego z prawem i zakaz zasądzania zbyt wysokich kaucji są prawami pozytywnymi. Negatywne prawa obywatelskie określają granice wpływu rządu na życie obywatela. Np. w Karcie Praw prawo do wolnej wypowiedzi, wolnego stowarzyszania się etc. są przykładami negatywnych praw obywatelskich.

Na szczególne podkreślenie zasługuje to, że ostateczny cel praw człowieka to zachowanie praw naturalnych w sposób partykularny i przez to zapewnienie wolnym obywatelom możliwości racjonalnego zrozumienia i świadomego działania w wypełnianiu ich obowiązków w stosunku do dobra wspólnego. Czym są jednak naturalne czy obywatelskie prawa zwierząt? Czy zwierzęta racjonalnie rozumują i świadomie działają, by wypełnić swoje powinności w stosunku do dobra wspólnego?

Wygląda na to, że przy poglądach antropocentrycznych i coraz mocniejszym obstawaniu przy prawach zwierząt rozumienie praw jest oddzielane od rozumienia powinności. Skutkiem tej separacji jest rosnące odrzucenie obiektywnego porządku moralnego, który definiuje nasze powinności, nasze moralne zobligowanie w stosunku do dobra wspólnego ludzkości i w stosunku do całego stworzenia. Kwestia „praw

zwierząt” jest jednym z wielu przejawów bez-nadziejnego nowoczesnego antropocentryzmu.

Papież Jan Paweł II nauczał, że *opus gloriae* stworzenia jest podstawowym przeznaczeniem każdego stworzenia, a ponad wszystko człowieka, który był stworzony, aby w Chrystusie stał się kapłanem, prorokiem i królem wszystkich stworzeń tej ziemi¹⁰. Stworzenie zostało dane i powierzone ludzkości jako obowiązek, obowiązek doskonalenia stworzenia. Pociąga to za sobą powinność bycia opiekunem i zarządcą stworzenia. Jako pasterze stworzenia mamy obowiązek szanować wszystkie stworzenia, faktycznie wszystkie rzeczy stworzone – żyjące i nieożywione – ponieważ mają znaczenie i wartość same w sobie, zgodnie z projektem Stwórcy. Niezależnie od tego, co głoszą współczesne poglądy antropocentryczne, zwierzęta nie mają praw ani naturalnych, ani obywatelskich. Lecz ludzie mają obowiązek szanować je dlatego, że są zwierzętami. Czyniąc tak, spełniamy nadany przez Boga obowiązek doskonalenia stworzenia i zachowywania jego *opus gloriae*. Jedynie przyjmując realizm, który uznaje obiektywny porządek moralny obecny w stworzeniu oraz moralnej obiektywności nieoddzielalnych od praw obowiązków człowieka, można żywić nadzieję oraz posłuszenie i sumiennie działać tak, by rozwijać *opus gloriae* stworzenia.

Realizm jest konieczny dla istnienia autentycznej nadziei. Realizm rozwija nadzieję i umożliwia nam branie udziału w odczytaniu porządku i wizji rzeczywistości. Subiektywizm współczesnego antropocentryzmu blokuje nadzieję. Bez nadziei współczesna epistemologia i moralność są ogłuszone przez niewolniczy strach. Ten niewolniczy strach przed Logosem stworzenia uniemożliwia zaistnienie mądrości, która jest zainspirowana przez strach zrodzony z miłości. Obrona realizmu jest sposobem na wzmocnienie nadziei w naszym bez-nadziejnym świecie. Realizm obdarzony łaską nadziei i strachu wypływającego z miłości, na podstawie którego rodzi się mądrość, może pomóc nam w przewyciężeniu zniewalającego strachu. Jego stworzenie stoi przed nami w całej swej wielkości i majestacie.

Tłum. Rafał Lizut

¹⁰ Por. *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt.

Realism: the way to cross the threshold of hope**S u m m a r y**

The article claims that only realists can truly hope. The „great anthropocentric shift” of the modern era, as Pope John Paul II described it, not only replaced realism with subjectivism, but in doing so, also endangered authentic hope. This claim is supported by the following sequence of contents: First, the nature of hope as a self-transcending act is described, which entirely distinguishes hope from the typical contrast between optimism and pessimism. Second, hope’s intrinsic relation to metaphysical, epistemological, and moral realism is elaborated in that hope trusts the there is an order to reality (metaphysical realism), which is to some extent rationally intelligible (epistemological realism) and the real difference between moral and immoral acts can be known (moral realism). Third, various manifestations of modern anthropocentrism’s hopelessness are articulated, such as the threats to democracy and critical thinking that arise with the loss of epistemological realism, and the „animal rights” confusion, which emerges from the loss of moral realism. Fourth, the essay finishes by explaining how realism and genuine hope can address and correct these modern conditions of hopelessness.

Brendan Sweetman
Rockhurst University
Kansas City, USA

Filozofia i marksizm we współczesnych Chinach: kilka refleksji

We wrześniu 2006 r. miałem okazję, biorąc udział w konferencji filozoficznej organizowanej przez Wydział Filozofii Uniwersytetu Fudan, odwiedzić Szanghaj. Tytuł konferencji brzmiał „Edukacja Filozoficzna i Współczesny Świat”. Została ona zorganizowana w celu uczczenia pięćdziesiątej rocznicy istnienia Wydziału Filozofii Uniwersytetu Fudan. Uniwersytet Fudan znajduje się w centrum Szanghaju, na 70 wydziałach kształci 25 tys. studentów, których uczy kadra naukowa w liczbie 2 300. Campus jest bardzo nowoczesny, a ostatnio ukończony pięćdziesięciopiętrowy budynek, w którym umieszczony jest Wydział Filozofii, znajduje się w jednym z najbardziej nowoczesnych kompleksów biur akademickich, jakie kiedykolwiek widziałem. Chińscy profesorowie i studenci byli doskonałymi gospodarzami.

W konferencji wzięli udział filozofowie z USA, Irlandii, Niemiec, Francji, Singapuru, Korei i Hong Kongu, jak również myśliciele z różnych chińskich uniwersytetów z Fudanu, Pekinu, Wujenu, Wuhanu, Nanjingu i Renmin. Celem konferencji była promocja edukacji liberalnej – w szczególności w odniesieniu do edukacji filozoficznej – w Chinach oraz ułatwienie i wzmocnienie wymiany akademickiej między filozofami chińskimi i filozofami z reszty świata. W ramach wykładów poruszono następujące zagadnienia: współczesne podejścia do epistemologii, relatywizm i pluralizm, racjonalność doświadczenia religijnego, podejście Zachodu do konfucjanizmu, natura kanonu tradycyjnego, trwająca ważność sztuk wyzwolonych, natura demokracji, natura marksizmu, itp.

Była to moja pierwsza podróż do Chin, więc nie wiedziałem, czego mogę oczekiwać, ale byłem szczęśliwy, że mam szansę zetknięcia się z kulturą tak różną od Zachodniej. Moje osobiste zainteresowania filozoficzne dotyczą filozofii religii, filozofii chrześcijańskiej i etyki, więc chciałem zorientować się czy Chińczycy są zainteresowani tymi dziedzinami, skoro Chiny są państwem komunistycznym. Ku mojemu zdziwieniu dowiedziałem się, że Wydział Filozofii Uniwersytetu Fudan ma kilku profesorów, którzy są zainteresowani filozofią chrześcijańską i ogólnie filozofią religii, i którzy mogli i chcieli dyskutować na interesujące mnie tematy. Wydział Filozofii umożliwiał studiowanie wielu różnych przedmiotów – włączając w to kilka kursów z historii filozofii Zachodu, filozoficzne problemy kultury Zachodniej czy jej różnych myślicieli i filozofię religii. Wielu studentom podobały się te dziedziny i uważali je za ambitne oraz skłaniające do myślenia. Niektóre z tych kursów umożliwiały chińskim studentom nauczanie się – z filozoficznej perspektywy – więcej o religii Zachodu i dzięki temu dawały szansę na podjęcie krytycznego dialogu z głównym światopoglądem i ideologią ich własnego kraju – marksizmem. Profesorowie i studenci dyskutują nad takimi pytaniami jak: Czy wierzenia religijne mogą być racjonalne? W jaki sposób filozofowie próbują bronić racjonalności swoich wierzeń religijnych? Jaka jest rola wierzeń religijnych w polityce? Czy światopogląd religijny wymaga jakiegoś szczególnego typu systemu politycznego? Czy w marksizmie może znaleźć się miejsce na religie? Interesuje ich również porównanie i kontrastowanie marksizmu, sekularyzmu i poglądów religijnych oraz wiele innych podobnych problemów. Jak można przypuszczać, taka różnorodność tematów skutkuje ożywioną wymianą poglądów w duchu najlepszej dyskusji filozoficznej. Szczególną uwagę przyciągają wykłady, które są prowadzone przez amerykańskich profesorów, prowadzących wykłady na zaproszenie.

Niezależnie od biblioteki głównej Wydział Filozofii Uniwersytetu Fudan ma swoją własną, z założenia marksistowską, mniejszą bibliotekę. Jednakże poza dziełami chińskimi i literaturą marksistowską posiada ona większość głównych prac filozofii Zachodu, włączając w to wiele książek z filozofii religii i o religii Zachodu. Z biblioteki tej regularnie korzystają pracownicy wydziału i studenci. Kilku profesorów goszczą-

cych na tej uczelni, włączając w to mnie, ofiarowało bibliotece książki. Studenci mają również dostęp do nowych źródeł informacji, włączając w to Internet, który – choć jest w pewien sposób cenzurowany – daje dostęp do większości stron www na całym świecie. W kwestiach rozrywki życie studenckie jest dużo spokojniejsze, przynajmniej w porównaniu do studentów w USA. Wydaje się, że studenci nie chodzą na wiele przyjęć, ale wolą spędzać czas, serfując w Internecie, oglądając filmy czy ucząc się. Niektórzy z męskiej części studentów spożywają za dużo napojów alkoholowych, ale nie jest to znaczący problem na terenie campusu (w przeciwieństwie do USA).

Wydaje się, przynajmniej w świecie akademickim, że dopóki ktoś otwarcie nie skrytykuje rządu czy publicznie nie zakwestionuje marksizmu, dopóty społeczność będzie całkiem otwarta w kwestii badań idei akademickich. Obowiązują tam zasady polityki społecznej, które z perspektywy ludzi Zachodu trudno nam zrozumieć. Jedną z tych zasad jest „jedno dziecko na rodzinę”, która obowiązuje na terenie całych Chin (i od której tylko rolnicy i mniejszości narodowe są zwolnione).

Chiny są krajem, gdzie żyje 1,3 miliarda ludzi; w Szanghaju populacja sięga 20 milionów ludzi, a do roku 2010 oczekuje się, że osiągnie 30 milionów. Celem polityki społecznej jest utrzymanie ludności do roku 2050 na poziomie 1,7 biliona¹. Spotkałem wielu studentów, którzy wskutek takiej polityki społecznej byli jedynakami. Powiedzieli mi, że czują się bardzo samotni. Spotkałem wykładowców, którzy mieli tylko jedno dziecko, i którzy zazdrościli rodzinom z Zachodu posiadającym kilkoro dzieci. Grupa profesorów, z którymi podróżowałem, miała szanse porozmawiać z różnymi grupami studentów. Stwierdziliśmy, że studenci są inteligentni, rozsądni, pracowici i ogólnie bardzo sympatyczni. Pytali nas, czy ludzie na Zachodzie wolą mieć jako dzieci chłopców czy dziewczynki. Powiedziałem, że większość ludzi chciałaby mieć przynajmniej po jednym. Studenci odpowiedzieli na to, że większość rodzin w Chinach, ze względu na zasadę „jedno dziecko na rodzinę”,

¹ Więcej na temat tej polityki zob.: W. X. Zhu, *The One Child Family Policy*, w: „Archives of Disease in Childhood”, Vol. 88 (2003), s. 463-464 (dostępne na stronie <http://adc.bmj.com/cgi/content/full/88/6/463>).

woli chłopców. Chiny są krajem o społeczności bardzo tradycyjnej, której większość nie aprobuje kobiet wykonujących profesje wysoko wyspecjalizowane, np. kobiet profesorów (na Uniwersytecie Fudan na Wydziale Filozofii są dwie kobiety wykładowcy). Jedna ze studentek stwierdziła, że nie jest łatwo z kobietami wykładowcami; poinformowała nas, że w Chinach jest powiedzenie, iż są trzy rodzaje ludzi: „mężczyźni, kobiety i kobiety wykładowcy”!

Szanghaj jest bardzo nowoczesnym miastem przemysłowym i szybka modernizacja czyni Chiny coraz nowocześniejszym państwem. Miasto ma więcej drapaczy chmur niż jakiegokolwiek inne miasto na świecie, a centrum bardzo przypomina Nowy Jork. Powiedziano mi, że Pekin wygląda bardziej tradycyjnie, ale nawet to miasto przechodzi modernizację. Szanghaj ma wiele nowoczesnych, zadziwiających budynków, włączając w to Shanghai Museum (gdzie spędziłem wspaniałe popołudnie, ucząc się o Chińskiej historii, sztuce i kulturze), Shanghai Grand Theater Oriental Pearl TV Tower obok wielu innych.

Jak w wielu społecznościach Zachodu, sztuki wyzwolone walczą o przywrócenie im oparcia w kulturze. Chiny znane są Zachodowi z przykładania większej wagi do nauk ścisłych i techniki niż do sztuk wyzwolonych, a we współczesnym społeczeństwie chińskim ta tendencja jest jeszcze bardziej widoczna. Większość studentów wzrasta w przekonaniu, że powinni się specjalizować w jakiejś dziedzinie nauki czy techniki aby – jak to studenci stwierdzili – „otrzymać pracę w szanghajskim biznesie”. W rezultacie społeczeństwo jako całość nie przykładà dużej wagi do sztuk wyzwolonych, a ci studenci, którzy wybierają przedmioty z ich zakresu – jak filozofię – są często tymi, którzy z jakiegoś powodu nie dostali się na studia z nauk ścisłych czy technicznych. W takim przypadku obierają studia z dziedziny sztuk wyzwolonych jako mniej atrakcyjną alternatywę. W rezultacie uniwersytety w Chinach mają jeszcze trudniejsze zadanie niż uniwersytety na Zachodzie w kwestii pokazywania dużej wartości filozofii we współczesnym świecie. Częściowym celem konferencji, w której uczestniczyłem, było przedstawienie tego problemu.

Kilku profesorów powtarzało znany w USA argument, dotyczący sztuk wyzwolonych i humanistyki – mianowicie, że dyscypliny te muszą wziąć częściową winę za zmniejszone zainteresowanie ich przedmiotem

i obszarem badań. Dzieje się tak dlatego, że liczne dyscypliny zostały zdominowane przez sceptycyzm i relatywizm w kwestii wiedzy i wartości. Dyscypliny te odrzuciły tradycyjny kanon, czasami marginalizowały najlepsze umysły i idee w historii, promując nowe trendy i chwilową modę. Na jednej z sesji konferencji doszło do ożywionej wymiany propozycji, z których prac, pomysłów i myślicieli powinien składać się tradycyjny kanon. Oczywiście występują różnice pomiędzy Wschodem i Zachodem. Jeden z chińskich naukowców zwrócił uwagę na to, że w Chinach konfucjanizm jest zasadniczą częścią tradycyjnego kanonu. Był bardzo zaskoczony, gdy usłyszał, że niektóre uniwersytety w USA nie włączają do kanonu podstawowych kursów z historii cywilizacji Zachodu, literatury, filozofii, religii, polityki etc.

Kilku chińskich profesorów ubolewało nad rozszerzającym się sceptycyzmem, anty-realizmem i relatywizmem we współczesnej filozofii i sztukach wyzwolonych. Tendencje te we współczesnej filozofii są odpowiedzialne za zwrot w kierunku relatywizmu w kwestii wiedzy, co jest charakterystyczne dla uniwersytetu. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że obecnie w wielu akademickich wydziałach poszukiwanie pewności jest uważane za banał albo żart. Innym motywem, który wziął się z tradycji kartezjańskiej, jest antyrealizm epistemologiczny w różnych formach. Jest to pogląd głoszący, że umysł w procesie poznawania modyfikuje obiekty świadomości w sposób znaczący. Antyrealizm neguje wartość realizmu, głoszącego, że ludzki umysł może poznać rzeczywistość taką, jaka ona rzeczywiście jest sama w sobie. Współczesna filozofia całkowicie przyjęła pogląd, że umysł modyfikuje obiekty świadomości, które są poznawane w doświadczeniu i podczas refleksji, i że wszystko, co znamy to przejawy rzeczywistości. Skutkiem tego podejścia jest poszukiwanie tak zwanej obiektywnej wiedzy, ponieważ transcendentalne, trans-historyczne istoty i prawdy są iluzją, więc nie ma takich prawd. Rzeczywiście, postmodernizm – który możemy zdefiniować jako ruch, a którego motywem przewodnim jest krytyka obiektywnej racjonalności i tożsamości oraz określenie implikacji tej krytyki dla centralnych pytań w filozofii, literaturze i kulturze² – po-

² Dalsze przedstawienie i krytyka ruchu postmodernistycznego zob. moje: *Postmodernism, Derrida and Differance: A Critique*, „International Philosophical

winien być postrzegany jako kulminacja rozwoju tego podejścia, które rozpoczął Kartezjusz, a nie jako odwrót od niego. Postmodernizm jest rzeczywiście bardziej radykalny niż modernizm, ponieważ, podczas gdy modernizm zazwyczaj utrzymywał, że pewna wersja antyrealizmu jest prawdziwa (wiedzący umysł modyfikuje obiekty świadomości), jego twórcy – Locke i Kant – ciągle wierzyli, że te obiekty są modyfikowane w ten sam sposób przez każdego, więc wiedza w jakimś sensie jest obiektywna [jest to duży błąd – intersubiektywność to NIE obiektywność] (nawet jeżeli nie mogliśmy poznać świata tak, jakim on naprawdę jest). Jednakże nie jest to taki duży krok od poglądu anglo-amerykańskiego filozofa W. V. O. Quine’a, że „całokształt naszej tzw. wiedzy czy też przekonań, od najbardziej przypadkowych prawd geografii i historii aż po najgłębsze prawa fizyki atomistycznej, a nawet czystej matematyki i logiki formalnej, jest tworem człowieka i styka się z doświadczeniem tylko wzdłuż swoich krawędzi”³ i jeszcze mniejszy krok do poglądów Derridy i Lyotarda, że nie ma tożsamości poza kulturą i językiem, że umysł jest uosobiony w języku, i że musimy stale wyrażać niedowierzanie metanarracjom⁴.

Inną wpływową tendencją, która powstała z tego modernistycznego podejścia, jest oczywiście relatywizm moralny – pogląd głoszący, że wybory wartości moralnych są relatywne do jednostki lub kultury (zazwyczaj jednostki) i że niestosownie jest oceniać innych, ponieważ nie ma obiektywnej wiedzy moralnej. Tolerancja taka jest szczególnie zalecana w stosunku do tych, z którymi nie zgadzamy się co do kwestii moralnych itd. Oczywiście sprzeczności w wielu z tych podejść (materiał podstawowy ze wstępu do filozofii) są zazwyczaj bagatelizowane czy zwyczajnie ignorowane przez wielu intelektualistów. Profesor z Uniwersytetu Fudan twierdził w swoim wykładzie, że wielu ludziom, patrzącym z zewnątrz na dyscypliny z dziedziny sztuk wyzwolonych – włączając w to wielu rodziców – nie podoba się to, co widzą. Dlatego uważają, że nie warto studiować sztuk wyzwolonych i kierują swoje dzieci w inną stronę, zazwyczaj w kierunku nauki, techniki, biznesu czy kształcenia

Quarterly”, Vol. XXXIX (marzec 1999), s. 5-18.

³ W. V. O. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, Warszawa 1969, s. 65.

⁴ Por. Jean-Francoise Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis 1984, s. xxiv.

zawodowego. My zwróciliśmy uwagę, że wielu młodych profesorów z USA ma to samo złe doświadczenie ze sztukami wyzwolonymi na uniwersytetach (szczególnie z filozofią). W efekcie, profesorowie ci często nie dostrzegają wartości programów nauczania sztuk wyzwolonych. Rosnąca specjalizacja w tych dyscyplinach pogłębiła ten problem, ponieważ znaczna część prac młodych pracowników naukowych nie jest czytana poza ich dyscypliną. Współcześni profesorowie często nie doceniają wartości kształcenia w sztukach wyzwolonych w takim stopniu, jak ich nauczyciele. Wszystko to wydaje się być szczególnym problemem w Chinach, które nie mają silnej tradycji sztuk wyzwolonych i które kładą szczególny nacisk na naukę, matematykę i technikę.

Pomimo to, filozofia okazuje się fascynującym przedmiotem, gdy już ktoś zetknie się z jej pytaniami, tematami i myślicielami. Wielu studentów, którzy niechętnie rozpoczęli studia filozoficzne, zaczyna je lubić, cieszyć się z możliwości studiowania tej dziedziny i być może nawet planować rozpoczęcie pracy zawodowej w tym kierunku. Tak się dzieje w filozofii częściej niż w jakimkolwiek innym przedmiocie, ponieważ nauczyciele filozofii próbują uczyć studentów, jak uprawiać filozofię (jak być filozofem), a nie tylko uczą idei wielkich filozofów. Tendencja ta jest widoczna również w przypadku Chin. Rozmawialiśmy z wieloma studentami, którzy szczerze cieszyli się ze swoich studiów filozoficznych i byli bardzo podekscytowani nowymi szansami rozwoju intelektualnego, które się przed nimi otwierały. Byli oni w środku tego doświadczenia intelektualnej ekscytacji i intelektualnej ciekawości, które profesorowie filozofii znają od początków swojej kariery. Czynnikiem zwiększającym entuzjazm chińskich studentów jest również fakt, że Chiny były odizolowane przez długi czas od wszystkich rodzajów idei z wyjątkiem marksizmu. Dlatego możemy obserwować niesamowitą ciekawość intelektualną wśród społeczności uniwersyteckiej (zarówno profesorów, jak i studentów), szczególnie w kwestii nowych idei, podejść filozoficznych i myślicieli. Chińscy intelektualiści są szczególnie zainteresowani ideami z Zachodu, bo chociaż kiedyś uważali Zachód za centrum dekadencji, teraz patrzą na niego – przynajmniej na poziomie uniwersyteckim – jako na możliwą drogę pomocy w zrozumieniu tego, jak ich własne społeczeństwo

i kultura mogą radzić sobie ze znaczącymi zmianami ekonomicznymi i społecznymi, które mają miejsce w Chinach.

W polityce mamy obecnie do czynienia z procesem zwanym przez wielu „nową otwartością”, tolerowanym przez Partię Komunistyczną, pozwalającym lepiej zrozumieć siebie i kulturę Zachodu. Ta „nowa otwartość” odnosi się do pewnego zbioru idei i zmian w społeczeństwie chińskim, co nieuchronnie będzie miało wpływ na myślenie o polityce, społeczeństwie czy kulturze. Idee te zawierają krytyczną refleksję na temat innych form rządu, w szczególności demokracji i jej sporu z marksizmem, większej otwartości na poglądy religijne – szczególnie chrześcijaństwo (choć jest jeszcze długa droga do czasu, kiedy nastąpi postęp w tej kwestii), ekonomiczny i technologiczny rozwój, który wiedzie do rozszerzenia globalizacji, który rzuca wyzwanie tradycjonalizmowi i zaściankowości Chin, rozwój Internetu, który, niezależnie od pewnych prób ocenzurowania, przyczynia się do zwiększenia otwartości społeczeństwa chińskiego. Internet powoduje, że kontrola przepływu idei i informacji w jakiegokolwiek nowoczesnej kulturze – włączając współczesne Chiny – jest niemożliwa (to samo dotyczy telewizji satelitarnej).

Wszystko to ma wpływ na życie intelektualne Chin. Jednym z przejawów tego jest to, że obecnie chińscy profesorowie mogą na zebraniach uniwersyteckich otwarcie dyskutować o koncepcjach takich jak demokracja i kapitalizm, przynajmniej dla samej dyskusji. Otwarte propagowanie tych systemów jest wciąż uważane za politycznie ryzykowne, tak jak każda krytyka rządu chińskiego, a i w zamkniętej społeczności niewielu profesorów posunie się tak daleko. W takich krajach, jak Chiny można stracić pracę za przekroczenie tej granicy i raczej nie można liczyć na wysłuchanie czy sprawiedliwość. Więc w takiej atmosferze niewielu będzie próbowało obalić system. Chiny są również krajem, posiadającym tajną policję, która wydaje się być odporna na nowe idee, i której obecność podejrzewa się w wielu obszarach społeczeństwa. Jak można przypuszczać (ludzie w Polsce wiedzą to zbyt dobrze), taki scenariusz rodzi lęki, zarówno mające podstawę, jak i wymaginowane, więc nikt nie próbuje obalić systemu (taka mentalność i jej skutki w społeczeństwie są dobrze opisane w noweli *Aleksander Solzhenitsyn*). Polakom nie będzie trudno odnieść się

do tego i zrozumieć sytuację chińskich intelektualistów. Ale z mojego punktu widzenia, jako obywatela Irlandii, który żyje i pracuje w USA przez 20 lat, trudno było pojąć, jak można pracować w tego rodzaju atmosferze. Na spotkaniu konferencyjnym miałem okazję przypomnieć sobie, że jestem w państwie komunistycznym z kontrolującą wszystko partią polityczną i tajną policją. Pomimo „nowej otwartości” nic z tych rzeczy nie jest zabawą czy wymysłem.

Jednakże, niezależnie od tej rzeczywistości politycznej, „nowa otwartość” umożliwiła wielu profesorom i studentom zaznajomienie się z ważnymi pracami Zachodnich intelektualistów na temat demokracji, religii i etyki oraz podjęcie krytycznej dyskusji z ideami Zachodu. Spotkałem się ze studentami, którzy pracowali nad problemem pluralizmu: jak pluralizm działałby w państwie, jak mógłby być uzasadniony, jakie problemy mógłby napotkać, jak państwo pluralistyczne traktowałoby religię, jak traktowałoby marksizm itd. (spotkałem również wielu studentów, którzy czytali prace Johna Locke’a, J. S. Milla, J. Rawlsa, T. Nalega, R. Dworkina, M. Sandela i wielu innych). Wielu intelektualistów chińskich było zainteresowanych polityką i kulturą oraz wzajemnymi związkami pomiędzy nimi i ich oddziaływaniem we współczesnym świecie. Byłem świadkiem, jak jeden z profesorów otwarcie orędownał za systemem demokratycznym jako najlepszym (powiedziano mi, że dziesięć lat temu straciłby pracę za takie twierdzenia). I chociaż wielu naukowców wciąż faworyzuje marksizm, to jednak są zainteresowani zachodnimi ideami – jakie one są w porównaniu z ideami marksizmu, czego marksizm może się nauczyć z idei zachodnich. Nasza grupa spotkała się z kilkoma profesorami, którzy nauczają w różnych Centrach Myśli Marksistowskiej i odbyliśmy z nimi kilka bardzo efektywnych rozmów na temat ich pracy i zmieniającego się oblicza współczesnego społeczeństwa chińskiego. Niektórzy profesorowie pomagali studentom przygotować się do kariery w dyplomacji, administracji rządowej czy nawet w samym rządzie. Od wszystkich chińskich urzędników państwowych oczekuje się podstawowej wiedzy z zakresu zasad marksizmu, dlatego wielu z nich odbywa specjalistyczne studia z doktryny marksistowskiej. Jednym z głównych obszarów badań w obecnej myśli marksistowskiej w Chinach, w szczególności na Wydziale Filozofii, jest pojęcie marksizmu jako światopoglądu, który ma swoją własną tożsa-

mość i wierzenia, i który jest inny od pozostałych światopoglądów. To nowe zainteresowanie w rozumieniu marksizmu jako światopoglądu jest bez wątpienia częściowo wywołane wpływem pluralizmu na społeczeństwo chińskie. Tradycyjnie zamknięte społeczeństwo w żaden sposób nie musi konfrontować się z innymi światopoglądami, ale jak tylko otworzy się na inne idee i perspektywy, różnica kulturowo dominującego światopoglądu będzie bardziej oczywista, a różnice i niezgodności z innymi światopoglądami – bardziej przyciągające uwagę. To się stało w Polsce i w Irlandii – krajach w przeważającej części katolickich, które w ostatnich dekadach musiały się zmierzyć z sekularyzmem. To również dzieje się obecnie w Chinach z marksizmem.

Innym obecnie zaznaczającym się kierunkiem w myśli marksistowskiej jest próba integracji marksizmu ze społeczeństwem technicznym oraz rozciągnięcie tego na pewne aspekty kapitalizmu, a w szczególności marketingu. „Nowa otwartość” Chin nie jest nigdzie bardziej widoczna niż w kwitnących inicjatywach międzynarodowego biznesu w Szanghaju. Spowodowało to nowe wyzwania dla podejścia marksistowskiego, z którymi marksistowscy naukowcy oraz rząd wciąż nie mogą sobie poradzić. W jaki sposób marksizm mógłby przyjąć pewne elementy podejścia wolnorynkowego? A musi tak uczynić, o ile chce się zaangażować w międzynarodowe operacje biznesowe z państwami kapitalistycznymi. Chiny, jak wiemy, są ogromnym eksporterem. Znaczący procent importu w większości krajów Zachodu – włączając w to USA – pochodzi z Chin.

Zapytaliśmy chińskich profesorów, czy postrzegają kapitalizm i wolny rynek jako zagrażające marksizmowi, czy też uważają, że jest to bardzo ekscytujące wyzwanie dla marksistowskiego naukowca, aby sprostać potrzebie zaadaptowania marksistowskich poglądów do nowych idei i nowych czasów. Przeważającym w przeszłości – jak nam powiedziano – był pogląd, że kapitalizm jest w całości zły, że ma zbyt dużo zawłości, aby działał i nie jest odpowiedni dla Chin. To podejście umożliwiło pogląd, że pewne aspekty kapitalizmu, takie jak wolny rynek, handel międzynarodowy, postęp techniczny itd., razem z kulturą są dobre dla społeczeństwa chińskiego, właściwie nieuniknione, więc Chiny powinny przyswoić sobie te osiągnięcia nie tylko w obszarze ekonomii, ale również w kulturze. Naukowcy są więc włączeni w próbę

wynależenia systemu, który jest właściwy dla obecnej sytuacji Chin. Jeden z uczonych nawiązywał do przykładu partii pracowniczych na Zachodzie – jak na przykład do politycznej Partii Pracy w Anglii. Partia ta miała historycznie silną socjalistyczną agendę, ale po kolejnej porażce w 1997 r. z Partią Konserwatywną (każdy oczekiwał, że wygra Partia Pracy) zgodziła się przyjąć więcej idei kapitalistycznych w celu zdobycia zaufania Anglików. Na przykład porzuciła plany nacjonalizacji pewnych gałęzi przemysłu, osłabiła powiązania – a co za tym idzie – wpływy ze związkami zawodowymi (które często określano później „nową siłą roboczą”). Ten sam uczony powiedział, że w Chinach system marksistowski nie przystosował się do radzenia sobie z rzeczywistością, która długoterminowo będzie dobra dla społeczeństwa Chińskiego – przynajmniej ze strony ekonomicznej.

Prowadzi to do pytania, które elementy są uważane za nieodzowne dla marksizmu jako światopoglądu i systemu politycznego, a które nie są konieczne. Jest to oczywiście podstawową kwestią dla teoretyków marksistowskich, którzy, ze względu na kontekst kulturowy, są zmuszeni przystosować się, przekształcić czy nawet porzucić pewne elementy teorii, a zachować inne. Ta tendencja do zmian mogłaby szybko stać się pociągami bez przystanków, którego stacja końcowa jest nieznana (a którego elementem mogłoby być nawet porzucenie całego marksizmu). Kwestię tę podniesiono, gdy rozmawialiśmy o tym, że obecnie uczeni marksistowscy nie postrzegają idei walki klas, tak długo widzianej jako zasadniczej przyczyny marksizmu i konieczności wprowadzenia społeczności komunistycznej, jako koniecznie występującej w dzisiejszym świecie. Podobnie nie uważają za konieczne wspólnego posiadania własności – idei, która jest nieosiągalna w nowoczesnych ekonomiach, które oparte są na wolnej pracy, osobistym bogactwie i wolnym rynku. Jedną istotną część marksizmu, w którą chińscy uczeni nadal wierzą, głosi, że marksizm jest ideą, która ma na celu dać korzyści jak największej liczbie ludzi, w szczególności biednym, podczas dystrybucji dóbr (ale oczywiście nie w kwestii duchowego rozwoju człowieka czy władzy politycznej), że nie jest systemem tylko dla bogaczy (krytyka często adresowana do kapitalizmu). Bez wątplenia jednak, dyskusja była interesująca. Uderzyła mnie myśl, że być może marksizm zmienił się do takiego stopnia, w którym już nie

można rozpoznać, że to był marksizm! W takim przypadku jedynym powodem trwania przy nim w pewnej zewnętrznej formie byłoby pozostanie przy władzy tych, którzy obecnie są przy władzy. To była silna krytyka wszystkich społeczności marksistowskich. Oczywiście, że w marksizmie ci, którzy zdobędą władzę, trzymają się jej, nie dzielą się nią, nadużywają jej i zazwyczaj kończy się to ustanowieniem państwa totalitarnego. To zawsze był jeden z bardzo poważnych problemów dotyczących marksizmu.

Ważną kwestią było też pytanie o marksizm i religię. Byliśmy zainteresowani faktem, że marksizm otwierał się na kapitalizm i być może w przyszłości na pewne elementy demokracji, więc zastanawialiśmy się, kiedy otworzy się również na religię. Chiny mają przerażającą przeszłość, jeśli chodzi o wolność religijną i prawa chrześcijan zarówno chińskich, jak i zagranicznych, którzy żyją w Chinach. Rząd chiński chciał nawet sam mianować biskupów katolickich, czemu Kościół Katolicki na początku się sprzeciwiał, ale na co następnie niechętnie się zgodził, tak, żeby Kościół miał przynajmniej jakiś punkt odniesienia w tej kulturze. Biskupami mianowani byli zazwyczaj ci, którzy nie posunęliby się do krytyki rządu (ale którzy poza tym byli, jak sądzę, dobrymi biskupami)⁵. Uczeń marksistowski podczas naszych dyskusji przyjmował, że duchowość i rozwój życia duchowego jest ważny dla ludzi (Marks tego nie akceptował). Uznawali również, że religia może uczynić dużo dobrego w społeczeństwie, ale wierzyli także, że czasami może wyrządzić szkodę biednym przez zbiórkę pieniędzy i kierowanie ich w niewłaściwe miejsca. Ogólnie byli przekonani, że marksiści są podejrzliwi w stosunku do instytucjonalnej i zorganizowanej religii, ponieważ postrzegają ją jako będącą często w konflikcie z ich światopoglądem i przysparzającym mu wiele problemów. Ten pogląd i krytyka religii jest przestarzała (w rzeczy samej to jest opinia Marksa, że religia odciąga ludzi od ich ciężkiej sytuacji ekonomicznej). Widać, że pogląd ten jest anachronizmem, gdy porównamy go z programem społecznej sprawiedliwości Kościoła Katolickiego w ostatnich dekadach,

⁵ Więcej na temat chrześcijaństwa w Chinach zob.: D. Aikman, *Jesus in Beijing: How Christianity is Transforming China and Changing the Global Balance of Power*, Washington 2003.

kiedy często brał on stronę ubogich w konfliktach z instytucjami, a w szczególności z rządem i światem biznesu. Marksistowscy myśliciele w Chinach nie wydają się być świadomi wpływu, jaki marksizm ma na chrześcijaństwo na Zachodzie, w szczególności idei krytykujących kapitalizm, potrzeby poszukiwania bardziej sprawiedliwej i słusznej dystrybucji bogactwa etc.

Ponadto w dyskusji pojawiło się nowe pytanie, czy nowa otwartość była kontrowersyjna w chińskim społeczeństwie, czy też wszyscy ludzie, na wszystkich poziomach społecznych – włączając rząd – powitali ją z radością. Wielu uznało, że obecna sytuacja stanowi wyzwanie dla marksizmu i będzie wymagała dużo czasu, żeby sobie z nią poradzić i ustosunkować się do niej. Generalnie postawa rządu Chin i uczonych marksistowskich przejawia się w próbie utrzymania podstawowych zasad marksistowskich (a które z nich są podstawowe, wciąż jest to ustalane na drodze dyskusji), przy jednoczesnej próbie przystosowania ich do zmieniającej się sytuacji. Jak dotąd – twierdzili uczeni – udaje się to całkiem dobrze. Jednakże dopiero wtedy, kiedy Chiny staną się w pełni uprzemysłowionym narodem, okaże się, jak to się zrealizuje. Rozwój nowoczesnych społeczności demokratycznych odsłonił wiele słabości marksizmu, włączając w to próbę zlikwidowania religii, niezdolność równej dystrybucji dóbr na wielką skalę, proces zcentralizowanego podejmowania decyzji (który jest niereprezentatywny, nieefektywny itd.), jego tendencje do totalitaryzmu – używania władzy do eliminacji odmiennych poglądów. Jako że Chiny stają się społeczeństwem coraz bardziej kapitalistycznym, nadejdzie czas, kiedy demokracja będzie dostępna również dla ludzi zamieszkujących ten kraj. Z tego, co można zaobserwować, ten czas jest jeszcze odległy. Nie mogę również powiedzieć, że stałe kierowanie się Chin w stronę demokracji jest nieuniknione, ale zobaczymy, jak w tej niepewnej przyszłości, w rozwijającym się, przemysłowym i nowoczesnym narodzie, składającym się z ponad miliarda ludzi może rządzić (i sprawować kontrolę) scentralizowane źródło władzy.

Tłum. Rafał Lizut

Philosophy and marxism in modern China: some reflections**S u m m a r y**

The paper presents some reflection on China based on personal experience acquired during a trip. Although this country is under the communist regime, one can observe a kind of „new openness” – some degree of freedom is given, especially for the humanities. At the same time however the decline of humanities is observed. The humanistic disciplines must take their share of the blame for the declining interest in their research subject-matter, for many disciplines have become dominated by skepticism and relativism with regard to knowledge and values, have rejected a traditional canon, and have sometimes marginalized the best minds and ideas in history in favor of new trends and fashions.

Robert Anthony Delfino
St. John's University
Staten Island, New York

Realizm i problem uniwersaliów: rozwiązanie tomistyczne

Problem uniwersaliów jest jednym z najbardziej złożonych i trudnych tematów w metafizyce. Ma on długą historię, w której wielu filozofów próbowało go rozwiązać. Najlepsze rozwiązanie – moim zdaniem – można znaleźć w metafizyce św. Tomasza z Akwinu. W niniejszym artykule zbadam rozwiązanie podane przez św. Tomasza oraz przybliżę dodatkowe uściślenia jego teorii, poczynione przez innych myślicieli. Czyniąc to, chciałbym uhonorować Mieczysława Alberta Krąpca OP. Przez ponad pięćdziesiąt lat o. Krąpiec bronił klasycznej filozofii realistycznej i rozwijał ją, podążając za Akwinatą zarówno w swoim podejściu do filozofii, jak i swojej metafizyce.

Niniejszy esej podzieliłem na dwie części. W pierwszej omówię w skrócie problem uniwersaliów i zbadam rozwiązanie podane przez św. Tomasza. Przeanalizuję również pewne uściślenia też św. Tomasza wprowadzone przez Jorga J. E. Grację, które miały na celu przedstawienie i ulepszenie rozwiązania tomistycznego. W drugiej części wyjaśnię, w jaki sposób rozwiązanie tomistyczne omówione w pierwszej części dostarcza obiektywnego fundamentu dla filozofii, nauki i ogólnie ludzkiej wiedzy. Aby to uczynić, skorzystam ze schematów opartych na średniowiecznych sposobach omawiania relacji.

Zanim będziemy mogli przedstawić problem uniwersaliów, musimy uściślić choćby pobieżnie istotną dla tematu terminologię. Jest to konieczne, ponieważ różni filozofowie w różny sposób rozumieją uniwersalność. Arystoteles na przykład rozumiał uniwersalność jako

orzekalność: „Ogólnymi nazywam te, które z natury swej mogą być orzekane o wielu rzeczach, a jednostkowymi te, które nie mogą być orzekane [o wielu rzeczach], na przykład ‘człowiek’ może być orzekany o wielu osobach, »Kallias« o jednej”¹. Natomiast św. Tomasz twierdził, że „do pojęcia ogólności należy wspólność i jedność”². W innym miejscu wydaje się, że rozumiał uniwersalność jako komunikowalność: „To, dzięki czemu Sokrates jest człowiekiem, może być przekazane wielu, ale to dzięki czemu jest sobą, może być przekazane li tylko jednemu”³.

Aby omówić problem uniwersaliów, nie opowiadając się zawnazasu za żadnym konkretnym rozwiązaniem, proponuję, abyśmy używali terminu ‘uniwersalny’, odnosząc się do czegoś, co jest w stanie być wspólne dla wielu jednostek. Na przykład *człowiek* jest wspólny dla Piotra i Pawła. Jednakże pozostawiam otwartą możliwość, że to, co jest wspólne Piotrowi i Pawłowi to słowo czy pojęcie, czy rzeczy ponadmentalne itd. Natomiast terminu ‘jnostkowski’ użyję do określenia czegoś, co jest nieprzekazywalne (tj. nie ma możliwości bycia wspólnym dla wielu jednostek). Na przykład Sokrates jest jednostką. Nie może być wielu Sokratesów. Może być wielu różnych ludzi mających na imię Sokrates, ale był tylko jeden Sokrates, który był nauczycielem Platona, mężem Ksantypy, i który został sądzony przez Meletusa za podważanie autorytetu władzy. Więc powinno być oczywiste, że nie jest możliwe, aby rzecz była jednocześnie powszechna i jednostkowa, gdyż wykluczają się one wzajemnie. Poczyniwszy ustalenia terminologiczne, możemy przystąpić do badania, w jaki sposób problem uniwersaliów był formułowany w średniowieczu.

¹ Arystoteles, *Hermeneutyka*, 7, 17a38-b1, tłum. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1990, t.1.

² Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, tłum. M. A. Krąpiec Lublin, rozdz. III, s. 26.

³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 11, a. 3, resp. tłum. P. Bęlich OP, Londyn 1975.

I. Problem uniwersaliów

Żaden ze średniowiecznych tekstów nie miał większego wpływu, gdy chodzi o formułowanie problemu uniwersaliów niż Boecjusza drugi komentarz Porfiriusza z *Isagogi*⁴. W *Isagodze*, która miała być wstępem do Arystotelesa *Kategorii*, Porfiriusz pozostawił bez odpowiedzi trzy pytania o rodzaje i gatunki. Ze względu na ograniczenia niniejszej pracy rozważę jedynie pierwsze z tych pytań, mianowicie: Czy gatunki i rodzaje są rzeczywiste, czy znajdują się tylko w myślach⁵. Mówiąc wprost, rodzaje i gatunki są pojęciami logicznymi, które mogą być orzekane o jednostkach takich jak Piotr czy Paweł. Jednakże, kiedy Porfiriusz zadawał to pytanie, myślał o przykładach rodzajów i gatunków, takich jak zwierzę czy człowiek. Dlatego możemy przekształcić pytanie Porfiriusza w sposób następujący: Czy uniwersalia (takie jak zwierzę czy człowiek) mogą istnieć poza umysłem?

Kiedy pytanie jest postawione w ten sposób, tylko dwie odpowiedzi są możliwe: tak lub nie. Odpowiadając „tak”, opowiadamy się za jakimś typem realizmu. Odpowiadając „nie”, opowiadamy się za jakimś typem nominalizmu. Niestety, zarówno realizm, jak i nominalizm napotyka na poważne trudności. Aby je wyjaśnić, przebadajmy te poglądy, zaczynając od nominalizmu.

A. Nominalizm

Mówiąc w skrócie, nominalizm jest poglądem głoszącym, że uniwersalia są zaledwie słowami. Słowo ‘nominalizm’ pochodzi od łacińskiego *nomen*, które oznaczało nazwę. Jednakże poza kilkoma możliwymi wyjątkami – jak np. Roscelin – nie taką interpretację podawali średniowieczni nominaliści. O wiele częściej utrzymywali, że uniwersalia są pojęciami w umyśle i my odnosimy się do nich przez słowa.

⁴ Dokładna dyskusja nad problemem uniwersaliów i filozofii średniowiecznej oraz tłumaczenia najważniejszych tekstów, zob. *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, P. V. Spade (ed.), Indianapolis 1994.

⁵ Por. Porfiriusz, *Isagoga*.

Na przykład Wiliam Ockham twierdzi, że „podmiotem zdania naukowego jest treść mentalna (*intentio*) lub słowo”⁶. Aby ujawnić jedno podeście, bada następujące zarzuty: „Ponieważ filozofia [...] rzeczywiście jest nauką, musi być o rzeczach realnych [tj. o rzeczach istniejących poza umysłem], a więc nie jest [nauką] o treściach mentalnych”⁷. Udziela na nie następującej odpowiedzi: „Rzeczywista nauka jest nie o rzeczach, ale o treściach mentalnych reprezentujących rzeczy”⁸. Odpowiedź Ockhama odkrywa pierwszą poważną słabość nominalizmu, mianowicie, że nauka traci swoją obiektywną podstawę w rzeczywistości. Jeżeli jedyną wspólną dla Piotra i Pawła rzeczą jest pojęcie człowieka, wtedy nauka staje się produktem umysłu, a nie refleksją nad rzeczywistością. To właśnie powiedział o. Krąpiec: „W Średniowieczu – nominalizm [...] związane filozofię raczej z poznaniem aniżeli z bytem i rozumieniem rzeczywistości”⁹. Druga poważna trudność dotyczy problemu bycia tym samym, czy też tożsamości¹⁰. Nominalizm nie może wyjaśnić faktu, że w rzeczywistości Piotr jest identyczny z Pawłem *qua* człowiekiem. Aby to ujawnić, posłużę się schematem opartym na średniowiecznym sposobie omawiania relacji.

Dla Platona i Arystotelesa relacja polegała na odnoszeniu się jakiejś rzeczy do czegoś innego¹¹. W wiekach średnich relacje za-

⁶ W. Ockham, *Prologus in Expositionem super vii libros Physicorum*, w: Ockham, *Philosophical Writings*, P. Boehner OFM (ed.), Indianapolis 1990, s. 12.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ M. A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 41.

¹⁰ Używam terminów „tożsamość” i „identyczność” (‘identity’, ‘sameness’) zamiennie. Rozumiem identyczność jako brak różnic. Tradycyjnie różnica (*differentia*) miała określać to, co jest podobne pod jednym względem i różne pod innym. Na przykład człowiek różni się od konia tym, że jest racjonalny, ale zarówno człowiek, jak i koń są zwierzętami. Różnica była również odróżniana od różnorodności (*diversitas*), która to różnorodność była używana, gdy dwie rzeczy nie miały nic wspólnego ze sobą. Na przykład jest różnorodność pomiędzy kolorem (jakością) i pięcioma stopami długości (ilości). Jednakże odchodzę od wąskiego rozumienia różnicy i w zamian używam tego terminu do objęcia obydwu tych sensów oraz do sensów nie-identyczności, które mogą się pojawić. A zatem rozumiem różnicę wystarczająco szeroko, by objąć każdy przypadek, gdzie X nie jest Y.

¹¹ Zob. Platon, *Państwo*, 438b i *Sofista*, 255c; Arystoteles, *Kategorie*, 7 i *Metafizyka*, V, 15.

zwyczaj omawiano przy użyciu następującej terminologii: przedmiot, termin (*term*), podstawa (*ground*), relacja¹². Korzystając z powyższego przykładu można powiedzieć, że Piotr byłby przedmiotem (*a quo*) relacji. Paweł, do którego Piotr jest odniesiony, jest terminem (*ad quem*). Za relację odpowiedzialna jest podstawa czy fundament relacji. W końcu sama relacja (*relatio*) jest referencją przedmiotu do terminu, która w tym przypadku jest rodzajem identyczności. Identyczność tutaj nie jest absolutna, tak jak to by było w przypadku Tulliusa i Cyserona, które odnoszą się do tej samej jednostki. W tym przypadku Piotr i Paweł są identyczni jedynie *qua* człowiek.

Problem nominalistów dotyczy podstawy relacji tożsamości. Nominaliści utrzymują, że wszystko, co istnieje, jest jednostkowe. Ponieważ wszystko w Piotrze i Pawle jest zindywidualizowane, a zatem różne, nie dzielą oni nic wspólnego. W takim przypadku nie może być miejsca w rzeczywistości na tożsamość Piotra i Pawła *qua* człowieka. Zamiast tego, podstawa relacji tożsamości jest mentalna, ponieważ dla nominalistów jedyne, co jest wspólne Piotrowi i Pawłowi, to pojęcie człowieka. W rezultacie relacja tożsamości zachodząca pomiędzy Piotrem i Pawłem *qua* człowiekiem nie jest realną relacją (to jest faktem rzeczywistości), ponieważ realne relacje muszą zachodzić niezależnie od jakiegokolwiek rozważań ich przez ludzki umysł. W zamian relacja tożsamości zachodząca pomiędzy Piotrem i Pawłem *qua* człowiekiem jest zaledwie relacją w rozumie, ponieważ może zaistnieć w i przez działanie intelektu.

Ponieważ nominalizm ma słabe strony, wielu filozofów uważa realizm, który zanalizujemy poniżej, za warty zainteresowania.

B. Realizm

Znaczenie słowa *realizm* zmienia się w zależności od różnych kontekstów filozoficznych. W kontekście metafizycznym, na przykład, realizm jest poglądem głoszącym, że rzeczy istnieją niezależnie od naszych umysłów. Pozostaje w kontraście z antyrealizmem, który

¹² J. Owens, *An Elementary Christian Metaphysics*, Houston 1985, s. 179-190.

przybiera różne postaci. Jedną z tych postaci jest idealizm, który jest przeciwny realizmowi nawet do tego stopnia, że niektórzy idealiści zaprzeczają, że jakiegokolwiek rzeczy istnieją niezależnie od umysłu. W kontekście epistemologicznym realizm jest poglądem głoszącym, że mamy możliwość poznania rzeczywistości (tj. rzeczy istniejących poza naszym umysłem). To rozumienie realizmu jest zazwyczaj połączone z korespondencyjną teorią prawdy, która utrzymuje, że prawda jest zgodnością umysłu z rzeczywistością. W tym kontekście anty-realizm również przybiera różne formy. Z jednej strony jest kontrastowany ze sceptycyzmem, gdzie niektórzy twierdzą nawet, że nie jesteśmy w stanie w ogóle poznać rzeczywistości. Z drugiej strony realizm jest czasem zestawiany z konstruktywizmem twierdzącym, że to ludzie tworzą rzeczywistość. W kontekście uniwersaliów realizm utrzymuje, że uniwersalia istnieją poza umysłem. Są różne wersje tego poglądu.

Jedną z wersji, którą zazwyczaj przypisujemy Platonowi, nazywamy czasami 'realizmem transcendentalnym' czy 'realizmem skrajnym'. Platon twierdził, że uniwersalia takie jak koń czy człowiek, które nazywał 'formami' czy 'ideami', istnieją niezależnie od umysłów i niezależnie od poszczególnych koni czy ludzi. Formy są niepostrzegalne i niezmiennie i dlatego bytują w rzeczywistości odrębnej od tej, gdzie bytują rzeczy postrzegalne zmysłowo i zmiennie. Forma człowieka jest prawdziwa, natomiast Sokrates jest rzeczywisty tylko do stopnia, do jakiego partycypuje w formie człowieka¹³. Ale realizm skrajny jest obecnie traktowany jedynie jako ciekawostka historyczna, gdyż problemy, które rodzi, uczyniły go martwą teorią. Pierwszym z nich jest brak jakiegokolwiek dowodu eksperymentalnego potwierdzającego taki stan rzeczy. Nigdy nie doświadczamy rzeczy abstrakcyjnych, takich jak idea człowieka. Doświadczamy jedynie konkretnych ludzi, takich jak Sokrates czy Platon. Ponadto uznajemy, że poszczególne psy, takie jak Fido, są bardziej realne niż rzeczy abstrakcyjne jak psowatość.

Drugi problem wiąże się z przyczynowaniem. Realizm transcendentalny pozostawia bez wyjaśnienia kwestię, w jaki sposób jednostki partycypują w formach. Tę obiekcję przedstawił Arystoteles:

¹³ Jedne z najważniejszych dyskusji o formach pojawiają się w księgach VI i VII *Państwa*.

„Przed wszystkim jednak mógłby ktoś zapytać, co dają Idee rzeczom świata wiecznego, jak i przedmiotom zmysłowym, a także powstającym i ginącym? Bo nie są ani przyczyną ruchu, ani jakiegokolwiek w nich zmiany. Nie przyczyniają się też w żaden sposób do poznawania innych rzeczy (nie są bowiem ich substancją, gdyż musiałyby w nich być), ani do wyjaśnienia ich istnienia, bo nie znajdują się w poszczególnych rzeczach, które w nich uczestniczą; gdyby w nich były, mogłyby być uznane za przyczyny, tak jak białe jest przyczyną bieli w białych przedmiotach, wchodząc w skład ich mieszaniny”¹⁴.

W odpowiedzi na te problemy niektórzy filozofowie głosili to, co moglibyśmy nazwać ‘realizmem immanentnym’ [realizm umiarkowany R. L.]. W ramach tego poglądu głoszone są tezy, że uniwersalia istnieją w rzeczach zmysłowych, a nie poza nimi. Jednakże Gracia miał poważne zastrzeżenia co to tego twierdzenia:

„[Jeden z argumentów przeciwko realizmowi immanentnemu] polega na pokazaniu, że te same cechy rzeczy ulegają zmianom w jednych rzeczach, podczas gdy w innych nie ulegają. Weźmy na przykład pod uwagę kolor tego papieru, na którym właśnie piszę. Mogę włożyć ten papier do ognia, a gdy papier spali się, wraz z nim jego kolor ulegnie zniszczeniu. Jednakże ten sam kolor, który jest również obecny na podobnym papierze leżącym na moim biurku nie uległby zniszczeniu wcale. Z tego zazwyczaj wyprowadza się wniosek, że kolorów tych dwóch kartek papieru, chociaż niemożliwych do odróżnienia, musi być dwa a nie jeden. Skoro realizm immanentny utrzymuje, że [kolor ten R. L.] jest jeden i taki sam, wynika z tego że pogląd ten się myli”¹⁵.

Z powyższego stwierdzenia jasno wynika, że nie ma znaczenia, czy na pytanie: „Czy uniwersalia (takie jak zwierzę czy człowiek) istnieją poza umysłem?” odpowiemy tak czy nie. Obydwie odpowiedzi implikują poważne problemy, a gdy pytanie jest postawione w ten sposób,

¹⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, I, 9, 991a8-15, tłum. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, Warszawa 2003, t. 2.

¹⁵ J. J. E. Gracia, *Individuality: An Essay on the Foundations of Metaphysics*, Albany, NY 1988, s. 66.

żadna inna odpowiedź nie jest możliwa. Tylko odrzucając sposób sformułowania pytania – twierdzi Garcia – św. Tomasz mógł poczynić krok w kierunku rozwiązania problemu¹⁶. Aby zrozumieć tę kwestię dokładniej przeanalizujemy to rozwiązanie.

C. Rozwiązanie podane przez św. Tomasza

Tworząc swoje rozwiązanie problemu uniwersaliów, św. Tomasz w znacznym stopniu wykorzystał pracę islamskiego filozofa Ibn Sina, znanego na zachodzie jako Awicenna. Wpływ Awicenny na myśl św. Tomasza w ogóle oraz w kwestii uniwersaliów w szczególności jest przedstawiony przez różnych naukowców¹⁷. Ze względu na ograniczone tutaj miejsce wyliczę zaledwie najważniejsze punkty, które mają znaczenie dla naszej dyskusji.

Istotnym wkładem Awicenny było zdanie sobie sprawy z tego, że natura ludzka (*humanitas*) w sobie nie jest ani pojedyncza, ani mnoga¹⁸. Jeśli natura człowieka sama w sobie byłaby jedna, wtedy nie mogłaby być wspólna Piotrowi i Pawłowi. Odwrotnie, jeśli natura ludzka byłaby uniwersalna, wtedy pojedynczy człowiek, taki jak Sokrates, nie mógłby istnieć. W efekcie Awicenna stwierdził, że jedność i wielość należą do

¹⁶ Tenże, *Cutting the Gordian Knot of Ontology: Thomas's Solution to the Problem of Universals*, w: *Thomas Aquinas and His Legacy*, David M. Gallagher (ed.), "Studies in Philosophy and the History of Philosophy Series", Vol. 28, Washington 1994, s. 27-36.

¹⁷ Bardziej ogólny przegląd tematu, zob. J. F. Wippel, *The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics*, w: *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, "Studies in Philosophy and the History of Philosophy Series", Vol. 47, Washington 2007), s. 31-64. W kwestii dokładnej analizy problemu uniwersaliów zob. J. Owens, *Common Nature: A Point of Comparison Between Thomistic and Scotistic Metaphysics*, w: *Inquiries into Medieval Philosophy: A Collection in Honor of Francis P. Clarke*, J. F. Ross (ed.), Connecticut 1971, s. 185-209.

¹⁸ Avicenna, *Metaphysica* 5, 1, w: *Opera philosophica*, Venice 1508 (reprinted: Louvain, Bibliothèque S. J., 1961), Vol. 86 v 2: *Sed si proprietates eius est esse unum vel multa, sicut proprietates quae eam sequitur, tunc sine dubio appropriabitur per hoc, sed tamen ipsa non erit ipsum appropriatum ex hoc quod est humanitas; ergo ex hoc quod ipsa est humanitas non est ipsum unum vel multum, sed est aliud quiddam cui illud accidit extrinsecus.*

natury człowieka akcydentalnie¹⁹. Innymi słowy – natura ludzka sama w sobie jest neutralna w odniesieniu do jedności i wielości. Może być jednostkowa w Sokratesie i może być wielokrotna w takim sensie, że Piotr, Paweł i inni ludzie istnieją. Dlatego też pytanie, czy natura ludzka jest jedna, czy jest ich [natur – R. L.] wiele jest pytaniem bezpodstawnym.

Niezależnie od tej istotnej intuicji Awicenna utrzymywał, że natura ludzka miała jakiś rodzaj bytu wcześniejszy od tego, który otrzymuje w jednostkach i w intelekcie²⁰. Jak to stwierdził Joseph Owens było to problemem dla łańskich myślicieli trzynastego wieku, którzy utrzymywali, że jedność jest transcendentną własnością bytu²¹. Jeśli jedność jest zamienna z bytem, jak Awicenna mógł twierdzić, że natura ludzka sama w sobie miała jakiś rodzaj bytu ale nie jedności? Dokładnie w tym punkcie św. Tomasz nie zgodził się z Awicenną. Św. Tomasz twierdził, że natura ludzka sama w sobie, nazywana przez niego ‘naturą ludzką pojmowaną absolutnie’, nie ma bytu wcześniejszego od niej, lecz jest neutralna w stosunku do wszystkich rodzajów bytu:

„Naturę zatem lub istotę tak ujętą można rozpatrywać dwojako. Po pierwsze ze względu na właściwe jej czynniki; i takie jest jej pojmowanie niezrelatywizowane, i w ten sposób nic nie jest prawdziwe o niej ponad to, co przysługuje jej samej jako takiej. Stąd cokolwiek innego jest jej przypisane, jest fałszywym przypisaniem. Na przykład człowiekowi jako

¹⁹ Tamże, Vol. 86 v 1: *Unitas autem est proprietas quae cum adiungitur equinitati fit equinitas propter ipsam proprietatem. Similiter etiam equinitas habet praeter hanc multas alias proprietates accidentales sibi.*

²⁰ Tamże, Vol. 87 r 1: *Poterit autem animal per se considerari, quamvis sit cum alio a se; essentia enim eius est cum alio a se, ergo essentia eius est ipsi per se. Ipsum vero esse cum alio a se est quiddam quod accidit ei vel aliquid quod comitatur naturam suam sicut haec animalitas et humanitas; ergo haec consideratio, scilicet ex hoc quod est animal praecedit in esse, et animal quod est individuum propter accidentia sua, et universale quod est in his sensibilibus, et intelligibile sicut simplex praecedit compositum, et sicut pars totum; ex hoc enim esse nec est genus nec species nec individuum nec unum nec multa. Sed ex hoc esse est tantum animal et tantum homo, nec comitatur illud sine dubio esse unum vel multa.*

²¹ J. Owens, *Common Nature: A Point of Comparison Between Thomistic and Scotistic Metaphysics*, s. 190; zob. również św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 11, a. 1.

człowiekowi przysługuje rozumność i zwierzęcość i inne tym podobne, które zawarte są w jego definicji; biel jednak lub czern lub cokolwiek tego rodzaju, co nie należy do pojęcia człowieczeństwa, nie przysługuje człowiekowi jako człowiekowi. Stąd gdyby zapytano, czy o tej naturze tak rozpatrywanej można powiedzieć, że jest jedna lub mnoga, nie można by się opowiedzieć ani za jednym, ani za drugim, ponieważ i jedność i wielość są poza pojęciem człowieczeństwa oraz obydwie mogą mu przysługiwać. Gdyby bowiem wielość należała do pojęcia człowieczeństwa, nigdy natura [człowieka] nie mogłaby być jedna, podczas gdy jednak jest jedna, wtedy gdy jest w Sokratesie. Podobnie, gdyby jedność należała do istoty człowieczeństwa, to byłaby jedna i ta sama [istota] Sokratesa i Platona i nie mogłaby być zwielokrotniona w wielu ludziach. Po drugie naturę rozważa się o ile jest w tym lub tamtym [podmiocie], i tak orzeka się coś o niej przypadłościowo ze względu na to, w czym jest, i tak mówi się, że człowiek jest biały, ponieważ Sokrates jest biały, chociaż nie przysługuje to człowiekowi jako człowiekowi.

Zatem ta natura ma się dwojako, po pierwsze w jednostkach, po drugie w duszy. I ze względu na obydwie [sposoby bycia] przysługuje wspomnianej naturze przypadłość, a w jednostkach posiada także zwielokrotnione bytowanie według zróżnicowania jednostek. Tymczasem zaś sama natura w pierwszym ujęciu, pojmowana nierelatywnie, być w żaden ten sposób nie może. Błędne jest bowiem twierdzenie, że istota człowieka jako człowieka ma istnienie w tej oto jednostce. Jeśli by bowiem istnienie w tej oto jednostce przysługiwało człowiekowi jako człowiekowi, to nigdy nie istniałoby poza tą jednostką. Podobnie także jeśli by przysługiwało człowiekowi jako człowiekowi nie być w tej oto jednostce, to nigdy by w niej nie było. Prawdziwe jest twierdzenie, że człowiek jako człowiek być nie może ani w tej jednostce, ani w tej jednostce ani w owej, ani też w duszy. Jasne jest przeto, że natura człowieka nierelatywnie pojmowana abstrahuje od bycia jakkolwiek, z tym wszakże, że nie wyklucza żadnego z nich i tę naturę tak właśnie pojmowaną orzeka się o wszystkich jednostkach²².

²² Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, dz. cyt., s. 24-25.

Istnieje kilka istotnych części rozwiązania tomaszowego, więc przyjrzyjmy się im uważnie. Po pierwsze, św. Tomasz odrzucił pytanie odziedziczone po Porfiliuszu: Czy uniwersalia (takie jak zwierzę czy człowiek) istnieją poza umysłem? Ponieważ św. Tomasz twierdził, że natura rozważana absolutnie nie ma bytu w sobie, chociaż nie pochodzi od żadnego typu bytu, nie ma sensu pytanie o to, czy istnieje, czy nie.

Po drugie, św. Tomasz jest w stanie rozwiązać problem tożsamości, który wspomnieliśmy wcześniej. Ponieważ natura ludzka, gdy rozważana jako absolutna nie ma bytu czy jedności, może być identyczna w Piotrze i Pawle. Owens stwierdził: „Tylko istota całkowicie pozbawiona bytu może być orzekana o wielu jednostkach i w kompletnej tożsamości z każdym [z nich – R. L.]”²³.

Po trzecie, pogląd św. Tomasza bardzo różni się od realizmu transcendentального [realizmu skrajnego] i realizmu immanentnego [realizmu umiarkowanego], dlatego nie podlega problemowi, który dotknął tamte poglądy. W odniesieniu do realizmu transcendentального [skrajnego] natura rozumiana absolutnie nie ma właściwego jej bytu, w przeciwieństwie do Form Platona. W odniesieniu do realizmu immanentnego [umiarkowanego] św. Tomasz jasno określa, że natura ludzka, taka jaka istnieje w Sokratesie, nie jest uniwersalna: „W Sokratesie nie znajduje się żadna powszechność, lecz cokolwiek w nim jest, jest ujednokowione”²⁴.

Jedyna rzecz, którą jeszcze trzeba wyjaśnić, to sposób, w jaki rozwiązanie Akwinaty unika problemów występujących w rozwiązaniu nominalistycznym. Tutaj mogę spodziewać się zarzutów, że niewłaściwie zinterpretowałem pogląd św. Tomasza, gdyż jego pogląd jest właściwie typem nominalizmu. Ci, którzy podniosą ten sprzeciw, mogą stwierdzić, że św. Tomasz *explicito* mówi, że to właśnie natura taka, jak ją rozumie intelekt, jest uniwersalna: „Natura ludzka w umyśle posiada bytowanie

²³ J. Owens, *An Elementary Christian Metaphysics*, s. 134.

²⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, dz. cyt., s. 26. Gracia twierdził, że istnienie jest zasadą indywiduacji, zob. Gracia, *Individuality*, s. 170-178. Podobny pogląd zob. J. Owens, *Thomas Aquinas*, w: *Individuation in Scholasticism: The Latter Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, J. J. E. Gracia (ed.), Albany, NY 1994, s. 173-194.

oderwane od wszystkiego, co jednostkuje, i dlatego jej odniesienie do wszystkich jednostek, które są poza duszą, jest jednakowe, o ile jednak jest wszystkich podobieństwem”²⁵. Ja jednakże argumentowałem, zgadzając się z Garcią, że to właśnie natura rozumiana absolutnie rozwiązuje problem uniwersaliów²⁶. Tu również można się sprzeciwiać, że św. Tomasz otwarcie zaprzecza, jakoby natura rozumiana absolutnie jest uniwersalna: „Nie można twierdzić, by naturze tak pojętej przysługiwała powszechność [ogólność], gdyż do pojęcia ogólności należy i wspólność, i jedność, a naturze ludzkiej, pojętej nierelatywnie, nie przysługuje żadna z nich”²⁷. Wątpliwości te mogą wydawać się poważne i prowadzą do poważnych problemów, które przedstawię.

Wcześniej w niniejszej pracy wspominałem, że używam terminu ‘uniwersalne’, odnosząc się do czegoś, co jest w stanie być wspólne dla wielu jednostek. Ludzka natura, gdy istnieje w intelekcie, ma być poznawczy i dlatego jest szczegółowa. Św. Tomasz twierdzi: „Natura jako pojmowana ma treść powszechną [...] to jednak, gdy weźmiemy ją ze względu na bytowanie w tym lub tamym intelekcie, to jest ona jakimś jednostkowym obrazem umysłowym”²⁸. Ponieważ jest szczegółowa, nie może być wspólna Sokratesowi i Platonowi. Jeśli miałbym orzekać naturę ludzką o Sokratesie tak, jak ona istnieje w moim intelekcie, twierdziłbym absurdalnie, że Sokrates jest pojęciem:

„Natura ludzka ujęta nierelatywnie może być orzekana o Sokratesie, a pojęcie gatunku nie może być ujęte nierelatywnie, lecz jest rzędu przypadłościowego jako następstwo bytowania w intelekcie, dlatego nazwa gatunku nie orzeka o Sokratesie w tym sensie, by można było mówić, że Sokrates jest gatunkiem, co zachodziłoby z konieczności, gdyby pojęcie gatunku przysługiwało człowiekowi według tego typu bytowania, które ma w Sokratesie lub ujęte nierelatywnie, to znaczy jako “człowiek”; cokolwiek bowiem przysługuje człowiekowi jako człowiekowi to jest orzekane o Sokratesie”²⁹.

²⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, dz. cyt., s. 26.

²⁶ Gracia, *Individuality*, s. 114.

²⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, dz. cyt., s. 25-26.

²⁸ Tamże, s. 26-27.

²⁹ Tamże, s. 27.

Dlatego powinno być jasne, że podejście Akwinaty w tej kwestii jest bardzo różne od nominalizmu, ponieważ nie twierdzi on, że jedyną rzeczą wspólną Piotrowi i Pawłowi jest *pojęcie człowieka*. Przeciwnie, to właśnie natura rozumiana absolutnie jest wspólna i natura rozumiana absolutnie nie ma poznawczego, czy jakiegokolwiek innego typu bytu jej właściwego.

Można by jeszcze się spierać, że ponieważ św. Tomasz twierdzi, że wszystko, co istnieje, jest indywidualne, jego podejście nie może wyjaśnić, w jaki sposób nauka ma obiektywną podstawę w rzeczywistości. W jaki sposób natura rozumiana absolutnie, która nie ma właściwego sobie bytu, służy jako realna podstawa dla naszej wiedzy? To jest istotna kwestia, którą rozważę w następnym rozdziale.

II. Podstawa nauki w rzeczywistości

Wcześniej analizowałem kwestię dotyczącą tego, jak nominalizm nie może wyjaśnić faktu, że w rzeczywistości Piotr jest identyczny jak Paweł *qua* człowiek. Problemem była podstawa relacji. Dla nominalisty jedyną rzeczą wspólną dla Piotra i Pawła jest *pojęcie człowieka*. Ponieważ podstawa jest mentalna, relacja tożsamości nie jest relacją rzeczywistą. Można zgłosić zastrzeżenie, że powstanie podobny problem, jeśli będziemy twierdzić, że to co jest wspólne Piotrowi i Pawłowi to natura ludzka ujęta jako absolutna. Natura ujęta absolutnie nie ma właściwego jej bytu. Dlatego też, jeżeli utrzymuje się ją jako podstawę relacji identyczności, to relacja identyczności również nie może być relacją rzeczywistą.

Problem ten pogłębił fakt, że św. Tomasz wyraźnie twierdzi, iż podstawa nauk spekulatywnych musi być ulokowana w rzeczach pozamentalnych: „Materią zaś nauk spekulatywnych muszą być te rzeczy, które nie powstają w skutek naszego działania”³⁰. Nauki spekulatywne są porządkowane prawdą, a prawda jest zgodnością intelektu

³⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do księgi Boecjusza „O Trójcy” kwestie V i VI*, q. 5, a. 1, resp, tłum. A. Białek, w: A. Maryniarczyk, *Metoda metafizyki realistycznej*, Lublin 2005.

z rzeczywistością³¹. Akwinata twierdzi ponadto, że byt i prawda są zamienne³². Dlatego wydaje się, że bez pozametnalnej postawy nie może być prawdą, że w rzeczywistości Piotr jest identyczny z Pawłem *qua* człowiek.

Rozwiązaniem tego problemu w metafizyce tomistycznej jest Bóg³³. Natury wszystkich rzeczy istnieją wiecznie w wiedzy Boga i są przyczynami wzorczymi wszystkich stworzonych bytów³⁴. Dlatego natura ludzka, jako mająca byt w Bogu, jest podstawą identyczności Piotra i Pawła *qua* człowieka. Natura ludzka w Piotrze jest rzeczywiście odniesiona do natury ludzkiej jako istniejącej w Bogu, ponieważ Bóg jest przyczyną bytu Piotra i jego natury. Z tego samego powodu natura ludzka w Pawle jest również rzeczywiście powiązana z naturą ludzką jako istniejącą w Bogu. Ponieważ Piotr i Paweł mają tę samą przyczynę wzorczą, są identyczni *qua* człowiek.

Ponieważ Bóg jest podstawą i ponieważ Bóg istnieje poza ludzkim umysłem, rozwiązanie problemu uniwersaliów podane przez św. Tomasza może być nazwane rodzajem realizmu. Nawet jeżeli nie byłoby żadnego człowieka, wciąż pozostawałoby faktem rzeczywistości, że dwa kawałki złota są identyczne *qua* złoto, ponieważ mają tę samą przyczynę wzorczą. Akwinata wysuwa powiązaną z tym tezę w *De Veritate*: „Dlatego nawet gdyby intelekt ludzki nie istniał, rzeczy nawyzywałyby się prawdziwymi w przyporządkowaniu do intelektu boskiego”³⁵.

Wreszcie, można zgłosić zastrzeżenie, że rozwiązanie św. Tomasza nie jest realizmem epistemologicznym w odniesieniu do ludzi, ponieważ ludzie nie znają treści umysłu Boga. Chociaż prawdą jest, że ludzie nie znają zawartości umysłu Boga, możemy mimo to znać

³¹ Tamże, q. 5, a. 3, resp., p. 35. Zob. także *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 1.

³² Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 16, a. 3.

³³ J. Owens, *An Elementary Christian Metaphysics*, s. 135-138.

³⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 15, a. 3, respondeo: *Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest; et ad practicam cognitionem pertinet. ... Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus, Suma teologiczna*, I, q. 44, a. 3, respondeo: *Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes.*

³⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *O prawdzie*, q. I, a. 2, rep., tłum. A. Białek, Lublin 1999.

naturę człowieka, przynajmniej do pewnego stopnia, dzięki abstrakcji tej natury z jednostek takich jak Piotr czy Paweł. Ponieważ to przez abstrakcję poznajemy naturę, rozwiązanie św. Tomasza jest typem epistemologicznego realizmu, który jest zakotwiczony w rzeczach. O. Krąpiec stwierdził: "Ludzki intelekt [...] poprzez abstrakcję od cech materialno-jednostkowych przedstawia nam treść ogólną, zakotwiconą w rzeczy"³⁶. Jednakże człowiek jest w stanie abstrahować ludzką naturę z Piotra i Pawła tylko dlatego, że ludzka natura istnieje w Piotrze i Pawle jako rezultat działalności stwórczej Boga. Dlatego natury, które abstrahuje z bytów w przyrodzie, są ostatecznie zakotwiczone czy oparte na Bogu³⁷.

Tłum. Rafał Lizut

Realism and the problem of universals: a Thomistic solution

Summary

The problem of universals is one of the most complex and difficult topics in metaphysics. It has had a long history during which many philosophers have tried to solve it. The basic solution, in my judgment, can be found in the metaphysics of St. Thomas Aquinas. I have divided this essay into two parts. In the first part, I examine Thomas's solution and additional refinements that have been added to it by other thinkers in order to present an improved Thomistic solution. In the second part, I clarify how the Thomistic solution examined in the first part provides an objective foundation for philosophy, science, and human knowledge in general. To do this, I employ a schema based upon the medieval way of discussing relations.

³⁶ M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1991, s. 288.

³⁷ Dziękuję za otrzymane sugestie Rafałowi Lizutowi, Douglasowi B. Rasmussenowi i Jeanette M. McNulty. Chciałbym ponadto podziękować Jorgeowi J. E. Gracii za pomoc, którą okazał mi przez te lata, a w szczególności podczas dyskusji nad tematem uniwersaliów. *Et Deo Gratias*.

Curtis Hancock
Rockhurst University, Kansas City, USA

Filozofia a walka o duszę cywilizacji Zachodu

Mortimer Adler w swojej książce pt. *Dziesięć błędów filozoficznych*, przekonany o tym, że ludzkie idee pociągają za sobą określone następstwa (czy też o tym, że wszelkie wydarzenia są następstwem wyłącznie idei), stwierdza, że łączny wynik licznych błędów filozoficznych popełnionych w okresie ostatnich kilkuset lat doprowadził do powstania kultury, w której doszło do niebezpiecznego rozdźwięku między wiedzą a poznawczymi predyspozycjami człowieka¹. O ile indywidualne i społeczne życie ma rozwijać się w rozumnym kierunku, o tyle musi oprzeć się ono na rozumieniu prawdy i dobra. Dzisiaj jednak pogląd dominujący wśród intelektualistów sprowadza się do tego, że sądy na temat prawdy i dobra są w najlepszym wypadku relatywne. W relatywizmie tym zawiera się z kolei sceptycyzm, który uderza w podstawy zaufania do intelektu jako tego, który jest w stanie usprawiedliwić tezy teologiczne, metafizyczne i moralne. Nauki przyrodnicze również nie mogą czuć się bezpieczne w towarzystwie destrukcyjnego sceptycyzmu, który redukuje je do poziomu kulturowych konwencji lub wzorców.

Wnioski wyprowadzone przez Adlera ostrzegają, że nie dowiemy się, *dokąd* zmierzamy, zanim nie zrozumiemy, *skąd* pochodzimy. Chodzi bowiem o to, że źródła dzisiejszej kultury wiele zawdzięczają nowożytnemu sceptycyzmowi. Aby więc rozumnie żeglować po jej przestworzach, należy ujawnić ten wpływ sceptyków. Do demasko-

¹ M. J. Adler, *Ten Philosophical Mistakes*, New York: Macmillan Publ. Co., 1985, Wstęp, s. XII-XX. Wydanie polskie w tłumaczeniu Józefa Marzęckiego ukazało się nakładem Wydawnictwa Medium (Warszawa 1995).

wania sceptycyzmu i jego zgubnych konsekwencji przygotowują nas studia filozoficzne, które tym samym stają się warunkiem przywrócenia kulturze jej zdrowia.

Nowożytny sceptycyzm jest jak słoń przebywający w jednym pokoju z ludźmi, którzy zajęci są udawaniem, że go tam nie ma. Doprowadził on do kryzysu ludzi odpowiedzialnych za edukację, pozbawiając ich możliwości znajdowania zasad usprawiedliwiających różne rodzaje wiedzy. Tym samym sceptycyzm spowodował erozję naszych instytucji kulturowych, bowiem jego aktualni propagatorzy zajmują w nich stanowiska kierownicze, zwłaszcza na poziomie akademickim. Stamtąd wywierają oni swoje wpływy, prowadząc pasożytnicze życie na gruncie cywilizacji zachodniej jako ostoji obiektywnej prawdy i dobra, czym jednocześnie przyczyniają się do jej osłabienia. Gdy człowiek zerwie kontakt z realnym bytem i zaczyna szukać prawdy we własnych myślach, wówczas jego intelekt zaczyna liczyć jedynie na siebie, stając się swoim własnym przewodnikiem podczas prób odróżnienia rozumnego porządku od nieładu. Skutkiem tego jest orwellowski nieład. Peter Redpath streścił go we wprowadzeniu do swojej książki *Cartesian Nightmare* (*Kartezjański koszmar*) w następujący sposób:

„Sceptycy filozofowie, ateistyczni teologowie, niepiśmienni profesowie języka angielskiego, psychologowie niewierzący w istnienie duszy, socjologowie niemający nic wspólnego z nauką, nauczyciele biznesu, którzy sami nigdy biznesu nie prowadzili, chemicy, którzy tak naprawdę są fizykami, fizycy, którzy tak naprawdę są matematykami, pracownicy administracji uniwersyteckiej i specjaliści od wykształcenia, którym brakuje podstawowego przygotowania w przedmiotach, jakie przez wieki stanowiły podstawę uniwersyteckiego programu nauczania – jednak to właśnie oni kierują dzisiaj naszymi uczelniami, to oni nierzadko przebywają w tych ośrodkach, które decydują o rozwoju wszystkich pozostałych instytucji we współczesnej kulturze zachodniej”².

Jeżeli zadanie edukacji, jak słusznie zauważył Arystoteles, ma polegać na porządkowaniu ludzkiego umysłu oraz korygowaniu nieładu, który może w tym umyśle powstać, to słowa profesora Redpatha, opi-

² P. A. Redpath, *Cartesian Nightmare*, Amsterdam, The Netherlands, Rodopi Press, 1997, s. 3.

sujące sytuację wielu dzisiejszych uniwersytetów, rzeczywiście wprawiają w poważne zakłopotanie.

Niektórzy określają ten nieład mianem *postmodernistycznej apatii*. Oczywiście równie dobrze mógłby on zostać nazwany *apatią modernistyczną*, jako że postmodernizm powstaje właściwie na fundamencie sceptycznych i relatywistycznych założeń filozofii nowożytnej (modernistycznej). Modernizm, jako pogląd na temat wiedzy i kondycji człowieka zbudowany przez wpływowych myślicieli zarówno czasów renesansu, jak i kolejnych epok, jest światopoglądem, który prowadził długotrwały atak wymierzony w podstawy cywilizacji zachodniej. W terminologii Etienne Gilsona, modernizm jest atakiem na wiarę Zachodu, która, mówiąc ogólnie, odnosi się do zasad, jakie kształtowały zachodni świat, kiedy to Kościół katolicki zasymilował mądrość starożytnych Greków i Rzymian oraz wzmocnił ją dodatkowo mądrością Żydów i Muzułmanów.

Świat w którym żyjemy dzisiaj jest, według Gilsona, zderzeniem dwóch przeciwstawnych światopoglądów: modernizmu i wiary Zachodu. Każdy światopogląd składa się z szeregu fundamentalnych prawd na temat wiedzy, rzeczywistości, ludzkiej natury, oraz prawa i dobra. Jeden modernista może interesować się niektórymi z tych zagadnień, a do pozostałych odnosić się obojętnie; inny natomiast może podchodzić na poważnie do wszystkich kwestii. Bez względu na to, wszyscy moderniści przyznają, że swoich przekonań bronili wspólnie i że w ciągu dziejów udało się im przekonać do uznania tych przekonań za oczywiste szerokie segmenty kultury popularnej i akademickiej.

Z jakich elementów składają się konkurujące ze sobą światopoglądy? Modernizm jako siła kulturowa dysponuje tym oto cztero-elementowym zbiorem przekonań: (1) *Epistemologiczny sceptycyzm*: istnieją przekonujące powody, aby wątpić w to, że umysł człowieka jest zdolny poznać cokolwiek poza swoimi własnymi wewnętrznymi stanami. Ludzki umysł nie zna więc świata pozaumysłowego, czyli rzeczy faktycznie istniejących poza nim. (2) *Naturalizm*: istnieje jedynie materia. Nie istnieje zatem nic nadprzyrodzonego. (3) *Animalizm*: osoba ludzka jest po prostu jeszcze jednym wytworem zbiegu okoliczności lub przypadku w przyrodzie. Człowiek więc jest organiczną maszyną, a nie jakimś wyjątkowym stworzeniem. Ludzie i zwierzęta różnią się

jedynie co do stopnia, nie zaś co do rodzaju. W konsekwencji ludzie nie różnią się w swej istocie od innych zwierząt. (4) *Moralny ahumanizm*: odrzucenie ludzkiej natury prowadzi do skrajnych poglądów na temat moralności; mieszczą się tutaj: moralny sceptycyzm, nihilizm oraz utylitarny ahumanizm.

W przeciwieństwie do modernizmu wiarę Zachodu charakteryzują cztery inne przekonania: (1) *Wiedza*: ludzki intelekt o własnych siłach jest w stanie osiąść pewną wiedzę o rzeczywistości, nawet o istnieniu Boga. (2) *Rzeczywistość*: obok porządku naturalnego istnieją byty nadprzyrodzone, w tym Bóg i dusza ludzka. (3) *Ludzka natura*: osoba ludzka jest obdarzona pewnymi władzami, tj. intelektem i wolą, których nie jest w stanie wyjaśnić fizyka. Stąd też, nie fizyka, lecz metafizyka jest konieczna w celu wyjaśnienia ludzkiej natury. (4) *Moralność*: ludzka natura, obejmująca rozum i godność, czyni człowieka różnym co do rodzaju od innych zwierząt. Posiada to znaczące konsekwencje moralne. Po pierwsze, ludzie są moralnie odpowiedzialni. Po drugie, istnieją obiektywne, racjonalnie wytłumaczalne normy moralne, według których zarówno Bóg, jak i ludzie są w stanie oceniać moralną jakość życia i zachowania człowieka.

Celem pozostałej części artykułu jest prezentacja wybranych argumentów na rzecz tezy, że modernizm jest światopoglądem dyskusyjnym, kłopotliwym i nieprzekonującym. Poczynione uwagi będą, jeśli nie czymś więcej, to przynajmniej przygotowaniem całościowej krytyki modernizmu, a zarazem obrony wiary Zachodu.

Sceptycyzm

Do wcześniejszych uwag na temat sceptycyzmu trzeba dodać kilka nowych. Otóż, w ciągu dziejów sceptycy tracili kolejne argumenty ze swojego arsenału. Przez wieki bowiem filozofowie wykazywali wśród tych argumentów nieścisłości. Sceptyk jednak trwa nieugięty na stanowisku i ciągle oddziałuje na współczesną kulturę, w której relatywizm epistemologiczny dominuje równie wyraźnie, jak relatywizm moralny. Każdego dnia słyszy się przecież frazesy typu: „Nikt nie jest w stanie powiedzieć, co jest prawdą lub fałszem” (mimo to sceptyk twierdzi, że

akurat to zdanie jest bezsprzecznie prawdziwe). Dalej: „Prawda i fałsz są jedynie wytworami danej kultury” (tymczasem akurat to zdanie głosi prawdę trans-kulturową). Kolejny frazes: „To, czym jest prawda lub fałsz, zależy od tego, jakie przyjmuje się paradygmaty” (jednak akurat to zdanie jest jakoś meta-paradygmatyczne). Niestety wiele osób, które nie są uważane za intelektualistów i które nie zwykły ulegać tego typu przekonaniom, powtarza te sceptyczne slogany.

Chociaż sceptycyzm wywiera wpływ na kulturę popularną, to jednak czyni to w oparciu o swój arbitralny i nieprzejednany punkt widzenia. To, dlaczego wpływowi myśliciele wspierali sceptycyzm, pozostaje zagadką, która przemawia bardziej za tym, że jego siła polega na odwoływaniu się do sprawujących kontrolę nad przebiegiem współczesnego dyskursu kulturowego, niż za tym, że sceptycyzm ma oparcie w silnej argumentacji. Już sprawdzian jednego z typowych argumentów, na który sceptycy uporczywie się powołują, wykazuje niedostateczność ich uzasadnień. Wybór poniższego argumentu jest podyktowany tym, że jego słabość jest charakterystyczna dla sceptycznego dowodzenia w ogóle.

Argument ten zdobył szeroką akceptację w XVII w. pod wpływem Galileusza³. Chociaż wielu różnych filozofów co jakiś czas skutecznie go obalało, on i tak ciągle pozostawał w obiegu. Prawdopodobnie argument ten znany jest wielu ludziom, jako że jego uzasadnienie bazuje na fizyce. Popiera go na przykład Frank Jackson, współczesny filozof nauki, który dokonuje swoistego przeformułowania argumentu Galileusza. „Zgodzić się trzeba z tym – twierdzi Jackson – że istnieje jawna niezgodność między obrazem otaczającego nas świata, jaki daje nam nauka, a obrazem, jaki otrzymujemy od naszych zmysłów. Zmysły mówią nam, że świat składa się z kolorowych, materialnie ciągłych, stałych przedmiotów, dostrzegalnych gołym okiem; nauka natomiast, a zwłaszcza fizyka, mówi nam, że cały ten materialny świat tworzą chmury mikroskopijnych, bezbarwnych, wysoce niestabilnych cząstek. [...] Nauka zmusza nas do uznania, że fizyczne i materialne rzeczy nie

³ Zob. G. Galilei, *The Assayer*, w: *The Scientific Background to Modern Philosophy*, red. M. R. Matthews, Indianapolis, Indiana and Cambridge, Massachusetts: Hackett Publ. Co., 1989, s. 56-59.

są kolorowe. [...] To pozwala nam wyciągnąć wniosek, że wszelkie dane zmysłowe – skoro są kolorowe – są dziełem umysłu”⁴.

Przy całym szacunku dla fizyki, pisanej przez małe czy też wielkie „F”, wydaje się oczywiste, że nie potwierdza ona i faktycznie nie jest w stanie potwierdzić rozumowania tego rodzaju. Gilbert K. Chesterton w inteligentny sposób obnaża jego słabość, pisząc: „Kiedy dziecko wyrzy przez okno pokoju dziecinnego i coś widzi – dajmy na to zieloną trawę w ogrodzie – to co ono właściwie wie i czy w ogóle coś wie? Jest wiele różnych zabaw dziecięcych na ten temat, obracających się wokół filozofii negatywnej. Pewien błyskotliwy naukowiec z epoki wiktoriańskiej lubił twierdzić, że dziecko nie widzi wcale trawy, ale jakiś rodzaj zielonej mgły odbitej w drobnym lusterku ludzkiego oka. Ten przykład racjonalizmu uderzał mnie zawsze swoją niemal szaloną irracjonalnością. Jeśli człowiek nie jest pewien istnienia trawy, którą widzi przez szybę okna, to jak może być pewien istnienia siatkówki, którą widzi przez szkła mikroskopu? Jeżeli wzrok nas łudzi, to dlaczego nie ma dalej łudzić?”⁵.

Chesterton przyłapał sceptyka na twierdzeniu, które zaprzecza temu, co samo głosi. Naukowa teoria, stworzona w celu wyjaśnienia wiedzy, uniemożliwia uznanie samej wiedzy za niezawodną. Stąd wniosek, że rozumowanie sceptyka odwołuje się do fizyki w taki sposób, który niszczy samą fizykę.

Ten rodzaj *obrony* sceptycyzmu jest typowy. Sceptyk nigdy nie ma argumentów na tyle mocnych, aby przekonać swego adwersarza. Skoro jednak sceptycy uporczywie wracają do takich argumentów, to wypada, aby obrońca wiary Zachodu zdemaskował sceptycyzm, kiedy ten się pojawia, i zakwestionował go u samych jego fundamentów.

⁴ F. Jackson, *Perception*, Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 1977, s. 121.

⁵ G. K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, przeł. A. Chojecki, Warszawa 1999, s. 155.

Naturalizm

Podobnie jak sceptycyzm, naturalizm, poszukując poparcia dla swoich twierdzeń, odwołuje się zazwyczaj do fizyki. Po przeczytaniu książki Stephena Hawkinga pt. *Krótką historia czasu*, Mortimer Adler zauważył, że jej autor „opiera się na założeniu, iż to, czego nie dostrzega fizyka, w ogóle nie ma miejsca w rzeczywistości”⁶. Innymi słowy, argument za naturalizmem często jest argumentem przez skojarzenie. Założenie polega na tym, że tam gdzie jest mowa o fizyce, tam również musi być mowa o naturalizmie. Wniosek ten, zwodniczy, aczkolwiek często wyprowadzany, faktycznie składa się z dwóch elementów. Po pierwsze, skoro fizyka jest niezwykle udanym sposobem poznawania, stąd należy wnioskować, że metody fizykalne są jedynymi sposobami poznania. Po drugie, skoro metody fizykalne (tj. obserwacja, eksperyment i pomiar) nigdy nie docierają do przyczyn nadprzyrodzonych, stąd można być pewnym, że nic nadprzyrodzonego (niefizykalnego) nie istnieje.

Powyższe błędy bez trudu można zdemaskować, czyniąc podstawowe rozróżnienie: nie powinno się mylić naturalizmu *metodologicznego* z naturalizmem *filozoficznym*. Metodologiczny naturalizm jest sądem, że nie powinno się preferować wyjaśnień nadprzyrodzonych, kiedy wystarczają bezpośrednie i naturalne. Jak już przed wiekami zauważył Wilhelm Ockham zasada ekonomii przy określaniu zachowania materii jest dla fizyki czymś istotnym. Jednak nie wynika z tego, że skoro w zakresie fizyki jako wiedzy nie znajdują się rzeczy niematerialne, to takie rzeczy w ogóle nie mogą istnieć bądź też nie mogą być poznane przy pomocy innych sposobów poznania.

Mimo to argument ze skojarzenia występuje powszechnie. Ci, którzy się nim posługują, mają nadzieję, że pozostali nie dostrzegają różnicy między naturalizmem metodologicznym a filozoficznym. Przykładem w tej sprawie jest program telewizji amerykańskiej pt. *Cosmos*, stworzony i prowadzony przez słynnego astronoma, Carla Sagana. Narrator rozpoczyna go słowami: „Kosmos, ogół poszczególny porcji materii

⁶ M. J. Adler, *Intellect: Mind Over Matter*, New York: Macmillan Publ. Co., 1990, s. 106.

i promieniowania w czasoprzestrzeni, jest wszystkim, co jest, było lub kiedykolwiek będzie”. Oczywiście, takie zdanie stanowi dogmatyczną deklarację materializmu. Jest to zdanie filozoficzne, w rzeczy samej nawet metafizyczne, a nie żaden sąd naukowy. Co więcej, jest ono błędne. Nie wynika z niego, że skoro fizyka jest zmuszona badać zachowanie materii kosmicznej, to tylko materia kosmiczna istnieje. Kiedy słyszy się takie wypowiedzi, to ma się podejrzenie, że Stanley Jaki OSB ma rację, twierdząc, iż to, co często uchodzi za naukę, ukrywa „wściekłą kontr-metafizykę”, czyli światopogląd sprzeczny z wiarą Zachodu⁷.

Animalizm

Moderniści posługują się naturalizmem w celu redefinicji ludzkiej natury i ludzkiego zachowania. Często chodzi o to, aby anulować moralną jakość ludzkiego życia. Osiągają to, redukując ludzką osobę do poziomu zwierząt, których życie określa się przy pomocy biologicznych inklinacji, instynktu i klasycznej teorii bodźców warunkowych, a nie przy pomocy wolnej woli i moralnej odpowiedzialności. Czasem taką redefinicję można spotkać w naukach społecznych, które opisują życie człowieka. Nie jest to oczywiście cecha właściwa tylko pracownikom akademii i profesjonalistom od „robienia socjologii”. Postawa naturalistyczna i jej pochodne z powodzeniem rozprzestrzeniają się również na obszarze kultury popularnej. Najwyraźniej jednak ujawnia się ona w tych momentach, w których socjologowie podnoszą kłopotliwe kwestie społeczne. Oto przykład wzięty z kartotek kryminalnych.

„My, przedstawiciele społeczeństwa – pisze Karl Menninger – musimy zakończyć grę rządzącą się regułami *wet za wet* i *cios za cios*, w którą przestępca nieroztropnie wciąga i siebie, i nas. Nie powoduje nami, tak jak nim, skłonność do dzikich i porywczych czynów. Wraz z wiedzą przychodzi siła, a z siłą zbędna staje się desperacka mściwość dawnej penologii. W jej miejsce, o ile i tak szybko, jak to możliwe, powinien pojawić się spokojny i uszlachetniony program terapeutyczny dla re-

⁷ E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, New York: Charles Scribner's Sons, 1950, s. 272.

habilitacji zagubionego człowieka, dla jego kontrolowanego powrotu do grona użytecznych obywateli, a także dla ochrony społeczeństwa w czasie trwania terapii”⁸.

Postawa Karla Menningera dotycząca zbrodni i kary często ujawnia się wtedy, gdy ludzie z niechęcią odnoszą się do moralnej odpowiedzialności kryminalistów, argumentując, że to kryminalista jest tak naprawdę ofiarą, a jego antyspołeczne zachowanie jest uwarunkowane genetycznie lub środowiskowo. Jeśli kryminalista jest ofiarą, to karanie go jest czymś niecywilizowanym. Stanowisko Menningera skłania ludzi do wątpienia w to, że istnieją ludzie o rozpustnym i złym charakterze. „Złoczyńcy – jak kontynuuje – od Kaliguli do Mohammeda Atty, cierpią z powodu wykrzywionego myślenia i naruszonych stanów psychicznych do tego stopnia, że oświecone społeczeństwo nie powinno potępiać ich zachowania, lecz raczej powinno szukać jego istotnych przyczyn”. Złe zachowanie staje się problemem psychologicznym i socjologicznym, staje się kwestią naukową, lecz przestaje być moralną.

Kiedy jednak człowiek zastanowi się nad wypowiedzią Menningera, to zaczyna dostrzegać ślady logicznej nieścisłości. W swoich uwagach na temat zbrodni i kary próbuje on upiec dwie pieczenie na jednym ogniu. Z jednej strony przeprosza kryminalistów – ludzi, którzy rzeczywiście dopuszczają się złych rzeczy – nazywając ich „zagubionymi” osobami. Z drugiej potępia zwykłych przyzwoitych obywateli – ludzi, którzy chcą chronić społeczeństwo przed kryminalistami – mówiąc, że dolega im „desperacka mściwość”, i że inwestują w „starą penologię”. Czymże są te uwagi, jeśli nie moralnym osądem? Dlatego też, kiedy Menninger rozgrzesza faktycznych kryminalistów, w tym samym momencie ostro osądza przyzwoitych ludzi, którzy obyczajowo chcą zaradzić zbrodni. Wydaje się, że w społeczeństwie Menningera kryminaliści znajdują usprawiedliwienie, a ludzie, którzy się z nim nie zgadzają, są zwyczajnie zasługują na potępienie.

⁸ K. Menninger, *Therapy, Not Punishment*, „Harper’s Magazine”, August, 1959, s. 63-64.

Moralny humanizm

Modernistyczny sceptycyzm i naturalizm wypracowały wiele sposobów racjonalizacji ludzkiego postępowania w celu uwolnienia człowieka od moralnej odpowiedzialności.

1. Sceptycyzm moralny

Współcześni pisarze niejednokrotnie opowiadają się po stronie moralnego sceptycyzmu, zachęcając czytelników do swego rodzaju nietzscheańskiego „przewartościowania wartości” i sugerując, że samozaktualizowanej osobie nie wolno krępować się moralnością. Ilustrują to chociażby te oto uwagi psychiatry, Davida Burnsa. Wypowiadając się na temat dobra w ludzkim życiu, twierdzi on, że: „Trzeba uznać, że *wartość* człowieka jest zwykłą abstrakcją, że po prostu nie istnieje. Stąd, w rzeczywistości nie ma w ogóle czegoś takiego, jak wartość człowieka. Nie można więc jej mieć, czy też jej nie mieć, nie można też jej zmierzyć. Wartość nie jest *rzeczą*, ona jest po prostu ogólnym pojęciem; pojęciem, które jest uogólnione tak, że nie posiada żadnego konkretnego i praktycznego znaczenia. Nie jest też ono pojęciem użytecznym ani wprowadzającym zmiany na lepsze. Jest ono pojęciem samo-destrukcyjnym. Nie wynika z niego nic dobrego. Powoduje jedynie cierpienie i nędzę. Tak więc pozbadź się natychmiast wszelkich pretensji do bycia *wartościowym*, a nigdy już nie będziesz musiał siebie oceniać lub bać się tego, że jesteś *bezwartościowy*. Zrozum, że takie słowa jak *wartościowy* i *bezwartościowy*, kiedy odnosi się je do człowieka, są po prostu pojęciami pustymi”⁹.

W powyższym cytacie ujawnia się błąd filozoficznego naturalizmu. Z tego, że nie da się zmierzyć wartości i dobroci, Burns w sposób sofistyczny wnioskuje, że one nie istnieją. Poza tym jego wypowiedź ujawnia kolejny przykład autonegacji. Jako psychiatra z pewnością wierzy on w *wartość* przywracania komuś zdrowia, *wartość* terapii i zdrowia umysłowego. Co więcej, kiedy jego własne dzieci pytają o przykłady wartościowych ludzi, z pewnością wskazuje raczej kogoś

⁹ D. D. Burns, *Feeling Good: The New Mood Therapy*, New York: Signet, 1980, s. 299-300.

w rodzaju Alberta Schweitzera niż Adolfa Eichmanna. Znaczy to jednak, że Burns akceptuje dokładnie to, czemu sam zaprzecza, mianowicie to, że istnieją obiektywne normy, według których możemy określić rzeczywistą wartość człowieka.

2. Nihilizm

W wypowiedziach sceptycznych pośrednio obecny jest nihilizm. Istnieją jednak myśli-

ciele, którzy wyrażają go w sposób bezpośredni. Świadczą o tym chociażby słowa wybitnego naukowca brytyjskiego, Petera Atkinsa, zaczerpnięte z jego artykułu: „Nauka jest w stanie rzucić światło na sprawy dotyczące życia i śmierci. Wskazuje ona, że nie ma żadnej moralnej różnicy pomiędzy zaaplikowaną trucizną, a tą, którą ciało generuje samo”¹⁰. Gdy czyta się takie teksty, wówczas narzucają się pytania: Do czego naturalizm prowadzi? Dokąd on zmierza?

3. Utylitarny ahumanizm

Filozofujący naturaliści zazwyczaj niechętnie eliminują wszystkie sądy moralne. W celu zrekonstruowania wiedzy moralnej zwracają się oni do utilitaryzmu. Oto typowy utilitarystyczny sposób myślenia. Utylitarysta uznaje, że fizyka stanowi miarę ludzkiej wiedzy, lecz twierdzi jednocześnie, że ludzkie korzyści, wynikające z doświadczanych przyjemności lub zaspokajanych potrzeb, da się określić ilościowo. Moralność więc właściwa dla naszej naukowej epoki wydaje się mieć swoje podstawy. Poza tym jest to moralność *oświecona*, która domaga się absolutnej bezstronności w ilościowym określaniu korzyści. W duchu Jeremiego Bentham’a ta *oświecona* moralność nie pozwala na to, aby przekonania metafizyczne i sądy religijne zaciemniały ludzkie sądy moralne. Skutkiem tego moralność nie może pozwolić takim twierdzeniom, jak: „natura ludzka istnieje” czy „życie ludzkie jest święte”, na paraliżowanie wysiłków związanych z podejmowaniem decyzji. Dlatego też taki pogląd można nazwać *utilitarnym ahumanizmem*.

Nie trzeba sięgać zbyt daleko, aby odnaleźć reprezentantów tej utilitarnej kalkulacji. Jego najbardziej znanym rzecznikiem jest Peter

¹⁰ P. Atkins, *Will Science Ever Fail?*, „New Scientist”, 135, August 8, 1992, s. 34.

Singer, jeden z najwyżej opłacanych filozofów na świecie, kierownik bioetyki w Center for Human Values w Uniwersytecie Princeton.

Dla Singera pierwszym imperatywem w etyce są tzw. równe względy. Etyk bowiem musi bezstronnie uwzględniać korzyści każdego stworzenia. Idąc za Benthamem, Singer dowodzi, że stworzeniu przysługują prawa o tyle, o ile może ono cierpieć. Na tej podstawie wszystkie stworzenia, które mogą cierpieć, mają równe prawa. Nierówny wzgląd można by uzasadnić tylko wtedy, gdy całokształt doświadczeń i praw jednego stworzenia czyni jego życie ilościowo bogatszym niż życie innych. Moralne decyzje są więc analizą kosztów i zysków, kalkulacją „jakość życia”, dokonaną w utylitarystycznym biurze rachunkowym.

Poglądy Singera umożliwiają mu podejmowanie rozważań takich decyzji moralnych, które, w świetle etyki tradycyjnej, uchodzą za skandaliczne. „Singer uważa, na przykład, że życie człowieka wcale nie jest bardziej święte od życia psa, oraz że bardziej litościwe byłoby przeprowadzanie eksperymentów medycznych na nieuleczalnie chorych i nieświadomych sierotach niż na zdrowych szczurach”¹¹. Singer twierdzi też, że „zabicie upośledzonego dziecka nie jest moralnie tym samym, co zabicie osoby. Bardzo często taki czyn nie jest w ogóle czymś złym”¹². Jakość życia ginie, kiedy nie ma już osoby, która to życie prowadzi. Kiedy dziecko jest poważnie upośledzone, tak, że osobą ani nie jest, ani nią nie będzie, a rodzice wolą je zabić, wtedy powinno się im na to pozwolić. Takie utylitarystyczne myślenie prowadzi Singera na teren, na który inni etycy zwykle boją się wejść. Twierdzi on nawet, że ktoś, chociaż jest osobą, może odebrać sobie życie, kiedy stwierdzi, iż jest mało zdolny.

Jeżeli śmierć dziecka upośledzonego może przyczynić się do narodzin innego dziecka z lepszymi widokami na szczęśliwe życie, to bilans szczęścia będzie większy, gdy dziecko ułomne zostanie zabite. Utrata bowiem szczęśliwego życia w przypadku pierwszego dziecka zostaje przeważona szansą zdobycia szczęśliwszego życia przez drugie.

¹¹ M. Specter, *The Dangerous Philosopher*, „The New Yorker”, September 6, 1999, s. 46.

¹² Tamże, s. 48.

Jeżeli więc zabicie dziecka chorego na hemofilię nie ściągnie żadnych ujemnych konsekwencji na inne dzieci, to zgodnie z ogólnym poglądem utylitarystycznym byłoby rzeczą słuszną, aby je zabić¹³.

„Singer – jak mówi o nim Bernard Williams – ma intuicję, że intuicje nie mają sensu”¹⁴. Prawdopodobnie Singer chce życzliwie ustosunkować się do wielu nowych problemów moralnych. Wystarczy wskazać tu chociażby wykorzystanie badań nad embrionem człowieka w produkcji organów jako zapasowych części ludzkiego ciała. Singer wprawdzie ostrzega, że tego typu badania doprowadzą do nadużyć, jako że tylko zamożni będą mogli na nich skorzystać, w zasadzie jednak nie widzi w nich niczego złego. „Niektórzy ludzie powiedzieliby: *Ależ używanie człowieka jako materiału na części zamienne jest złe. Ja jednak do nich nie należę*”¹⁵.

Moralne myślenie tego typu wystarcza, aby pokazać, że papież Jan Paweł II miał zupełną rację, twierdząc, że cywilizacja zachodnia zaczyna dziś hołdować kulturze śmierci. Jeżeli nie chcemy dopuścić do tego, aby Zachód cały pogrążył się w tej przepaści, to musimy poznać fundamenty filozofii modernistycznej, która czyni kulturę podatną na amoralizm.

Znamienną cechą naszej epoki nie jest już sama wiara. Ci z nas, którym zależy na rozwoju chrześcijańskiej mądrości i wiary Zachodu, muszą zrozumieć zasady światopoglądu laickiego i modernistycznego i nabrać odwagi, aby rzucić im wyzwanie.

Tłum. ks. Paweł Tarasiewicz

Philosophy and the struggle for the soul of western culture

Summary

The author makes a few arguments to show that modernism is a troubled, problematic, unconvincing worldview. His remarks are to provide some pointers for a complete critique of modernism and a defense of the western

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 53.

¹⁵ Tamże.

civilization. The modernism, according to Curtis Hancock, has come to involve the following fourfold set of beliefs: epistemological skepticism, naturalism, animalism, and moral ahumanism (including moral skepticism, nihilism, and utilitarian ahumanism). The author argues that those of us who want to defend Christian wisdom and the western civilization must understand the precepts of the modernist, secular humanist worldview and find the courage to challenge them.

Richard J. Fafara
U. S. Army Community and Family
Support Center, USA

Spór o rozumienie „filozofii chrześcijańskiej” między É. Gilsonem a H. Gouhierem

Rola chrześcijańskiego objawienia w filozofii jest wciąż żywo dyskutowana przez filozofów i teologów¹. Niniejszy artykuł przedstawia wkład Étienne Gilsona i jego ucznia i kolegi, Henriego Gouhiera, w tę dyskusję, porównuje sposoby, w jakie Gilson i Gouhier zarysowali kwestie centralne dla zagadnienia filozofii chrześcijańskiej. Na potrzeby niniejszego artykułu pojęcie „wczesny” będzie odnosiło się do sformułowań filozofii chrześcijańskiej, wypracowanych przez Gilsona i Gouhiera od połowy lat dwudziestych do lat trzydziestych XX w. Z powodu różnic co do tego, jak powinna być wykorzystana metoda historyczna w filozofii i co w niej ma odkryć, ci dwaj wielcy historycy i filozofowie przyjęli bardzo różne podejście do filozofii chrześcijańskiej.

W tym artykule z wielu powodów więcej uwagi będzie poświęcone Nicolasowi Malebranche’owi niż pozostałej literaturze na temat filozofii chrześcijańskiej. Po pierwsze, Gilson zgodził się z Léonem Brunschvicgiem, że Nicolas Malebranche jest ważnym reprezentantem filozofii chrześcijańskiej. Po drugie, zarówno Gilson, jak i Gouhier studiowali filozofię chrześcijańską Malebranche’a i gruntownie rozumieli jego

¹ De Lubac scharakteryzował kwestię filozofii chrześcijańskiej jako „dotyczącą zasadniczego problemu, pytania, które narzuciło się minionym wiekom, które narzuci się wiekom przyszłym i które wskazując pod różnymi nazwami z kolei wiele swych aspektów, nigdy nie przestało nawiedzać naszych umysłów”. Zob. Henri de Lubac, *Retrieving the Tradition on Christian Philosophy*, „Communio”, 19 (1992), s. 478.

myśl. Kiedy Gouhier napisał swój pierwszy tekst na temat filozofii chrześcijańskiej, był już po opublikowaniu dwóch dysertacji na temat Malebranche'a. Gilson był promotorem pracy doktorskiej Gouhiera. Wreszcie, stosunek Gilsona i Gouhiera do Malebranche'a wyraźnie ilustrują ich bardzo odmienne podejścia do filozofii chrześcijańskiej, które wywodziły się z fundamentalnych różnic w rozumieniu tego, jak metoda historyczna powinna być zastosowana w filozofii i co ma w niej odkryć.

Gilson: filozofia chrześcijańska

Gilson po raz pierwszy używa wyrażenia „filozofia chrześcijańska” w trzecim wydaniu *Le Thomisme*, wydrukowanym w 1927 r. z przedmową z 1925 r.² Użycie przez niego tego terminu stało się wkrótce celem ataków i wywołało dwie główne rewizje tego pojęcia. Pierwsza miała miejsce w 1931 r. w postaci debaty pomiędzy Gilsonem a Émilem Bréhierem³. Druga odbyła się podczas *Gifford Lectures*, serii dwudziestu wykładów pt. *Duch filozofii średniowiecznej*⁴, wygłoszonych przez Gilsona w 1931 r. i 1932 r. na Uniwersytecie w Aberdeen w Szkocji.

Wykłady koncentrowały się na pojęciach bytu i kreacji oraz nieodpowiedniości greckiego i arabskiego filozoficznego esencjalizmu do wyrażenia natury bytu w egzystencjalnym świecie Boga i stworzeń.

² Zob. H. Gouhier, *Gilson et la philosophie chrétienne*, É. Gilson, *Trois essais: Bergson, La philosophie chrétienne, L'art*, Paryż 1993, s. 41-47. Ważna jest chronologia, gdyż pokazuje, że teksty Gilsona poprzedzały teksty Émila Bréhiera na ten sam temat. Gilson nie znalazł więc po raz pierwszy tego wyrażenia w Émile Bréhier's *Histoire de philosophie*, Paris 1927, I, cz. 2. Własne wyjaśnienie Gilsona: zob. *Christianisme et philosophie*, Paris 1936, s. 128-129.

³ *La notion de philosophie chrétienne*, „Bulletin de la société française de philosophie”, 31 (1931), s. 37-93.

⁴ É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958. Niniejszy artykuł nie uwzględnia koncepcji Gilsona dotyczącej filozofii chrześcijańskiej, która pojawiła się w jego *Christianisme et philosophie*. Argumenty Gilsona mogą być przedstawione w tej pracy w nieco inny sposób, ale zasadnicze kwestie można znaleźć w jego *Duchu filozofii średniowiecznej*. Zob. Gilson, *Christianisme et philosophie*, s. 138-39, n. 2.

Gilson uważał, że w szczególności Akwinata pogodził myśl grecką i chrześcijaństwo na sposób filozoficzny. Było to zapowiadane przez kilku średniowiecznych myślicieli. Św. Tomasz dokonał tego w sposób bardziej kompletny, głównie ze względu na jego zakorzenioną w teologii metafizykę bytu. Według Gilsona metafizyka stworzenia i realizm epistemologiczny Akwinaty mają ostateczny sens filozoficzny, ponieważ zachowują istnienie i autonomię porządku naturalnego. Taki porządek pozwala, by naturalne zdolności stworzeń były bardziej filozoficznie respektowane niż boska pomoc, niemożliwa do uchwycenia przez rozum.

Gilson twierdził, że bez istnienia chrześcijaństwa nie możemy wyjaśnić historycznego zaistnienia pewnych filozofii czysto racjonalnych w swych założeniach i metodach i jako filozofie, filozofie te są chrześcijańskie. Gilson w szczególności podkreślał, że historycznie teologia wieków średnich objawiła się jako „rozsadnik” autentycznych pojęć filozoficznych, włączanych następnie w neutralne religijne systemy nowożytnych filozofów Zachodu.

Od początku Gilson przyznawał, że nie możemy rozstrzygnąć kwestii filozofii chrześcijańskiej jedynie na gruncie historycznym. Musimy „wykroczyć poza poziom empiryzmu”⁵. Problem jest zarówno filozoficzny, a nawet teologiczny, jak historyczny. Różnorodne perspektywy historyczne, w których filozofia chrześcijańska pojawia się lub się nie pojawia, zależą od – i są generowane przez – różne koncepcje filozofii. Po drugie, scholastyczne osiągnięcia w filozofii, których rezultatem był postęp, zwłaszcza w metafizyce, były spowodowane faktem, że scholastycy uprawiali filozofię jako chrześcijanie, w świetle wiary.

Gilson utrzymywał, że „nie ma takiej rzeczy jak rozum chrześcijański, ale z powodzeniem może być chrześcijańskie wykorzystanie rozumu”. Twierdził również, że „prawdziwa filozofia wzięta całościowo i w sobie samej, wszystkie swoje prawdy zawdzięcza swojej racjonalności i niczemu więcej niż swojej racjonalności”. Gilson nazywa tę konkretną sytuację historyczną „filozofią chrześcijańską”, opisując ją jako „każdą filozofię, która – chociaż zachowuje dwa porządki rozumu i wiary

⁵ Gilson, *La notion de la philosophie chrétienne*, 43. Wszystkie tłumaczenia z francuskiego dokonane są przez autora.

jako formalnie odrębne – uważa jednak objawienie chrześcijańskie za niezastąpioną pomoc dla rozumu”.

Jako dzieło ludzkiego rozumu filozofia jest czysto racjonalna. Nic z wiary czy objawienia nie może być elementem konstytutywnym w jej strukturze, bo byłoby to sprzecznością, ale wiara może wejść w pracę jej tworzenia. Filozofia chrześcijańska, dzięki światłu wiary, umożliwia rozumowi filozofa zobaczenie prawd, które zawiera. Filozofia chrześcijańska jest gmachem racjonalnych prawd odkrytych, zgłębionych czy po prostu chronionych dzięki pomocy, którą rozum otrzymuje od objawienia⁶.

Dla Gilsona rozważanie pojęcia filozofii chrześcijańskiej w jego właściwym sensie oznaczało rozważanie go w konkretnej rzeczywistości, w szczególności historycznej. Gdyby byli filozofowie czy systemy racjonalnych prawd, których istnienie byłoby historycznie niewytłumaczalne bez wzięcia pod uwagę chrześcijaństwa, wtedy filozofowie ci powinni nosić miano filozofów chrześcijańskich. Są filozofami, ponieważ są racjonalni, i są chrześcijanami, ponieważ racjonalność, którą zbudowali, nie pojawiłaby się bez chrześcijaństwa. Aby uznać relację między tymi dwoma podstawowymi pojęciami za wsobną, nie wystarczy uznać, że pewna filozofia jest do pogodzenia z chrześcijaństwem; konieczne jest, by chrześcijaństwo odgrywało rolę w samej konstrukcji tej filozofii.

Gilson postawił pytanie o filozofię chrześcijańską na gruncie historycznym, ponieważ odkrył to pojęcie właśnie przez studiowanie historii filozofii średniowiecznej, a nie przez teoretyczne badanie możliwości jego zaistnienia. W pojęciu filozofii chrześcijańskiej poszukiwał on *traduction conceptuelle* (pojęciowego tłumaczenia) tego, co uznawał za historycznie dostrzegalny przedmiot⁷.

Gilson podkreślał, że „filozofia chrześcijańska” nie desygnuje natury formalnej. Jest terminem odnoszącym się do konkretnych rzeczywistości historycznych, opisem, nie definicją. Czysto racjonalne wykorzystanie inteligencji zawsze objawia się w ramach stanów egzystencjalnych czy historycznych. W tym punkcie Gilson odnosił się do uwag Jacquesa

⁶ Por. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958.

⁷ Gilson, *La notion de la philosophie chrétienne*, 72. Zob. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 439n 80.

Maritaina. Uważał, że precyzują one najtrudniejsze aspekty pytania o faktyczne istnienie filozofii chrześcijańskiej⁸.

Podczas wypracowywania poszczególnych podejść filozoficznych filozof wprowadza doświadczenie, opinie, poglądy o świecie itd. do studiów nad filozofią. Wiara filozofa jest z pewnością częścią jego rozumienia świata. Jest zatem naturalne, że taka wiara powinna kierować i przenikać do myślenia filozofa o filozofii. Chociaż filozofowie chrześcijańscy mają prawo interesować się każdym z filozoficznych problemów, faktycznie interesują się jedynie, albo szczególnie, tymi, które mają wpływ na prowadzenie życia religijnego.

Chociaż zainteresowania takich filozofów chrześcijańskich jak św. Tomasz, rozciągały się na całą filozofię, Gilson uważał, że twórczą pracę wykonali tylko w relatywnie ograniczonym obszarze. Twierdził on, że „nic nie może być bardziej naturalnego”. Skoro objawienie chrześcijańskie uczy nas tylko prawd koniecznych do zbawienia – utrzymywał – „jego wpływ rozciąga się tylko na te części filozofii, które dotyczą istnienia i natury Boga oraz pochodzenia, natury i przeznaczenia duszy”.

Gilson był przekonany, że dzięki wyeliminowaniu przez wiarę niepotrzebnej ciekawości, wpływ objawienia ułatwił pracę nad zbudowaniem filozofii. Wybierając naturę człowieka w relacji do Boga jako motyw przewodni, filozofia chrześcijańska uzyskuje „trwały punkt odniesienia”, który pomaga filozofowi chrześcijańskiemu „wprowadzić porządek i spójność” w jego myśli. Z tego powodu filozofia chrześcijańska zawsze przejawia silną tendencję do systematyzowania: „ma mniej do usystematyzowania niż jakakolwiek inna [filozofia] i ma dla systemu również konieczne centrum”.

Według Gilsona objawienie chrześcijańskie zawiera wiele naturalnie poznawalnych prawd i faktów samych w sobie zasadniczo tajemniczych, w których ludzki umysł dostrzega jedyne możliwe odpowiedzi na swoje trudności. Z tej racji Gilson twierdził, że „judeochrześcijańskie objawienie jest żywym religijnym źródłem rozwoju filozoficznego”.

⁸ Gilson, *La notion de la philosophie chrétienne*, 72. Uwagi Maritaina zob. s. 59-72. Zob. też Gilsona, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 439n 80.

Paradygmatem dla filozofii chrześcijańskiej jest pokazanie, jak zachowywać prawdy objawione przez Boga i dostępne dla światła rozumu naturalnego. Istnienie Boga jest najbardziej podstawową z takich prawd. Konstytuuje ona „pole *par excellence* dla filozofii chrześcijańskiej, ponieważ może tu pokazać siebie jako jednocześnie w pełni filozoficzna i w pełni chrześcijańska”⁹.

Gilson: filozofia chrześcijańska Malebranche’a

Choć debaty pomiędzy Gilsonem i Bréhierem oraz *Gifford Lectures* koncentrowały się na filozofiach średniowiecznych, jako autentycznych i odmiennych od zachodnich filozofii starożytnych i współczesnych, umożliwiły one Gilsonowi pobieżne przyjrzenie się filozofom nowożytnym, jak np. Kartezjuszowi i Malebranche’owi, którzy w pewnym stopniu budowali swoje filozofie na wierze. Gilson twierdził, że historia filozofii nowożytnej, poczynając od Kartezjusza, nie byłaby taka, jaka była, gdyby nie filozofowie chrześcijańscy. Pomimo dogmatu Kartezjusza o niezależności umysłu od teologii i objawienia, cała jego fizyka jest zespolona pewnego rodzaju metafizyką; ta metafizyka jest w całości zawieszona na idei Boga – pojęciu wszechmogącego Boga, który w pewnym sensie stwarza samego siebie i dlatego *a fortiori* stwarza prawdy zewnętrzne, w tym prawdy matematyczne, stwarza wszechświat *ex nihilo* i zachowuje go przez akt ciągłego stwarzania. Bóg Kartezjusza – nieskończony, doskonały, wszechmocny byt, stwórca nieba i ziemi, jest w rzeczywistości Bogiem chrześcijaństwa¹⁰.

Podczas debaty Gilson zgadzał się z opinią Brunschvicga, że Malebranche to „le représentant typique et essentiel, d’une philosophie chrétienne”. Gilson dodał również, że był on „tout à fait persuadé que Malebranche est un philosophe chrétien et un chaînon dans l’histoire de la philosophie chrétienne”¹¹.

⁹ Por. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Gilson, *La notion de philosophie chrétienne*, 77, 82.

Malebranche otwarcie twierdził, że kluczowe elementy swojej myśli opiera na chrześcijańskim pojęciu Boga. Na przykład jego analizy ogólnych, abstrakcyjnych i niejasnych idei bytu prowadzą do konkluzji, że są one znakiem obecności samego Bytu w naszych myślach. Malebranche kontynuuje pewną drogę, którą podążała tradycja chrześcijańska: jeśli myślimy o Bogu, musi on koniecznie istnieć. Bóg jest konieczną przyczyną idei jego samego. Gilson nie miał żadnej ‘wielkiej admiracji’ dla ontologicznych dowodów na istnienie Boga, ale podkreślał, że u podstaw podejścia Malebranche’a leży chrześcijański pogląd, że właściwym imieniem Boga jest Byt [ten, który jest]¹². Imię to denotuje samą istotę Boga.

Centralne aspekty myśli Malebranche’a, takie jak okazjonalizm i „widzenie w Bogu”, także zależą od chrześcijańskiego pojęcia wszechmogącego Boga. Skoro nic, co istnieje, nie jest niezależne od Boga, Malebranche słusznie uważa roszczenie do niezależności za najbardziej niebezpieczną ze wszystkich pokus dręczących stworzenie, której należy się najbardziej opierać. Jednakże Gilson wątpił, czy Malebranche zawsze rozpoznawał to roszczenie tam, gdzie się pojawiało, a był zupełnie pewien, że Malebranche dostrzegał je tam, gdzie go nie było.

Malebranche mógł zrozumieć, że system pogański, taki jak Arystotelesa, powinien przypisywać istnienie, niezależność i sprawczość obiektom skończonym. A jeżeli przypisuje on naszą wiedzę o ciałach ich istnieniu i działaniu duszy, nie powinniśmy być zaskoczeni. Ale chrześcijanin z pewnością powinien być zainspirowany w nieco inny sposób. Jako chrześcijanin, św. Tomasz wiedział, że być przyczyną to stwarzać, i że działania stwórcze są właściwe Bogu. Dlatego też, zdaniem Malebranche’a, Akwinata powinien odrzucić istnienie natur czy form substancjalnych, przypisać całą sprawczość samemu Bogu i z tej racji w Bogu ulokować źródło naszego działania i naszej wiedzy. Krótko mówiąc – twierdzi Gilson – Malebranche utrzymywał twierdzenia okazjonalizmu i teorię „widzenia w Bogu” jako istotne elementy w każdej filozofii prawdziwie chrześcijańskiej i opartej na idei wszechmocy.

Malebranche zarzucał scholastyce nie to, że myliła filozofię i religię, ale raczej to, że była niewystarczająco chrześcijańska. Przewinienie św.

¹² Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, 59, 61.

Tomasza polega na podążaniu za Arystotelesem i Awerroesem – jego „nędznym komentatorem” zamiast za św. Augustynem, doskonałym przedstawicielem tradycji chrześcijańskiej. Nie była to – twierdził Gilson – przypadkowa czy zewnętrzna krytyka systemu, ale cios wymierzony w samo serce. Gdyby scholastyka była bardziej augustyńska, byłaby bardziej religijna i w konsekwencji bardziej prawdziwa¹³.

Jak wskazywał Gilson, w koncepcji tomistycznej stworzenie może się obyć bez pomocy bożej nie bardziej niż w augustyńskiej. W obydwu doktrynach Bóg stwarza wszystkie rzeczy, a stworzenia wytwarzają z tego, co on stwarza. Różnica polega na tym, że Bóg św. Tomasza ukazuje siebie jako bardziej szczodrego niż Bóg św. Augustyna. Inaczej niż przyczyny wtórne św. Augustyna, które zaledwie pobudzają lub poruszają ukryte potencjalności, które Bóg umieścił w materii, kiedy ją stwarzał, w doktrynie św. Tomasza naturze nie brakuje sprawczości, która wypełnia lukę pozostawioną przez boską sprawczość. Bóg św. Tomasza daje stworzeniom istnienie i prawdziwą zdolność przyczynowania jako partycypację w boskiej przyczynowości: „Dzieło Wszechmogącego nie mogłoby w żaden sposób być bezwładnym światem, bo wtedy dzieło nie świadczyłoby o stwórcy”¹⁴.

Doktryny św. Augustyna i św. Tomasza są – według Gilsona – dwoma różnymi wariantami tego samego poczucia chwały bożej. Malebranche, mając do dyspozycji dwa równie dobre rozwiązania tego samego problemu, przyjął podejście augustyńskie, spontanicznie skłaniając się ku temu, które przyznaje mniej naturze, a więcej Bogu. Jednakże Malebranche doprowadził owo podejście do skrajności, tak że każdy przypadek przyczynowania, łącznie z ludzkim poznaniem, gwarantował maksymalną zależność od Boga.

Zdaniem Gilsona myśl Malebranche’a może być określona, po pierwsze i najważniejsze, jako wysławianie bożej mocy i chwały. Gilson preferował jednak w tej kwestii podejście św. Augustyna, a w szczególności św. Tomasza. Bóg nie stwarza, aby mogli istnieć świadkowie i oddawać mu należytą chwałę. Bóg stwarza, aby mogły istnieć byty,

¹³ Tamże, 15-16.

¹⁴ Tamże, 141. Zob. É. Gilson, *Saint Thomas Aquinas*, „Master Mind Lecture, Proceedings of the British Academy”, 21 (1935), s. 36-40.

które powinny się radować w jego chwale, jak On się w niej raduje oraz, które uczestnicząc w jego istnieniu, uczestniczą jednocześnie w jego szczęśliwości. Bóg szuka chwały dla nas, nie dla siebie, nie szuka chwały, by ją zdobyć, ponieważ już ją posiada, nie szuka, by ją powiększyć, bo już jest doskonała, ale by dzielić się nią z nami. Według Gilsona, Malebranche przez wypaczenie zasad augustynizmu osiągnął to, że chwała boża jest głoszona przez świat bez natury i bez sprawczości.

Gilson dokonał surowego podsumowania filozofii chrześcijańskiej Malebranche’a twierdząc, że filozofia może powoływać się na objawienie i być fałszywa, ale fałsz nie pojawia się z racji objawienia, ale dlatego, że jest to zła filozofia; błędy Malebranche’a – głęboko i prawdziwie wierzącego chrześcijanina – są wystarczająco dobrym tego przykładem¹⁵.

Malebranche w ramach filozoficznej historii filozofii Gilsona

W tym samym okresie, gdy odkrył pojęcie filozofii chrześcijańskiej, Gilson rozwinął również pojęcie filozoficznej historii filozofii. Zaprezentował on połączenie historii filozofii w wykładzie *Le rôle de la philosophie dans l'histoire de la civilization*, który wygłosił w 1926 r. w Bostonie podczas Szóstego Międzynarodowego Kongresu Filozofii¹⁶.

Badając zależności między filozofią i cywilizacją, Gilson przedstawił trzy główne tezy: 1) filozofia jest kształtowana przez historię i społeczeństwo i ma w nich zewnętrzne źródła; 2) dzięki wysiłkowi takich jednostek jak Platon, Arystoteles, Akwinata, Kartezjusz i Bergson filozofia faktycznie pomogła wykreować tę historię i społeczeństwo; 3) filozofia, całkiem niezależnie od jej relacji do historii, dociera do wiecznych prawd i duchowego bogactwa, które są narastającym skarbem

¹⁵ Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, 104, 141, 406. Maritain twierdzi podobnie. Zob. *La notion de philosophie chrétienne*, s. 70-71.

¹⁶ *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy, Harvard, 13-17 September 1926*, New York 1927, s. 529-35; przedruk *Revue de métaphysique et de morale*, 34, s. 169-76.

ludzkości i które przynajmniej opisują, jeśli nie definiują, cywilizację. Gilson twierdził, że filozofia jest umiłowaniem mądrości, a żadna mądrość nie może istnieć bez prawdy. Prawda nie zależy jednak od społeczeństwa czy twórczego geniuszu filozofów:

„les systèmes de philosophie apparaissent comme conditionnés uniquement par les relations nécessaires que nouent entre elles les idées. Négligeant comme accidentels tous les éléments historiques, sociaux ou individuels qui entrent dans la composition des systèmes, l'histoire de la philosophie ainsi étendue ne retient que leur valeur propre de vérité: elle est essentiellement philosophie”¹⁷.

Zdaniem Gilsona, żadna autentyczna cywilizacja nie może istnieć bez filozofii, która działa jako rodzaj pośrednika pomiędzy tym, co historyczne a tym, co wieczne. Filozofowie podejmują próbę sformułowania syntezy, intelektualnej jedności z będących ze sobą w konflikcie poglądów i duchowych wartości w społeczeństwie, bez której żaden porządek czy pokój nie może istnieć. Znajdują się oni w obecności idei, istot koniecznych, których treść wymyka się ich wolnemu wyborowi. Kiedy wszystko jest powiedziane i dokonane, doktryna filozofa nie jest niczym innym jak wszechświatem myślanym w funkcji istoty: „Toute philosophie est une expérience métaphysique poussé à fond sur le contenu d'une idée”¹⁸.

Historia filozofii jest jedynie historią tego nieustannie ponawianego eksperymentu. Filozofia zależy od historii i kreuje historię. Filozofia jest wyrazem duchowości i aktualnej nauki oraz uczestnictwa w świecie bezczasowych istot. Kiedy uważamy filozofie za eksperymenty rozumu, dostęp do tego świata filozofii, *historia* filozofii staje się historią *filozofii*. Wiele z tych kwestii pojawia się już w wykładach im. Williama Jamesa, głoszonych przez Gilsona na Harvardzie w 1936 r. i opublikowanych następnego roku pod tytułem *The Unity of Philosophical Experience* (*Jedność doświadczenia filozoficznego*).

¹⁷ Tamże, 530.

¹⁸ Tamże, 534.

W tych wykładach Gilson interpretował filozofię Malebranche’a jako należącą do „schyłkowego okresu” kartezjańskiego, „lekkomyślnie przeprowadzanego eksperymentu, by zobaczyć, czym się stanie ludzka wiedza, kiedy zostanie ukształtowana na podobieństwo dowodu matematycznego”. Matematyczne podejście Kartezjusza do rzeczywistości przyjęło formę jego metody idei jasnych i wyraźnych. Ta metoda pozwoliła filozofom na uznanie tylko jasno i wyraźnie postrzeganych obiektów myśli. Zamieniając oczywistość metody na oczywistość istnienia, Kartezjusz przekształcił filozofię w zarządzanie pojęciami, z góry skazane na niepowodzenie, ponieważ „wiedza minus rzeczywistość nigdy nie będzie prowadziła do wiedzy plus rzeczywistość”.

Zaczynając od wnętrza umysłu, Kartezjusz doszedł do pewności swojego istnienia i oddzielił myśl od *res extensa*, gdyż każde z nich ma własną jasną i wyraźną ideę. Bezpośrednią konsekwencją tego kroku było rzeczywiste oddzielenie umysłu i ciała. Dzięki doświadczeniu, zwłaszcza doświadczeniu zmysłowemu, Kartezjusz był jednakże przekonany, że ciało i umysł formują jedność substancjalną – fakt trudny do pogodzenia z konsekwencjami jego metody idei jasnych i wyraźnych.

Gilson zgadzał się z obserwacją Leibniza, że „w tym punkcie Descartes wycofał się z gry”. Ani Leibniz, ani Spinoza, ani Malebranche nie dostrzegli natomiast, że klęska Kartezjusza była spowodowana faktem, iż jego matematycyzm spowodował traktowanie konkretnych substancji tak, jak geometrowie traktują abstrakcyjne definicje. Wszyscy trzej z tych wspaniałych metafizyków zachowali umysł, materię i Boga. Kartezjusz próbował wykorzystać pierwsze dwa i nie udało mu się, więc wszyscy trzej próbowali wyjaśnić wszystko za pomocą Boga. Okazjonalizm Malebranche’a był jego próbą odpowiedzi na pytanie o to, jak ciało i umysł mogą wzajemnie oddziaływać.

Gilson omówił niektóre z tych „koniecznych” i „prerażających konsekwencji” okazjonalizmu; pewnych Malebranche nie był w stanie przewidzieć. Malebranche przyjął, że skoro wszystko wiemy przez Boga czy w Bogu, nasza wiedza jest bezpośrednio odniesiona tylko do idei rzeczy w Bogu, a nie do faktycznie istniejących rzeczy. Wiemy, że rzeczy są i czym są, ale znamy je dzięki Bogu, a nie dzięki samym substancjom materialnym. Krótko mówiąc, nie znamy samych substancji

materialnych. Stąd fizyka jest wiedzą o będącej w Bogu idei materii, a nie wiedzą o świecie zewnętrznym. Ponadto, nie znamy własnych ciał ani trochę lepiej, niż znamy inne ciała. Ciało, które dusza widzi, nie jest tym ciałem, które ożywia. Jest to inteligibilna natura tego ciała, którą dusza widzi w Bogu.

Ta ostatnia konsekwencja ma swe źródło w niepowodzeniu Kartezjusza w kwestii udowodnienia istnienia świata materialnego. Kartezjusz twierdził, że skoro Bóg nie jest zwodzicielem, możemy podążać za naszą naturalną inklinacją, aby twierdzić, że ciała mogą oddziaływać na nasze umysły. Malebranche argumentował, że wiernie przyjęcie zasady Kartezjusza oznaczało, że nie możemy udowodnić istnienia świata. Malebranche odrzucił inklinację jako dowód racjonalny. Nasze umysły nie mogą bezpośrednio postrzegać ciał i nie mogą one udowodnić istnienia ciał poprzez rozważenie natury Boga, ponieważ Bóg stworzył je aktem wolnej decyzji, nie przez wrodzoną jego naturze konieczność. Stąd naszą jedyną ucieczką jest boskie objawienie. Mówi ono nam, że Bóg stworzył niebo i ziemię. Wiemy, że Bóg istnieje i wierzymy, że jest Bogiem chrześcijańskim. W konsekwencji powinniśmy również wierzyć w to, co mówi w Piśmie świętym i przyjąć, jako artykuł wiary, że świat zewnętrzny istnieje.

Tylko mały krok dzielił owo stanowisko od ostatniego stadium ewolucji kartezjańskiego odróżnienia umysłu i ciała. Biskup George Berkeley, który zgodził się, że Bóg daje nam wszystkie nasze idee, łącznie z ideami rzeczy materialnych, zapytał, dlaczego należy uważać, że istnieje cokolwiek niezależnego od naszych idei. Objawienie mówi nam, że Bóg stworzył niebo i ziemię, ale nie mówi nam, że Bóg stworzył niepoznawalną substancję, zwaną materią, która chowa się za naszymi ideami i doznaniem. Berkeley wywnioskował, że idee i duch tworzą całą rzeczywistość.

Gilson upatruje źródeł problemu koncepcji Malebranche'a w Kartezjuszu, a dokładniej – w jego metafizyce geometrycznej. „Każdy ma wolność co do tego, czy będzie zaczynał filozofować jako czysty umysł; jeśli tak właśnie wybierze, trudność będzie polegała nie na tym, jak dostać się do umysłu, tylko jak się z niego wydostać”.

Filozoficzna historia filozofii Gilsona umożliwia mu ulokowanie niepowodzeń filozofii Malebranche'a w popełnionym przez Kartezjusza

błędnie zamiany zasad metafizyki na zasady matematyki. Uwiedziony przez matematykę, Kartezjusz pozwolił, aby wchłonęła ona filozofię i przez to ją zniszczyła. Zamiast samego bytu, właściwego obiektu metafizyki, Kartezjusz zniszczył obiekt metafizyki, obdarowując matematyczny porządek rzeczywistości – partykularną determinację bytu – samą uniwersalnością bytu. Poddął się najbardziej kuszącej ze wszystkich fałszywych pierwszych zasad, „że *myśl*, nie *byt*, jest włączony we wszystkie moje reprezentacje”. Przez włączenie bytu do myśli Kartezjusz od początku optował za idealizmem, włączając całość w jedną z jej części. Jednakże metafizyka istnienia „nie może być systemem pozwalającym pozbyć się filozofii”. Autentyczna metafizyka pozostaje – twierdzi Gilson – „zawsze otwartym badaniem, którego konkluzje są zarówno zawsze takie same, jak i nowe, ponieważ jest przeprowadzane pod przewodnictwem stałych i niezmiennych zasad, które nigdy nie wyczerpią doświadczenia ani same nie będą przez nie wyczerpane”. Myślimy w świecie, który zmienia się według zasad, które się nie zmieniają, ponieważ struktura rzeczywistości nie ulega modyfikacji.

Gilson przyznał, że ponieważ metoda z *Jedności doświadczenia filozoficznego* jest czysto dialektyczna, jego konkluzje są tylko prawdopodobne. Fakt, że niektóre wnioski w sposób konieczny wynikają z zasad nie udowadnia, że te wnioski są konieczne same w sobie ani że zasada, z której płyną, jest prawdziwa czy fałszywa. Historia gwarantuje tylko to, że wnioski w sposób konieczny powstały z zasady. Do filozofów należy zaś dostrzeżenie prawdy. Jeśli nie mogą przyjąć wniosków, ponieważ zasady nie są zgodne z rzeczywistością, filozofowie muszą porzucić zasadę. Z tego samego powodu, dla którego nie mogą przyjąć zasad, muszą odrzucić wnioski. Dlatego dialektyka historii może pomóc filozofom w dotarciu do prawdy. Ale nie może im jej dać.

Gouhier: filozofia chrześcijańska

Akademicka praca Henriego Gouhiera doprowadziła go do bliskiego zaznajomienia się z pojęciem filozofii chrześcijańskiej i debaty, która

się wokół niego toczyła¹⁹. W 1919 r. zapisał się on do *École Normale Supérieure* w Paryżu. Jako student, pod kierownictwem znanego historyka filozofii, profesora Emila Bréhiera, Gouhier ukończył *mémoire* (dysertację) na temat „La foi et la raison chez Descartes”, by zdobyć *Diplôme d'études supérieures*. Gouhier kontynuował studia doktoranckie pod kierownictwem Gilsona na Sorbonie i *École pratique des hautes études*. W 1924 r. Gouhier opublikował swoją dysertację, przygotowaną dla *École pratique* pt. *La pensée religieuse de Descartes*. Była to znakomita biografia Kartezjusza przedstawiająca jego metafizyczne, naukowe i apologetyczne zainteresowania. Dwa lata później Gouhier spełnił wymagania, by otrzymać *Doctorat d'état* i opublikował dwie najważniejsze prace dotyczące Malebranche'a: *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse* i *La vocation de Malebranche*²⁰. Dysertacja o Kartezjuszu otrzymała nagrodę *Académie française*, prace o Malebranche'u pozostają klasyką w tej dziedzinie.

Gouhier twierdził, że różnice wśród historyków filozofii prawie nigdy nie dotyczą metody. Prawdziwe różnice wynikają z koncepcji, które każdy historyk filozofii ma na temat tej historii. Dla Gouhiera „historia filozofii” składa się z historii wielu filozofii, ponieważ nie ma pojęcia czy istoty „filozofii”, która pasowałaby do wszystkich filozofów albo która by transcendowała filozofów. W przeciwieństwie do Gilsona, Gouhier zaprzecza, że filozofia może w jakiś sposób transcendować historię. Dla Gouhiera filozofia jako taka nie ma historycznej egzystencji, istnieją jedynie filozofowie i każdy z nich definiuje filozofię w ramach swojej własnej filozofii. W kwestii problemów filozoficznych Gouhier utrzymywał, że „[u]ne philosophie n'échoue qu'aux yeux de ses adversaires”. Dlatego dla Gouhiera każda definicja filozofii *qua* filozofii jest zrelatywizowana do poszczególnych filozofii. W recenzji książki Gilsona *Jedność doświadczenia filozoficznego* Gouhier poczynił uwagę, że czyjeś „propre vision du monde est sans cesse sous-jacente pour l'excellente raison que chacun de nous ne peut prononcer un mot

¹⁹ W dodatku do wczesnych prac o Kartezjuszu i Malebranche'u zob. na przykład, Henri Gouhier, *L'histoire de la philosophie médiévale*, „Livres et revues. Bulletin mensuel de bibliographie critique”, 7 (12 juillet 1924), s. 273-285 i *Les livres nouveaux de la philosophie*, „Livres et revues”, I (12 janvier 1926), s. 1-13.

²⁰ Wszystkie trzy prace były opublikowane przez J. Vrin, Paris.

sans la supposer. Ceci n'est nullement une objection mais une précision destinée à expliquer pourquoi ces pages d'une saisissante rigueur historique soulèveront des objections: il y a toujours des lecteurs qui ne verront pas le monde comme l'auteur”.

Gouhier postrzegał rozważanie Gilsona z *Jedności doświadczenia filozoficznego* jako coś, co prowadzi do rozważenia różnorodności doświadczenia filozoficznego: „elle porterait sur les métaphysiques comme visions du monde et ne conduirait probablement au-delà d'une phénoménologie”²¹.

Gouhier uczestniczył w niektórych z wielkich dyskusji na temat pojęcia filozofii chrześcijańskiej, które miały miejsce we Francji, takich jak te na Juvisy. Wygłoszony tam wkład był próbą znalezienia „bardziej konkretnej wizji filozofii”. Podobnie jak Bréhier, Gouhier uważał pojęcie filozofii chrześcijańskiej za niemożliwe do przyjęcia. Zgadzał się również z twierdzeniem Bréhiera, że na poziomie racjonalnym nie możemy znaleźć chrześcijańskiego wpływu na filozofię, porównywalnego do wpływu Kartezjusza, Spinozy czy Kanta. Dla Gouhiera nie oznaczało to, że nadejście chrześcijaństwa nie miało wpływu na filozofię, czy że filozofia chrześcijańska nie istnieje. Oznaczało to, że historyk może być zmuszony patrzeć poza filozofię, aby odnaleźć właściwe i adekwatne znaczenie tego pojęcia.

Część rozwiązania podanego przez Gouhiera to uznanie, że świat nie jest tym samym dla nas wszystkich. Powodem tego jest postęp naukowy, który stale zmienia nasze wyobrażenie przyrody, i inspiracje ducha religijnego, który każe nam ciągle na nowo poszukiwać naszego bytu, najgłębszego nadprzyrodzonego wnętrza, które znamy i którego pożądamy. U Malebranche'a inspiracja ducha religijnego połączyła się z duchem nauki: gdy intelekt poszedł za św. Janem i św. Pawłem, których teksty komentarzami opatrzył św. Augustyn, dotarł do Boga jako jedynej przyczyny sprawczej i jedyne światła. Kartezjanizm prezentował prawdziwą fizykę i głosił tę samą prawdę co Ewangelia.

²¹ H. Gouhier, *L'unité de l'expérience philosophique*, „La vie intellectuelle”, 56 (1938), s. 404-412. Wszystkie przypisy odnoszą się do wersji przedrukowanej w: H. Gouhier, *La philosophie et son histoire*, Paris 1947, s. 127-134; zob. 130, 134.

To, co *duchowe* przeniknęło to, co *intelektualne* – nowy system Malebranche’a łączący „naturę i łaskę” pojawił się w historii²².

Filozofie prawdy i filozofie rzeczywistości

Gouhier uważał, że istnienie filozofii chrześcijańskiej możemy pojmować na dwa różne sposoby: może chodzić o zdolność chrześcijaństwa do wejścia w dziedzinę filozofii, a nawet do wytworzenia specyficznej filozofii (a nie tylko teologii); ale może też chodzić o zdolność filozofii do przyswojenia chrześcijańskiej inspiracji. Gouhier uznał tę drugą możliwość za bardziej obiecującą i interesującą, ponieważ skupiała się na naturze działania zwanego filozofowaniem. Działanie to nie przyswaja inspiracji chrześcijańskiej poprzez skupianie się na dogmacie (i jego teologicznym wyjaśnieniu), lecz czyni to poprzez wzięcie pod uwagę historii chrześcijaństwa zinterioryzowanej w duchowych doświadczeniach poszczególnych ludzi, a nawet w świadectwie mistyków.

Dla Gouhiera zasadniczą postawą względem możliwości istnienia filozofii chrześcijańskiej jest rozróżnienie na *les philosophies de la vérité* i *les philosophies de la réalité*: filozofie prawdy i filozofie rzeczywistości. Zdaniem Gouhiera filozofie prawdy poszukują wyjaśnienia. Ich punktem wyjścia jest to, co rzeczywiste, a poszukują zasad tego, co rzeczywiste poza tym, co dane bezpośrednio, ponieważ gdyby zasady te były dostrzegalne gołym okiem, nie byłibyśmy w stanie ich poszukiwać. Wyjaśnić to sięgnąć rozumem do rzeczywistości bezpośrednio nieosiągalnej, nawet jeśli warunkuje ona to, co bezpośrednio osiągalne.

Filozofie rzeczywistości zakładają, że zasada tego, co rzeczywiste mogłaby być dostrzegalna gołym okiem. Problemem jest oczywiście posiadanie „gołego oka”. Nie mamy go, zaczynając od tego, co rze-

²² *Digression sur la philosophie à propos de la philosophie chrétienne* autorstwa Henriego Gouhiera pierwszy raz wydrukowany został w „Revue philosophique”, 1927, i później w „Recherches philosophiques”, 3 (1933–1934), s. 211–236. Wszystkie przypisy odnoszą się do ostatecznej wersji Gouhiera *La philosophie et son histoire*; zob. s. 7–10, 13, 15–16. Wystąpienie Gouhiera w Juvisy zob. *La philosophie chrétienne*, „Journées d’études de la société thomiste”, II, Juvisy 1934.

czywiste, ponieważ w codziennym życiu jesteśmy zbyt daleko od tego, co rzeczywiste, i musimy do tego „zbliżyć się”. Bezpośrednie dane są dokładnie tym, co nie jest dane bezpośrednio. Filozofia jest usiłowaniem nawiązania kontaktu, a przez to umożliwienia pojawienia się prawdy rzeczywistości w języku filozofa, języku, którego zadaniem jest dostrzec i zrozumieć tę rzeczywistość samą w sobie i spowodować, że inni ją dostrzegą i zrozumieją. Ten rodzaj filozofii tak zapośrednicza to, co bezpośrednio, że nie przestaje odnosić się do niewyczerpywalnej rzeczywistości²³.

Dowody św. Tomasza na istnienie Boga porównane z ontologicznymi argumentami na istnienie Boga stanowią dobre przykłady tych dwóch filozoficznych postaw. W pierwszym przypadku Bóg jest „przyczyną”, podczas gdy w drugim – „źródłem”. Mówiąc dokładnie, argument ontologiczny nie jest dowodem. Ostatecznie wywołuje pewien rodzaj intuicji czy też *sentiment de présence* tego, co boskie – „en une certaine manière, Dieu en moi, pensée de ma pensée, vie de ma vie, lumière de ma lumière—‘quelqu’un qui soit en moi plus moi-même que moi’”²⁴.

Ten sam paradoks i intelektualne pragnienie prowokuje obydwie postawy filozoficzne: paradoks próbowania zobaczenia lepiej, zrozumienia i wyartykułowania tego, co rzeczywiste i intelektualne pragnienie, by przywrócić czyjś ograniczony wszechświat z powrotem do stanu pełnego istnienia, od którego zależy. Te dwa podejścia różnią się tym, że filozofie prawdy zawierają argumenty, które – rozważając istnienie jako dany punkt wyjścia – dowodzą istnienia pozostałych części. Filozofie rzeczywistości są dziełami eksploracji i nie dowodzą żadnego istnienia. W zamian odkrywają to, co istnieje, a pozostawało dotychczas ukryte. Pierwsze podejście nakierowane jest na abstrakt, a drugie na konkret.

²³ Tamże, 23-45, 26. To podejście umożliwia lepsze zrozumienie intrygującego komentarza Gouhiera o języku Gilsona w pracy *Jedność doświadczenia filozoficznego*: „Nikt nie opuści stron bez zauważenia, jakiej satysfakcji doświadcza inteligencja w obliczu takiego mistrzostwa; urzekający optymizm, chęć ujrzenia wyraźnie i sprawiedliwie, w sposób szczerzy i określony skutkujący stylem, który jest, być może również, ponad wszystko filozofią” (tamże, s. 134).

²⁴ Tamże, 30. Trudno się dziwić, że niektórzy uczeni interpretowali metafizykę Malebranche’a jako metafizykę obecności. Zob. D. Leduc-Fayette, *Malebranche et “intelligence de la vérité”*, Paris 1998, s. 25-30.

Gouhier stwierdził również, że żadna filozofia nie tkwi tylko w jednej kategorii. Te dwa podejścia mają swoje źródła we wspólnej ambicji, różni je orientacja tej wspólnej ambicji. Filozofie mogą preferować jedną czy drugą orientację, ale obecność jednej nie wyklucza drugiej. Niezależnie od preferencji co do jednej czy drugiej orientacji, żadna filozofia nie może uniknąć problemu jedności prawdy i rzeczywistości. W ten czy inny sposób cała filozofia próbuje powiedzieć prawdę o rzeczywistości albo mówić prawdziwie o rzeczywistości²⁵.

Gouhier nigdy nie używał tego rozróżnienia w sposób systematyczny ani nie stworzył listy filozofów należących do jednej czy drugiej kategorii. Być może nie zrobił tego, ponieważ uważał, że interakcje pomiędzy tymi dwoma typami filozofii są możliwe i wskazane z dwóch powodów: 1) troska o rzeczywistość w ramach filozofii prawdy może zapobiec zamknięciu się jej na nią samą; 2) troska o prawdę w filozofii rzeczywistości może zapobiec ulegnięciu naiwnemu czy dogmatycznemu realizmowi. Chociaż niektórzy widzą rozróżnienie Gouhiera jako „subtelne, lecz słabe”²⁶, jest ono bardzo podobne do twierdzeń Bergsona i Williama Jamesa, że rzeczywistość jest mobilna i dlatego prawda, jeśli zaczyna ją reifikować i unieruchamiać, nie może jej objąć. Kwestia zgodności pomiędzy ruchem myśli a ruchem rzeczywistości wydaje się być tu kluczowa²⁷.

Filozofia chrześcijańska jako filozofia rzeczywistości

Gouhier twierdził, że filozofia chrześcijańska jest możliwa w filozofii rzeczywistości, ale nie w filozofii prawdy. Zasadniczą kwestią dla Gouhiera nie było to, czy i jak chrześcijaństwo użycza się filozofii, lecz to,

²⁵ Tamże, 27, 32.

²⁶ Zob. P. Devaux, *Problèmes actuels de l'histoire de la philosophie, Encyclopédie française*, Paris: Société de la gestion de l'Encyclopédie française 1935–1936, vol. 19-20, 8-9.

²⁷ Zob. P. Colin, *Philosophies de la vérité et de la réalité chez Henri Gouhier, Henri Gouhier: Le philosophe et l'historien (1898–1994)*, (14 janvier 1998), *Colloques de la Bibliothèque nationale*, Paris: Bibliothèque nationale de France, 2002, s. 42-44. Zob. również, X. Tilliette, *L'historien de la philosophie chrétienne. Le regard d'Henri Gouhier: Actes du colloque du CEPF 29–31 mai 1966*, Paris 1999, s. 79-80.

która filozofia, bez odrzucenia swoich zasad, może być filozofią chrześcijańską. Gouhier wolał filozofie rzeczywistości, ponieważ są szczególnie podatne na schrystianizowanie, dzięki obecności rzeczywistości, którą jest chrześcijańska historia ludzi i ich relacji z Bogiem²⁸.

Gouhier uważał, że filozofia prawdy odpowiada na pytanie: „co”? Może jedynie wyjaśnić to, co poddaje się wyjaśnianiu i dowieść tego, co poddaje się dowodzeniu. Wyłącza dwa typy tego, co irracjonalne: podczas wnioskowania – to co oparło się racjonalizacji (np. polityka) i na początku [rozumowania], co przez swoją naturę powinno oprzeć się racjonalizacji (na przykład dane religijne, takie jak inkarnacja, objawienie, łaska itd.). Problem tego, co religijnie irracjonalne powstaje w świadomości filozofa pod warunkiem, że kryje się w niej wiara. Nie powstaje on w obszarze samej filozofii.

Jako chrześcijanie, będący również filozofami, spotykamy się z pytaniem o relację między wiarą i rozumem. Pytanie to nie istnieje dla filozofów, którzy żyją i myślą jedynie według umysłu. Zgodnie z rozumieniem filozofii prawdy przez Gouhiera prawda chrześcijańska nie może wejść do filozofii, nie deformując jej natury. Chrześcijaństwo reprezentuje prawdę z innego porządku. Nie możemy jej udowodnić ani twierdzić, że jest oczywista.

Preferowanie przez Gouhiera filozofii rzeczywistości wywodzi się z metafizycznej wagi, jaką przypisywał dramatowi istnienia. Wizja świata, z perspektywy której Gouhier rozważał filozofie, była za bardzo skoncentrowana na dramacie istnienia, by nie faworyzował on filozofii rzeczywistości. Gouhier sądził, że scena teatru szczególnie dobrze przedstawiała człowieka *en situation* – obiekt filozofii istnienia, jaki możemy znaleźć w pracach Paul Sartrea i Gabriela Marcela. Gouhier uważał, że każde wielkie dzieło teatralne niesie w sobie filozofię²⁹.

Dla Gouhiera filozofie rzeczywistości same mogą uchwycić wszystkie metafizyczne wymiary dramatu ludzkiej egzystencji, ponieważ filozofowie rzeczywistości nie zaczynają od wyłączania tego, co irracjonalne z granic filozofii. Ich głównym zadaniem jest usytuowanie siebie

²⁸ Gouhier, *La philosophie et son histoire*, s. 40-44.

²⁹ Tamże, 34. Zob. Henri Gouhier, *L'essence du théâtre*, Paris 1943, 2 wyd. 1968; *L'œuvre théâtrale*, Paris 1958; *Le théâtre et les arts à deux temps*, Paris 1989.

w obecności rzeczywistości. Dla nich nie istnieje żadna granica filozofii. Jeśli filozof jest chrześcijaninem, jego chrześcijańska świadomość jest tą rzeczywistością, którą spotyka, kiedy znajduje się w obecności tego, co rzeczywiste³⁰.

Gouhier uważał, że chrześcijanin, który jest również filozofem, w ostateczności może być filozofem, nie mówiąc, że jest chrześcijaninem. To byłby przypadek takich filozofów jak Arystoteles, św. Tomasz, Octave Hamelin i Victor Delbos. Filozof, który jest również chrześcijaninem (na przykład św. Augustyn, Pascal), jest filozoficznie zmuszony do przyznania się do swojego chrześcijaństwa nie z powodu dumy, pobożności czy zapалу religijnego, ale dlatego, że filozofia, stawiając nas przed tym, co rzeczywiste, znajduje Chrystusa w tym świecie i mówi o tym. W filozofiach rzeczywistości problem tego, co religijnie irracjonalne, jest stawiany wewnątrz filozofii, a nie na jej początku.

Filozofia rzeczywistości umożliwia rzeczywistości religijnej, a więc i chrześcijaństwu, współistnienie bez sprzeczności z naturalnymi rzeczywistościami w ramach tej samej filozofii. W filozofii raczej są dostarczane, aby uzasadniały, dlaczego rzeczywistość jest prawdziwa. Ale raczej nie sprawiają, że coś staje się prawdziwe. Podobnie nie możemy odłączyć prawdy od sposobu, w jaki ją znamy. Ten właśnie sposób jest często tym, co najważniejsze w filozofii. Ale jeśli rzeczywistość istnieje, sposób, w jaki ją ujmujemy jest mało ważny. Sposób, w jaki ujmujemy prawdę (wrażenie zmysłowe, tradycję, świadectwo, sentyment), zasadniczo nie jest zbyt filozoficzny.

Gouhier uważał, że aby filozofia była chrześcijańska wystarczą: uznanie „faktu chrześcijaństwa” tak jak jest dany oraz integracja tego faktu w „obraz świata”. Gouhier postawił łącznik między „filozofia” i „chrześcijańska”. Filozofia-chrześcijańska sygnalizuje „ciągłe nasycanie rzeczownika przymiotnikiem”. Rezultatem tego nie jest denaturacja filozofii, ponieważ w porządku rzeczywistości to, co irracjonalne może być centrum racjonalności i może uczynić świat bardziej racjonalnym.

Gouhier przyjął twierdzenie Gilsona z dzieła *Duch filozofii średnio-wiecznej*: „filozof znajduje się w świecie, w którym jest chrześcijaństwo”.

³⁰ Gouhier, *La philosophie et son histoire*, s. 36.

Gouhier zgodził się więc z zarzutem Gilsona, że Bréhier zignorował tę radykalną nowość ustanowioną przez chrześcijaństwo. „Czy to nie nowy człowiek, który naśladuje Chrystusa?” Czy chrześcijaństwo nie skutkuje radykalną transformacją tego, co William James nazywa naszym „mentalnym wszechświatem”? Duch religijny wprowadza nowe fakty do świata, który filozof rozważa. Chrześcijaństwo nie jest metafizyką, ale jest nasycone elementami podatnymi na uściślenia metafizyczne.

Wpływ chrześcijaństwa jest różny od wpływu, jaki może wyrzucić wielki system metafizyczny. System metafizyczny wprowadza nową wizję świata. Duch religijny wprowadza nowe fakty do świata, który filozof obserwuje. Chrześcijaństwo nie wpłynie bezpośrednio na filozofię, ale filozof znajduje się w świecie, gdzie istnieje chrześcijaństwo. Aspiracje religijnej duszy i rygorystycznej metody intelektualnej nie podążają po dwóch równoległych ścieżkach. Kardynał Bérulle nie był metafizykiem, ale jego twórcze religijne emocje wpłynęły na metafizyka Malebranche’a. Gouhier utrzymywał, że emocje religijne, afektywność lub uczucia są twórcze i skutkują afektywną historią filozofii czy też raczej – historią afektywnej filozofii³¹.

Gilson i Gouhier: podobieństwa i różnice

Do kwestii filozofii chrześcijańskiej Gilson i Gouhier podeszli jako historycy. Dla Gilsona nazwa „filozofia chrześcijańska” może być zastosowana do każdego systemu filozofii czy każdego prawdziwego sposobu filozofowania, który jest *de facto* bogatszy i bardziej owocny, ponieważ jest realizowany w kontekście doktryn religijnych. Ponieważ Gilson podszedł do kwestii filozofii chrześcijańskiej Malebranche’a z perspektywy swojej własnej filozoficznej historii filozofii i jedności doświadczenia filozoficznego, przebadał myśl Malebranche’a krytycznie. Gilson wskazał ograniczenia i nieakceptowalne konsekwencje filozoficzne wynikające z tego, że Malebranche odszedł od myśli św. Augustyna oraz nie poradził sobie skutecznie z problemami właściwy-

³¹ Tamże, s. 37-38, 41, 19-21.

mi dla metafizycznego eksperymentu Kartezjusza. Dla Gilsona myśl Malebranche'a konstituuje wspaniały przykład filozofii na wskroś chrześcijańskiej, a filozoficznie nieadekwatnej.

Metoda historyczna Gouhiera nie pozwoliła oddzielić życia Malebranche'a od jego myśli. Metoda Gouhiera zakładała od początku wewnętrzną spójność tej myśli i przyjmowała filozofię i doświadczenie religijne Malebranche'a jako jedno i to samo. Pozostając całkowicie w Malebranche'owskiej wizji świata, Gouhier interpretował myśl Malebranche'a życzliwie i bezkrytycznie. Nie przeprowadził oceny myśli Malebranche'a z punktu widzenia innej filozofii. Gouhier interpretował Malebranche'a jako klasyczny przykład filozofa rzeczywistości, opracowującego własne doświadczenie naszego przeżywania tego, co boskie.

Historyczne podejście Gilsona i Gouhiera do filozofii chrześcijańskiej skupia się na *l'homme tout entier* i charakteryzuje się ścisłym związkiem z rzeczywistością³². Zaliczenie Malebranche'a czy jakiegokolwiek innego myśliciela do kategorii filozofów chrześcijańskich wymagało, by rozważać filozofię jako istniejącą w realiach historycznych. Gilson i Gouhier zgodzili się, że istnieją tylko filozofowie, a nie filozofia. Obaj odrzucili radykalne oddzielenie świadomości chrześcijańskiej od filozofii u Malebranche'a czy jakiegokolwiek innego chrześcijańskiego filozofa. Przyznali i chcieli zachować autonomię filozofii i chrześcijaństwa, przeciwstawiając się każdemu ich myleniu.

Gilson, podzielając stanowisko św. Tomasza, że filozofia powinna dążyć do bycia „perfekcyjnym użyciem rozumu”, uważał, iż wpływ chrześcijaństwa pozostaje na zewnątrz samej filozofii. Chrześcijaństwo może być elementem konstytutywnym filozofii, ale nie w jej strukturze i nie w jej procesach rozumowania³³. Również poglądy Gilsona na

³² H. Gouhier, *Étienne Gilson, Discours de Henri Gouhier* (15 février 1979 à l'Académie Française), „La documentation catholique”, 1784 (20 avril 1980), s. 371; zob. również Gouhier, *Étienne Gilson, Trois essais*, s. 68-69.

³³ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 2-2, q. 45, a. 2. Zob. Gilson, *La notion de la philosophie chrétienne*, s. 42. Bardziej współczesne prace: J. Owens, *Towards a Christian Philosophy*, Washington 1990, s. 41-48 i J. L. A. West, *The Thomistic Debate Concerning the Existence and Nature of Christian Philosophy: Towards a Synthesis*, „The Modern Schoolman”, 77, n. 1 (1999), s. 70, zgadzają się ze

filozofię chrześcijańską nie akcentowały doświadczenia religijnego czy odczuć, ale podkreślały, że dogmaty religijne idą w sukurs rozumowi i umożliwiają filozofii osiągnięcie pełniejszego zrozumienia jej najgłębszych prawd³⁴.

Później Gilson rozszerzył swoje podejście do filozofii chrześcijańskiej, wychodząc poza ujęcie historyczne. Podjął próbę wyjaśnienia następujących kwestii: jak złożone pojęcie filozofii chrześcijańskiej jest możliwe teoretycznie, czy może być ona autonomiczna, czy też musi istnieć wyłącznie w służbie teologii, od czego zależą konkurujące koncepcje filozofii i filozoficzny charakter „faktów historycznych” oraz jak należy podejść do definicji czy kryterium rozumu filozoficznego w kontekście pluralizmu filozoficznego³⁵.

Gouhier odrzucił tezę, że filozofie prawdy – jak na przykład filozofia św. Tomasza – mogłyby być filozofiami chrześcijańskimi³⁶. Tylko filozofie rzeczywistości mogą właściwie być uważane za chrześcijańskie, ponieważ tylko one pozwalają na włączenie doświadczenia religijnego do filozofii. Skoro dla Gouhiera filozofia nie stoi wobec danych chrześcijaństwa jak jedna całość wobec drugiej, jak jeden gmach wiedzy wobec drugiego, lecz stoi jako dyspozycja, jako dzieło otwarte na inkorporację chrześcijaństwa, to wynika z tego, że filozofia merytorycznie przejmując dane chrześcijaństwa³⁷.

stanowiskiem Gilsona, że skądkolwiek uzyskuje się inspirację, filozofia chrześcijańska musi pozostać ściśle racjonalna.

³⁴ Por. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*. Omawiając św. Bonawenturę, którego łączył z Malebranchem, Gilson twierdził, że bez wątpienia uczucia nie są doktrynami, ale zdarza się, że są ich powodem. Zob. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, s. 450; *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966.

³⁵ Zob. D. J. M. Bradley, *Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, Washington 1999, s. 24-48.

³⁶ Zob. Colin, *Philosophies de la vérité et de la réalité*, s. 45-46.

³⁷ Głosząc, że otwartość nadprzyrodzonych tajemnic na badanie filozoficzne będzie korzystna dla filozofii, Henri du Lubac, Edith Stein, Xavier Tilliette i Alvin Plantinga wydają się zgadzać z Gouhierem. Skoro filozofia jest umiłowaniem mądrości, kto twierdziłby, że ta miłość zmniejsza się, kiedy działa w świetle wiary? Dla de Lubaca może to skutkować rozmyciem granicy między filozofią i teologią. Zob. M. A. Bloomer, *Judeo-Christian Revelation as a Source of Philosophical reflection according to Étienne Gilson* Rome 2001, s. 332-34.

Gilson i Gouhier poświęcili dużo czasu na opracowanie i udoskonalanie myślenia o filozofii chrześcijańskiej i zależności między historią i filozofią. Gilson w dalszym ciągu podkreślał wagę metafizyki i próbował pokazać, jak systemy filozoficzne i doktryny rozwijają się przez historię, ale zgodnie z zasadami filozoficznymi. Zasadą Gouhiera było twierdzenie, że „historia filozofii wyklucza możliwość filozofii historii filozofii”³⁸. Rozwijał on swoją historię filozofii, prowadząc fenomenologię poszczególnych umysłów filozoficznych. Ponieważ Gouhier twierdził, że jest historykiem i dlatego nigdy nie przedstawia swojej własnej filozofii (skoro nie mógł stwierdzić czy zdefiniować, czym dla niego była), interpretacja jego myśli i prac wciąż jest wyzwaniem. Jako historyk Gouhier uznał natomiast „rzeczywistość” wielkich filozofii w przeszłości, które ukonstytuowały to, co wielki Charles du Bos, krytyk literatury, nazywał „un ciel des fixes”³⁹.

Gilson i Gouhier udoskonalili również swoje interpretacje prac Malebranche’a. Gilson opracował bardziej szczegółowo historyczne analizy prac Malebranche’a⁴⁰. Stanowisko Gouhiera co do kwestii, czy filozofia Malebranche’a jest systemem, również ewoluowało. W 1971 r. Gouhier przyznał, że posiadająca zwartą strukturę filozofia Malebranche’a prowadzi do systematyzacji i wydaje się posiadać wiele cech filozofii prawdy. Co więcej, Gouhier znalazł u Malebranche’a „[U]ne certaine continuité de la vie spirituelle à la métaphysique: il ne s’agit pas de réduction, mais d’expression, ou, mieux, de transposition. La vision des idées en Dieu, par exemple, relève d’une étude technique comme toute doctrine qui inclut dans son sens la démonstration de sa vérité: à son principe, il y a pourtant une union à Dieu par l’intelligence, éprouvée, méditée, vécue par l’âme en prière...”⁴¹.

³⁸ *Evolution and création dans l’histoire des idées*, w: *Les Valeurs, actes du 3e Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Louvain–Paris 1947, s. 217.

³⁹ Gouhier, *La philosophie et son histoire*, 21; *La signification historique de la pensée de saint Thomas d’Aquin*, w: *Revue des sciences morales et politiques: Travaux de l’académie des sciences morales et politiques*, 1974, s. 456.

⁴⁰ Zob. Étienne Gilson i *Tho diminished mas Langan*, w: *Modern Philosophy: Descartes to Kant*, New York 1963, s. 89-107.

⁴¹ H. Gouhier, *Entre Descartes et Pascal: Le troisième visage du XVII siècle*, „Le Monde” (18 juin 1971), s. 20.

List Gilsona do Gouhiera z 9 lipca 1966 r. stworzył wyjątkową okazję wglądu w stanowisko Gilsona co do podstawowych różnic między nim a Gouhierem, które wpływały na ich sposób rozumienia filozofii, a przez to i na rozumienie pojęcia filozofii chrześcijańskiej. Gilson nie kwestionował tego, co nazwał „radykałnym historycznym kontyngentyzmem” Gouhiera. Przyznał się, że wciąż tego nauczał. Głównym problemem, jaki Gilson miał z rozważaniami na temat przygodności w filozofii Gouhiera było to, że ta historyczna przygodność dotyczyła samej „filozofii”. Gilson utrzymywał, że „ponieważ dotyczy to filozofii, konieczność jest wpisana w tę przygodność”. Filozof, tak jak fizyk, ma wolność wyboru „możliwych obszarów badań”. Ale gdy już raz dokona wyboru, obszar badań zarządza myślą filozofa z powodu całkowicie bezosobowych konieczności myśli. Gilson dostrzegał wielką różnicę pomiędzy własnym sposobem opisywania historii a tym, który cechował Gouhiera. Twierdził, że Gouhier był głównie zainteresowany „filozofami”, podczas gdy on sam „szczególnie zainteresowany był filozofią”⁴². Ta różnica stanowi centralny punkt ich różnych koncepcji filozofii chrześcijańskiej.

Tłum. Rafał Lizut

É. Gilson's and H. Gouhier's debate about the understanding of „Christian philosophy”

Summary

The paper discusses the contributions of Étienne Gilson and his student and colleague, Henri Gouhier, to the debate - based on Malebranche's thought - on the role of Christian Revelation in philosophy. It compares the ways in which both thinkers framed issues central to the notion of Christian philosophy. Because of the differences in answering the question of how the historical method should be used and what it reveals in philosophy these two great historians and philosophers adopted very different approaches to Christian philosophy. Gilson viewed Christian philosophy from the perspective

⁴² G. Prouvost, *Lettres d'Étienne Gilson à Henri Gouhier*, „Revue thomiste”, 94 (juillet-septembre 1994), s. 476-478.

Alfredo Marcos
Uniwersytet w Valladolid, Hiszpania

Finalizm biologiczny a problemy ontologiczne: perspektywa arystotelesowska

Zarówno w biologii i technologii, jak też w naukach humanistycznych i społecznych obecne jest wyjaśnianie naukowe w terminach funkcjonalności. W ostatnich trzydziestu latach ubiegłego wieku zainteresowanie dla studiów filozoficznych nad tymi pojęciami funkcjonalnymi wyraźnie wzrosło. Sama materia sprawy wywołała ożywioną debatę. Poniższa prezentacja ma na celu rozważenie następującego zagadnienia: Czy można w dziełach Arystotelesa znaleźć takie elementy, które wzbogaciłyby dyskusje współczesne nad pojęciem funkcji? A jeśli odpowiedź jest twierdząca, to jakie są te elementy? Aby odpowiedzieć na te pytania, rozpocząłbym od odniesienia się do obecnego etapu tej debaty. Nie oznacza to przeglądu zagadnień w sposób wyczerpujący, a jedynie podkreślenie podstawowych punktów, odnośnie do których idee Arystotelesa mogłyby nas zainteresować. Następnie przedstawię kilka wskazówek, które pozwalają przypuszczać, że nasze poszukiwania mogą okazać się owocne, podobnie jak interesujące okażą się określone części dzieła arystotelesowskiego, które z tej okazji trzeba będzie przywoływać. Przede wszystkim eksponuje się obecnie dzieła, w których Arystoteles rozwija refleksję na temat natury i możliwości eksplikacyjnych przyczyn ostatecznych. Jednakże sam finalizm arystotelesowski bywał często źle interpretowany. Dlatego też należałoby przed wykorzystaniem tych tekstów w aktualnej debacie skrytykować interpretacje błędne, do których debata ta tradycyjnie nawiązywała. Gdy tego dokonamy, będziemy w stanie uchwycić centralny wątek zagadnienia. Pokażemy, w jaki sposób idee Arystotelesa mogą wzboga-

cić obecne dyskusje na różnych poziomach: *realizmu, redukcjonizmu, funkcjonalnej jedności, normatywności, siły perswazyjnej* oraz możliwości teorii jednoczącej różne funkcje. W ramach podsumowania będziemy chcieli zdefiniować związki, jakie pojawiają się w chwili obecnej między teorią arystotelesowską i teoriami współczesnymi.

1. Aktualny stan debaty filozoficznej dotyczącej pojęcia „działania”

Począwszy od lat siedemdziesiątych debata filozoficzna na temat samego pojęcia „działania” i wyjaśnienia faktu działania zyskała nowe inspiracje i zainteresowanie. Nie ulega wątpliwości, że należy zadać sobie pytanie, dlaczego ów fenomen miał miejsce dokładnie w tym momencie. Według mnie zmiany, jakie dokonały się w tym właśnie okresie – okresie przejścia od stanowiska Hempla i Nagla do stanowiska Wrighta i Cummins – posiadają pewien wymiar historyczny. Przypomnijmy, że klasyczna filozofia nauki była przede wszystkim przedstawiana jako filozofia świata fizycznego. Część programu neo-pozytywizmu i kierunków pokrewnych (*received view*) zmierzała do unifikacji wszystkich nauk empirycznych wokół podstawowej teorii fizycznej. W tej perspektywie intelektualnej biologia była rozpatrywana jako nauka niedojrzała, redukowalna do fizyki. Jedną z najważniejszych cech biologii, która najbardziej odróżnia tę naukę od fizyki, jest korzystanie z wyjaśnień funkcjonalnych. Przyznawano zazwyczaj, że wyjaśnienia tego typu zanikłyby ostatecznie w miarę jak biologia zamierałaby metodologicznie. W latach sześćdziesiątych Hempel myślał jeszcze, że wartość w naukach o języku funkcjonalnym jest czysto heurystyczna.

Zresztą spektakularny rozwój biologii molekularnej i molekularnej genetyki, począwszy od odkrycia struktury DNA (*l'ADN*), faworyzował ideę, według której biologia wzięta jako całość rozwijała się w sensie redukcji do biochemii. Ogromna część metod, i to w każdym sensie, została w ten sposób przedstawiona z badań najbardziej tradycyjnych typu naturalistycznego na poszukiwania biochemiczne. Biologowie poświęcający się badaniom naturalistycznym i ewolucjonistycznym

posiadali zatem wszelkie powody intelektualne i motywacje typu socjologicznego dla przeciwstawienia się dominującym tendencjom redukcjonistycznym. W tym sensie biologowie ewolucjoniści o zainteresowaniach filozoficznych, jak Francisco Ayala czy Ernst Mayr¹, bronili od lat siedemdziesiątych idei autonomii biologii jako nauki, która nie powinna być uważana za naukę niedojrzałą ani też za część nauki empirycznej, która nie została *jeszcze* zredukowana do fizyki. Według tych autorów biologia jest nauką samą w sobie, niezależną od fizyki, a będąc w pełni zgodna z prawami fizycznymi, jest obdarzona metodologią całkowicie prawomocną. W tym względzie wypada przypomnieć, że wyjaśnianie funkcjonalne trwało i trwa jako stosowane w naukach biologicznych i nie wydaje się, aby biologowie rozumieli je wyłącznie w sensie heurystycznym. Sądzę, że te okoliczności tłumaczą, przynajmniej częściowo, dlaczego właśnie w latach siedemdziesiątych filozoficzna debata wokół funkcjonalności nabrała nowego rozmachu.

Artykuły opublikowane przez Larry'ego Wrighta w 1973 roku i Roberta Cumminsa w 1975 roku są klasyczne i inspirujące w tym względzie. Każdy z tych autorów na swój sposób i z filozoficznego punktu widzenia podkreśla znaczenie, jakie posiadają wyjaśnienia funkcjonalne w biologii i nie tylko w biologii, ale również w innych naukach i dyscyplinach technologicznych. Odwołując się w tym miejscu do podsumowania Françoise Longy, możemy uznać, że począwszy od tych tekstów i późniejszej dyskusji, utrwaliły się trzy wielkie teorie funkcjonalności: teoria doboru (SEL) – selekcjonistyczna, teoria zamierzenia (INT) – intencjonalistyczna i teoria systemowa (SYS) – systemiczna. Dwie pierwsze sytuują się w perspektywie analiz Wrighta; obie mogą być uważane za *etiologiczne* teorie funkcjonowania. Innymi słowy, wyjaśniają one, że funkcjonowanie jakiejś rzeczy jest *przyczyną* jej istnienia i pozycji. Według SEL, gdy mówimy, że jakiś byt posiada określoną funkcję (działanie), to chcemy powiedzieć, że ta bytność istnieje czy też jest obecna w określonym miejscu, ponieważ została *wydzielona* i jest zdolna do realizacji tej funkcji. INT uznaje,

¹ Obydwaj postulowali autonomię biologii, szczególnie w kwestii legitymizacji pewnych typów wyjaśnień teleologicznych (por. na przykład, E. Mayr, *Toward a New Philosophy of Biology*, Cambridge 1988, rozdz. I, 1: *Is Biology an Autonomous Science?* i rozdz. I, 3: *The Multiple Meaning of Teleology*).

że racja, dla której jakiś byt istnieje czy też znajduje się tam, gdzie jest pochodzi z faktu, że ktoś go tak utworzył z *intencją*, aby pełnił on określoną funkcję. Wydaje się, że SEL szczególnie stosuje się do dziedziny biologii, gdzie istnieje ewolucja poprzez selekcję naturalną, podczas gdy INT ma przede wszystkim zastosowanie w dziedzinie wytworów, z wyjątkiem jednakże niektórych artefaktów lub części artefaktów, które są utworzone w większym stopniu poprzez selekcję niż przez kreację, i które należałyby zatem do dziedziny SEL. Trzecia teoria (SYS) ma za punkt wyjścia idee Cumminsa. Według niego przydzielenie funkcji jakiejś bytowości nie służy wyjaśnieniu jej istnienia czy jej pozycji, ale wyłącznie wyjaśnieniu funkcjonowania systemu, którego owa bytność jest częścią.

Obecnie toczy się ożywiona dyskusja dotycząca tych trzech wielkich teorii, które mogą być przeciwstawiane, modyfikowane czy zestawiane ze sobą w najróżniejszy sposób. Należałoby zatem określić najpierw punkty istotne, wokół których toczy się aktualna debata.

Przed wszystkim trzeba przywołać kwestię *realizmu* funkcji. Inaczej mówiąc, chodzi o to, aby rozstrzygnąć, czy funkcje są bytowościami fikcyjnymi i posiadają podstawę jedynie subiektywną, czy też przeciwnie – są to właściwości posiadające istnienie realne, obiektywne i niezależne od jakiegokolwiek podmiotu myślącego. Nie należy pomylić tej kwestii z problemem *redukcji*. Nawet jeśli przyznamy, że funkcje posiadają istnienie realne, to i tak możemy dyskutować o możliwości czy niemożliwości ich redukcji do jakiegoś typu właściwości czy dyspozycji.

Ponadto, jako że struktury są utworzone z części utworzonych również z pewnego typu struktur, funkcje, jakie można przypisać organizmowi czy artefaktowi, wydają się również przyjmować między sobą relacje hierarchiczne. W rezultacie chodzi o to, aby wiedzieć, czy różne teorie, jakie wchodzą w grę, prawidłowo odzwierciedlają oczywistą złożoność funkcji (*compositionnalité des fonctions*).

Poza tym musimy zdawać sobie sprawę z trudnej kwestii normatywności (*normativité*) funkcji. W przeciwieństwie do tego co ma miejsce z innymi dyspozycjami musimy przyznać określoną funkcję jakiejś bytowości, nawet w sytuacji, gdy nie wypełnia tej funkcji lub wypełnia ją źle. Nie powiedziałoby się na przykład o szkle, że jest przezroczyste, gdyby nie przepuszczało światła, ale powiemy, że funkcja przedniej

szyby w samochodzie polega na ochronie kierowcy przed pędem powietrza i na możliwości widzenia, nawet wówczas, gdy jest ona tak brudna czy porysowana, że nie pozwala widzieć wokół. Przyznamy zatem, że przednia szyba źle pełni swoją funkcję, ale nie przyznamy, że jest jej pozbawiona.

Dyskusja dotyczy również natury wyjaśnień funkcjonalnych (*explications fonctionnelles*). Wychodząc z założenia, że są one zawsze używane w biologii, i że wydają się konieczne zarówno w naukach humanistycznych, jak i w dyscyplinach technologicznych, to wartość różnych teorii funkcjonowania zależy od tego, gdzie tkwi ich siła wyjaśniająca i jaką korzyść poznawczą nam one dają oraz to, co faktycznie wyjaśniają.

Omawia się również możliwość rozwinięcia jednolitej teorii funkcjonowania (*théorie unifiée*), która objęłaby funkcjonowania zarówno w dziedzinie biologii, jak też w dziedzinie artefaktów.

Według mojej oceny myśl Arystotelesa pozwoli nam wzbogacić wiedzę w kwestiach, które powyżej wymienilem. Przedstawię teraz wskazówki, które umożliwią utrzymanie takiego stanowiska.

2. Wskazania początkowe – teksty arystotelesowskie

Mówi się, że zachowało się więcej tekstów Arystotelesa, poświęconych biologii niż tekstów na jakikolwiek inny temat. Bytom ożywionym poświęcił on całe godziny obserwacji, studiów, dyskusji i pogłębionej refleksji. Bez wątpienia mamy tu do czynienia z pierwszą biologią naukową, jaką znamy. Jej znaczenie jest oczywiste, gdy uwzględnimy fakt, że jej podstawowe założenia, które – czy to dobrze, czy źle zinterpretowane – stanowiły przez wieki szkielet biologii arabskiej i zachodniej, i że niektóre z tych odkryć są aktualne aż do czasów nowożytnych. W swej korespondencji Darwin nie szczędi pochwał dla tekstów Arystotelesa o biologii, pisze: „Rzadko czytałem o rzeczach tak interesujących”². Przez całe swoje życie myśliciel grecki poświęcał się z pasją studiowaniu bytów ożywionych. Byłoby więc dziwne, aby jego

² List do Williama Ogle (22 lutego 1882). Na ten temat por. A. Gotthelf, *Darwin on Aristotle*, “Journal of the History of Biology”, 32, 1999, ss. 3-30.

dzieło o pierwszorzędnym znaczeniu w dziedzinie biologii, podobnie jak w dziedzinie filozofii, nie miało nam przynieść nic interesującego w kwestii dyskusji o funkcjach.

Wiemy zresztą, że ta dyskusja ma bardzo ściśle powiązania z teorią wyjaśniania. Współczesny przebieg debaty na temat funkcji rozpoczyna się wraz z teorią Hempla na temat wyjaśniania; teoria ta usiłuje być na tyle ogólna, aby mogła dotyczyć nawet wyjaśniania teleologicznego czy funkcjonalnego. W tym sensie Arystoteles jest również autorem takiego powiązania tematów i przepracowania w tym duchu swej własnej teorii wyjaśniania. Dlatego też sam Hempel uważa siebie za spadkobiercę Arystotelesa. W teorii uznaje zatem, że wyjaśnić to przede wszystkim ukazać przyczyny tego, co zamierza się wyjaśnić. Zastosował zaś swą teorię w sposób szczególny do bytów ożywionych. Według niego wyjaśnienie cechy specyficznej (*differentia*) bytu ożywionego, czy to anatomicznej, czy behawioralnej, sprowadza się do odkrycia i ukazania jej przyczyn. Uważa, że wyjaśnienie stanie się kompletne wówczas, gdy ujawni się wszystkie przyczyny, to znaczy przyczyny materialne, sprawcze, formalne i celowe (z uwagi na co); inaczej mówiąc, ujawni się funkcję owej badanej cechy. I co więcej – sugeruje, że spośród wszystkich przyczyn najważniejsza dla wyjaśnienia jest przyczyna celowa. Arystoteles pisze: „Ponadto zauważamy większą ilość przyczyn, które biorą udział w powstawaniu rzeczy naturalnych, np. przyczynę celową i przyczynę sprawczą; dlatego należy jeszcze te rzeczy określić, mianowicie, która z nich jest pierwsza, a która druga. Zdaje się, że pierwsza jest ta przyczyna, którą zowiemy celową. Ona bowiem jest „racją logiczną”, a racja logiczna stanowi punkt wyjścia zarówno w dziełach sztuki, jak i w twórcach Natury”³.

Arystoteles stosuje do bytów ożywionych wyjaśnianie przyczynowe, którego elementem głównym jest w istocie wyjaśnianie funkcjonalne. Mówiąc bardziej precyzyjnie, usiłuje wyjaśnić w ten sposób ich *rozwój*, ich *części* oraz ich *zachowanie*. Jednakże, jak możemy to obserwować, schemat czterech przyczyn jest w tym samym stopniu możliwy do za-

³ Arystoteles, *O częściach zwierząt* 639b 10-16. Teksty arystotelesowskie cytowane są przez A. Marcosa według *Belles Lettres*, z wyjątkiem *Etyki Nikomachejskiej* i *Metafizyki* (tłumaczenie Vrin). W tłumaczeniu polskim cytujemy je według: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1990-2001 [przyp. tłumacza].

stosowania wobec artefaktów. Ponadto modelem czy paradygmatem zastosowanym przez Arystotelesa w celu wyjaśnienia, na czym polegają cztery przyczyny, jest artefakt. W wielu miejscach swego dzieła Arystoteles przyznaje, że schemat wyjaśniający ważny dla jednych przedmiotów musi być ważny również dla innych. Na pierwszy rzut oka wydawałby się zatem bliski współczesnej intencji opracowania jednolitej teorii funkcji, ważnej równie dobrze dla bytów ożywionych, co dla artefaktów. To przekonanie zdaje się być jeszcze wzmocnione przez arystotelesowską klasyfikację nauk. Chodzi o podział wielowymiarowy, który klasyfikuje nauki według pół tuzina kryteriów, wśród których znajduje się kryterium przyczynowości. Każde kryterium tworzy jedną grupę. Gdy dokonuje się klasyfikacji według typów przyczynowości, to wiedza techniczna i nauki przyrodnicze pojawiają się w tej samej grupie z etyką i polityką i okazują się odseparowane od teologii i matematyki. Podobnie, przy zastosowaniu tej zasady, zarówno nauki przyrodnicze i społeczne, jak dyscypliny technologiczne są wydzielone przez ten sam typ przyczynowości. Peter McLaughlin stwierdził nawet, że „intuicyjne pojęcie funkcji i to, co one wyjaśniają, jest z gruntu arystotelesowskie”⁴.

Można by wszakże odpowiedzieć, że te wskazania zawsze były obecne. Od dawna Arystoteles był jednym z najbardziej czytanych i komentowanych autorów. Wydaje się zatem, że nowoczesna nauka ujrzała światło dzienne dokładnie wtedy, gdy pojęcie przyczynowości oddzieliło się bądź przeciwstawiło pojęciu Arystotelesa. W tej sytuacji rodzi się pytanie: dlaczego dziś należałoby zwrócić się znowu ku tekstom arystotelesowskim? Według mnie dlatego, że myśl Arystotelesa jest obecnie przedmiotem nowych pogłębionych badań, które dotyczą wprost interpretacji, jaką nadajemy jego pojęciu przyczyny celowej. To współczesne, nowe przestudiowanie Arystotelesa sprowokowane zostało przez analizę jego pism biologicznych; stąd wzięło swoją inspirację i wznowienie zainteresowania. Wielkie tłumaczenia Pierre Louisa dla *Les Belles Lettres* rozpoczęły się w 1956 r., tłumaczenia A. L. Pecka dla *Loeb Classical Library* powstały w latach 60., tłumaczenia D. Balme’a dla *Oxford’s Clarendon Aristotle Series* pochodzą z lat 70., a więc z cza-

⁴ P. McLaughlin, *What functions explain*, Cambridge 2001, s. 211.

sów, gdy D. Lanza i M. Vegetti tłumaczyli dzieła biologiczne na język włoski. Trzeba było jednak doczekać aż lat 90., aby tłumaczenia dzieł biologicznych Arystotelesa zostały opublikowane na język hiszpański. Niezależnie od tych prac obserwujemy również w ostatnich trzydziestu latach zainteresowanie lekturą i nową interpretacją tych tekstów przez niektórych badaczy europejskich i amerykańskich, jak na przykład Davida Balme'a, Marjorie Grene, Geofreya Lloyda, Martha Nussbauma, Jamesa Lennox, Allana Gotthelfa, Pierre Pellegrina, Wolfganga Kulmana. Ponieważ dla Arystotelesa substancjami *par excellence* są byty żyjące, to ta nowa lektura dzieł biologicznych doprowadziła w istocie do tego, że zaczęła ona dotyczyć wszystkich dzieł arystotelesowskich, w takich dziedzinach jak metafizyka, etyka i filozofia nauki. „Biologia Arystotelesa – przyznaje M. Grene – może stać się kamieniem węgielnym dla jego metafizyki i dla jego logiki, a w istocie – dla całej jego filozofii”⁵. W tym miejscu możliwe jest zacytowanie jedynie niektórych nowych koncepcji dotyczących owej relektury dzieła Arystotelesa⁶. Nie mogę też ograniczyć się do zacytowania jakiejś jednej tylko pozycji, gdyż ma ona znaczenie jedynie w całości debaty na temat funkcji. David Balme i inni przedstawili na przykład przekonujące argumenty za nową interpretacją formy (*eidos*) jako zasady indywidualnej i rodzaju (*genos*) jako materii. Podsumowując, należy przyznać, że znajdujemy się obecnie w sytuacji sprzyjającej reinterpretacji pojęć arystotelesowskich, analizowanych z innego punktu widzenia, ale po to, aby użyć ich w dzisiejszej debacie⁷. Gdy chodzi o pojęcia celowościowe, które

⁵ M. Grene, *A Portrait of Aristotle*, London 1963, s. 32.

⁶ Odwołuję się do Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh 1985; A. Gotthelf, J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987; D. Devereux, P. Pellegrin (eds.), *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Paris 1990; A. Marcos, *Aristóteles y otros animales. Una lectura filosófica de la biología aristotélica*, Barcelona 1996; J. Lennox, *Aristotle's Philosophy of Biology*, Cambridge 2001.

⁷ Zob. w tym sensie, A. Marcos, *The Tension Between Aristotle's Theories and Uses of Metaphor*, „Studies in History and Philosophy of Science”, (28) 1997, ss. 123-139; A. Marcos, *Aristotelian Perspectives for Post-Modern Reason*, „Epistemologia. An Italian Journal for the Philosophy of Science”, vol. XXIV, (1) 2001, ss. 83-110; A. Marcos, *Towards a science of the individual: The Aristotelian search for scientific knowledge of individual entities*, „Studies in History and Philosophy of Science”, (35) 2004, ss. 73-89.

nas w pierwszym rzędzie interesują, zmiany interpretacyjne również zaistniały w ich zespole. W tej kwestii James Lennox stwierdza:

„Nowoczesna biologia rozwija się w niezbyt sprzyjającym jej kontekście filozofii chrześcijańsko-kartrezyjańskiej; bezwładnego ciała materialnego i aktywnej, niematerialnej duszy, z celowościowym wyjaśnianiem zakorzenionym w teologii naturalnej [...] Biologia Arystotelesa, przeciwnie, rozkwitła w całkiem innym filozoficznym środowisku. Zwierzęta złożone są z materii i formy – dusze są prostymi formami (czytaj „zdolnościami funkcjonalnymi”) ciał ożywionych. Teleologia Arystotelesa jest osadzona na rozpoznaniu tych ciał ożywionych i struktur, jakie posiadają oraz rozwoju, jakiego dokonują celem spełnienia funkcji jakie nakłada życie zwierzęcia. W ten sposób daje on pierwszeństwo w wyjaśnianiu funkcji, gdy domaga się, aby pełne biologiczne wyjaśnienie koniecznie i szczegółowo uwzględniało materialną bazę dla funkcji”⁸.

Interpretacja, jaką proponuje Lennox, umieszcza arystotelesowską teleologię bardzo blisko ram współczesnej debaty. Wprowadzenie idei Arystotelesa do dyskusji dotyczącej funkcji nie było kompletne, ponieważ ponowne odczytanie Arystotelesa, o którym mówię, i współczesna debata na temat funkcji były chronologicznie równoczesne. Obecnie okoliczności są sprzyjające dla uzgodnienia tych dwóch kierunków poszukiwań filozoficznych.

Główne teksty Arystotelesa, które w ramach tej debaty na temat funkcji mogą nas zainteresować, znajdują się w następujących miejscach:

1) w księdze I, *O częściach zwierząt*, gdzie Arystoteles zamieszcza ogólne wprowadzenie do swojej biologii. Zawiera ona rozważania metodologiczne dotyczące przydatności wyjaśniania funkcjonalnego;

2) w księdze II, rozdz. 8, *Fizyki*, gdzie Arystoteles podejmuje wprost zagadnienie przyczyny sprawczej;

3) w traktacie *O ruchu zwierząt*, gdzie poszukuje ogólnego wyjaśnienia ruchu zwierząt. Chodzi głównie o wyjaśnienie typu celowościowego;

⁸ J. Lennox, *Aristotle's Philosophy of Biology*, Cambridge 2001, ss. xx-xxi.

4) w księgach II, III i IV traktatu *O częściach zwierząt*, gdzie przedstawia liczne wyjaśnienia funkcjonalne części zwierząt;

5) w traktacie *O rodzeniu się zwierząt*. W tym traktacie można znaleźć wyjaśnienia funkcjonalne dotyczące tych części, które uczestniczą w reprodukcji zwierząt. Rozdział 3 księgi IV jest interesujący z tego względu, gdyż tam właśnie rozważa w sposób szczególny cechy zwierząt, które nie tłumaczą się przyczyną celową, które nie posiadają wyjaśnienia funkcjonalnego, a którym usiłuje przyporządkować inny typ wyjaśnienia;

6) w traktacie *O duszy*, gdzie autor mówi o duszy, która jest formą i również celem bytu żyjącego;

7) w tych fragmentach księgi I *Etyki nikomachejskiej*, gdzie mówi wyraźnie o funkcjonowaniu (*ergon*) bytu ludzkiego i również innych bytów żyjących;

8) w niektórych fragmentach księgi I i księgi V *Metafizyki*, gdzie przedstawia teorię czterech przyczyn.

Jednak przed skonfrontowaniem tych tekstów z aktualną debatą należy poddać krytyce niektóre ich błędne interpretacje, a spróbować uwypuklić inne, które wydają się nam w chwili obecnej bardziej poprawne.

3. Teleologia arystotelesowska (źle) zinterpretowana

Wyjaśnianie teleologiczne czy wyjaśnianie przez przyczyny celowe jest elementem centralnym biologii Arystotelesa. Element ten używany jest przede wszystkim w następujących kontekstach: aby wyjaśnić ontologiczny proces formowania się bytu żyjącego, jego organizacji morfologicznej i fizjologicznej i dla wyjaśnienia jego zachowania się. Ktoś, kto bada dzieła z zakresu biologii z perspektywy nauki współczesnej, musiałby przypisywać raczej wyjaśnianiu teleologicznemu funkcji instrumentalnej. W ten sposób części zwierząt, ich powstawanie i działanie byłyby jedynie tak zorganizowane *jakby* były utworzone w określonym celu. Wyjaśnienia w terminach przyczyny sprawczej i materialnej, jakie Arystoteles mógł zaproponować, nie byłyby zawsze zadowalające ani kompletne. Dlatego też i on był zmuszony uznawać,

nawet w sposób tymczasowy, te przyczyny jako „wyjaśnienia na tak”. Według reguły ogólnej takiej interpretacji towarzyszy przekonanie, zgodnie z którym każde wyjaśnienie teleologiczne będzie mogło być, w jakimś momencie, zredukowane do wyjaśnienia odwołującego się do przyczyny sprawczej i materialnej.

Dla Arystotelesa rozwój organizmu jest aktualizacją jego formy. Prawdą jest zatem, że implikuje to uczynnienie elementów i aktualizację podstawowych władz. Jednakże Arystoteles uważa, że rozwój bytu żyjącego nie sprowadza się do tego:

„Niektórzy sądzą, że przyczyną odżywiania i wzrostu jest natura ognia, bo on jeden spośród ciał czy pierwiastków sam siebie żywi i powiększa; dla tej to właśnie przyczyny mógłby ktoś przypuszczać, że on to spełnia wzmiankowane funkcje w roślinach i zwierzętach. W rzeczywistości jednak jest on tylko „przyczyną współczynną”, a nie przyczyną w pełnym tego słowa znaczeniu. Tą ostatnią jest raczej dusza. Ogień rośnie w nieskończoność tak długo, jak długo istnieje materiał palny. Natomiast we wszystkich tworach natury istnieje granica i proporcja, które określają ich wielkość i wzrost. Takie zachowanie wskazuje jednak na duszę, a nie na ogień; na formę raczej niż na materię”⁹.

W *O rodzeniu się zwierząt*, można napotkać podobne spostrzeżenie dotyczące niewystarczalności ognia dla wyjaśniania pochodzenia w ogóle¹⁰. Pojęciem-kluczem w tym tekście jest pojęcie *przyczyny towarzyszącej*. Przyczyna celowa nie jest redukowalna do działania elementów, ale obie przyczyny są przyczynami powstawania, odżywiania się, wzrostu czy zachowania się i ogólnie – funkcji i budowy organizmów. Konieczne jest uwzględnienie jednocześnie aspektów celowych, formalnych, sprawczych i materialnych bytu żyjącego, aby móc go wyjaśnić, gdyż prawdziwą przyczyną jest substancja, która zawiera nierozdzielnie wszystkie te aspekty.

Zważywszy na nieredukowalność przyczyny celowej do materii, można zrozumieć, że Arystoteles broni pewnej odmiany teleologii *witalistycznej, psychologistycznej, eksternalistycznej* [zewnątrznej] czy *esencjalnej*. Stąd Gotthelf przyznaje: „Arystotelesowska teleologia nie

⁹ Arystoteles, *O duszy* 416a 10-19.

¹⁰ Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt* 736b 27 nn.

jest w rzeczywistości ani witalistyczna i mistyczna, ani „gdyby nawet” mechanistyczna”¹¹. Przebadajmy więc te możliwości.

Teksty witalistyczne ujmują przyczynę celową jako element niematerialny, nowy i dziwny, który dorzucony do innych, kierowałby rozwojem bytu żyjącego i jego działaniami¹². Jednakże Arystoteles w żadnym momencie nie czyni odniesień do części niematerialnych ani do „fluidów” czy też „sił” specjalnych. Byty żyjące są zbudowane z wody, ognia, powietrza i ziemi. Są poddane działaniu ciepła i zimna, suchości i wilgoci. Dusza nie jest elementem dodanym, jest to sam byt żyjący – *pneuma*¹³, a to, co mogłoby najbardziej przypominać zasadę tego rodzaju, jest po prostu gorącym powietrzem¹⁴.

Interpretacja *psychologistyczna* uznaje, że organizacja teleologiczna bytów żyjących wymaga, aby obecny był duch, który włada swymi częściami i swoim postępowaniem¹⁵. Tak jak artysta, duch ten badałby poszukiwane cele i przyporządkowywałby środki. Duch mógłby być obecny w każdym bycie żyjącym albo w naturze w ogóle, albo nawet i poza nią. Są zatem możliwe różne wersje tego typu opracowań. Obecnie przeprowadzę analizę tego, co jest dla nich wspólne, to znaczy postawione wymaganie świadomości celów, aby przyczyna celowa działała.

Tak jak zasugerowaliśmy, analogia między sztuką i naturą, tak często stosowana przez Arystotelesa, daje asumpt dla tego typu interpretacji. Przy czym Arystoteles nie zamierza przenosić wszystkich rysów i składników z jednej dziedziny do drugiej, ale jedynie niektóre. W działaniu ludzkim, a zwłaszcza w tworzeniu artefaktów, istnieje przewidywanie oczekiwanych celów, podobnie jak rozważanie dotyczące środków. Jednakże Arystoteles stara się dokładnie ujawnić

¹¹ A. Gotthelf, *Aristotle's Conception of Final Causality*, w: A. Gotthelf, J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987, s. 228.

¹² Krytykę tekstów witalistycznych można przeczytać w: D. Balme, *Teleology and Necessity*, w: A. Gotthelf, J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987, s. 279.

¹³ Zob. Arystoteles, *O duszy*, II, 1.

¹⁴ Arystoteles, *O powstawaniu i niszczeniu*, 736a 1.

¹⁵ W kwestii odniesień do tego typu interpretacji, por. A. Gotthelf, *Aristotle's Conception of Final Causality*, w: A. Gotthelf, J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987, s. 227, n. 52.

to, że byty żyjące, nawet bez tej świadomości celów i bez zaistnienia potrzeby i deliberacji środków, układają się i postępują stosownie do celów. Arystoteles przypuszcza, że gdyby domy budowały się w sposób naturalny, to niezależnie od swego kształtowania się, naśladowałyby ten sam proces, jaki przeprowadza architekt, który je buduje, ale oczywiście, bez przewidywania i deliberacji środków.

Najbardziej kuszące w tym typie analizy psychologistycznej jest to, że uchyla ona zarzut „przyszłości” celu. Sednem tego zarzutu jest to, że cel nie może działać jako przyczyna, gdyż nie jest on obecny, gdy ma miejsce skutek, ale istnieje w przyszłości, nawet jeśli nigdy nie zaistnieje. Jednakże problem może być rozwiązany bez zakładania konieczności, aby istniał duch świadomy celu. W przypadku bytów żyjących substancja jest obecna ze swą własną potencjalnością dokładnie od początku owego rozwoju i rozwija się w sensie swej realizacji całościowej. Przeciwnie zaś w przypadku artefaktu – pojawia się on w jednostkowym procesie konstrukcji skończonej. Właśnie dlatego, w tym drugim przypadku, cel musi być obecny w duchu twórcy, podczas gdy w pierwszym przypadku jest on obecny w samym rozwijającym się bycie żyjącym. W tym właśnie kontekście dyskusji należy odczytywać słowa Petera McLaughlina na temat tego, że to, co najważniejsze w debacie na temat teleologii „miało bardzo niewiele wspólnego z przyczynowaniem wcześniejszym. Realnym problemem zawsze był holizm”¹⁶.

Podejście eksternalistyczne umieszcza cel na zewnątrz żyjącego indywiduum w taki sposób, że jego zorganizowanie i postępowanie służyłoby dobru gatunku albo innemu bytowi żyjącemu, a w dalszej perspektywie – funkcjonowaniu natury w jej całości bądź bytnościom zewnętrznym wobec natury. U Arystotelesa nie znajduje się żadna podstawa tekstowa dla interpretacji platońskiej, która umieszczałaby dobro organizmów na zewnątrz natury. Bóg arystotelesowski, nieruchoma przyczyna ruchu, nie ma poznania świata, a porusza przez przyciąganie, jako cel, wyłącznie sfery niebieskie, ale w żadnym razie nie byty świata podksiężycowego. Nie jest zatem możliwe przypisywanie kontroli nad bytami żyjącymi naturze w jej ogólności. U Arystotelesa natura nie jest bytnością w sobie, lecz po prostu ogółem wszystkich

¹⁶ P. McLaughlin, *What functions explain*, Cambridge 2001, s. 27.

bytów natury, to znaczy tego wszystkiego, co posiada w sobie samym zasadę zmiany. Nie należy sądzić, że wszelki ruch pozostaje na usługach łańcucha celów, których jedynym zadaniem byłoby funkcjonowanie natury w jej ogólności. Elementy dziedziny podksiężycowej, która jest dziedziną teleologii naturalnej, „powietrze, ziemia, ogień i woda – według Balme’a – działają teleologicznie tylko wówczas, gdy są częścią żyjącego ciała; poza nim (na przykład gdy nastąpi ulewa) nie ma przyczyny celowej działającej na nie”¹⁷. Nawet z punktu widzenia teorii selekcyjnej (doboru) SEL należy przyznać, że w określonych warunkach części nieorganiczne organizmu mogą spełniać funkcje: „Etiologiczna teoria funkcji – według Jeana Gayona – może rzeczywiście odwoływać się do elementarnych cząsteczek materialnych, takich jak tlen, pod warunkiem wyjaśnienia, jakie znaczenie ma „tlen” w jakimś typie organizmów”¹⁸.

Arystoteles przyznaje, że celowość naturalna występuje tylko u zwierząt i, choć mniej wyraźnie¹⁹, u roślin. Zeus za to, „czyni deszcz nie po to, aby podwyższyć zbiory, ale z konieczności”²⁰. Zaćmienia, jak można przeczytać w *Metafizyce*, też nie służą jakiemuś celowi²¹, a ruch lokalny przedmiotów ciężkich czy lekkich może być wyjaśniony wyłącznie z uwagi na ich skład materialny, ich pozycję i siły, jakie je przemieszczają²². Teleologia naturalna istnieje tylko wśród bytów żyjących i wśród nich rozwój, organizacja i postępowanie daje się wyjaśnić, ponieważ „tak jest lepiej, lecz nie absolutnie, ale relatywnie do substancji każdej rzeczy”²³. Tłumaczy się to tym, że tylko byty żyjące są substancjami indywidualnymi, zorganizowanymi z uwagi na zachowanie tej jedności i indywidualności.

Istnieją jednak pewne teksty niespójne. Na przykład, w *O częściach zwierząt*, Arystoteles zdaje się tłumaczyć szczególną dyspozycję pyska

¹⁷ D. Balme, *Teleology and Necessity*, w: A. Gotthelf, J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987, s. 277.

¹⁸ J. Gayon, *Has oxygen a function in organisms?*, ISHPSSB 2005 *Meeting in Guelph*.

¹⁹ Arystoteles *Fizyka* 199b 9.

²⁰ Tamże, 198b 18.

²¹ Arystoteles, *Metafizyka* 1044b 12.

²² Arystoteles, *Analityki wtóre* 95a 1-2; *Fizyka* 200a 1-5.

²³ Arystoteles, *Fizyka* 198b 7-8.

u niektórych rekinów i delfinów ochroną, jaką zapewnia on innym zwierzętom, ograniczając ilość pożywienia jaką może pochwyć:

„Natura, jak się zdaje, tak je uorganizowała nie tylko dlatego, aby zachować przy życiu inne zwierzęta, bo obrót na plecy opóźnia ruch i pozwala innym rybam uciec przed nimi (wszystkie tego rodzaju zwierzęta żywią się mięsem żywym), lecz także, aby one same w odżywianiu się nie ulegały obżarstwu”²⁴.

Balme²⁵ w komentarzu, jaki poświęca tym kilku zdaniom, podkreśla, że niewłaściwe wyjaśnienie teleologiczne zamienione zostaje w sposób ironiczny przez inne – właściwe: umiejscowienie pyska pozwala raczej uniknąć zwierzęciu przejedzenia niż zapewnienia ochrony innym zwierzętom.

W drugim tekście problematyzującym, również biologicznym, *O poruszaniu się przestrzennym zwierząt*, Arystoteles przyjmuje zasadę, że „Natura nie tworzy niczego na próżno”²⁶. Zasada ta pojawia się w różnych ujęciach²⁷. W większości przypadków przyjęcie tej reguły służy uzasadnieniu faktu unikania nadmiernych wyjaśnień. W niektórych tekstach Arystoteles podkreśla odstępstwa od tej zasady²⁸, a w innych czyni rozróżnienie pomiędzy bytami, które same działają z uwagi na cel, a bytami, które z konieczności powiązane są z innymi bytami przyporządkowanymi do celu²⁹. Można więc uznać, patrząc zawsze z punktu widzenia selekcji naturalnej, że właściwości bytów żyjących albo pełnią jakąś funkcję, albo są genetycznie związane z takimi właściwościami, które służą jakiejś funkcji, albo mają skłonność do zanikania, jak na przykład w przypadku pigmentu czy wzroku u bytów żyjących w środowisku pozbawionym światła.

²⁴ Arystoteles, *O częściach zwierząt* 696b 26-31.

²⁵ D. Balme, *Teleology and Necessity*, w: A. Gotthelf, J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987, s. 278-9.

²⁶ Arystoteles, *O poruszaniu się przestrzennym zwierząt* 704b 15-17.

²⁷ W następujących dziełach Arystotelesa: *O niebie* 271a 33, 291b 13; *O duszy* 432b 21 (gdzie wskazuje na wyjątki), 434 a 31; *Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne* 476a 14; *O częściach zwierząt* 658a 8, 661b 23, 691b 4, 694a 15, 695b 19; *O rodzeniu się zwierząt* 739b 19, 741b 4, 744a 36, 788b 21; *O poruszaniu się przestrzennym zwierząt* 708a 9, 711a 18; *Polityka* 1253a 9, 1256b 20.

²⁸ Arystoteles, *O duszy* 432b 21.

²⁹ Tamże, 434a 31-32.

Ale ten fragment *O poruszaniu się przestrzennym zwierząt* interesuje nas szczególnie z uwagi na klarowne wyjaśnienie, jakie daje odnośnie do obszaru zastosowania rozważanej zasady. Nie chodzi bowiem o ogólne dobro natury ani nawet o ogólną ważność teleologii:

„Otóż jednym z tych założeń jest zasada: Natura nie tworzy niczego na próżno, lecz zawsze jedynie to, co jest najlepsze, mając na uwadze naturalną organizację każdego rodzaju zwierzęcia. Konsekwentnie, jeśli jest lepiej tak raczej niż inaczej, to właśnie to znajduje się w rzeczach naturalnych”³⁰. A zatem to, co działa dla dobra każdego zwierzęcia, w granicach tego co jest możliwe, to znaczy w warunkach gdy jego życie trwa, jest zgodne z naturą.

Inny fragment, który zwykle cytuje się w tym samym sensie, znajduje się w *Polityce*. Można w niej przeczytać, „że rośliny są zrobione dla zwierząt, a zwierzęta dla człowieka”³¹. Balme³² wątpi w znaczenie tego tekstu dla badania teleologii naturalnej, ponieważ odwołuje się on do kontekstu obcego biologii. W tym fragmencie Arystoteles usiłuje uzasadnić używanie zwierząt przez człowieka. Wpisuje się on zatem w kontekst „polityki”, a nie biologii. Martha Nussbaum³³ również przyjmuje taką interpretację i dodaje, że ten fragment jest wprowadzeniem, które nie zawiera treści teoretycznych, lecz podkreśla antropologiczny punkt widzenia jako oczywisty. Zresztą, są i inne teksty podążające w kierunku przeciwnym, w kierunku cech właściwych naturze³⁴.

Bez wątpienia jednak najbardziej rozpowszechnioną interpretacją teleologii arystotelesowskiej jest ta, którą nazwalismy *esencjalistyczną*. Według niej przyczyną celową powstawania i rozwoju zwierząt jest forma gatunkowa, która jest tożsama z istotą. W tej perspektywie obserwujemy indywidualne byty żywe, które działają i rozwijają się raczej dla dobra własnego rodzaju niż dla siebie samych. Według stanowiska Balme’a, powstawanie nie jest po to, aby zachować gatunek, ale powstawanie wynika z dążenia do podtrzymania formy indywidualnej.

³⁰ Arystoteles, *O poruszaniu się przestrzennym zwierząt* 704b 15-17.

³¹ Arystoteles, *Polityka* 1256b 16.

³² D. Balme, *Teleology and Necessity*, w: A. Gotthelf, J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987, s. 279.

³³ M. Nussbaum, *De Motu Animalium*, Princeton, NY 1978, s. 95-96.

³⁴ Arystoteles, *Fizyka* 198b 7nn.

Gatunek jest generalizacją, której bazą realną nie jest nic innego jak skutkowanie tego, że warunki powstawania i okoliczności procesu rodzenia się są podobne i to w taki sposób, że trudno jest nadać im moc przyczynową – ani na sposób przyczyny sprawczej, ani na sposób przyczyny celowej.

Mając na uwadze to, co zostało dotychczas powiedziane, trzeba uznać, że przyczyna celowa u Arystotelesa nie jest ogólna ani nie odwołuje się do czynników pozanaturalnych, ani do żadnych składników niematerialnych bytu żyjącego. Nie wymaga ona posiadania świadomości celów ani nie umożliwia bytom żyjącym istnienia z uwagi na korzyści, jakie dają im inne byty czy natura jako całość. Celem może być tylko byt żyjący indywidualny jako taki. Jeśli trzeba by przypisać jakąś kwalifikację teleologii Arystotelesa, można by ją nazwać *substancjalistyczną*. I aby móc pojąć naturę przyczyny celowej, trzeba zdać sobie sprawę z jej *empiryczności*, z jej charakteru *przyczyny towarzyszącej* i z jej *związków z ontologią*.

Teleologia Arystotelesa jest *empiryczna* w tym sensie, że wyrasta z obserwacji bytów żyjących. Ich organizacja i funkcjonowanie jest oczywiste dla biologa bardziej niż dla kogokolwiek innego. Trudno zaprzeczyć, że skrzydła u ptaka służą mu do latania. Arystoteles podejmuje się wykazania, powiedzmy „fenomenologicznie”, teleologii wraz z jej ograniczeniami, jak na przykład w cytowanym już dziele *O rodzeniu się zwierząt* (IV 3), czy w ciekawym tekście, gdzie mówi o delfinach: „Delfiny żyją w parach: samce z samicami. Zachodzi tutaj pytanie, dlaczego one zbaczają na ląd – bo twierdzą, że czynią to przypadkiem, bez żadnej przyczyny”³⁵. W *O rodzeniu się zwierząt* (IV 3) odkrywa takie aspekty rozwoju zwierząt żywych, które nie wydają się być przeznaczone dla określonego celu. A w owym tekście na temat delfinów można wyczytać takie aspekty ich działania, które są bezcelowe czy bezrozumne, przy założeniu, że w ogóle istnieją. Wszystko to świadczy o tym, że teleologia Arystotelesa jest kierowana i obrazowana przez obserwację empiryczną. Istnienie wyjaśniania teleologicznego jest usankcjonowane przez dwa aspekty natury żywej. Z jednej strony, jeśli ograniczymy się jedynie do dynamiki elementów, przez jej orga-

³⁵ Arystoteles, *Zoologia* 631b 3-4.

nizację, która byłaby niewytlumaczalna oraz z drugiej strony – przez regularność (nie zawsze ścisłą) zjawisk, jakie zachodzą³⁶.

Współczesna biologia również akceptuje naturę teleologiczną bytów żywych. J. Monod mówi na przykład, jak bardzo byłoby „arbitralne i bezpłodne zaprzeczyć, że organy naturalne, takie jak oko, reprezentują koniec końców »projekt« (odbierania obrazów), a jednocześnie przyznawać dokładnie tę właśnie funkcję aparatowi fotograficznemu. [...] O wiele bardziej nieuchronne niż odrzucenie tego pojęcia (co niektórzy biologowie usiłowali czynić) jest włączenie go jako istotnego elementu do samej definicji bytów żyjących. Będziemy twierdzili, że wyróżniają się one spośród innych struktur i wszystkich systemów obecnych w świecie dzięki tej właściwości, którą nazwiemy teleonomią”³⁷.

Według F. Ayala sytuacja we współczesnej biologii jest następująca: „Darwin przyjmował, że organizmy zostały zorganizowane celowością. Organizmy są przystosowane do określonych sposobów życia, a ich części są przystosowane do tego, aby wykonywać określone funkcje. Darwin uznał również przystosowanie i następnie dał naturalne wyjaśnienie dla tych przystosowań. Wprowadził do nauki aspekt celowościowy u bytów żywych [...]. Niektórzy ewolucjoniści odrzucili wyjaśniania celowościowe, ponieważ nie rozpoznali różnych znaczeń, jakie może mieć termin »teleologia« [...] Biologowie ci postępują prawidłowo, gdy wykluczają pewne formy teleologii z wyjaśniania ewolucyjnego, jednak mylą się, gdy twierdzą, że wszystkie wyjaśnienia celowościowe powinny być wyłączone z teorii ewolucji. Ci sami autorzy w istocie używają w swych pracach wyjaśnień celowościowych, jednak odmawiają uznania ich za takie albo też wolą je nazywać w inny sposób, na przykład jako teleonomiczne”³⁸. W rzeczywistości wyjaśnienia teleologiczne w biologii Arystotelesa odpowiadają tym samym koniecznościom empirycznym, jakie są we współczesnej biologii.

Podsumowując – kształtowanie się, organizacja i postępowanie każdego bytu żywego nie mogą być wyjaśnione wyłącznie przez ruch elementów, nawet jeśli bez nich nie mogą istnieć. Przyczyna celowa

³⁶ Arystoteles, *Fizyka* 196b 10, nn.

³⁷ J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris 1970, s. 22.

³⁸ F. Ayala, *Aspectos filosóficos*, w: T. Dobzhansky, F. Ayala, G. Stebbins, J. Valentine, *Evolución*, Barcelona 1983, ss. 494 i 499.

wraz z przyczyną sprawczą i materialną są to przyczyny towarzyszące zachodzącym procesom i bytowościom. Arystoteles stwierdza: „Niektórzy sądzą, że konieczność jest obecna w procesach powstawania właśnie tak, jak gdyby ktoś przypuszczał, że ściana domu powstaje z konieczności, ponieważ to, co ciężkie, jest ściągane ku dołowi, a to, co lekkie, unosi się ku górze; dlatego też kamienie i fundamenty zajmują miejsce najniższe, podczas gdy cegły – wyższe, z powodu lekkości, a drzewo – najwyższe, jako najlżejsze ze wszystkich składników. Prawda jest taka, że bez tych składników powstanie domu nie mogłoby dojść do skutku; ponieważ nie dzięki nim powstał, chyba że w sensie przyczyny materialnej; powstał natomiast w tym celu, aby osłaniać i ochraniać pewne rzeczy”³⁹.

Problem realności przyczyny sprawczej zmusza nas do wyboru jakiejś *ontologii*. Albo substancje żyjące, indywidualne istnieją, a ich realność obiektywna jest niezależna od opisu obserwatora, albo istnieją jedynie elementy i możliwości (władze) elementarne (czy też atomy, które się przemieszczają i próżnia) i to w taki sposób, że zwierzę jest po prostu formą, której konfigurację podstawową i elementarną mamy opisać. Arystoteles skłonny jest myśleć, że realnie istnieją byty żywe.

Martha Nussbaum wypowiedziała się na temat celu jako przyczyny zachowania się zwierząt, opisaney w dziele Arystotelesa *O ruchu zwierząt*⁴⁰. Sięga ona do następującego argumentu: załóżmy, że chcemy przewidzieć, czy kulka z brązu będzie mogła przejść w drewniane kółko. Jedyna odpowiedź, jaka byłaby realnie „bazowa”, zakładałaby znajomość możliwych trajektorii wszystkich wchodzących w grę cząstek (elementarnych) i oszacowanie stopnia możliwych kolizji. Byłoby z pewnością czymś prostszym zaproponować odpowiedź typu geometrycznego, która uwzględniałaby formę i kształt badanych ciał, ujawniając konkretne trajektorie ich cząstek (elementarnych) czy też ich kompozycje (gdy są z brązu, z drzewa lub zrobione z innego materiału). Druga odpowiedź byłaby prostsza, bardziej ogólna i zawierałaby jedynie informacje istotne. Ale jest jasne, że byłaby mniej „bazowa”.

³⁹ Arystoteles, *Fizyka* 199b 35 – 200a 10.

⁴⁰ M. Nussbaum, *De Motu Animalium*, Princeton, NY 1978, s. 60.

Nussbaum przyjmuje pragmatyczny punkt widzenia i wiąże naukowość odpowiedzi z samą możliwością rozwiązania problemu. Pod tym względem wyjaśnienia działania zwierzęcia w terminach przyczyny celowej są bez wątpienia korzystniejsze. Następnie Nussbaum domaga się, aby uznać, że forma zwierzęcia nie polega na jego geometrycznym ułożeniu (figurze), ale na jego funkcji, jego duszy czy celu. I jeżeli akceptuje się naukowość wyjaśnień opartych na formach geometrycznych, to można równie dobrze akceptować wyjaśnienia oparte na formach substancjalnych.

Jednakże możemy dodać też argument ontologiczny, który jest wcześniejszy, do argumentu metodologicznego, pragmatycznego. Wyobraźmy sobie świat, gdzie istnieją byty kuliste i byty sferyczne, czy też świat, gdzie nie ma nic prócz próżni i atomów. W tym drugim wypadku wyjaśnienie faktu tak podstawowego jak ten, by stwierdzić, czy kula przejdzie, czy nie przez obręcz zmienia się w kalkulację złożoną albo w sztuczne rozwiązanie instrumentalne, odwołujące się do pojęć subiektywnych. Podobny przypadek zachodzi u zwierząt. Albo uznaje się, że istnieją substancje żywe, indywidualne na sposób pierwotny i nieredukowalny, albo też jesteśmy zmuszeni rekonstruować je w sposób instrumentalny, wychodząc od atomów, próżni i domieszki subiektywności. Przy założeniu, że istnieją byty żywe, indywidualne, badanie naukowe może dotyczyć realności na różnych poziomach, bez konieczności odchodzenia od realizmu oraz może odkrywać regularności powiązań między różnymi poziomami bez takiej konsekwencji, by to, co niższe, unicestwiało to, co wyższe. Innymi słowy, ontologia arystotelesowska jest wieloraka – dotyczy ona zwierząt, które jako substancje są celem dla ich części i istnieją jednocześnie części tych zwierząt, podobnie jak ich funkcje przyporządkowane do celu.

4. Wkład arystotelesowski do debaty współczesnej

4.1. Realizm

Aby zdefiniować teleologię arystotelesowską, jak widzieliśmy, musieliśmy zakwalifikować ją jako *substancjalistyczną*. Sam Arystoteles

następująco wyjaśnia fakt, dlaczego wcześniejsi myśliciele nie użyli wyjaśnień funkcjonalnych: „Brak jasno skryształizowanej nauki o esencji (*to ti en einai*) i substancji (*ousia*) przeszkodził naszym przodkom [Empedokles, Demokryt] dojść do tej metody wyjaśniania”⁴¹.

Inaczej mówiąc, forma, działając jako cel i organizując wszelki rozwój i postępowanie zwierząt, jest samą substancją, samym indywidualnym bytem żyjącym. W miarę jak następuje identyfikacja celu i substancji (zwierzęcia), funkcje stają się równie realne i obiektywne jak sam byt żyjący. Utożsamienie formy jako substancji i przyczyny celowej jest oczywiste w następujących tekstach:

„A skoro natura oznacza dwie rzeczy, mianowicie materię z jednej strony, a z drugiej formę, i skoro forma jest celem, a cała reszta istnieje ze względu na cel, wobec tego forma musi być przyczyną, i to przyczyną celową”⁴².

„Ponieważ każde narzędzie jest przeznaczone do jakiegoś celu, dlatego także każda poszczególna część organizmu istnieje dla jakiegoś celu. Celem tym jest czynność. Stąd jasno wynika, że ciało jako całość istnieje dla jakiejś czynności, którą wykonuje jako całość⁴³ [...]. Tak i ciało istnieje w pewnym znaczeniu dla duszy, a poszczególne części ciała dla tych czynności, które każdej z nich wyznaczyła Natura”⁴⁴.

„Formą dla zwierzęcia jest jego dusza [...] bo po jej odejściu nie ma już zwierzęcia; żadna z jego części nie zostaje ta sama [...]”⁴⁵.

Z uwagi na to Peter McLaughlin mówi nam, że „rzeczywista metafizyczna cena wyjaśniania funkcjonalnego związana jest z przyznaniem, że istnieją byty, które mogą powstrzymać funkcjonalny regres”⁴⁶. Inaczej

⁴¹ Arystoteles, *O częściach zwierząt* 642a 24-26.

⁴² Arystoteles, *Fizyka* 199a 30-33.

⁴³ W manuskryptach można przeczytać *plourouj* (całość). Jeden manuskrypt proponuje odczytanie inne: *polumeroj* (złożenie). Pierre Louis, (*Les parties des animaux*, Paris 1956, s. 20.) skłania się ku temu drugiemu. Jednakże według mnie bardziej logiczne jest wziąć pod uwagę opcję wyrażaną w większości manuskryptów, chodzi bowiem o działanie zjednoczone, pojęte nie tylko jako suma działań częściowych, ale jako działanie zintegrowane, harmonijne, jednego indywiduum (taki przypadek dotyczyłby działania całościowego).

⁴⁴ Arystoteles, *O częściach zwierząt* 645b 14-20

⁴⁵ Tamże, 641a, 18-22.

⁴⁶ P. McLaughlin, *What functions explain*, Cambridge 2001, s. 211.

mówiąc, „będziemy mogli znaleźć system [postępowania zwierzęcia], którego charakterystyczną cechą czy mocą (ergon) będzie nakierowanie się na własną korzyść”⁴⁷. Dla Arystotelesa każdy byt żyjący jest taką bytowością.

W rezultacie, odnośnie do kwestii realizmu, teoria arystotelesowska zdaje się popierać pełną realność i obiektywność funkcji jako dyspozycji czy zdolności pewnych bytów oraz działania rzeczywiste przez nie dokonywane. Funkcje biologiczne nie są w żadnym wypadku bytnościami abstrakcyjnymi, jakimi mogą być bytności matematyczne, ale raczej bytnościami *fizycznymi* całkowicie obiektywnymi, i których istnienie nie zależy, w żadnym wypadku, od obserwatora: „[...] nauka przyrodnicza nie może się zajmować żadnym tworem abstrakcyjnym, bo Natura czyni wszystko dla jakiegoś celu. Jest oczywiste, że jak w przedmiotach utworzonych przez sztukę mieści się sztuka, tak w rzeczach naturalnych jest zawarta jakaś inna zasada, inna przyczyna podobnego rodzaju [...]”⁴⁸.

Przypomnijmy, że funkcje są realne nie tylko jako dyspozycje, skutki czy działania, ale jako funkcje ściśle pojęte. Innymi słowy, możemy uczynić rozróżnienie między funkcją oraz dyspozycją czy też skutkiem, który nie byłby funkcją. W tym celu musimy znać formę organizmu, gdzie funkcja się pojawia. Ale trzeba też przypomnieć, że forma bytu żywego, dla Arystotelesa, jest *formą życia*. Jeśli dyspozycja czy określony skutek służy w sposób pozytywny tej formie życia, to będzie chodziło o funkcję. Zatem, aby zrozumieć ekonomię funkcjonalną cech (*differentiae*) bytu żyjącego, trzeba będzie zrozumieć jednocześnie jego formę życia jako bytu indywidualnego⁴⁹.

4.2. Wnioski

U Arystotelesa nie istnieje teoria pochodzenia funkcji, a jedynie przyznanie natury funkcjonalnej pewnym bytnościom (*entités*). Stąd

⁴⁷ Tamże, s. 76.

⁴⁸ Arystoteles, *O częściach zwierząt* 641b 10-15.

⁴⁹ Zob. na ten temat A. Marcos, *Towards a science of the individual: the Aristotelian search for scientific knowledge of individual entities*, *Studies in History and Philosophy of Science*, (35) 2004, ss. 73-89.

też zasadniczo teleologia arystotelesowska mogłaby być uzupełniona przez teorię w rodzaju SEL, która wyjaśniałaby genezę funkcji (przynajmniej niektórych). Tym niemniej, nawet jeżeli moglibyśmy opisać pochodzenie niektórych rysów funkcjonalnych w terminach nie- celowościowych, to nie moglibyśmy tym samym umniejszyć czy wręcz usunąć, z punktu widzenia ontologicznego, natury celowościowej tych rysów. Według F. Longy „SEL pozostawia otwartą metafizyczną kwestię redukcjonizmu, podczas gdy SYS skierowuje ją wraz ze swym prostoliniowym tłumaczeniem poprzez dyskurs funkcjonalny ku skłonnościom”⁵⁰. Teksty Arystotelesa sugerują (doszedłszy do tego punktu), że pewne fragmenty działań zwierzęcia *mają* naturę funkcjonalną oraz że jakkolwiek możemy wytłumaczyć genezę ich funkcjonalności, nie oznacza to wszak oceny tej natury; tym samym nie znikałoby obiektywne usytuowanie działań z uwagi na cel.

Nie możemy również posunąć się do redukcji w dziedzinie epistemologicznej, co zakładałoby wyjaśnienie aspektów funkcjonalnych poprzez opieranie się na aspektach materialnych. W rzeczywistości Arystoteles sądzi, że związek wyjaśniający przebiega w sensie odwrotnym, co oznacza, że możemy zrozumieć kompozycję materialną bytu żyjącego lub jednej z jego części, opierając się na aspektach funkcjonalnych [...]. „Rozumujemy wtedy tak: ponieważ zdrowie lub człowiek posiadają takie własności, dlatego potrzeba, by taka inna rzecz istniała lub była zrobiona [...] Nie wolno nam również pominąć milczeniem kwestii następującej: czy mamy przedstawić, jak każde zwierzę powstaje (tak rzecz studiowali nasi poprzednicy!), czy raczej, jak ono jest zbudowane, bo nie mała jest różnica między tymi dwoma zagadnieniami.[...] Bo celem genezy jest osobnik, a nie geneza jest celem osobnika”⁵¹.

4.3. Kompozycja funkcjonalna

Arystoteles deklaruje: „Dla wszystkich funkcji, które są sobie podporządkowane, jest rzeczą oczywistą, że organy, którym te funkcje

⁵⁰ F. Longy, *A case for a unified realist theory of functions*, http://www-ihpst.univ-paris1.fr/_sources/flon_artefact.pdf, p. 4.

⁵¹ Arystoteles, *O częściach zwierząt* 640a 4.

odpowiadają, są między sobą w tej samej relacji, co same funkcje. Podobnie, jeśli pewne funkcje są wcześniejsze od innych i stanowią, w danym przypadku, ich cel, to każdy z organów, do którego te właśnie funkcje przynależą, będzie się znajdował w tej samej relacji”⁵².

W tekście tym Arystoteles zdaje się wskazywać na możliwość analizy funkcjonalnej, czyli redukcji funkcji jednych do drugih, które są im hierarchicznie podporządkowane. Według niego taka analiza jest podobna do tej, jakiej można by dokonać z punktu widzenia struktur. Na przykład serce wzięte jako struktura składa się z wielu elementów i funkcja serca jest spełniona, ponieważ każdy z elementów spełnia swoją rolę. Z tego punktu widzenia wydaje się, że zbliżamy się do SYS. Jednakże w perspektywie SYS, jak przyznaje F. Longy, „dyskurs funkcjonalny nie dostarcza niczego szczególnego, można bowiem zastąpić funkcje przez proste dyspozycje”. Zagubilibyśmy istotne cechy tego, co jest funkcjonalne: „normatywność, rozróżnienie pomiędzy skutkami przypadkowymi i funkcjami, przesłanie etiologiczne właściwe atrybucji funkcjonalnej, itd.”. Moglibyśmy zatem postawić sobie następujące pytanie: „Czy funkcje, które wynikają z analizy, w każdej swej części są funkcjami w etiologicznym sensie tego terminu?”⁵³.

Według SEL w wielu przypadkach nie wystąpiłaby taka sytuacja albo przynajmniej sprawa musiałaby pozostać otwarta. Wydaje się nieprawdopodobne, aby dla wszystkich cech i poziomów można było wywieść historię wyjaśniającą z sytuacji początkowej oraz w terminach selekcji naturalnej. U Arystotelesa natomiast jest możliwe prowadzenie, i to z powodzeniem, analizy funkcjonalnej bez rozważania owego warunku selekcyjnego jako warunku *sine qua non*; a więc w taki sposób, aby każda funkcja mogła rozkładać się na inne funkcje, rozważane w sobie jako takie. To badanie nie powoduje zaniku rozróżnienia pomiędzy funkcjami i innymi skutkami czy dyspozycjami, co nastąpiłoby w przypadku SYS. Nie traci się również rysów właściwych dla funkcjonalności, gdyż można rozróżnić skutki czy dyspozycje, które pozytywnie

⁵² Tamże, 645b 27-34.

⁵³ F. Longy, *Unité des fonctions et décomposition fonctionnelle*, http://www-ihpst.univ-paris1.fr/_sources/flon_SPS.pdf. s.4.

wpływają na formę życia jednostki i inne, które nie wpływają, na co już wskazywaliśmy. I to na każdym poziomie analizy.

Trzeba dodać, że lektura arystotelesowskiej teorii działania przedstawiona przez J. Leara⁵⁴ sugeruje możliwość powiązania analizy funkcjonalnej z rozpoznaniem jedności bytu żyjącego. Zdaniem Leara środki w ujęciu Arystotelesa nie są obojętne w stosunku do celu. Nie są one czymś różnym od celu, ale konkretnym sposobem, w jaki się on realizuje.

4.4. Wyjaśnienie

Według Arystotelesa, jak widzieliśmy, wyjaśnić to znaczy wyjaśnić przez przyczyny; a wśród przyczyn, jakie wymienienia, znajduje się przyczyna celowa. Wskazanie na to, jaka jest przyczyna celowa jakiegoś organu w bycie ożywionym czy części w artefakcie, służy wyjaśnieniu jego istnienia i pozycji. W tym sensie teoria arystotelesowska jest bliska SEL i INT. Od chwili, gdy zaakceptowano realność funkcji jako przyczyny celowej, służy ona również do wyjaśnienia obecności części. Jest to powód, dla którego Arystoteles tak bardzo nalega na to, by przyrodnicy (fizycy) znali przyczynę celową (na przykład w *Fizyce* II i w *O częściach zwierząt* I), ponieważ ta wiedza pozwoli im wyjaśnić obecność i znaczenie części: „Należy zatem postępować w taki sposób: gdy chodzi np. o oddychanie, trzeba wykazać, z jednej strony, że odbywa się ono dla danego celu, a z drugiej, że do osiągnięcia tego celu są konieczne odpowiednie środki”⁵⁵. W ten sam sposób współczesny biolog używa wyjaśnień funkcjonalnych i uważa, że pojął określoną

⁵⁴ W działaniu ludzkim pożądaný cel przemienia się pomału dzięki deliberacji w ten sposób, że jego elementy odpowiadają repertuariowi możliwych ruchów działającego. W tym momencie cel myślany przekłada się na działanie. Ale, z tego punktu widzenia, działanie nie jest niczym innym niż samym pragnieniem w stanie bardziej zróżnicowanym. Działanie nie jest zewnętrzne wobec pragnienia, na usługach którego pozostaje: jako cel i jako środek, pozostaje to samo pragnienie w swej formie aktualnej, zróżnicowanej, konkretnej (zob. J. Lear, *Aristotle. The Desire to Understand*, Cambridge 1988).

⁵⁵ Arystoteles, *O częściach zwierząt* 642a 30-35.

strukturę wówczas, gdy jest zdolny przypisać jej, racjonalnie i prawdopodobnie, określoną funkcję⁵⁶.

Jednakże, według mnie, perspektywa arystotelesowska pozwala pozostawić w zawieszeniu problem pochodzenia funkcji. Koncentruje się ona wyłącznie na ich realności, ponieważ z konieczności coś musi być realne i konkretne, aby mogło posiadać siłę przyczynowania. Kwestia źródeł funkcjonalności pozostaje w tym punkcie otwarta, suponując, że te same funkcje mogą mieć swój początek w sztuce, naturze (albo przez pomysł rodziców, którzy przemieniają formę, albo przez samoródtwo) albo nawet przez przypadek: „Gdyby na przykład dom był wytworem natury, powstałby w taki sam sposób jak dom wybudowany sztucznie. Gdyby przedmioty naturalne były wytwarzane nie tylko przez naturę, ale również przez sztukę, to przez sztukę byłyby wytwarzane w ten sam sposób jak przez naturę”⁵⁷. „Nawet rzeczy, które zdają się powstawać na drodze samoródtwa⁵⁸, dochodzą do istnienia w podobny sposób jak dzieła sztuki [...] Podobnie rzecz się ma z twórami przypadku⁵⁹”. „Jest więc oczywiste, że nawet wśród zdarzeń, które nie podlegają konieczności i nie powtarzają się często, istnieją również takie, które można określić jako celowe”⁶⁰. Ten cytat z tekstu Arystotelesa może dziś posłużyć za inspirację w związku z próbami ponownego przemyślenia klasycznego rozróżnienia między tym, co jest sztuczne, i tym, co jest naturalne. Rozróżnienia z pewnością dziś dokonanego.

Wydaje się więc, że perspektywa arystotelesowska mogłaby być zgodna z SEL i z INT. Od tego momentu, w sensie bardziej ogólnym,

⁵⁶ W tym sensie można rozumieć prace np. M. J. S. Rudwick, *The inference of function from structure in fossils*, „The British Journal for the Philosophy of Science”, (15), ss. 27-40; D. Turner, *The functions of fossils: Inference and explanation in functional morphology*, „Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci.”, 31 (2000), ss. 193- 212.

⁵⁷ Arystoteles, *Fizyka* 199a 12-16.

⁵⁸ To znaczy, pod warunkiem, że osiągnięty jest rezultat (produkt sztuczny lub naturalny), proces jaki prowadzi do określonego kresu jest ten sam, niezależnie od tego, czy genetycznie pochodzi od rzemieślnika czy ziarna, bądź też, czy był on czystym owocem przypadku. Bardziej wyrazista analiza tej idei znajduje się w *Metafizyce* 1032b 23 i 1034a 9; *Fizyce* 199b 19.

⁵⁹ Arystoteles, *O częściach zwierząt* 640a 25-35. Ta sama idea pojawia się w *Fizyce* 199b 18-20.

⁶⁰ Arystoteles, *Fizyka*, 196b 20-21.

droga do ewentualnej syntezy pomiędzy perspektywą arystotelesowską i darwinowską wydaje się być otwarta. Jednakowoż siła wyjaśniająca argumentacji funkcjonalnej pochodzi w tych dwóch przypadkach z różnego źródła. Perspektywa darwinowska, obecna w SEL, czerpie swoją siłę wyjaśniającą z możliwości, przynajmniej w założeniu, sprowadzenia wyjaśniania celowościowego do jego źródeł selekcyjnych [zasady wyboru]. Jest więc logiczne, że rezerwa, jaką wyraża ona w stosunku do redukcjonizmu, jest zasadniczo natury metodologicznej: „W każdym razie – pisze Françoise Longy – jak długo kwestia redukcjonizmu pozostaje otwarta, tak długo nie mamy przełożenia zezwalającego nam dopuścić funkcje i funkcjonalne wyjaśnianie, metodologiczną racją jest traktować je jako prawdziwe właściwości i prawdziwe wyjaśnianie”⁶¹.

W perspektywie arystotelesowskiej siła wyjaśniająca funkcji pochodzi z realnego istnienia określonej formy substancjalnej, jaką jest sam byt żyjący, który odgrywa rolę przyczyny celowej swojego własnego rozwoju, swoich części i swoich działań. W przypadku artefaktu owa forma substancjalna jest również obecna, nawet jeśli jest to akcydentalne: „nie trzeba brać w rachubę samej tylko materii i zakładać w niej cel badań, lecz trzeba mieć na oku całą formę, np. dom, a nie cegły, wapno, kawałki drewna itp”⁶². Możemy zrozumieć, dlaczego w tym wypadku sprzeciw wobec redukcjonizmu przybiera charakter ontologiczny, a nie tylko metodologiczny.

Podkreślmy na koniec, że Arystoteles używa również funkcji dla celów eksplikatywnych w ramach schematu, który można by zakwalifikować jako analogię funkcjonalną: „Inne [cechy] są im wspólne na zasadzie analogii, przez którą rozumiem fakt, że jedne zwierzęta posiadają płuca, inne zaś ich nie mają, mają za to inny organ, który im płuca zastępuje. To znów jedne mają krew, inne zaś ciecz analogiczną o tej samej wartości, jaką ma krew dla zwierząt nią obdarzonych”⁶³. Jeśli wyjaśniliśmy obecność krwi u zwierząt krwistych poprzez to, że ukazaliśmy jej funkcję, to będziemy mogli pójść dalej, przechodząc od

⁶¹ F. Longy, *A case for a unified realist theory of functions*, http://www-ihpst.univ-paris1.fr/sources/flon_artefact.pdf, s. 4.

⁶² Arystoteles, *O częściach zwierząt* 645a 30-35.

⁶³ Tamże, 645b 5-10.

czegoś znanego do nowej wiedzy, od wiedzy o zwierzętach krwistych do wiedzy o niekrwistych, za pośrednictwem analogii funkcjonalnej.

4.5. Normatywność

Innym z ważnych aspektów funkcjonalności jest jej składnik normatywny. Przypisując funkcję organowi, możemy twierdzić, że ów organ funkcjonuje dobrze lub źle lub że nie spełnia swojej funkcji. W tym sensie funkcje są w sposób oczywisty różne od innych typów dyspozycji czy skutków. W perspektywie realistycznej, jaką dostrzegliśmy, Arystoteles przyznaje funkcjom również i składnik normatywny: „W czynnościach sztucznych zdarzają się pomyłki: na przykład piszący popełnił błąd ortograficzny, a lekarz zalecił złe dawkowanie lekarstwa. Z tego wynika, że i w procesach naturalnych możliwe są błędy. Jeżeli zatem istnieją pewne wytwory sztuczne, w których to, co jest dobre, służy celowi, a błędy zdarzają się wtedy, gdy zamierzony cel nie został osiągnięty, wobec tego również i w wytworach przyrody musi się dziać podobnie, przy czym wynaturzenia byłyby błędami celowości”⁶⁴.

Co więcej, Arystoteles łączy cel z dobrem. W ten sposób wprowadza element aksjologiczny do swej teleologii: „nasienie, lekarz, doradca i w ogóle wszelki czynnik działający to źródła dające początek zmianie czy istnieniu. Wreszcie przyczyna występuje jako cel i dobro, albowiem przyczyna celowa chce być rzeczą najlepszą wśród innych i ich celem”⁶⁵. Nie chodzi o dobro w sensie platońskim czy absolutnym, ale o dobro dla indywidualnego konkretnego, w określonych okolicznościach. Niekiedy włącza nawet ten typ dobra, jaki dotyczy całej funkcjonalnej organizacji substancji, jej *funkcji* jako funkcji właściwej temu bytowi ujętemu jako całość. W przypadku bytu ludzkiego Arystoteles stwierdza: „Okazuje się tedy, że szczęście, będąc celem wszelkiego działania, jest czymś ostatecznym i samowystarczającym. Twierdzenie jednak, że szczęście jest najwyższym dobrem, wydaje się czymś, na co wszyscy przypuszczalnie się godzą, tym natomiast, czego się tu żąda, jest dokładniejsze określenie, czym ono jest. Można by może określenie takie

⁶⁴ Arystoteles, *Fizyka* 199a 34 – 199b 5.

⁶⁵ Arystoteles, *Fizyka* 195a 21-25; zob. również 260b 18.

podać, biorąc pod uwagę swoistą funkcję człowieka.”⁶⁶. W tym samym kontekście mówi o funkcjach właściwych roślinom i zwierzętom jako funkcjach będących dla nich odnośnymi dobrami.

Na tym etapie naszej refleksji musimy nawiązać do oryginalnego poglądu Arystotelesa, który to, co jest funkcjonalne, umieszcza nie tylko w relacji do dobra, ale również do piękna. Twierdzimy, że składnik aksjologiczny funkcjonalności może nas doprowadzić do dobra i piękna zarazem. Związek między funkcjonalnością i etyką wiąże się w tym wypadku ze związkiem między funkcjonalnością i estetyką. W ten sposób otwiera Arystoteles przed nami pole do refleksji, której rzadko poświęca się uwagę: „Również i do badania jakiegokolwiek zwierzęcia należy przystępować bez odrazy, w przekonaniu, że w każdym z nich istnieje coś z Natury i Piękna. Bo w dziełach Natury nie przypadek panuje, lecz celowość – i to w najwyższym stopniu. Otóż cel, dla którego coś istnieje lub powstało, należy do sfery tego, co piękne”⁶⁷.

W uzupełnieniu tej myśli, w *Poetyce*, Arystoteles podkreśla, że piękno opiera się na harmonii części, na porządku funkcjonalnym, który należy do sfery natury albo sztuki, oraz że przyjemność estetyczna zależy od poznania, jakie możemy osiągnąć odnośnie do tego porządku, co dokonuje się poprzez obserwację naturalistyczną albo imitację artystyczną: „W sztuce naśladowczej wyrażonej w formie opowiadania i jednorodnym wierszu, oczywiście podobnie jak w tragedii, fabuła powinna być ułożona w sposób dramatyczny i obejmować jedną, całą i skończoną akcję, posiadającą początek, środek i koniec, aby – podobnie jak cała i jednolita istota żyjąca – mogła ona dostarczyć właściwej przyjemności”⁶⁸. Każda bowiem piękna rzecz, tak istota żywa, jak wszelkie dzieło składające się z całości, musi mieć uporządkowane nie tylko swe części, lecz musi mieć również nieprzypadkową wielkość [...] tak też i fabuła winna mieć długość łatwą do zapamięta-

⁶⁶ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1097b 19-26 (kursywa w oryginale). Zob. również Platon, *O państwie* I 352d-354a; *Etyka Eudemejska* 1219a-1219b; *Etyka Nikomachejska* 1094a 1; H. H. Joachim, *The Nicomachean Ethics, a commentary by the late, H. H. J., D. A. Rees* (ed.), Oxford 1951, ss. 48-49.

⁶⁷ Arystoteles, *O częściach zwierząt* 645a 20-25.

⁶⁸ Arystoteles, *Poetyka* 1459a 16-24; zob. również 1450b 35-37.

nia w całości”⁶⁹. Toteż celem tragedii jest bieg zdarzeń, czyli fabuła, a cel jest we wszystkim rzeczą najważniejszą”⁷⁰. I rzeczywiście, można scharakteryzować złą tragedię ze względu na brak odniesień, brak wewnętrznego porządku i jedności: „Ale fakty dowodzą, że przyroda nie jest serią epizodów, jak zła tragedia”⁷¹.

Jeżeli zamierzamy uzyskać jednolitą teorię funkcji, będziemy musieli zwrócić również uwagę na utwory [artefakty] artystyczne, posiadające funkcje o charakterze artystycznym, to znaczy posiadające funkcje „niefunkcjonalne”. W tej dziedzinie wysiłek kogoś, kto teoretyzował zarówno na temat biologii, jak i poetyki wydaje się szczególnie godne polecenia.

4.6. Jednolita teoria

Ostatnie spostrzeżenie służy nam jako inspiracja do podjęcia kwestii możliwości lub niemożliwości przejścia do jednolitej teorii funkcji. W tym względzie wskazówki, jakie możemy uzyskać z dzieła Arystotelesa, są raczej niejasne.

Z jednej strony w licznych tekstach zbliża on funkcjonalność w obrębie artefaktów z funkcjonalnością bytów ożywionych. Zacytowaliśmy już wiele tekstów zmierzających w tym kierunku i można też zacytować inne: „Dopiero gdy za pomocą rozumowania lub obserwacji lekarz określił, czym jest zdrowie, a architekt, czym jest dom, wtedy dopiero podają racje logiczne i przyczyny swojego postępowania, uzasadniają swoje czynności. Otóż w twórcach Natury jest daleko więcej celowości i piękna niż w dziełach ludzkich”⁷². „[...] potrzeba takiego a takiego materiału, jeśli ma istnieć dom lub jeśli ma się osiągnąć inny jakiś cel [...]. W ten sam sposób powstają rzeczy w Naturze”⁷³.

Ale z drugiej strony przyznaje, że byty ożywione są substancjami paradygmatycznymi w sensie właściwym, podczas gdy artefakty mają

⁶⁹ Tamże, 1450b 35 – 1451a 6.

⁷⁰ Tamże, 1450a 22-24.

⁷¹ Arystoteles, *Metafizyka* 1090b 19.

⁷² Arystoteles, *O częściach zwierząt* 639b 16-21.

⁷³ Tamże, 639b 25-30.

taki sens wyłącznie akcydentalnie⁷⁴, co zdaje się wskazywać, że ich funkcjonalność, w przeciwieństwie do funkcjonalności bytów ożywionych, byłaby w istocie zewnętrzna i pochodna.

5. Wniosek: Arystoteles i współczesne teorie funkcji

Pragnąłbym, aby ten tekst był traktowany jako prezentacja pierwszych wniosków z projektu badań, jako plan pracy, zmierzający do włączenia idei Arystotelesa do współczesnej debaty na temat pojęcia funkcji i wydobycia z tychże idei wszystkich możliwych korzyści. Spostrzeżeń, jakie stąd wynikną, nie należy uważać za listę konkluzji ostatecznych, ale raczej za wstępne wnioski i obserwacje.

1) Teleologia arystotelesowska jest realistyczna. W tym sensie przybliża się ona do teorii etiologicznych. Występuje w obronie realnego i obiektywnego istnienia funkcji, jednak nie dostarcza wyjaśnienia dla genezy funkcjonalności u bytów ożywionych, co otwiera ewentualnie drogę dla komplementarności między wizją arystotelesowską i SEL.

2) Anty-redukcjonizm Arystotelesa jest głębszy niż w SEL, ponieważ dotyczy płaszczyzny metodologicznej, epistemologicznej i ontologicznej.

3) Realizm obejmuje wszystkie poziomy struktury funkcjonalnej, a więc organizmu jako całości, który posiada funkcje własne; części i części jego części. Nawet elementy nieorganiczne mogą być funkcjonalne, jeśli są zintegrowane z organizmem.

4) Siła eksplikatywna teleologii arystotelesowskiej pochodzi od rzeczywistości, jaką przyznaje on wszystkim bytom ożywionym jako formie i celowi (wymiar ontologiczny).

5) U Arystotelesa znajdujemy bezpośrednią relację między funkcjonalnością i dobrem, podobnie jak pomiędzy funkcjonalnością i pięknem (wymiar aksjologiczny lub normatywny).

6) W myśli Arystotelesa istnieją dwie kwestie pozostające pod nieustanną obserwacją: jedna dotyczy artefaktów, druga zaś – bytów ożywionych. Arystoteles rozważa związki i napięcia między nimi.

⁷⁴ Arystoteles, *Fizyka II*, 1 192b 19.

W wielu przypadkach dopasowuje on funkcjonalność jedną do drugiej. Ale z drugiej strony rozważa artefakty jako substancje wyłącznie w sensie akcydentalnym, podczas gdy byty ożywione są substancjami w sensie właściwym.

Thum. z franc. Krzysztof Wroczyński

Biological finalism and ontological problems: Aristotelian prospect

Summary

The article studies a following problem: are there in Aristotle's legacy any elements that can contribute to present debate on the notion of function? And if there are any, then what are these elements? In order to answer to these questions the author begins with referring to the present state of this debate. Then, he presents some pointers that eventually can make his investigation successful. First of all, he introduces these works where Aristotle considers the nature, and possibilities of explanatory ultimate causes. However, Aristotelian finalism often was misinterpreted. Therefore the author, before using these texts for the present debate, gives a critical judgment of erroneous interpretations, previously involved into the discussion. Afterwards, he shows how Aristotelian ideas can contribute to the actual debate on its different levels: realism, reductionism, functional unity, normativity, persuasive power and possibilities of theory that unifies different functions. Concluding, the author defines relations that emerge between Aristotelian theory and present theories.

John Deely
University of St Thomas, Houston, USA

The Quo/Quod Fallacy in the Discussion of Realism (Part One)

1. Setting the Stage

Philosophers of the Latin Age¹ distinguished between *ens reale* and *ens rationis*, meaning what exists in our awareness also independently of it and what exists but only dependently upon and within our awareness. They took little interest in the latter except in what concerns logic as a subject matter and instrument of thought for the advancement of knowledge of reality as *ens reale*. When philosophy transitioned from Latin to the national languages of modern times, especially French, German, and English, a new terminology developed, but the modern development in the old terminology amounted to this: that *ens reale*, things in themselves, are unknowable, while what the mind itself fashions, *ens rationis*, this alone is directly given and knowable as such in our experience.

This doctrine that the mind from its beginnings in sensation forms mental representations or “ideas”, and that these representations precisely as products of the mind’s activity are alone the direct objects of

¹ “Latin Age” is a more proper name for the medieval era when Latin functioned as the mainstream language of thought, from Augustine (AD354–430) to Poinsett (1589–1644): see J. Deely, *Four Ages of Understanding. The first postmodern survey of philosophy from ancient times to the turn of the 20th century*, Toronto, Canada: University of Toronto Press, 2001: Part II, and J. Deely, *A New Determination of the Middle Ages*, in J. P. Doyle (ed.), *The Conimbricenses. Some Questions on Signs*, Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2001.

awareness and judgment, came to be called "idealism". Kant objected to the doctrine on the grounds that it is too subjective, to remedy which he distinguished ideas as subjective qualities from objects known on the basis of ideas. Thus ideas are the foundation of relations to objects and objects are the termini of idea-based relations, the formation of which is mediated by the a-priori forms of understanding which preserve necessity in the objective order, but without opening any way beyond the objective order to the world of things in themselves which Kant, along with Descartes and Locke, deemed unknowable directly or "in themselves".

As a synthesis of the development of "rationalism" after Descartes and "empiricism" after Locke, a synthesis based on the assumption common to the rationalists and the empiricists that the whole of human knowledge is based on mental representation, Kant contrasted his view to the early modern development as an "objective idealism" supplanting the "subjective idealism" of the opening modern century; and there the debate settled with Hegel as a lone modern voice crying in the wilderness the message that an unknowable thing in itself is a *contradictio in adiectis*, is a claim that cannot hold.

Yet the moderns clung to their notion of "representationalism", as many came to call it; which amounts to holding, on the older terminology, that *ens reale* is unknowable and only *ens rationis* can be truly and directly known. Thus the phenomena are a veil between the what the mind knows and things existing in themselves.

By the late 19th century, idealism as the modern mainstream position was well-established, as can be seen, for example, in the early editions of Lalande. When Pope Leo XIII issued his 1879 call for the restoration of the doctrine of St Thomas Aquinas in philosophy, it was with the concern above all to re-establish the knowability of *ens reale*, to bring it out from under the erasure that modern philosophy had place upon it, and in order to restore the notion of *praeambula fidei*, of truths naturally knowable which dispose the human mind to accept the existence of God and embrace religious faith.

So began the final phase of the modern struggle between realism and idealism, in terms that admitted of no middle way. Maritain saw the battle in just such terms, and he was hardly alone:

“Let us make this point once more: realism and idealism are not transcended. There is no higher position that goes beyond and reconciles them. A choice must be made between the two, as between the true and the false. Every realism that comes to terms with Descartes and Kant shall see one day that it belies its name”².

With the battle line thus and truly drawn, however, combatants on both sides failed to see that, once the choice had been made, the “yes or no” uttered, even in favor of realism, there was still another mountain to be climbed, a hill to be taken. This farther frontier had already been indicated by a Latin author Maritain regarded as his main teacher after Thomas himself, namely, John of St Thomas or John Poincot (as his family first knew him), when he advised that the study of signs requires a standpoint precisely that transcends the division of being into *ens reale* and *ens rationis*, for the sign as the universal instrument of knowledge, sensory and intellectual alike, works in both orders³. It was not a question of coming to terms with Descartes and Kant, but a question of coming to terms with the notion of being as the formal object distinguishing intellectual knowledge from the formal objects distinguishing the internal and the external senses, *ens primum cognitum*, or “being as first known”, which does not equate with *ens reale* precisely because the *first division* the intellect sees within *ens primum cognitum* is the difference between *ens reale* and *ens rationis*. But of course, this could only be if being as first known already contained both in a confused way.

So we may say that the new Thomists, the “Neothomists” as history would come to call them, despite their own misgivings about this nomenclature⁴, were too single-minded in their concern to restore the knowability of *ens reale*. They accepted too readily the terms of the modern debate over the “problem of the external world” in allowing themselves to think of the external world as *ens reale*, in effect tacitly

² J. Maritain, *Distinguish to Unite, or The Degrees of Knowledge*, New York: Scribner's, 100.

³ J. Poincot, *Tractatus de Signis*, 1632, Book I, Question 1, 117/18–118/18, esp 118/6–9.

⁴ Deely, *Four Ages of Understanding*, 342n200 and *passim*.

relegating *ens rationis* to the order of psychological subjectivity in the modern sense.

What was needed, however, was something more, not only a restoration of the knowability of the things in themselves or *ens reale*, but also a restoration of *ens rationis* to the order of objective being *alongside ens reale*, the difference being that, while both as cognized or known are necessarily *objective*, the latter is not *only* objective but subjective as well, that is, existing “in itself” as a world of substances or subjects of existence involved in real relationships prior to and independently of the mind’s working.

At the root of the modern problem was the doctrine of *Nominalism* reduced to its central tenet that the only relations there are that do not reduce to the subjectivity of particular things related are mind-dependent relations. Poincot alone among the Latins seems fully to have realized that the doctrine of relation is the key to the doctrine of signs as relations, in seeing that what makes a relation belong to the order of *ens reale* or *ens rationis* has nothing to do with the essence of relation as an entitative mode over and above subjectivity in every case (or “suprasubjective”), but rather depends on the *circumstances surrounding the relation*.

Thus, while there are indeed mind-dependent relations, as in grammar or logic and many other places, what makes these relations mind-dependent has nothing to do with the nature of relation as a suprasubjective mode and everything to do with the circumstances under which a given relation is formed or sustained. One and the same relation, say that of a dinosaur bone to the dinosaur whose bone it is or way, can belong to *ens reale* while the dinosaur lives and to the order of *ens rationis* when the paleontologist contemplates the bone and classifies it correctly: yet the *relation itself* is the same in both cases.

So, Poincot realized, signs as consisting in triadic relations necessarily participate in this indifference to the difference between *ens reale* and *ens rationis* that defines the nature of relation in its singularity among the categories of *ens reale* (being the only nature verifiable according to its positive structure outside of as well as within the Aristotelian categorial list), so that objects as precisely what signs signify

too will be sometimes real things and sometimes not, again depending upon circumstances. But this subtle point in turn depends upon an insight best developed among the Scotists, namely, that *fundamentum* and *terminus* as parts of any relation depend for their being as such on the relation itself, not on the subjective status of that which is fundament or that which is terminus. The very same triangular shape of A which is foundation for its real relation of similarity to B when B exists continues unchanged as a subjective quality of A when B ceases to exist except in one particular: upon B's ceasing, A's "unchanged" subjective shape *is no longer a fundament*; and the same remarks apply to the shape of A and B as terminus in this mutual relation of similarity.

Thus the difference between objects and things lies in the fact that the former necessarily but the latter only contingently involve a relation to a knower; but the key to understanding how the former can exist as known and publicly known regardless of their status in the order of *ens reale* as things lies in the fact that the essential status of an object is to be the terminus of a cognitive relation, while this status may or may not attach to a thing in the order of *ens reale*. When a thing happens to be or become known, it acquires this further status of object, not as a phenomenon veiling the thing, but precisely as a phenomenon revealing the thing, a phenomenon wherein the thing as object *represents itself*. There is thus no conflict between being an object and being a thing, just as there is no necessity that every thing be known or every object be real. Whether the object belong to the order of *ens reale* or to the order of *ens rationis*, it stands as object in either case as the terminus of a relation by nature suprasubjective.

Now Maritain knew of these texts from Poinset's *Treatise on Signs* upon which I draw, and he puzzled over them long and hard, though finally without quite getting to the bottom of them. He came close, as I have elsewhere⁵ had occasion to show; and it is to his credit that he stands virtually alone among the neothomists in realizing the importance of Poinset's work to the enterprise of Thomism in laying

⁵ J. Deely, *Semiotic in the Thought of Jacques Maritain*, "Recherche Sémiotique/Semiotic Inquiry", 1986, 6.2, 1–30.

claim to being a *philosophia perennis*. So may I say that my aim in this essay is to close, if I can, what little distance was left at the time of his death in 1973 between his own writings on the subject of concepts as signs and the teaching Poinset had consigned to his Latin texts by the time of his own death in 1644.

It all turns on a simple but subtle and elusive point, which may be reduced to clarity thus: what the moderns called “ideas” and “images” the Latins called by a whole range of about thirteen synonyms⁶; but the principal term in the whole list was unquestionably, at least in the Thomist tradition, the term *species expressa*. I will discuss this terminology shortly, but here for these opening paragraphs let me make only the simple point that *species* as the underlying notion admitted of two varieties, the *species impressa* and the *species expressa*, only the latter of which — this point cannot be emphasized too strongly, and it is one that Maritain first missed completely (in 1924) and later corrected (by 1959), but not without some remaining confusion, confusion central to topic of this present essay, as we will see in Section 6 below — functions in the order of signs formally speaking. And this latter *species*, the *species expressa*, functions in knowledge not as *id quo* but as *id in quo*; only the *species impressa* is an *id quo* for knowing, and an *id quo* in this context is never a sign, while an *id in quo* always is; and a concept as such, whether perceptual or intellectual (the point on which Maritain slips), is *always* a *species expressa*.

An *id in quo* in the sense we are considering is a subjective quality in the sense of a psychological state on the basis of which an organism organizes and interprets objectively the things of its surroundings that awaken its awareness in external sensation — that is to say, a quality unique in that it cannot be except as and by provenating a relation to what is other than itself.

External sensation prescissively considered (this is not the way sensation is experienced, of course, but only as it reveals itself under a logical analysis of factors involved) involves *species* only as *species*

⁶ In J. Deely, *Locke's Proposal for Semiotics and the Scholastic Doctrine of Species*, “The Modern Schoolman”, 1993, 3 (March), 165-188, I tried to identify the complete list of terms on this point. I would certainly welcome any additions to the list there that I may have missed in the wide-ranging Latin literature.

impressa, and *species* of this sort emphatically *are not* ideas, and are not even mental representations at all in this beginning stage of awareness. They are simply the specifications determined in causal interactions which make the animal selectively aware of this rather than that, or vice-versa.

With this much as preliminary, let us turn to the discussion of realism in philosophy, and especially in Thomistic philosophy, in order to clear the air of a pervading confusion that has resulted from the failure of the late modern Thomists to grasp this crucial difference between *species* as *impressa* or “quo”, on the one hand, and *species* as *expressa* or “in quo”, on the other hand. Once this clarification has been made, it becomes possible to understand that realism can accommodate reality as a social construction without losing the ability to show that the mind is open to knowing as well things as they are in themselves prior to and in part (though hardly entirely) independent of social constructions.

2. Specifying Forms, Impressed and Expressed: Terms without Equivalence in Modern Philosophy

This term “*species*” is in some ways unfortunate for late modern — or even postmodern — discussions, because for us today the term “species” is a biological term that has little directly to do with epistemology, but refers primarily to what Aristotle called the diversity of “natural kinds” such as the birds and fishes, camels, zebras, and monkeys. So let us be clear that *species* (the specifying forms of middle to late Latin thought), are not the “species” of biological and genetic investigation. This is a point that needs to be marked terminologically. I will mark it in this text visually by always placing the cognitive *species* in italic font. Aurally, I would suggest marking the point by always pronouncing the cognitive *species* as “spay-chee-ehs”⁷, and never as “spee-sees”. The point in summary is that the usual understanding of

⁷ As I suggested pronunciation-wise in J. Deely, *Introducing Semiotic. Its history and doctrine*, Bloomington, in Indiana University Press, 1982, 45.

the word "species" in English *today* concerns biology, while the Latin term "*species*" in the expressions *species impressa* and *species expressa* does not refer to entitatively natural kinds but to the specification of cognitive powers to become aware of this rather than that.

So what is a *species*? Quite simply, as Maritain and Poinsoot tell us, it is an *intentional form*, in contrast to, but *not* wholly independent of, a subjective modification or *entitative* or *physical form* as substructure. It is always accompanied in fact by a subjective modification, a physical change, but *it does not consist in that* accompanying physical change. Rather, what is distinctive about it is that the entitative modification with which it is correlated or from which it provenates *always* gives rise to and principally consists in a relation to some object, either actually (in the case of psychological states) or virtually (in the case of material objects which cannot exist otherwise than as involved in relations of interaction and, under the proper scrutiny, provide knowledge about what they have undergone). In other words, a *species* is a modification of subjectivity precisely inasmuch as the modification contains or codifies or *specifies* information. I do not think that this decisive and crucial point is particularly well conveyed when *species* is translated, accurately mayhap, but still obtusely, as an "intentional form".

The best translation of "*species*", in the case of cognition, is not as "intentional form" but as "specifying form", "specification", or "specifier". It is ironic that the very etymology of the term in Latin suggested, all along the tortuous history of this concept in Thomism, especially Neothomism⁸ (since transition to the national languages

⁸ I don't know of a single important figure in the late modern Thomistic revival who accepted for himself the label "Neothomist". Maritain and Gilson rejected it with particular vigor. But here it is not a question of how they thought of themselves, but of where they appear in history and how that place should be named. I doubt that Porphyry or Proclus thought of themselves as "Neoplatonists", any more than Gilson or Maritain thought of themselves as "Neothomists". Still, the "Neoplatonists" were the Platonists who belong to a definite historical epoch after Plato, with its distinctive preoccupations and problems. Just so, the "Neothomists" were the Thomists of the revival of Thomism called into being by Pope Leo XIII's 1879 encyclical, *Aeterni Patris*. This revival was distinctively concerned to vindicate, against the modern idealist doctrine that the mind knows only what the mind itself makes, the rights of the Thomistic doctrine that the mind is capable of a grasp of

of modernity was essential to its success), to say nothing of the late-modern development of “phenomenology”, the correct and best translation for the term in question. Yet this transparent rendering of *species* as ‘specifying form’ nonetheless eluded thinkers over the whole course of the neothomistic revival! Maritain felt “that the most suitable expression to render *species* would be presentative or objectifying form”, adding in a footnote:

“The expression ‘presentative form’ would be our preference, if the word ‘presentative’ evoked the idea of *making present* rather than the idea of *presenting*, a meaning that is rather ill suited to the intelligible *species impressa* (it is the concept that *presents* the object to the mind). The expression ‘objectifying form’ is better, but only on the condition that the thing itself is understood to be made object through that form (radically only, in the intelligible *species impressa*; expressly, in the concept). It is to be feared that the habits of modern language lead to misunderstanding on this score”⁹.

As is usual with Maritain, all of these musings bear on what is essential to understanding the point. Yet it still seems to me that, in the case before us, the most central function of the *species* is that it *specifies* an awareness to have for its content this rather than that objectivity, this rather than that feature known. For this is the one function (unlike ‘being presentative’) that transcends even the distinction between *species impressa* and *expressa*, and that has its origin not inside but outside the animal organism. For these *species* or intentional forms of medieval Latin thought were conceived of, correctly, as existing in the environment itself prior to the arising of animal awareness and

things as they exist in *ens reale*. This was the modern meaning of “realism”, as also of the post-Aquinian “scholastic realism” that Peirce identified as belonging to the distinctive essence of pragmatism in its difference from pragmatism and modern philosophy generally (C. S. Peirce, *What Pragmatism Is*, “The Monist”, 1905, 15 (April), CP 5.423; discussed at length in Deely, *Four Ages of Understanding*, Chap. 15, “Pragmatism is not Pragmatism”, p. 616ff.). The Thomists who were preoccupied with the claims of modern idealism, and especially who championed realism against that idealism, are, as a historical group and intellectual movement of the late 19th through the 20th century, the “Neo-Thomists” (from Deely, *Four Ages of Understanding*, 342n200).

⁹ Maritain, *Distinguish to Unite*, 115.

as essential thereto (even if incorrectly conceived as free-floating, unaccompanied necessarily by any subtending and supporting entitative structures).

Maritain waxes eloquent on the point:

“Even when *esse intentionale* has nothing to do with the world of knowledge, it is already a way for forms to escape from this entombment in matter [which characterizes the subjectivity of material substance]. The scholastics often gave the name *esse spirituale* to this existence (which is not for itself), the tendency-existence whereby forms, other than their own, come upon things. We think it would be of great interest to philosophers to study the role that *esse intentionale* plays in the physical world itself, wherein there undoubtedly arises from such existing, that sort of universal animation whereby motion puts into bodies more than they are, and colours the whole of nature with a semblance of life and feeling undoubtedly derived from it”¹⁰.

He goes on, in a note to the text¹¹, to suggest that the physical action of a mover upon a moved “passes into the mobile thing *secundum esse intentionale*”, providing a point of view from which “it would become possible to hold Galileo’s principle of inertia to be valid” from the point of view of philosophy of nature as well as from the point of view of physico-mathematical science¹².

Yves Simon, who pushes the entitative/intentional distinction harder than perhaps anyone else on the late modern scene, insists¹³ that the term “‘idea’ alone can express with the needed vividness the meaning of the Aristotelian εἶδος and of the scholastic *species*”. This rendering enables him to claim that¹⁴, while “other philosophies know of ideas born in the soul, e.g., intellectual representations consequent upon images, images consequent upon sense impressions”, only “Aristote-

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid., 115n.

¹² I am simply reporting, not subscribing to, this remark by Maritain. I have no idea whether he was familiar or not with the contemporary work of Analiese Maier. But I am sure that Maier has written nothing on the prospect of physiosemosis, to which the remarks of Maritain have some pertinence.

¹³ *The Material Logic of John of St. Thomas*, trans. Y. R. Simon et al., Chicago: University of Chicago Press, 1955, 613–614n4.

¹⁴ Ibid., 615.

lianism knows of ideas that are initial in an absolute sense and are not born in the soul but in nature. The sensorial idea is the Aristotelian answer to the problem of the initial connection between physical nature and the soul. Those things are impossible to explain if we translate *species sensibilis* by sensible ‘species’ or ‘form’ or anything short of the thought-provoking power of the word ‘idea’.”

Thus, when the scholastics distinguish between the initial stimulus to external sense as a *species impressa* and the perceptual response of internal sense a *species expressa* or “phantasm”, Simon would have us say that we are dealing with impressed ideas initially and ones developed by the animal organism itself in response as expressed ideas! This way of speaking is not only vivid, but sounds at least as much like Locke as it does Aristotle and Aquinas. What differentiates Aristotle and Thomas from Locke and Hume in the matter of sensations, however, is that the stimulus specifying what the sense will objectify in its interaction with the physical surroundings (for *sensatio est actio sensibilis in sensu*, after all) is precisely *not* an idea or representative form at all but quite simply the effect of a stimulus here and now active upon a sense organ and placing it in relation with the here and now active source existing on the same material level as the sense organ itself being transactionally stimulated and “specified” toward the source of the stimulation. The “form” carried by the stimulus *specifies* the response of the organ to objectify this rather than that aspect of the surrounding environment, nothing more. It is not an ‘idea’. Only *species expressae* fit that notion.

Thus the word *species* not only has no equivalent in the languages of modern philosophy, as Maritain noted, but also:

“For the philosophers, the notion of *species* is not, any more than the notion of *esse intentionale*, an explanatory factor already known and already clarified by some other means. ***Species are, as it were, the abutments upon which an analysis of the given leans for support, the reality of which the mind, by that very analysis, is compelled to recognize — with certainty***, if the analysis itself has proceeded correctly and under the constant pressure of intelligible necessities. Some determination must, of necessity, actually supervene upon the knower, thanks to which a thing that is not the knower will

exist in the knower *secundum esse intentionale* (not as an accident in a substance) and by which the thing will be able to exist with the very same active superexistence which is the existence of the knower that has become the thing known. The *species* is nothing but that internal determination”¹⁵.

And he refers us to St Thomas on this point¹⁶. The intentionality, however, comes from the relation which has as its terminus whatever is known, while the “internal determination” is a subjective qualitative modification or state that provenates the relation in question as fundament thereof.

2.1. Why the Modern Notion of Intentionality Is Crippled

So we see the profound difference between the *esse intentionale* of the Thomistic development and the intentionality proposed by Husserl. For the Husserlian intentionality *begins with* the consciousness as being directed toward or related to its object, whereas, on the contrary¹⁷, the Thomistic intentionality “brings *the other* into me ‘beginning with’ its own otherness and makes me be the other”. Intentionality transcends the difference between physical and psychological subjectivity, between the “inner” and “outer” of consciousness. Husserl has missed the distinction that Simon blurred between intentional forms or *species impressae* originating in the environment and conveyed to the knower in sensation prior to any active involvement of the soul in forming ideas, on the one hand, and, on the other hand, the intentional forms or *species expressae* thanks to which the subjectivity of the knower enters into the higher processes of structuring the world of objects. This process Husserl well sees is according to the knower’s own constitution of needs and desires, but his approach is unable to take account of how and why the process is as well according to the demands of the physical constitution of the environment acting upon the physical organism of some animal to make that animal perforce

¹⁵ Maritain, *Distinguish to Unite*, 115, bold face added.

¹⁶ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, in Busa ed. by vol. 2, 98.

¹⁷ Maritain, *Distinguish to Unite*, 104.

aware of some aspects of the environment rather than others. Only then is the animal faced with the need of interpreting that initial awareness by turning it to the organism's advantage in the struggle for existence here and now.

Indeed it is in interpreting, first perceptually, later (for semiotic animals) intellectually as well, that intentionality realizes its function in consciousness. But the process is two-sided, not one-sided. The intentionality as recognized by phenomenology can be compared to the situation of a soldier who has lost a leg in the modern philosophical war between realism and idealism (and Sokolowski has proven that a one-legged man can still hop, even if walking is beyond him without prosthesis¹⁸). Husserlian intentionality knows only the *species expressa*, without articulating or even realizing its dependency in formation upon a *species impressa*, first one formed by the physical environment in sensation, then one formed by the understanding's own activity in transcending perception.

Hence "it so often seems to happen to E. Husserl," opines Maritain, that "he seems to be brushing the skirts of the true nature of knowledge," yet "in the final reckoning he always misses the great secret":

"He does not see that knowledge has no need to get outside of itself to attain the thing that exists or can exist outside knowledge. ... For the very glory of the immateriality of thought is to be a higher life which perfects itself by that which is not it, itself, even without going outside itself, by an intelligible reality whose fertile substance the mind grasps through the senses, that fertile substance drawn by the senses from actual, existing (material) things. The way to make the proper mystery of knowledge vanish is precisely to get rid of extramental being, to suppress those ontological (metalogical) "for themselves",

¹⁸ See Sokolowski's remarks on "realism" (*Introduction to Phenomenology*, Cambridge, England: Cambridge University Press, 2000, 21, 216), which he does not seem to realize are fully compatible with the Kantian sense of 'realism' according to which we know only *that* there are 'things in themselves' without being able to penetrate to an awareness of *what* they are in their own constitution as obtaining subjectively prior to or independently of consciousness. Cf. Deely, *Four Ages of Understanding*, 559–565.

fully independent of my thought¹⁹, and which my thought makes its own by making itself them”²⁰.

There is thus no room to doubt that the very notion of intentionality, in passing from the hands of the medieval scholastic realists to the hands of phenomenologists and analysts via Brentano has, from a Thomistic point of view, “lost its effectiveness and value”, exactly as Maritain says, for the reason that the whole meaning of *esse intentionale* was originally conceived through an opposition to and contrast with the *esse entitativum* of material substances:

“Intentionality is not only that property of my consciousness of being directed transparency, of aiming at objects in the depths of itself. Above all, **intentionality is a property of thought**, a prerogative of its immateriality, **whereby** being in itself, posited “outside thought”, i.e., **being which is fully independent of the act of thought, becomes a thing existing within thought**, set up for thought and integrated into its own act through which, from that moment, they both exist in thought with a single, self-same suprasubjective existence”²¹.

2.2. Toward a Postmodern Context for Understanding Intentionality

When Maritain says, after all this²², that “the problem of thing and object” is the heart of the matter, he cannot be accused of exaggeration. “Every realism”, he warns²³, “that comes to terms with Descartes and Kant” — esteemed by Husserl as the “two great pioneers” of his new approach, remember — “shall one day see that it belies its name.” Yet, like Husserl dealing with the nature of intentionality, Maritain himself, in dealing with the relation of thing and object, “in the final reckoning misses the great secret”. For he casts the matter in terms of an either/or choice between realism and idealism in the post-Cartesian

¹⁹ So we have from Maritain a whole series of synonyms for *esse entitativum*.

²⁰ Maritain, *Distinguish to Unite*, 104.

²¹ *Ibid.*, 103.

²² *Ibid.*, 107.

²³ *Ibid.*, 100.

context, without ever realizing that the “problem of thing and object” transcends the terms of that *context* of choice.

Yet his very admonition should have alerted him to a fuller dimension of the problem²⁴: “It is a serious matter for a philosopher not to be able to distinguish between *ens reale* and *ens rationis*.” Indeed it is. One might almost call it that part of the human condition which philosophy was born to remedy, the very difference *in potentia* or *virtualiter* between the brute and the rational animal, the animal capable of knowing that there are signs and not only of using signs (the semiotic animal). And yet the remedy cannot be effective if the terms of the distinction are not fully understood. And the terms of this distinction between *ens reale* and *ens rationis* cannot be understood with sufficient fullness if the animal contribution to rationality is minimized, denigrated, or marginalized (as it typically is among all the moderns, not merely the neothomists) in the theoretical analysis of “ideogenesis”, the formation of species-specifically human concepts.

3. The Problem of Thing and Object

We can agree with Maritain that “the proper task of a straightforward philosophy” is “to assign the reasons for what is given to it and to gain an understanding of that datum.” Yet “what is given” to the human intellect in its first, its species-specific, awakening and difference from animal sense-perception is precisely *being* or *ens*, yet this *ens primum cognitum* is not simply *ens reale*. It is that which *first divides* into *ens reale* and *ens rationis*: that is the “datum” that is given to be understood, and the needed understanding cannot be arrived at by any analysis that begins by omitting or waving to the side half the datum.

St Thomas was clear on this point, without thematically pursuing it: *ens primum cognitum, id quod primum cadit in intellectu*, is what provides human understanding with its formal object, the means of distinguishing understanding as a cognitive power distinct from and

²⁴ Ibid., 106.

superordinate to the estimative power of sense perceptions, as also from the internal sense of memory and of imagination. These three cognitive powers of internal sense — estimation, memory, imagination²⁵ — share with the understanding, *intellectus*, the need for a specifying stimulus or *species impressa* in order to initiate the proper activity which results in the formation of a ‘concept’ or *species expressa*, the “intentional or presentative form” which, as a quality of the soul, has for its defining distinctiveness precisely the directedness upon an object²⁶ which alone the phenomenologists emphasize.

3.1. Heidegger on Aquinas

There are not many points, perhaps only one, on which Martin Heidegger is a better guide to understanding St Thomas Aquinas than is Jacques Maritain, but if there is one such point, this is it. The point is put in a fundamental statement, occurring at various points in Aquinas’ writings, but specifically in the *Prima Secundae* of his *Summa theologiae*, Q. 94, art. 2c: “illud quod primo cadit in apprehensione [hominum], est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit” — “That which occurs first to human awareness and which distinguishes that awareness in everything whatsoever it bears upon is the awareness of being”.

Here, Heidegger correctly tells us, “the term ‘Being’ does not define that realm of entities which is uppermost when these are articulated conceptually according to genus and species”, which would

²⁵ See J. Deely, *Animal Intelligence and Concept-Formation*, “The Thomist”, 1971, 1 (January), 43–93, for a textual analysis of St Thomas on the number and function of internal senses.

²⁶ Cf. J. Poinsot, *Artis Logicae Secunda Pars*, Alcalá, Spain, 1632, 290b45–4 (*Tractatus de Signis*, First Preamble, Article 2, 58/13–20: “Et sumitur intentio in praesenti, non prout dicit actum voluntatis, qui distinguitur ab electione et respicit finem, sed pro actu seu conceptus intellectus, qui dicitur intentio generali modo, quia tendit in aliud, scilicet in obiectum”. — “And we are using the term ‘intention’ in the present context not as bespeaking the act of the will distinguished by choice and respecting a goal, but for the act or rather the concept formed by the understanding which is called an ‘intention’ in a general way by reason of the fact that it tends toward something, namely, toward an object”).

have to be the case if the being here were determinately *ens reale*. No. The problem is rather the prior “unity of Being as over against the multiplicity of ‘categories’ applicable to things”, the grasp of being prior to its division into *ens reale* vs. *ens rationis*, let alone the further contraction of *ens reale* into the categories. “In medieval ontology this problem was widely discussed, especially in the Thomist and Scotist schools, without reaching clarity as to principles”²⁷. For the principles which bring clarity to this problem of ‘fundamental ontology’ (notice that I do not say *epistemology*²⁸) are precisely the principles of the doctrine of signs, as I try elsewhere²⁹ to show in full.

In the Latin Age, the focus of discussion of this question of the *primum cognitum* was as a preamble to discussion of the Aristotelian physics, wherein the focus would be on the knowability of categorial being, *ens reale*, from which all socially constructed reality as such is in principle excluded. In hindsight, it seems clear that this placement was a kind of misplacement resulting from the tendency to see *ens reale* as all that really counts in the complex of experience and problem of objectivity.

3.2. The Neothomist Approach

But the Neothomist treatment of this problem-area has been neither phenomenological nor particularly semiotic. It can be given a summary statement as follows. Objects are presented to the human mind by concepts. But for the realist true objects must be things. So we arrive at the famous quo/quod distinction of American Neothomism:

²⁷ M. Heidegger, *Being and Time*, trans. by J. Macquarrie, E. Robinson, New York: Harper & Row, 1962, 3. For an actual list of the Latin scholastics who disputed this question between Aquinas and Poinsett, see J. Poinsett, *Philosophiae naturalis prima pars*, 1633, esp. 22a35–b29, 24b7–13.

²⁸ I consider “epistemology” mainly to be one of the misbegotten notions of modern philosophy, because the semiotic relations which actually sustain knowledge are not originally in any contrast with “ontology”, as the reader of J. Poinsett, *Artis Logicae Secunda Pars*, Alcalá, Spain, 1632, can see for him or her self.

²⁹ J. Deely, *Evolution, semiosis, and ethics: rethinking the context of natural law*, in *Contemporary Perspectives on Natural Law*, ed. by A. M. González, Aldershot, England: Ashgate, 2007, volume in preparation.

concepts are not *that which* (id quod) we know, but that *by which* (id quo) we know. And, they imagine³⁰, at a stroke idealism is overcome and realism vindicated.

But there is a problem here. Not so fast. For the “realist”, objects must *sometimes* be things, or at least *be able to include* things, where is meant by “thing” what exists whether or not it is known, and by “object” is meant precisely something known. For not even the staunchest “realist” could soberly maintain that *all* objects are things. And even when they are also things, they are not quite “things” in just the same sense that they exist as objects. The president of Johns Hopkins University, assuming that the post is filled just now and that the one assigned to that post is not dead, is, as a biological organism, a thing indeed, a veritable *ens reale*; but as president of the university he is something more, indeed an *ens rationis* as well, a reality *socially constructed*, a reality which *could not be as such* outside the context of cognitive social relations, *entia rationis*³¹ intermingled with *ens reale*.

³⁰ Into this simplistic trap even Maritain stumbles in his exposition of “The Concept”, Appendix I to Maritain, *Distinguish to Unite, or The Degrees of Knowledge*, 390.

³¹ Poinsot, *Artis Logicae Secunda Pars*, 291b22–46 (*Tractatus de Signis*, First Preamble: On Mind-Dependent Being, Article 2, 60/26–44): “Ubi discerne, quod licet cognitio sit causa, ex qua resultat relatio rationis (quod omni enti rationis commune est), et ita ut conveniat et denominet relatio rationis aliquod subiectum, necessario exigit cognitionem, non tamen semper cognitio reddit ipsum obiectum aptum et congruum susceptivum talis denominationis, ita ut solum conveniat illi in esse cognito, sed solum hoc contingit in intentionibus secundis. Et ita relatio Creatoris et Domini, iudicis et doctoris, ut denominet subiectum, requirit cognitionem, quae talem relationem causet, sed non quae constituat subiectum in esse cognito capax, ut denominationem illam suscipiat. At vero esse genus vel speciem non solum supponit cognitionem causantem tales relationes, sed etiam supponit cognitionem, quae reddat subiectum abstractum ab inferioribus, et super rem sic abstractam cadit illa denominatio”. — “Here note this difference: even though cognition is the cause from which a mind-dependent relation results (as it is the cause of all mind-dependent being), and thus, as the mind-dependent relation belongs to and denominates some subject, it necessarily requires cognition, yet cognition does not always render the object itself apt and congruous for the reception of such a denomination, so that the denomination belongs to that object only in cognized being, for this happens only in second intentions. And thus the relations of Creator and Lord, judge and doctor, as they denominate a subject, require cognition, which causes such relations, but does not render the subject capable in cognized or known being of receiving

3.3. Reality and Social Construction

We are at the beginning of a great problematic here, solidly rooted in the philosophy of being, yet one of which the great masters of that tradition in the high middle ages barely did more than enucleate. The social construction of reality was not one of their themes. Today, a woman cannot be burned for being a witch, but it was not always so (and may not always be so). Today, a man cannot be imprisoned for life for being suspected of undermining the revealed truth that the sun revolves around the earth, which is stationary and at the center of the universe; but it was not always so. Today, at least in many states, a woman cannot be forced to wear a scarlet letter in order that she be publicly known as an adulteress, or put to death for the deed of adultery; but it remains an uphill climb. Today, there are persons in positions of legal responsibility who are unable to understand why marriage should necessarily involve more than one gender.

You can see from these dramatic examples, and others of your own experience I am sure, how true it is that³² “it is a serious matter for a philosopher not to be able to distinguish between *ens reale* and *ens rationis*”. No less serious is the matter when a judge and jury fail to tell the difference, and wrongly sentence an innocent man or woman. On the other hand, the successful lie depends upon the same confusion, so we are dealing with something truly fundamental. The datum given us to understand is that the particulars of the *ens reale/ens rationis* difference often elude us, and that as far as socialization is concerned *ens rationis* can be in some ways more fundamental than *ens reale*. We have to assign reasons for this fundamental feature of experience, and dismissing *entia rationis* as subjective phenomena will hardly do, for the president of Johns Hopkins University is not a state of my mind, even though a state within my mind is essential for that president to appear to me and be recognized as such.

that denomination. But indeed the being of a genus or species not only supposes cognition causing such relations, but also supposes a cognition which renders the subject abstracted from individuals, and upon the object so abstracted falls that denomination [i.e., the denomination by a second intention]”.

³² Maritain, *Distinguish to Unite*, 106.

4. Specifying Forms, Objects, and Things

Let us go back to the problem of the *species*, the word which “has no equivalent in our modern languages”, the “specifying form”, as we said above, which exists in nature before it exists as a quality within the soul as *species expressa*. We have seen that this notion is intimately bound up with the notion of *esse intentionale*, a notion which, in its own turn, depends for its original sense on a contrast with *esse entitativum*, the being proper to things in their contrast to *known* things, objects. Known things presuppose intentional forms by which they exist within the soul as qualities on the basis of which the knower is cognitively related to what *also* exists “extramentally”, that is to say, in the physical environment surrounding the organism. Of this complexus Maritain says (but here I substitute for his translation as “presentative form” the translated original term *species*, otherwise leaving alone his text and use of italics):

“it seems that St Thomas was much more concerned with the relation between the *extramental thing* and the *species* thanks to which it [the extramental thing] is made object than with the relation between the *species* and the *object* itself taken as such. That is why ... it often happens that he deals with the concept not by distinguishing between *mental concept* and *objective concept*³³, but rather by speaking of it,

³³ Here let me enter my protest to the later medieval resort — already in Scotus and Cajetan after — to the expression “conceptus objectivus” to express the difference between the terminus of the intentional relation of cognition and its fundament or subjective ground, the “conceptus subjectivus” or idea in the knower. This was a terminological marker along the way of the developing Latin appreciation of the difference in principle between object and thing, but one so pregnant with a prospect of misunderstanding that what it principally came to mark was the fork in the road where the moderns took their leave of the semiotic consciousness so hard-won among the later Latin Iberians (after d’Ailly, I think especially of Soto, the Conimbricenses, Araújo, and Poinset) in order to follow rather the Way of Ideas than the Way of Signs, and to develop the modern idealist doctrine of objectivity in the place of a semiotic objectivity permeable to the order of environmentally existing things. Gilson, in his *Index Scolastico-Cartésien* (Paris, 49, text #80), identifies this expression in Suarez 1597, an author certainly read by Descartes; but Suarez repeats it as a “vulgaris distinctio” — a manner of speaking already widespread toward the close of the 16th century.

at one time, in the sense of mental concept (*intentio intellecta* could then be translated as “the mental aim”) and, at another time, in the sense of objective concept (*intentio intellecta* could then be translated as “the object aimed at mentally”). This is to say, he speaks of the concept by thinking of the mental concept not precisely as *species* but from the point of view of the *object* it presents to the mind”³⁴.

In other words, in St Thomas’ own context (where the misshapen term “conceptus obiectivus” as such never rears its ugly head), the emphasis was on the ordering of sensation to objectify or make known aspects of things physically existing in the organism’s immediate surroundings, and on showing that it is in the becoming aware of these things external to us that all knowledge of animals, including the rational animals, begins and finds its normal terminus.

But St Thomas also had much to say, not wholly unified thematically, it is true, but nonetheless rich (indeed, much as was the case with his reflections on *signum*³⁵), about the necessity of *entia rationis* for the knowledge we acquire of *entia realia*. Principally, but not exclusively, the necessity for *entia rationis* in developing knowledge even of *ens reale* is rooted not only in the finitude of our knowledge³⁶, but in its perceptual animal origins, and especially in its discursive

³⁴ Maritain, *Distinguish to Unite*, 389n4.

³⁵ See J. Deely, *The Role of Thomas Aquinas in the Development of Semiotic Consciousness*, “Semiotica”, 2004, 152–1/4, 75–139; Poinot, *Tractatus de Signis*.

³⁶ Poinot, *Tractatus de Signis*, Art. 5, “Utrum Deus Formet Entia Rationis” — “Whether God forms mind-dependent beings”, 308a17–32: “aliquas relationes rationis et intentiones logicas fundari super cognitionem imperfectam manifeste constat, quia istae relationes fundantur in rebus cognitis per abstractionem, per praedicationem seu compositionem aut discursum; sunt enim relationes universalis abstracti ab inferioribus, praedicati ad subiectum, antecedentis ad consequens. Ergo intellectus carens abstractione [scilicet, intellectus angelicus seu divinus, sed non humanus!], compositione et discursu non poterit per se immediate talia entia rationis formare, sicut neque sensus externus ea format, quia caret isto modo cognoscendi”. — “that some mind-dependent relations and logical intentions are founded or based upon an imperfect cognition is fairly plain to see, because the relations in question are founded upon objects known through abstraction, through predication or composition or discourse; for they are universal relations of predicate to subject, antecedent to consequent, abstracted from instances. Therefore an intellect without need for abstraction [such as an angelic intellect or the divine intellect, in contrast to the human intellect!] will not itself be immediately able to form such mind-de-

character. Human understanding, Poinsoot remarks³⁷, develops only over time (“mensuratur tempore”) “on account of its dependency upon the phantasms”, the *species expressae* of sense perception, as we have seen, “from which we receive the *species*” as intellectual stimuli (*species impressae*) to the formation by the understanding of its own proper concepts or *species expressae*. This is indeed the root of the *fallibilism* of human knowledge so emphasized by Peirce.

4.1. The World in the Soul

Consider the order of the primitive concepts³⁸ necessarily acquired by the human mind in order to reach a grasp of the difference between an objective world of experienced objects as something common to all animals and the species-specifically human idea of a physical environment of things existing independently of their relation to us as objects experienced.

“Being as first known” is not so unlike the “blooming buzzing confusion” that William James (1842–1910) reflected upon³⁹. For

pendent beings by composition and discourse, as neither can external sense form them, by reason of lacking the requisite manner of fashioning awareness”.

³⁷ J. Poinsoot, *Tomus Secundus Cursus Theologici*, Lyons, France, 1643, disp. 40, art. 5, par. 37, pp. 542–43: “Intellectio non mensuratur tempore per se et ex natura sua, quia indivisibilis actio est, sed per accidens, ut in nobis, propter dependentiam a phantasmatis a quibus accipimus species. Et in tali intellectione philosophandum est sicut de aliis motibus tempore mensuratis: quod non est possibile quod intellectus tempore praecedenti quiescat, non accipiendo species, et in ultimo instanti terminativo illius temporis sine alio motu phantasmatum illas habeat”. — “Because its action is indivisible intellection is not of its proper nature and essentially measured by time, but it is so measured accidentally in our case on account of our understanding’s dependence upon the phantasms from which we derive the intelligible specifying forms. And in such circumstances of intellection the act of philosophizing is measured by time just as are other movements: for there is no way that the human understanding can remain in a time prior to the accepting of impressed forms of specification and in a final instant terminative of that prior time possess those specifications without any other movement of the phantasms”.

³⁸ See also Deely, *Four Ages of Understanding*, 347–357, esp. 355ff.

³⁹ James attributes the expression to “someone”.

Aquinas, and in his school after him⁴⁰, the Latins saw quite well that the *primum cognitum* was not an abstract genus of logic, but an initial apprehension of the intelligibly knowable as such within the objective world of sense-perception, apprehended in a confused and indistinct or quasi-potential manner, according to the everywhere accepted maxim, *anima est quodammodo omnia*: “the soul” — the human soul — “is in a certain way all things”, to wit, as able to know being in its transcendental amplitude. Understanding, they divined, proceeds naturally from potency to act, from the imperfect to the (relatively) perfect. The proportionate object of such a progression must likewise be something confused and imperfect but admitting of development. And, inasmuch as the more distinct as such is comparatively more perfect than the confused, the notion of being as manifested in any particular object of awareness has a more confused — a more “potential” — intelligibility as indistinctly mingling or portending every character actually found or findable in that object (*including aspects there as a consequence of that object's involvement in the realm of concern of another animal*, of our own or some other species — *entia rationis*, in a word, objectively given in the world of things objectified⁴¹).

⁴⁰ The most extended discussion of being-as-first-known, *De Primo Cognito*, in the school that developed out of the writings of Aquinas seems to be that of Poinset (Philosophiae naturalis prima pars). But, in Thomist terms, Cajetan (1493) also treats of the matter; and the postmodern development of semiotics has made unmistakable the limited purview of the earlier discussions, hampered as they were by being located in the context of aiming primarily and virtually exclusively at expounding the doctrine of substance and accident as *ens reale*. Cf. V. Guagliardo: *Hermeneutics: Deconstruction or Semiotics?*, in *Symposium on Hermeneutics*, ed. by E. F. Bales, private circulation; Conception, MO: Conception Seminary College, 1992, 63–74, followed by a Discussion, 75–78; *Being and Anthroposemantics*, in *Semiotics 1993*, ed. by R. Corrington, J. Deely, Lanham, MD: University Press of America, 1994, 50–56; *Being-as-First-Known in Poinset: A-Priori or Aporia?*, “American Catholic Philosophical Quarterly”, *Special Issue on John Poinset* (Summer, 1994), pp. 363–393.

⁴¹ Poinset, *Artis Logicae Secunda Pars*, Art. 5, “Utrum Deus Formet Entia Rationis” — “Whether God forms mind-dependent beings”, 307b21–36: “id, quod cognoscitur ut existens extra propriam potentiam, non potest habere esse ex vi talis cognitionis; nam ens rationis non potest esse extra potentiam formatam illud. Quando autem cognoscitur ens rationis ut formatum ab alio, cognoscitur extra potentiam, scilicet in cognitione alterius. Ergo ex vi talis cognitionis non accipit esse et formationem tale ens rationis, atque adeo illa cognitio non est formativa entis

This “being”, as the most primitive of intellectual apprehensions⁴², *ens primum cognitum*, is given to understanding by the senses, to be sure, but especially by the *internal* senses, where the *species impressae* of external sense have already been cognitively responded to and elaborated by the higher internal senses of memory, imagination, and estimation to produce yet a further, higher level of cognitive specification, namely, a “concept” or *species expressa*. ***And this ‘species’ is not that by which (“id quo”) but that on the basis of which (“id in quo”) an object is presented as known — that is to say, as object in what differentiates object as such from thing as such, namely, the relation to the knower on the basis of which every object as such, whether also a thing of nature or not, exists as presented in awareness and known.***

Nor is this all. The *species expressae* of the three higher internal sense powers — “phantasms” or the *species expressae* of perception, of *phantasiari*, as we may follow the Latins in saying⁴³ — do not of

rationis, sed cognoscitiva formati; unde cognoscit illud ut pendens a meo intellectu, non a suo” – vel e converso ex suo intellectu, non a meo! — “that which is cognized as existing independently of one’s own mind cannot have its existence by virtue of the very cognition in question; for a mind-dependent being cannot exist independently of the power forming it. But when a mind-dependent being is cognized as formed by another, it is known independently of the cognitive power of the one knowing it, to wit, as existing in the cognition of the other. Therefore the mind-dependent being in question does not receive its existence and formation by virtue of the cognition recognizing it, and therefore neither is that cognition formative of the mind-dependent being, but rather the becoming aware of something already and elsewhere formed; whence it cognizes that being a depending upon my understanding, not upon yours” – or conversely upon your understanding, not upon mine!

And, of course, when it is a question not of *intellectus* but of *vis aestimativa* in the case of brute animals, the *ens rationis* is grasped objectively but only materially rather than formally (“phantasiandi, non intelligendi”, as we might put it), that is to say, it is apprehended as structuring the objects apprehended but is never formally recognized as *non ens* comparatively to what those objects have of *ens reale*.

⁴² The “prima ratio cognoscibilis seu primum cognitum formale respectu nostri intellectus” (“primary rationale of knowability or first formal known in respect of human understanding”), as Poinset formulated it (*Naturalis Philosophiae Prima Pars*, Madrid, Spain, 1633, Q. 1, Art. 3, 20a2–33b38).

⁴³ “Phantasiari”, the activity of producing ‘phantasms’ or ‘mental representations’, is the richest Latin term for the combined cognitive activity and production of the internal sense, distinct on the one side from (but incorporative of) the activ-

themselves present their objects as intelligible, not even in what they contain directly from external sensation of the surrounding physical environment of existing things. They present their objects as interpretively constructed, that is to say, as sense-perceptible, not as intelligible. As St Thomas puts it, “things are per se sensible, but they have to be *made* intelligible”⁴⁴. Aquinas assigns this task — of making actually intelligible the actually sensible but only potentially intelligible objects of experience — to the preconscious activity of the intellect as *agens*. The obscurely and (in hindsight⁴⁵) perhaps poorly named “process of abstraction” associated with this transformation should not and cannot properly be (though it usually is!) presented as a simple process of *extraction* or “drawing out” from the sensible; or — worse yet — as an “*intus legere*” like an x-ray machine⁴⁶ revealing the intelligible skeleton maintaining and underlying the sensible appearances. If anything like that were the case, the “intelligibility” would already have to actually be there in the sensible things as such. To the contrary, however, Aquinas is quite clear that what is “there” per se is something sensible that has to be *made* intelligible. Per se, there is no actual intelligibility in material substances as such, only the *possibility* of *being made* intelligible by a discursive intellect.

In what then does this “making intelligible”, this “abstraction” so-called, consist?

ity of external sense, and on the other side from the activity of the intellect and linguistic modeling which renders the phantasms intelligible by adding to them the *ens rationis* of self-identity which severs the otherwise exclusive link of the ‘phantasized’ to the biological self. See Poinset’s use of this term in his *Tractatus de Signis*, Book II, Question 2, 240–253, esp. the extended discussion of this term in note 2, pp. 240–41.

⁴⁴ See Aquinas, *Summa theologiae*, I, Q. 79, art. 3, corpus and ad 3 (reply to objection 3).

⁴⁵ See the fuller discussion of “Abstraction” in Deely, *Evolution, semiosis, and ethics*.

⁴⁶ Maritain actually resorts to this desperate image (unsustainable by reason of the synchrony of perspective in which alone it makes sense) in his early *Introduction Générale à la Philosophie*, Paris: Librairie Pierre Téqui, 1920, 171.

4.2. The Leap from Sensible to Intelligible in Objects

There are at least two reasons why the intentional passage of the form of the thing entitatively independent of awareness into the soul of the knower (where it is received formally and without the attendant matter necessary for entitative existence) is not sufficient to explain this *saltus* wherein the perceived world of objects becomes a world of things able to be understood.

First, and again Thomas is quite clear, it is **never** the *substantial form* as such and directly that is presented to sense, internal or external, but only the accidents of environmental things⁴⁷. The *esse intentionale* of the *species impressa* of external sensation, wherein alone that “thing” is purely (if only aspectually and accidentally) presented objectively, is not a migration of a *substantial* “form without matter” across the boundary of “inner/outer” separating cognitive organism from its environment. Yet it is only the substantial form that, together with the matter, enters into and constitutes the *actual essence* of material substances. So, if the *species* are never substantial forms, how do they “identify the knower with the known” in such a way as to yield knowledge of the essence of the known? How does intentional identification of concept as fundament with object as terminus yield a knowledge of essence, if essence is substantial form and *species* is never substantial form⁴⁸?

Second — and this is the point respecting which the Neothomists in particular, along with religious fundamentalists generally, were the most recalcitrant to recognize — the essences of material substances are not in detail⁴⁹ fixed and unchanging, as could still be thought in the

⁴⁷ See Aquinas, *Summa theologiae*, 77.1 ad 7.

⁴⁸ The question raised here requires many preliminaries, so the reader may want to consult further Deely, *Evolution, semiosis, and ethics*, Chap. 14, among other relevant *loci*.

⁴⁹ Thus, the apparent “natural kinds” of the birds and the fishes, for example, do not as such represent essential kinds, even though to be alive simply or to be alive as an animal, or again to be alive as a brute or as a ‘rational’ animal, do represent saltational levels or types of being in nature, types as incompatible with intermediary states as is being pregnant. See M. J. Adler, *Problems for Thomists. The Problem of Species*, New York: Sheed & Ward, 1940; *Solution of the Problem of Species*, “The Thomist”, 1941, 2 (April), 279–379; and *The Hierarchy of Essences*, “The Review of

time of Aquinas, when it was believed that the world today consisted of the same “natural kinds” as the world indefinitely past from the beginning or indefinitely future until the end⁵⁰. Hence (in Aquinas’ day) once the “form without matter”, *one and the same form*, the *species*, the “intentional form”, had “spiritually” migrated into the soul of the knower and been grasped there conceptually, supposing that it could somehow reveal an essence or make the essence of its source known, not only would the essence be known, however imperfectly, but the essence would be known once and for all. For that same form revealing the essence in the knower would exist *secundum esse entitativum* in the thing (constituting the thing as an individual of a natural kind) and *secundum esse intentionale* in the knower (constituting the knower as “quidditatively aware” of the thing), and *secundum esse divinum* in the creative idea of God; whence human wisdom, in grasping the essences of things, would also participate however feebly in the timeless wisdom of God himself, albeit externally.

It is a nice picture, but it cannot work. Where it cannot work, ironically, is in the *real* world of physical nature as scientifically known; only in the ideal world of a pre-Galilean dreamland perpetuated by self-styled would-be “realists” can it work.

For the picture to be a true picture, first, it would have to be the substantial forms, not the accidents, that intentionally penetrate the senses and work their way up through the internal senses to the possible intellect, and this St Thomas expressly rules out⁵¹. Second,

Metaphysics”, 1952, 1 (September), 3–30; together with J. Deely, *The Philosophical Dimensions of the Origin of Species*, “The Thomist”, 1969, January and April, Part I, 75–149, Part II, 251–342.

⁵⁰ The case is comparable to the model of a geocentric universe in the time of Eudoxus, Plato, and Aristotle: the *prima facie* true theory which most or all thinkers accepted as such and which conformed the most readily to the best available evidence simply proved over time to be in fact false and not compatible at all with the weight of evidence that would accumulate over time. Astronomy and biology, thus, as modernity has established them, are outstanding examples of understanding as *discursus*.

⁵¹ The point could hardly be more clearly stated (Aquinas, *Summa theologiae*, 77.1 ad 7): “quia tamen formae substantiales, quae secundum se sunt nobis ignotae, innotescunt per accidentia; nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni”. — “because, however, substantial forms are in their own being

and decisively, it would have to be the case — as both Aristotle and Aquinas had good but wrong reason to believe⁵² — that the natural kinds found now would be the natural kinds that would always be found in the past or in the future of our planet for however long the earth might last — an imaginary possibility which we have learned, slowly, beginning in the 17th century, to be definitively false.

5. The Problem of Actual Intelligibility

So how does intelligibility enter the horizon of human knowledge of material substances? How is it the case that it is the “quiddity” of material things that is the formal object of human understanding in its difference from sense perception?

To appreciate the true proportions of Thomas’ remarkable doctrine about what distinguishes human understanding (as well as the brilliance of Kant’s insistence that *reinen Vernunft* itself is obliged to provide the element of necessity in the objects as sense provides them, once the mistaken assumption common to rationalists and empiricists — that even sensation terminates in ‘ideas’ — was in place, however), it is necessary at once to get clear about the basics concerning essences.

5.1. The Essence of Essences in *Ens Reale*

When it is said that a thing has an “essence”, what is basically meant is not at all that every individual instantiates an unchanging

unknown to us, they become known through individual characteristics or accidents; in the interim there is nothing to stop us from taking congeries of characteristics or accidents as standing for differences of substance”.

⁵² In the natural collections of Albertus Magnus, the principal teacher of Aquinas and sponsor of his first appointment to the University of Paris Faculty of Arts, there were fossils; but no one, including Albert, recognized them as such. What we now call fossils they then had neither idea nor name. What we now see as the key to the former existence and constitution of the great reptiles as they were in themselves, they then saw as anomalies, experimental data defying explanation on the basis of what was known or thought to be known about the natural world. Stones that are not carvings yet resemble living things? Come on!

form across generations and corruptions. What is meant, rather, is threefold.

First, that every individual existent has an internal constitution by which the individual tends toward stability and regularity between its generation and corruption. *Second*, that this internal constitution at root is a substantial form, and not a mere complex of accidental forms, *if* the individual in question is truly a natural unit, an *unum per se* (which is not readily determined by “common sense” or cónoscopic knowledge alone when it comes to investigating the details of nature, by reason of what my old teacher and friend Ralph Austin Powell used to call “the diminishing illuminative power of the humanesque analogy”, wherein we judge of individuality from our experience of our own selves together with what appear to us as “unities” in common experience — a not altogether reliable guide in the question of which unities are “natural”, i.e., the unities of substance, that is). And *third*, that there must indeed be such natural units or “substances” if the world is not simply one, because every many by definition presupposes ones.

So we come to “what is essential in the idea of essence” as the objective formality distinctive of human apprehension. When it is said that the human mind is capable of grasping the essences of material things, all that is being said is that the human mind *is ordered to knowing and can come to know the internal constitution of its environmental world*, but only by observation and patient analysis, trial and error, as it were (experimental interaction with the surroundings), and not by intuition of form alone, as so many “realists” have for so long imaginatively (not to say wistfully) postulated.

So, when the intellect grasps as its formal object being, *ens primum cognitum* as the species-specifically distinctive element of intellectual awareness in contrast with the purely perceptual awareness of brute animals, what it grasps is the world of perceived objects according to a possibility of conceiving those objects as existing in themselves. Once given as existing more than in relation to the animal’s classification of +, –, 0, the objects of experience over the course of experience soon manifest a great difference, namely, the difference between aspects of the world of objects that simply reduce to our experience of the

objects (such as a flag signifying Napoleonic France; and this is the dimension of *ens rationis* already given in the perceptual experience of brute animals⁵³, although not there recognizable as such) and other

⁵³ Poinsot, *Artis Logicae Secunda Pars*: “Per quam potentiam et per quos actus fiant entia rationis” — “By what powers and through which acts do mind-dependent beings come about”, 301b33–302b4 (*Tractatus de Signis*, First Preamble, Article 3, 66/46–68/31): “Sensus interni formant entia rationis materialiter sed non discernendo differentiam inter ens reale et ens rationis, seu ens et non ens, et inde non formaliter. ‘Dicimus ‘formaliter loquendo’ non formare illa, id est discernendo inter ens rationis et ens reale, et concipiendo id, quod non est ens, ad instar entis realis. Materialiter autem cognoscere ens rationis est ipsam apparentiam realis entis attingere, sed non discernere inter id, quod rationis et realitatis est. ... Sed in istis solum attingit id, quod sensibile seu quoad sensum repraesentabile est. Quod autem habeant habitudinem ad non ens et ex ista habitudine entia ficta seu rationis dicantur, quod est formaliter discernere inter ens et non ens, sensus internus non attingit.

“Ratio videtur manifesta, quia sensus internus non potest ferri in aliquid nisi sub ratione sensibilis; quod autem id, quod sibi repraesentatur ut sensibile, opponatur enti reali, ad ipsum non pertinet iudicare, quia non concipit ens sub ratione entis. Quod autem aliquid accipiat tamquam ens fictum, formaliter consistit in hoc, quod cognoscatur nihil entitatis habere in re, et tamen ad instar entis attingi; alioquin non discernitur inter ens reale et ens fictum, sed solum attingitur illud, ad cuius instar formatur ens rationis. Quod quando est aliquid sensibile, non repugnat a sensu cognosci, sed ad sensum solum pertinet id, quod in illo de sensibilitate est attingere, habitudinem vero ad non ens, cuius loco subrogatur et unde fide habet esse, ad sensum non pertinet, et ideo ens fictum sub formali ratione ficti ab ente vero non discernit.

“Quod vero ens fictum *materialiter* possit cognoscere sensus, constat manifeste. Non quidem, quia sensus etiam externus potest v. g. cognoscere colorem fictum seu apparentem, quia iste color, licet apparenter sit color, non tamen est ens fictum, sed verum et reale, scilicet aliquid ex luce resultans. Sed ex eo probatur, quia sensus internus multa ad invicem componit, quae extra se nullo modo sunt aut esse possunt. Cognoscit ergo aliquid, quod in se est ens fictum, licet ipsam fictionem non apprehendat, sed solum id, quod in illo ente ficto tamquam sensibile se offert”. — “Internal senses form mind-dependent beings materially but without discerning the difference between a mind-independent being and a mind-dependent being, the difference, that is to say, between being and nonbeing, and for this reason internal sense is not said to fashion mind-dependent beings ‘formally speaking’. “We say that the internal senses ‘formally speaking’ do not form mind-dependent beings, that is, they do not form them by discriminating between mind-dependent being and physical being, and by conceiving that which is not a being after the pattern of physical being. Materially, however, to cognize a mind-dependent being is to attain the very appearance of a being physically real, but not to discriminate between that which is of the mind and that which is of the physical world. For example,

aspects of objects which do not reduce to but seem to antecede and transcend the objectivity of experience (such as milk in a woman's breasts signifying child-birth, or smoke signifying something burning; and this is the dimension of *ens reale* in the categorial sense concentrated on by Aristotle and the Latin scholastics).

5.2. The Importance of *Ens Rationis* in Objectivity

So this initial grasp of *ens* — *ens primum cognitum*, that is, 'equidistant', as it were, from the subsequent polarization of awareness

the imaginative power can form a gold mountain, and similarly it can construct an animal composed of a she-goat, a lion, and a serpent, which is the Chimera [of Greek mythology]. But in these constructions the imagination itself attains only that which is sensible or representable to sense. Yet internal sense does not attain the fact that objects so known have a condition relative to non-being, and from this relative condition are said to be constructed, fictive, or mind-dependent — which is formally to discriminate between being and non-being.

"The reason seems clear: internal sense cannot refer to anything except under a sensible rationale; but the fact that that which is represented to it as sensible happens to be opposed to physical being, does not pertain to internal sense to judge, because internal sense does not conceive of being under the rationale of being. The fact, however, of anything's being regarded as a constructed or fictive being formally consists in this, that it is known to have nothing of entitative reality in the physical world, and yet is attained or grasped on the pattern of a physical entity; otherwise, no discrimination is made between mind-independent being and constructed or fictive being, but only that is attained on whose pattern a mind-dependent being is formed. When this object is something sensible, there is no reason why it cannot be known by sense. But sense attains only that which is sensible in an object, whereas the condition relative to the non-being in whose place the object is surrogated and whence it fictively has being, does not pertain to sense. For this reason, sense does not differentiate a constructed being, under the formal rationale of being a construct, from a true being.

"But that sense is able to know fictive being materially is manifestly the case. Not, indeed, from the fact that even external sense can, for example, cognize a fictive color or appearance, because this color, even though it is the color [of a given object] only apparently, is nevertheless not a fictive being, but one true and physical, that is to say, it is something resulting from light. But that sense grasps mind-dependent beings is proved by this fact, that internal sense synthesizes many things which outside itself in no way are or can be. Sense therefore knows something which is in itself a constructed or fictive being, although the fiction itself sense does not apprehend, but only that which, in the fictive being, offers itself as sensible".

between *ens reale* and *ens rationis*, “being” (*ens*) and “nonbeing” (*nonens*), as St Thomas also expresses the contrast — can hardly be identified with the concrete physical object insofar as that object is a physically individual existent, or complex of individual existents, an *ens reale*. For “being as first known” is also the richest of all objectifications, embracing every particular intelligible object in the amplitude of analogy, albeit according to confused and largely undifferentiated or undistinguished awareness (such as the much *later* formation and critical establishment of a notion of “*ens commune*” or *ens inquantum ens* extending intelligibility beyond the order of material substances helps to dispel). Thus material entities as particular beings are experienced “factually” only because being has been previously grasped in a way that is very different from conceptualizations of the logical order. This is the meaning of the saying of Aquinas, “being is what first falls under human understanding” (“*primo in intellectu cadit ens*”).

This is also the resolution of Heidegger’s perplexity⁵⁴ as to “Why does Being get ‘conceived’ ‘proximally’ in terms of the present-at-hand *and not* in terms of the ready-to-hand, which indeed lies *closer* to us?” Environmental beings as ready-to-hand are precisely the objects of sense-perception structured and presented through *phantasiari*, the *species expressae* of internal sense according to the classification or ‘categories’ of what is to be sought (+), what is to be avoided (–), and what can be safely ignored (0). So the objective world of sense-perception is already a *fabric of relations* whose pattern is apprehended as being but whose texture is an interweave of *ens rationis* with *ens reale*. This interweave needs to be taken into account in the so-called epistemology of “ideogenesis” or “concept formation”, the “abstraction” by which properly intellectual concepts are formed on the basis of the *species expressae* or “phantasms” of internal sense being transformed, by the intellect’s own and proper activity, into *species impressae* for the formation this time (*species intelligibiles*) of properly *intellectual* concepts (*species expressae intellectae*).

Nor must the essential phases of this “abstraction” be elided or glided over. Let us enumerate the irreducibly distinct phases that

⁵⁴ Heidegger, 437.

must be recognized if the accustomed misleading truncations of the process are to be overcome:

1. The *species impressae* of external sense are formed in the sense organs of the animal by the action of the physical surroundings on the body of the animal.

2. These sensory stimuli specifying sensation are co-ordinated or synthesized by the *sensus communis* function of the nervous system, stimulating now the higher level or “interior senses” actively to form, in conformity with the needs and desires of the animal organism (i.e., according to its biological heritage and individual experience), the *species expressae* of *phantasiari*. These are the *species*, the “phantasms”, the mental representations of otherness (not at all the ‘self-representations’ which objects involve) that organize and present the environment under the categories of animal interaction (attraction +, repulsion –, or indifference 0, as we have seen).

3. The phantasms or *species expressae sensuum internorum*, in turn, further stimulate the ‘rational animal’ to add to the phantasms by its own activity (*intellectus agens*) the formal relation of self-identity, something which *phantasiari* on its own is incapable of doing⁵⁵.

4. The phantasms, presenting and organizing the objective world in relation to the organism, through the addition to themselves of the relation of self-identity, are thereby transformed from *species expressae phantasiandi* into rather *species impressae intelligibilis*.

5. In response to this now *species intelligibilis* as stimulus (the *species expressae phantasiandi* transformed by the intellect adding to the phantasm a *relatio formaliter rationis* of self-identity into a *species impressae intelligibilis*), the understanding itself (*intellectus possibilis*) now in first act responds by actively forming further the *species expressae intellectae*, and these are the *species* which present the objective world now (for the first time in biological evolution) under the guise of being, *ens primum cognitum*, whence arises through experience the formal contrast between *ens reale* and *ens rationis*, making possible the first intellectual judgment yielding the principle of contradiction,

⁵⁵ Cf. Poincot, *Tractatus de Signis*, First Preamble, Article 3, 64–76 (*Artis Logicae Secunda Pars*, 301a1–306b35).

etc.⁵⁶, to say nothing of the first forms of cultural as superordinate to merely social organization of the animal group.

We are presented here with nothing less than the ontological framework for the scientific researches by which Jakob von Uexküll arrived at his breakthrough *Umweltstheorie*⁵⁷, a fundamental contribution to ‘epistemology’ (if you like), both cónoscopically and ideoscopically considered, which Sebeok had placed on the center-stage of semiotic development by the 20th century’s end⁵⁸, but which has been noticed among Thomists so far only by Josef Pieper⁵⁹ — a situation which I for one⁶⁰ am working to change. But at this point let us allow Poinset to frame the fundamental issue in his own words:

“that an object be real or fictive makes a difference only in the rationale of being, not in the rationale of object and something knowable. Whence it can well happen that something is an object simply speaking, and is simply not a real being. For the differences of things in physical existence and being are one thing, the differences of things as objects and knowable something else again — a point well made by Cajetan⁶¹. Whence it is that many things are the same in the ra-

⁵⁶ On the order of the primitive intellectual concepts, see Deely, *Four Ages of Understanding*, 355–357; and the further discussion below.

⁵⁷ Cf. J. von Uexküll, *Kompositionslehre der Natur. Biologie als undogmatische Naturwissenschaft*, ed. by T. von Uexküll, Frankfurt a. M.: Ullstein, 1899–1940; *A Stroll through the Worlds of Animals and Men*, trans. C. H. Schiller, in *Instinctive Behavior: The Development of a Modern Concept*, ed. by Claire H. Schiller, New York: International Universities Press, Inc., 1957, 5–80; *The Theory of Meaning*, trans. by B. Stone, H. Weiner, in “Semiotica”, 1982, 1, 25–82.

⁵⁸ See esp. K. Kull, *Jakob von Uexküll: A Paradigm for Biology and Semiotics*, a Special Issue of “Semiotica”, 2001, 134–1/4; and note well Sebeok’s caveat (*Semiotics in the United States*, Bloomington, in Indiana University Press, 1991, 2) that ‘epistemology’ constitutes for semiotics no more than a “mid-most target”, precisely because study of the action of signs uncovers the path beyond the representative contents of consciousness to the objects represented as such — that is, as here mind-independent, there mind-dependent, and so on, in the unending spiral of semiosis.

⁵⁹ J. Pieper, *Leisure: The Basis of Culture*, London: Faber & Faber, 1952, 80–90.

⁶⁰ J. Deely, *The Thomistic Import of the Neo-Kantian Concept of Umwelt in Jakob von Uexküll*, “Angelicum”, 2005, forthcoming.

⁶¹ Cajetan (1507), *Commentarium in summam theologicam*, 1. p. q. 1. art. 3.

tionale of knowable which are not the same in the rationale of being, and similarly can many things coincide specifically in the rationale of knowable and not in the rationale of being, or conversely, as is discussed more fully in the last question of my treatment of the books of Aristotle's *Posterior Analytics*⁶².

Now notice that the *species expressae* of internal sense are formed by the animals themselves through memory, through imagination, and through estimation⁶³. By these *species* the environment objectified is presented in perception organized otherwise than it exists *either* in sensation *or* independently of awareness altogether. There is no *ens rationis* in sensation prescissively distinguished from perception, as we will further see⁶⁴. For *entia rationis* arise only as added into sense perception to make the leap from, to elevate, mere environmental features impinging on organs of external sense and naturally organized as an incipient web of relations obtaining between proper and common sensibles (and so, as we will see, already sign-relations, already a semiotic web, in Sebeok's phrase) to the level of objects experienced as desirable, threatening, or neutral.

⁶² Poinset, *Tractatus de Signis*, Book I, Question 4, 187/28–43 (*Artis Logicae Secunda Pars*, 678b15–27): “quod obiectum esse reale vel rationis solum facit differentiam in ratione entis, non in ratione obiecti et cognoscibilis. Et stat bene, quod aliquid sit simpliciter obiectum, et simpliciter non sit ens. Aliae enim sunt differentiae rerum in esse rei et entis, aliae in ratione obiecti et cognoscibilis, ut bene advertit Caietanus 1. p. q. 1. art. 3. Et sic univoce conveniunt plura in ratione scibilis et non in ratione entis, vel e contra. Et similiter possunt convenire specifice in ratione scibilis et non in ratione entis, vel e converso, ut plenius dicitur quaest. ult. in libros Posteriorum”.

How fundamental this point is for semiotics can be gleaned from its constant recurrence in Poinset's *Treatise on Signs*. See, for example, the discussions in Question 4, 187/26–190/23 (*Artis*, 678b–679a29), and note 33 thereto, p. 187–190 (*Artis*, 818b24–820a10); in Book II, Question 1, 235/36–236/46 (*Artis*, 700a43–701a17), and Question 5, 270/37–271/21 (*Artis*, 715b37–716a26); etc.

⁶³ The textual analysis of St Thomas on this point can be found in J. Deely, *Animal Intelligence and Concept-Formation*, “The Thomist”, 1971, 1 (January), 43–93.

⁶⁴ See further discussion below; but the main reason for this, in summary is the absence of actively formed compositions (*species expressae*) on the side of the organism in external sense data, proper and common sensibles being mutually determinative under the environmental influences here and now playing upon the animal body.

The *species expressae* of internal sense organize and present the objective world of every higher animal, but they do not contain any actual intelligibility. They do not present and organize the objects of human understanding in what is species-specifically proper to them. They present a world of objects actually perceived but only potentially intelligible. "Abstraction" is the not entirely fortunate term chosen in the medieval milieu of (supposed) timeless essences to designate the process whereby human understanding actively manipulates the phantasms to transform them from sensible into intelligible forms⁶⁵.

Błędne rozumienie terminów *quo* i *quod* w dyskusjach o realizmie (cz. I)

Streszczenie

John Deely podejmuje analizę filozoficznych dyskusji nad realizmem, prowadzonych zwłaszcza na gruncie tomistycznym, w celu zażegnania nieporozumień powstałych na skutek nieudanych prób uchwycenia, przez tomistów okresu późnej nowożytności, decydującej różnicy między *gatunkiem* jako *impressa* albo *quo*, z jednej strony, i *gatunkiem* jako *expressa* albo *in quo*, z drugiej. Przeprowadzone refleksje, zdaniem autora, umożliwiają zrozumienie tego, że realizm może dostosować się do rzeczywistości jako społecznej konstrukcji bez utraty zdolności do wykazania, iż ludzki umysł jest otwarty na poznanie rzeczy samych w sobie przed i po części (choć nie do końca) niezależnie od społecznych konstrukcji.

Pierwszą część swoich rozważań autor poświęca następującym zagadnieniom. Rozpoczyna od namysłu nad specyficznymi formami impresyjnymi i ekspresyjnymi, czyli terminami, które nie posiadały swoich odpowiedników w filozofii nowożytnej. Koncentruje się tutaj na analizie nowożytnych i post-modernistycznych pojęciach *intencjonalności*. Następnie autor podejmuje problematykę związaną z rozumieniem *rzeczy* i *przedmiotu*, oraz z pojmowaniem

⁶⁵ Aquinas, *Summa theologiae*, 84.4 ad 2: "**ad secundum** dicendum quod res materiales, secundum esse quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu; non autem actu intelligibiles. unde non est simile de sensu et intellectu". — "the answer to the second objection is that material things, according to the existence they exercise independently of our minds, can be sensibles in act; yet they cannot be intelligibles in act. Whence intelligible objects do not stand in the same relation to the power of understanding as sensible things stand to the powers of sense".

specyficznych form przedmiotów i rzeczy. W zakresie jego analiz znajdują się tutaj: stanowisko Heideggera wobec św. Tomasza z Akwinu, wypowiedzi neotomistów, relacja rzeczywistości do konstrukcji społecznej, obraz świata w ludzkiej duszy, problem przejścia od tego, co zmysłowe, do tego, co inteligibilne w przedmiocie. Na zakończenie tej części autor zajmuje się kwestą aktualnej inteligibilności, skupiając się na problemach istoty istot w *ens reale* i znaczenia *ens rationis* w zakresie obiektywności.

Prudence Allen RSM
Concordia University, Montreal

A Woman and a Man as Prime Analogical Beings*

Discussions about the related identities of men and women often vacillate between two extremes. On the one hand, what is perceived to be *common among women* or *common among men* is emphasized and universalized, while differences among individuals of either sex are deemphasized. This approach is found in many traditional philosophers such as Aristotle, Rousseau, de Beauvoir, and so forth. On the other hand, *differences among individual* men or *individual* women may be emphasized to such an extent that no general characteristics of either man or woman is accepted. This approach is found to some extent in Plato, Foucault, Firestone and some post-modernist writers.

The first approach identifies *essential properties* of woman and *essential properties* of man while the second approach rejects in principle this search for essence. Followers of the latter approach argue that there is no unity to the terms *man* or *woman*, and they claim that philosophical discourse should focus instead on the *existence* of individuals without regard to sexual or gender differences. To sum up the differences between these two positions, it could be said that an identification of a universal essence of woman or of man focuses on a *univocal* application of the term *woman* or *man*, while the rejection of a common identity among women or among men implies that the

* First published in „American Catholic Philosophical Quarterly”, Vol. LXVI, 1992, No. 4, 465-482.

term *man* has an *equivocal* meaning when applied to men or *woman* to have an *equivocal* application to women.

To move out of this false dichotomy between the univocal or equivocal use of the terms *woman* and *man*, I want to explore a theory of analogy, developed by Mieczysław Albert Krąpiec. His theory of analogy opens a creative new way to understand relations within and among existing beings. In an important text recently translated into English entitled *Metaphysics: An Outline of the History of Being*, and in „Analogy,” not yet published in English, Krąpiec has provided a general metaphysical framework for a theory of analogy. In this paper I will explore the application of this theory to the specific question of the related identities of man and woman¹. I hope to demonstrate that it provides a third way between the opposing dichotomy between the essentialist preference for univocal application of terms and the claim that substantive terms such as *man* or *woman* have only equivocal application.

The theory of the analogy of existence with its companion theory of the analogy of cognition as elaborated in Lublin Existential Personalism (also identified as Lublin Thomism) offers us an invaluable tool with which to consider the important question of the identities of woman and of man within the broader context of the search for a more accurate understanding of the identities of human beings, persons, and communities of persons.

Furthermore, the emphasis upon the starting point of this theory as the plurality of existence in reality places this theory in the line of realistic philosophies which begin with a reflection upon the way things are in the world. This means that we experience reality as analogical from the moment we begin to speak and to call things by

¹ See, M. A. Krąpiec, *Metaphysics: An Outline of the History of Being*, transl. by T. Sandok, New York: Peter Lang, 1991 [Part III: *Metaphysical Analogy*, 447-485]; *I-Man: An Outline of Philosophical Anthropology*, transl. by M. Lescoe and others, New Britain: Mariel Publications, 1983; and *Analogy*, in the unpublished English translation of *The Object of Philosophical Investigations*, translated by Hugh McDonald (1988). During May-August 1991 I held extensive conversations in Lublin with the author about the application of his theory of analogy to questions about the philosophy of man and woman. While I believe that I am in this paper being faithful to his thought on this subject, all responsibility for its claims is my own.

name. We have a cognition of a relation that we can really find in being. In the following passage Krapiec summarizes the analogical structure of reality:

„Thus every contingent being is analogical in itself with regard to the fact that it is internally composed out of diverse parts which remain in relation to each other and to the whole in relations which ultimately signal the identity of being, despite the constant change (motion) of its *parts*. As it is analogical in itself, at the same time it is also analogical in relation to other real beings, and by virtue of this fact it creates an analogical, real unity, the *universum* of contingent beings. This analogical unity of contingent beings is based on the analogical internal structure of every being. For the components of a real being which are variously joined by relations are not something *simple*, *univocal*, but rather they occur in a stable interdependence upon one another in the constant substructural changes, and yet they create the analogical unity of being, the relational identity of being”².

What this means is that philosophical theories which either focus only on the separateness of entities in the plurality of being, or theories that focus only on the univocal commonness of beings present only half of the situation. Reality, as analogical, convinces us of the facts that real beings are in analogical relation to one another and real beings are analogical with themselves. Krapiec argues that only an analogical understanding of reality accurately describes the whole human situation.

I

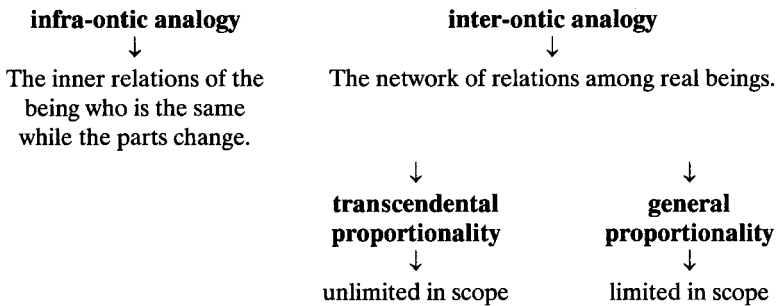
Various domains of analogy have been distinguished by Professor Krapiec as including: analogy of being, analogy of cognition, analogy of predication, and reasoning by analogy. It is the first two of these four domains that will primarily be considered³. More particularly, by

² Krapiec, *Analogy*, 11-12.

³ Analogy of predication will be included within the other two domains, while reasoning by analogy or what is also called heuristic analogy, commonly found in sciences or law, will not be considered here.

examining the analogical structure of being itself, analogy of cognition will be seen to have a grounding in the structure of reality.

Krąpiec's theory of analogy of being focuses on two fundamental kinds of analogy which he calls *infra-ontic analogy*, or the analogical structure within a particular existent, and *inter-ontic analogy*, or the analogy between at least two separate existing beings⁴. The following table summarizes his structure:



Both analogies include the two key concepts of sameness and difference. So an infra-ontic analogy refers to the analogical construction of a single existing being which is simultaneously the same and different. We recognize someone as the same person we saw last week, or something as the same book we were reading yesterday. There is a unity of being within the entity that is the same while its parts may change, or an analogical identity with temporal duration. Krąpiec claims: „We call this relational identity of being in all the changes of its relations the intrinsic analogy of being”⁵.

Reality itself is analogical in that any being has within it an analogical principle that explains how it can remain with the same identity through changes it may undergo. Krąpiec states:

⁴ I am grateful to Beata Gallyay, of Concordia University, for noting that the prefix *infra* is similar to the prefix *intra* as used in modern psychology and for offering several suggestions for the revision of this paper.

⁵ Krąpiec, *Analogy*, 11.

„Infra-ontic analogy is thus the mode of persistence of contingent being which is variously composed of its components, components which are *joined* into one being by the uncountable net of the relations of all the components ordered to each other and to the whole”⁶.

In addition to infra-ontic analogy *within* a being, an inter-ontic analogy of being is made of a particular network of relations *among* existing beings. There are similarities among the way different groups of beings are organized with respect to their infra-ontic structures. All our experience of naming and of calling things by words and phrases reveals this experience of the inter-ontic analogical structure of being. Krapiec, a realistic metaphysician, makes the ontological claim that we would not use the same word for two different things unless the similarity was a part of reality itself⁷.

Krapiec’s realistic metaphysics then claims that the analogy of cognition follows directly from our experience of the analogy of being. In addition to experiencing the inner relations of a being which keeps an identity through its change of parts, we also experience a network of relations among different categories of beings. Our language reflects this experience in its use of proper names for a being with an infra-ontic network of relations, and for the use of a common name for beings with an inter-ontic network of relations⁸. I am in general agreement with this metaphysical approach towards a theory of analogy, with its rejection of nominalism and an acceptance of the priority of an ontological starting point. In its expression, it seems to me to be original and potentially very rich for issues in the philosophy of the human being, of the person, and of man and woman.

⁶ Ibid., 15.

⁷ „Analogy is *omnipresent* in the world of really existing beings. Their structure and pluralism *forces* the analogy of cognition upon man; this perceptibly manifests itself in our everyday language, for the various names and the way they are used in expressions are also analogical”. Ibid., 1.

⁸ „Language itself is an expression and communication of our knowledge, and our knowledge concerns reality itself – being. There is no escape from analogy in its concrete use. Our common sense cognition (which is the basis for man’s natural life and the basis from which the sciences and philosophy develop) is full of analogy, as analogy is broadly understood”. Ibid.

Krapiec's development of the analogy of being and of cognition is based on, but also goes beyond Thomas Aquinas's theory of the analogical structure of *kinds* of beings: of angels, human beings, animals, plants, and so forth. While Aquinas emphasized the way in which classes of things were analogous to other classes of things, Krapiec emphasizes the way in which a concrete existing individual within a class of things is analogous to other individuals within a common class. When the being is a human being, this aspect of his thought has been called a development of a theory of „existential analogy”⁹. In an existential analogy the network of relations among specific individual human beings or persons is the focus. In this situation the broader category of inter-ontic analogy is another term for existential analogy.

Krapiec makes a further distinction between two kinds of inter-ontic analogy: transcendental analogy and analogy of general proportionality¹⁰. Transcendental relations, relations that are common to all beings, are shared in every contingent entity that exists, i.e., its existence, its goodness, its intelligibility, and so forth. These transcendental relations reveal what Krapiec calls *metaphysical analogy*. Ultimately, thought about these transcendental relations leads to further thought about necessary existence, perfect goodness, pure intellect, and so forth. For the purposes of this paper, we will leave aside transcendental and metaphysical relations for the present and turn instead to a more

⁹ See P. Allen, *Analogy and Human Community in Lublin Existential Personalism*, „Toronto Journal of Theology”, 5, 2 (Fall, 1989), 236-46. For a description of Thomistic theory of analogy see R. M. McNerny, *The Logic of Analogy: An Interpretation of St. Thomas*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1961, and G. P. Klubertanz, *St. Thomas on Analogy: A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Chicago: Loyola University Press, 1960. For Thomas' original statement of his theory see Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Garden City, New York: 1964, I, Q. 13, 134. 5, 10.

¹⁰ „The analogousness of individual concrete beings, that is to say, the relational unity of the beings immediately accessible to our cognition, conditions in a necessary way another type of analogy, and thus also the relational (proportional) unity that occurs between individual beings. Inter-ontic analogy, as the basis of ontic pluralism, is thereby the basis of the analogy (relational unity) found between concrete beings. Inter-ontic analogy can be of two kinds: it can refer to the whole realm of being – analogy unlimited in its scope – or to a limited realm of beings. In the first case, we are dealing with transcendental analogy, in the second, with some type of analogy of general proportionality”. Krapiec, *Metaphysics*, 452.

detailed consideration of the analogy of general proportionality which considers a limited scope in being and which therefore has an application to the specific being of man and woman.

II

When we think about how parts are related to one another within an individual woman or man, we can begin with the recognition that a human being has many „centres of organization” which are interconnected. Contemporary science analyzes these centres of organization in terms of the relations of subatomic particles, atomic particles, cells, tissues, organs, systems, in increasing levels of complexity of organization¹¹.

It is at the level of system, and in particular the reproductive system, that the identity of a human being as female or male emerges. So at this level of organization of the human organism, the infra-ontic analogy begins to point to an inter-ontic analogy. Differences between two kinds of human being emerge in the three general areas classified as: chromosomes, hormones, and anatomy. These areas are also classified in scientific discourse under the broader categories of anatomy and physiology. Various sciences study these areas, identify differences and similarities, and elaborate generalizations about how males and females are differentiated. These generalizations, which approach univocity, are abstracted from any particular human being. In this

¹¹ „[...] we notice that in a living human organism there are about two billion cells, and each cell is also remarkably richly composed of molecules, and these are composed out of atoms, etc. – and all this together operates both within the confines of the cell and in the necessary context of other cells, tissues organs and the entire organism. Within the organism, therefore, we see necessary relational connections between the most various kinds of *parts* belonging to the same organism. Before us there appears an enormous *net* of relations which draw into a unity such different *parts*.[...] There is the circulation of blood and nutrients, the breaking down of old cells and the production of new ones, there are the motions of nerves, the known and unknown motions within the cell. [...] All these motions penetrate the entire organism, causing at times very profound transformations of the organism which nevertheless retains its identity”. Krapiec, *Analogy*, 11.

way a science may claim that xx is the female chromosome in cells, and xy the male chromosome in cells; that in females the hormone estrogen and in males testosterone have a predominant function; and that female anatomy includes ovaries, uterus, and breasts, while male anatomy includes testes, penis, and so forth¹².

We could say, using Krąpiec's vocabulary of analogy, that a young girl growing into a woman or a young boy growing into a man is an example of an infra-ontic analogy, or of the intrinsic analogy of a being. In addition, on a level of inter-ontic analogy one girl is analogous to another girl, one woman to another woman, one boy to another boy, and one man to another man.

At the same time, our understanding of the infra-ontic structure of a woman leads to the need for an understanding of the infra-ontic structure of a man. That is, we can not understand what it means to be male without understanding what it means to be female. This understanding spans increasingly complex levels of inter-relationship from those found in comparative anatomical structures to functions of reproductive systems. Therefore, the infra-ontic analogy within a man and a woman, as male and female, at the level of chromosomes, hormones, and anatomy, necessarily leads to an inter-ontic analogy

¹² The scientific model of generalization tends towards univocity because it uses concepts which are abstracted from reality, even though it allows exceptions and even discovers them when, for example, it is claimed that there may be a masculinity gene found in a man with xx chromosome, or an individual woman may have a higher testosterone level than an individual man even though the reverse is the usual course, and so on. Speaking in the first person, Krąpiec identifies this scientific tendency as a betrayal of reality: „In the process of creating univocal concepts, in a certain way I *betray* reality and I *steal* it from what interests me cognitively or can serve to satisfy my needs. I construct for myself a concept from the features which I have apprehended univocally; this concept normally serves as a medium in my understanding of the reality which I am cognizing”. *Analogy*, 8. In this way the scientific model, once in place, measures individuals against it. The analogical model in contrast to the scientific model always cognizes the individual first and then considers the related differences second. It is *grounded* in the analogical plurality of reality itself. It is important also to note that science is always pushing its range of knowledge further, so today, for example geneticists are beginning to identify something they call a *masculine gene* which is usually but not necessarily tied to the xy chromosome. This may shift previous generalizations.

between a woman and a man. Their chromosomes are analogous, their anatomy is analogous, their reproductive functions are analogous, and so forth. So even though we are considering only the biological level of organization, we have identified three different kinds of analogy with respect to woman and man: (1) an infra-ontic analogy of a woman or a man considered as an individual; (2) an inter-ontic analogy among women and an inter-ontic analogy among men; and (3) an inter-ontic analogy of a woman and a man, or among women and men.

A similar pattern occurs when we move from the biological level of organization of systems within an individual human being to the presence of consciousness and its concomitant content of culture. It is at this level of organization that we discover the infra-ontic analogy of *femininity* and *masculinity* in a human being. Recognizing that these characteristics are culture bound, or to a great extent socially constructed, it is still possible to see that an individual woman or an individual man has a kind of infra-ontic organization in relation to what a particular culture considers as masculine or feminine. It is important to note that in the biological structure of identity the human being is nearly always considered as male **or** female, while at the level of consciousness and cultural structure, a human being is usually considered as masculine *and* feminine. An individual may have a broad range of characteristics some of which are considered as masculine and others as feminine within a particular culture. This means that a man would have an infra-ontic structure with the three components male, masculine and feminine, while a woman would have the infra-ontic structure with the three components of female, masculine and feminine.

In addition, if we think of the degrees of necessity within these components that attach to the ranges of difference between a woman and a man, we could say that the greatest degree of necessity attaches to genetic structure, less to anatomical structure, less to physiological structure, and even less to cultural characteristics identified as masculine or feminine. The possibility for choice and self-determination is represented in increasing degrees within these inter-related characteristics. In my view, free will decisions allow us to determine to some extent the kind of woman or man we want to be even within the constraints of the socially constructed aspects of our identity. We

cannot change our genes, but we can, given modern technology, decide to change our anatomical structure, we can decide to chemically alter our hormonal balance, we can decide to incorporate or reject certain characteristics that our culture has identified as masculine or feminine, and we can decide how to interact as a man or a woman in relation to all these different aspects of our individual identity.

Of course, the ranges of the freedom of decision here are very limited in the situation of changing anatomical structure, and they usually only occur in extreme situations of mental distress at an identification as male or female by an individual who desires the opposite identification. In areas of decision about cultural or socially constructed identified masculine or feminine traits the range of freedom is less limited. For example, a woman or a man may decide to develop what a culture identifies as a masculine trait or a feminine trait. With our consciousness, intellect, and will we can determine to some extent our infra-ontic identity as an individual woman or an individual man, and we can also determine our inter-ontic analogy in relation to an individual who is different from us in her or his identity as a woman or man¹³. Therefore, there is a space of freedom within the context of determinants that together form our sex or gender identity.

To summarize the infra-ontic analogical structure of a human being we could use the following two tetrahedral models: (1) a woman could determine herself in reference to her structure of femaleness (chromosomes, anatomy, hormones), and to her consciousness of

¹³ Over the centuries such suggestions have been made, and during the Enlightenment there were frequent univocal statements to the effect that woman is ... or man is... with the subsequent characteristics listing presumed universal masculine or feminine qualities. Often such characteristics were abstracted and detached from real individuals and then used as univocal concepts by which an individual human would be judged as not being a man or a woman, or a *real* man or a *real* woman. We have today an opposite situation in post-modernist writers, namely a suggestion that nothing should be identified as specifically masculine or feminine. Here the words are thought of as being equivocal in application. My own claim here is much more limited. I am simply stating that when an individual man or woman interrelates aspects of the self to forge a unique identity he or she refers in the process either to an identity as male or female and both to an identity as masculine and feminine as identified by the particular culture within which he or she lives. This is done in comparison with other individuals, so it is an experience of the analogical structure of reality.

femininity and masculinity within her culture; and (2) a man could determine himself in reference to his structure of maleness (chromosomes, anatomy, hormones), and to his consciousness of the masculinity and femininity within his culture. Within this latter category of consciousness would be included a differentiated lived experience of the body, of social experience of being brought up male or female, of linguistic gender, history, archetypes and so forth¹⁴. It is within this network of relations that we are able to actively determine to some extent our individual identities as a woman or as a man.

III

In addition to the fact that a single real being has an infra-ontic analogical character as described above, it is also the case that reality is full of beings which are ontically analogical to one another. We notice that two different beings have something similar about them, and we may call them by the same linguistic name. In this way general terms such as bush, tree, human being, man, and woman, are used to identify what is similar in ontically different existing things.

The history of philosophy has been filled with debates about the relation of universals and particulars, and there is no need in a paper of this scope to go over the same ground. The significant contribution of the theory of M. A. Krapiec to this well-known problem is his metaphysical emphasis on the analogical structure of reality itself, that is, that things are analogical to one another. With this approach, the problem of sliding either into an emphasis of universality or of particularity is avoided. This is due to the recognition that reality contains a plurality of beings which are organized into categories of similarities, so that each individual being within a particular category can be grasped as analogical to (i.e., both alike and unlike) another being within a similar category.

¹⁴ For further elaboration of these models see P. Allen, *Integral Sex Complementarity and the Theology of Communion*, „Communio: International Catholic Review”, 17 (Winter, 1990), 523-44; and Fuller's „Synergetics” and *Sex Complementarity*, „International Philosophical Quarterly”, XXXII, no 1, issue 125 (March 1992), 3-16.

As mentioned previously, those categories that cover the whole of reality such as existence, truth, goodness, beauty, etc., are considered to be examples of metaphysical analogy. The other categories which cover a particular segment of existence partake of a general analogy of proportionality, or analogy of a proportion of the whole of reality. The categories of human being, person, man, and woman are examples of this latter type. In this way, an individual man participates in an inter-ontic analogy with another single man, an individual man participates in a different way with a particular woman in the inter-ontic analogy of human being or person, and so forth.

By emphasizing the inter-ontic analogical character of reality we are able to consider the respective identities of a woman or a man in a new way that does not fall into the difficulty of elaborating a universal essence of „womanhood” or „manhood” which was so common to Enlightenment thinking. At the same time, we do not have to move to the other extreme of claiming that there is no common identity among women or among men as is found in much post-modernist thinking. Claiming that there is something analogical about two women in relation to their identities as women and something analogical about two men in relation to their identities as men or something analogical about a woman and a man in relation to their identities as human beings gives us a philosophical method to search for a clarification about the specifics of these analogies within a particular culture and then to develop our understanding further by comparison among other analogical characteristics within other cultures.

IV

If we consider how human beings may be considered as analogical to one another, there are many different ways to identify a similarity along with a difference in the existence of a particular individual. Frequently, categories such as race, class, nationality, religion, and so forth are used in a way that an individual who shares certain aspects of the characteristics of a particular category could be considered as analogical to another individual. It is important to note here that to

view two or more individuals of the same religion as analogical to one another is to emphasize both the uniqueness and unrepeatability of their individual existence at the same time that the common traditions and practices of their shared religion is also emphasized¹⁵.

If the different ways in which human beings may be considered as analogical to one another with respect to the formation of human communities is examined, the unique place of a woman and a man begins to emerge¹⁶. When comparing two individuals, a woman and a man, we find there is an essential likeness and an essential difference which is a part of the intricate infra-ontic analogical structure that each one has. A woman integrates her female identity, along with the feminine and masculine cultural dynamics, using the same faculties and powers as a man would use, i.e., the senses, intellect, and will, but data that are different in some respects from that of a man. Similarly, a man integrates his male identity, and the feminine and masculine cultural dynamics, using the same faculties and powers as a woman, but data different in some respects. The difference in data can come from the lived experience of the body, from the experience of being brought up as male or female within a particular culture and family, from the broader cultural dimension found in a particular language, history, or interpretation of archetypes, and so forth¹⁷.

Consequently, if we reflect on the unique way in which a woman and a man can be considered as ontically analogical it affords us a very

¹⁵ A. Woźnicki, S. Ch., argues against this view by claiming that a person cannot be considered analogous to another person because a person is a „unique, unrepeatable, *sui generis* entity”, and „a unique *self-contained-entity* cannot establish any common and universal relations. [...] Therefore, *communio personarum* is not based on *relations* but on *intentionality*”. Letter dated 2/10/92. I would argue, however, that an analogy always has a core of uniqueness for each analogate, along with a core of similarity. So we could speak of two human persons as being analogous to one another by being similar as human beings, and unique as persons.

¹⁶ This view was first posed to me in a private discussion with Peter Henrici, SJ.

¹⁷ For a more detailed elaboration of these different bases in data see, P. Allen, *Sex Unity, Polarity, or Complementarity*, in: *Women and Men: Interdisciplinary Readings on Gender*, ed. G. Hofmann Nemiroff, Toronto: Fitzhenry and Whiteside, 1987, 3-20; previously published in „International Journal of Women's Studies”, Vol. 6, No. 4 (September/October 1983), 311-25.

strong example of the inter-ontic analogy of human beings. It could be argued, however, that if we compared two individual women (or two men) from vastly different cultures that the concepts of essential likeness and essential differences necessary for analogy would be even more vividly perceived than between a man and a woman of the same class, culture, profession, etc. This criticism is well taken, and it demands a different ground for the claim that a man and a woman ought to be considered as prime analogical beings.

We saw in the discussion of infra-ontic analogy how an inter-ontic dimension appears. As soon as we think about what it means to be a female, we begin to think about what it means to be a male. The meaning of *female* is a sign pointing to the meaning of *male*. It is a similar case for thinking about the meaning of *masculine* or *feminine* within a different culture, although a woman may integrate both masculine and feminine characteristics while she may only be female, and similarly for a man.

If we think about the other categories mentioned above such as race, religion, class, and so forth, it would seem as though an infra-ontic analysis of individuals in many of these categories would not necessarily demand an inter-ontic reference. For example, one colour of skin such as yellow, does not point to another colour of skin such as black or white. It could be argued, however, that analysis of class would demand such an inter-ontic reference, so that to understand what it means to be a member of the proletariat one would have to refer to an individual within the ruling class, and so forth. Of course, in this situation it could be argued that to be a member of one class or the other was not a permanent aspect of an individual's identity, but it could change, whereas one's femaleness or maleness has a permanence in a woman's or man's identity. A similar argument could be given for change of one's religion, although not for race which also has a kind of permanence¹⁸. In any event, it would seem that necessity or permanence are not strong enough criteria in

¹⁸ There are those who argue today that race no longer has a clear differentiation. In this case, the claim for priority of the difference between a man and a woman is strengthened.

themselves to lead to the conclusion of a primacy for the analogicity of man and woman.

Therefore, I would like to suggest that the fundamental reason a man and a woman ought to be considered as prime analogates is related to their inter-ontic analogy serving as a model for human community. There is something unique about the inter-ontic analogy of a woman and a man that best exemplifies the way in which persons enter into relations in communities. Central to this are the blessings of biological, intellectual, or spiritual fertility which their interaction releases. Recently many excellent works have been written on fundamental aspects of communities of persons¹⁹. Among them all is the key concept that a person in community is characterized by „being for the other” or „giving of the self to another” or „acting for the other”, and so forth. In this way, communities of persons are different from societies of individuals who are characterized as „for the self” or „defining the self away from a group” and „creating the self through acts of will” and so forth.

When we consider the infra-ontic structure of a particular woman or a particular man it is obvious that each one is oriented „towards the other” because of the biological structure of genes, hormones, systems, and anatomy. Because the individuals are human beings, however, the exercise of this orientation is not forced but is conditioned by choice. A woman/person and a man/person can chose how to act in relation to the other, and they may chose a variety of different alternatives in relation to the other. Marriage is a kind of community that demonstrates how man and woman can be considered as prime analogates. If a marriage is biologically fertile, then we discover a further characteristic of the inter-ontic analogicity of a woman and a man, namely, the synergetic effect of a new reality issuing from the communal bond. It is at this point that a crucial aspect of the analogical reality of the two individuals is important to note, namely that there

¹⁹ See, M. F. Rousseau, *Community: The Tie That Binds*, Lanham, New York, London: University Press of America, 1991; J. Vanier, *Growth and Human Community*, New York and Ramsey: Paulist Press, 1979, and Pope John Paul II, *The Original Unity of Man and Woman: Catechesis on the Book of Genesis*, Boston: St. Paul Editions, 1981.

must be enough similarity for the conception to occur. This comes from the fact that both beings are human beings. In addition, there must also be enough difference between them for their bonding to issue in a new reality. They are two specific kinds of human beings, a man and a woman. It is in this sense that a man and a woman can be understood as prime analogates. They serve as a model for fertile bonding within the context of inter-ontic analogy.

In other forms of human community the principles of this model can be applied. When there is a good balance of sameness and difference among the persons who are bonded together „for the other” in an intellectual community, a political community, or a spiritual community, then a new fertile reality can emerge which will be an analogous form of new life. These can take many forms such as a project, book, political reality, dynamic parish, and so forth. The fertile new life will always spring concretely from the persons bonding together in a specific community, just as a child emerges from the concrete context of his or her parents. It would seem then, that M. A. Krapiec’s philosophy of inter-ontic analogy, when applied to a theory of man and woman as prime analogical beings, provides an excellent structure for analysis of the relations of persons in community.

V

In the following section, I would like to consider some reflections to which the above study has given rise in the context of considering how human persons in community might relate to a Christian theological belief in God as a Communion of Three Divine Persons. It was mentioned at the beginning of this essay that Krapiec introduces a philosophical theory of metaphysical analogy. The thrust of this kind of analogy leads from a consideration of characteristics that all beings share, such as existence, goodness, unity, and so forth, to a recognition that there must be an absolute or necessary Being, who is perfectly Good, perfectly One, and so forth. These metaphysical analogies then lead to the recognition of the existence of God in traditional Christian thought.

In this context, a further question may arise concerning the application of the philosophical theory of infra-ontic analogy and inter-ontic analogy to a consideration of the Trinity of Three Divine Persons in Christianity. Is there any basis for thinking analogically about the relation between a God who is understood to be a Trinity of Three Persons and the theory proposed above about a man and a woman as prime analogical beings? Augustine considered and then rejected the use of a direct analogy between a man or a woman and one of the members of the Holy Trinity because it brought to mind human sensuality which was foreign to an immaterial God²⁰. As previously mentioned, St. Thomas developed a theory of the use of analogical language to apply to a transcendent God when he claimed that the use of the terms *Father*, *Good*, *One*, and so forth, were applied analogically to God and to human beings. Aquinas also developed a theory of the analogy of various categories of beings such as plants, animals, human beings, angels²¹. In this context, it is proper to refer to God

²⁰ Augustine, *The Trinity*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 1963, Book XII, Chapt. 5.

²¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, Q. 13, art. 5 and art. 10. In addition, the Roman Catholic Church has traditionally used metaphorical analogy in its description of women religious as „brides of Christ”, or sacramental priests as „in persona Christi” wed to their „bride the Church”. „This revelation reaches its definitive fullness in the gift of love which the Word of God makes to humanity in assuming a human nature, and in the sacrifice which Jesus Christ makes of Himself on the Cross for His bride, the Church. In this sacrifice, there is entirely revealed that plan which God has imprinted on the humanity of man and woman since their creation; the marriage of baptized persons thus becomes a real symbol of that one and eternal covenant sanctioned in the blood of Christ”. *Familiaris Consortio* (1981), #13. „By means of celibacy, then, priests profess before men their willingness to be dedicated with undivided loyalty to the task entrusted to them, namely that of espousing the faithful to one husband and presenting them as a chaste virgin to Christ. They recall that mystical marriage, established by God and destined to be fully revealed in the future, by which the Church holds Christ as her only spouse”. *Presbyterorum Ordinis* (December 1, 1965), #16. „By freely choosing virginity, women confirm themselves as persons, as beings who the Creator from the beginning has willed for their own sake. At the same time they realize the personal value of their own femininity by becoming a *sincere gift* for God who has revealed himself in Christ, a gift for Christ, the Redeemer of humanity and the Spouse of souls: a spousal gift. One cannot correctly understand virginity – a woman’s consecration in virginity – without referring to spousal love, it is through this kind of love that a person becomes a gift for the

as the Prime Analogate, and a person as a derived analogate in the order of being, so God as Father is the Prime Being in the analogy with a human person as a father.

During the Pontificate of John Paul II we have seen the repeated introduction of the phrase „communio personarum” to apply to a man and woman bound in sacramental marriage, and even recently to the cooperative vocations of a Sacramental Priest, a Religious living a vowed life under the Evangelical Counsels, and lay person, in the married or single state, working together within a specific parish²². In addition, John Paul II has consistently suggested that this human reality of a communion of persons reflects the image of God as a communion of [Divine Persons what invites] thinking about analogy to consider the precise ways in which a communion of human persons can be thought of as analogous to the Communion of Divine Persons in the Trinity²³.

other”. Moreover, a man’s consecration in priestly celibacy or in the religious state is to be understood analogously. *Mulieris Dignitatem* (1988), #20.

²² Pope John Paul II expressed this concept in a Homily to Priests and Religious in Poland, June 1, 1991.

²³ „God, who allows himself to be known by human beings through Christ, is the unity of the Trinity: unity in communion. In this way new light is also thrown on man’s image and likeness of God, spoken of in the Book of Genesis. The fact that man „created as man and woman” is the image of God means not only that each of them individually is like God, as a rational and free being. It also means that man and woman, created as a „unity of the two” in their common humanity, are called to live in a communion of love, and in this way to mirror in the world the communion of love that is in God, through which the Three Persons love each other in the intimate mystery of one divine life. The Father, Son and Holy Spirit, one God through the unity of the divinity, exist as persons through the inscrutable divine relationship. Only in this way can we understand the truth that God in himself is love”. *Mulieris Dignitatem* (1988), #7; and “The narrative of the creation of man, in the first chapter, affirms right from the beginning and directly that man was created in the image of God as male and female. The narrative of the second chapter, on the other hand, does not speak of the *image of God*: but it reveals, in its own way, that the complete and definitive creation of *man* (subjected first to the experience of original solitude) is expressed in giving life to that *communio personarum* that man and woman form”. *Original Unity of Man and Woman*, #3.

First of all, some caution must be given to an analogy between the human communion of persons and a Divine Communion of Persons. The Trinity is One God, or philosophically speaking, one Being, whereas a community of human persons is a relationship between distinct beings. Another way of saying this is that the Holy Trinity *is* a relationship of three Persons while human beings *have* relationships among persons²⁴. This means that any discussion of the way in which a communion of Persons in the Trinity could be considered as an inter-ontic analogy with a communion of human persons must be conditioned by this qualification. Since both analogies contain the two dynamics of sameness and difference, it is possible to reflect on the ways in which relations among communion of persons might be considered similar in both the Divine Being and in human beings. One example would be that of „self-gift” of one person to another person.

Another clarification that must be made is that in the order of knowledge one ought not to go from what is „lesser known” to what is „better known,” and since the Trinity is so far beyond human knowledge there is a sense in which we ought not to try to explain human community by appealing to an analogy with a Communion of Divine Persons²⁵. Perhaps in contemporary alienated society some people have a greater grasp of the dynamics of the Trinity as a Communion of Divine Persons through a study of the Scriptures and documents of the Church and through the experience of prayer than they have had a personal experience of the dynamics of human community of persons. It therefore may through the experience of prayer than they have had a personal experience of the dynamics of human community of persons. It therefore may be possible to learn something from a reflection on the way in which the Trinity is a community of Persons and then try to consider its application as a model for human community. To use the same example as was used in the paragraph above, it may be possible for a man or a woman to reflect on the way in which Jesus gave Himself to the Father in obedience to a mission

²⁴ This is the position of Prof. Krapiec as articulated in private conversation.

²⁵ This is the position of Horst Seidl as articulated in private conversations.

and then to apply this model to an opportunity in his of her own life for „self-gift” to another in obedience to a mission.

Another area for reflection is: if we think about the two categories of the analogy of being that have been described above as infra-ontic and inter-ontic analogy we could ask whether they have any application to the Trinity as described in traditional Catholic teachings. If one has a concept of God as being outside of time, or as being the same yesterday, today, and tomorrow, it follows that the infra-ontic analogy of being would have no application, for it demands the centrality of change or fluctuation of parts through which the identity of the being stays the same. Perhaps a process theologian would challenge this concept of God; but within an Aristotelian, Augustinian, or Thomistic view there appears to be no place for temporal change within God Himself. At the same time, however, there is a way in which, during the historical mission of Christ on earth, there was also introduced into the heart of God a temporal dynamic. In this way, there is a certain sense in which the infra-ontic analogy of Being of God as a Trinity may have some application to the mystery of the Incarnation.

In terms of applying the other concept, inter-ontic analogy, to God, we have seen that Krapiec suggests that there is a central application in the category of metaphysical analogy or the transcendentals, or those things which are shared by all things which exist such as being, truth, goodness, beauty, and so on. Since the community of persons is something unique among a particular segment of being, or human beings, because it demands the exercise of intellect and will, it would not follow that a communion of persons is a metaphysical analogy of the inter-ontic form.

A further reflection arises concerning whether there is another way in which the Communion of Divine Persons can be considered ontically analogical to a communion of human persons. And yet, there is a sense in which a woman or a man is so different from a member of the Trinity that it would be incorrect to suggest that they could participate in an inter-ontic analogy the way in which a woman and a man participate in this kind of analogy through being the same kind of being although different in some respects. Indeed, this kind of suggestion often leads

to the difficult situation in which some people consider whether or not a woman is more like Christ, or the Holy Spirit, than a man or that a man is more like the Father or like Christ, and so forth. There seems to be something artificial about this attempt to lock down one of the members of the Trinity to an individual of one or the other sex with the exception perhaps of the relations themselves in the Trinity when they concern a particular dynamic such as paternity or filiation. Given the fact that males „generate in another” while females „generate in the self” it may be that there is something unique about this aspect of God that does have a closer analogical base to the male human being than the female.

I would suggest, however, that in other situations in which an identification is sought between one member of the Trinity and either a man or a woman, we will see an approach to analogy which tries to force an inter-ontic analogy between God and a human being where it does not belong. It is far more fruitful to consider the relations among the Father, Son, and Holy Spirit as analogous to the relations among human persons, rather than one of the Persons in the Trinity as being analogous to one of the human persons.

There is something real about the analogy of communion of persons and of the call for communities of human persons to be ever more full reflections of the image of the Divine Community of Persons. What kind of philosophical structure for a theory of analogy can be provided to explain this? The answer to this question may be found in the clue of the concept of a person as one who is oriented towards another person in the form of the „gift of the self to the other.” It is the repetition of this willed act of self as a gift to another person that is the necessary condition for building up a human communion of persons. If we think about the fact that God is relationship, and that this relationship is one of perpetual offering of one Divine Person to another, of the Son to the Father, of the Holy Spirit to the Son and the Father, we can recognize that the relation of two persons in the form of mutual self-gift becomes the real basis for the communion of persons. Perhaps this could be called an „inter-relational analogy of being.” It is one that focuses particularly on the relationships of love and fruitfulness.

In conclusion, then, it has been suggested that the respective identities of a woman and a man are oriented towards this gift of self to another, but conditioned by choice, and that a woman and a man can be understood also as being „prime analogates” in relation to other categories of existing beings excluding God who is Prime in an absolute sense. It is perhaps not surprising then that in the book of *Genesis* a man and a woman are identified as being created „in the image of God,” and that Adam is filled with joy when he recognizes a woman as *like himself* („Here at last is bone of my bone and flesh of my flesh”), and yet woman is different enough from man that the blessing of fertility is able to be fulfilled through building together a communion of persons²⁶.

Kobieta i mężczyzna jako naczelne byty analogiczne

Streszczenie

Stanowiska na temat tożsamości mężczyzny i kobiety zawierają się między dwiema skrajnościami. Z jednej strony to, co jest postrzegane jako „wspólne między kobietami” lub „wspólne między mężczyznami”, jest maksymalizowane i uniwersalizowane, podczas gdy różnice między poszczególnymi przedstawicielami obu płci są pomijane. Takie podejście znajduje swoje źródło w wielu tradycyjnych filozofiach, np. Arystotelesa, Rousseau’a, de Beauvoir itp. Z drugiej strony „różnice między konkretnymi” mężczyznami lub „konkretnymi” kobietami są maksymalizowane do tego stopnia, że nie przyjmuje się żadnych ogólnych cech ani męskich, ani kobiecych. To podejście znajduje swoje źródło do pewnego stopnia w myśli Platona, Foucaulta, Firestone’a i niektórych pisarzy postmodernistycznych.

Pierwsze podejście odnajduje *istotne własności* kobiety i *istotne własności* mężczyzny, podczas gdy drugie – nie podejmuje w zasadzie badań nad istotą. Zwolennicy drugiego podejścia argumentują, że nie ma podstaw dla żadnej tożsamości terminów *mężczyzna* czy *kobieta*. Uważają też, że w zamian rozważania filozoficzne powinny skoncentrować się na *egzystencji* jednostki bez żadnych odniesień do biologicznych lub kulturowych różnic między płciami.

²⁶ I am grateful for funding for this article from the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada and for suggestions for its revision which were given by members of the Department of Philosophy, Concordia University, Montreal.

Podsumowując różnice między tymi stanowiskami, można by powiedzieć, że tendencja respektowania istoty kobiet lub mężczyzn sprowadza się do jednoznacznego stosowania terminów *kobieta* lub *mężczyzna*, podczas gdy odrzucenie istoty kobiet lub mężczyzn skutkuje wieloznacznością terminu *mężczyzna*, gdy jest on odnoszony do mężczyzn, a termin *kobieta* jest wieloznaczny w odniesieniu do kobiet.

Prudence Allen, w celu przełamania powyższej dychotomii między jednoznacznym i wieloznacznym użyciem terminów *kobieta* i *mężczyzna*, sięga po teorię analogii opracowaną przez Mieczysława Alberta Krąpca. Teoria ta, zdaniem autorki, otwiera nową drogę do zrozumienia relacji zachodzących w świecie bytów realnie istniejących. Dlatego też, celem niniejszego artykułu jest próba zastosowania teorii analogii dla określenia tożsamości mężczyzny i kobiety. Główny wniosek podjętych rozważań sprowadza się do tezy, że kobiety i mężczyźni, jako byty analogiczne i komplementarne, odnajdują swoją tożsamość w kontekście bezinteresownego daru z siebie złożonego drugiej osobie. Powyższa konstatacja pozwala skutecznie uniknąć jednoznacznej i wieloznacznej interpretacji tożsamości kobiety, jak i mężczyzny.