

PIOTR DUCHLIŃSKI

TOMISTYCZNA KRYTYKA ONTOLOGII FENOMENOLOGICZNEJ

Streszczenie. Celem artykułu jest prezentacja i rekonstrukcja argumentów sformułowanych przez tomistów egzystencjalnych przeciwko ontologii uprawianej przez fenomenologów. Całość dyskusji zaprezentowano na ogólnym tle krytyki fenomenologii jako sposobu uprawiania filozofii. W artykule zaprezentowano najważniejsze argumenty, następnie oceniono ich wartość merytoryczną, biorąc pod uwagę kontekst historyczny, przedmiotowy i metodologiczny. Zwrócono uwagę na wartość tej dyskusji dla kształtowania dialogu filozoficznego między tomizmem a fenomenologią oraz na aktualność podejmowanej problematyki. Dialog ten u niektórych tomistów doprowadził do nowego przemyślenia szeregu kwestii metafizyki tomistycznej (np. struktury bytu intencjonalnego). Wskazano również, że współcześnie tomizm i ontologia fenomenologiczna mają wspólnego przeciwnika jakim jest naturalizm w różnych wariantach. W związku z tym rekomendowano, że między tomizmem a ontologią fenomenologiczną powinna zachodzić głębsza współpraca, gdyż tylko wtedy będzie można podjąć sensowną debatę z naturalizmem, który sięgając nawet po środki administracyjne stara się wprost wyeliminować tak metafizykę klasyczną, jak i fenomenologię.

Słowa kluczowe: tomizm egzystencjalny, fenomenologia, ontologia, metafizyka, esencjalizm, filozofia Polska

1. Wprowadzenie. 2. Kartezjańskie dziedzictwo fenomenologii. 3. Redukcja realnego istnienia. 4. Zasada wszystkich zasad, czyli pozory realizmu. 5. Intencjonalność – nieudana próba przebicia się do świata realnego. 6. „Podwójny garb” fenomenologii. 7. Ontologia przed metafizyką. Esencjalizm fenomenologów. 8. Wszyscy jesteśmy realistami. 9. Spożytkowanie fenomenologii. 10. Uwagi końcowe.

1. WPROWADZENIE

Tomizm egzystencjalny rozwijał się i nadal rozwija w nieustannym polemicznym odniesieniu do filozofii współczesnej¹. Polemika

1 Artykuł ten kontynuuje badania nad tomistyczną krytyką ontologii, które przedstawiłem w obszernym rozdziale: P. Duchliński, *Tomistyczna dekonstrukcja ontologii*, w: *Metafizyka*

ta przybiera różne formy. Przeważnie nacechowana jest dosyć mocną krytyką, nierzadko też radykalnym kwestionowaniem jakiegokolwiek wartości poznawczej różnych kierunków filozoficznych (np. postmodernizmu czy filozofii analitycznej). Tomiści egzystencjalni podejmowali dyskusję tak w ramach paradygmatu tomistycznego, z innymi wykładniami tomizmu (tzw. spory w rodzinie), np. bardzo często polemizowali z tomizmem lowańskim (K. Kłósak, S. Ziemiański), który chętnie wykorzystywał dane nauk przyrodniczych, jak również z tomizmem transcendentalem (E. Coreth, J. Lotz, K. Rahner) który inkorporował do metafizyki elementy filozofii I. Kanta i M. Heideggera. Polemizowali w mniej lub bardziej zaawansowany sposób ze wszystkimi współczesnymi kierunkami filozoficznymi, tak z tymi, które rozwijały się w Polsce, jak np. z marksizmem, co było podyktowane potrzebami społecznymi i światopoglądowymi, ale też z filozofią dialogu (np. J. Tischner) czy filozofią w kontekście nauki (M. Heller, J. Życiński), jak i z tymi, które dominowały na zagranicznych areopagach filozoficznych. Polemika nie ominęła również fenomenologii, która w Polsce, szczególnie od lat 50. ubiegłego wieku intensywnie rozwijała się za sprawą Romana Ingardena i bezpośrednich uczniów, do których z biegiem czasu przyznawało się wielu tomistów (np. W. Stróżewski, A. B. Stępień i jego niektórzy uczniowie). Fenomenologia ta była swego czasu tak wpływowa, że przeniknęła również do wnętrza tomizmu, czyniąc w nim niemały, jak zobaczymy, ferment intelektualny. Poniżej zaprezentujemy, w jaki sposób tomiści egzystencjalni, zwłaszcza polscy, krytykowali ontologię fenomenologów². Zrekonstruujemy argumenty, za pomocą

i dekonstrukcja. W poszukiwaniu doświadczenia metafizycznego w kontekście wyzwań dekonstrukcjonizmu, red. K. Śnieżyński, P. Duchliński, Kraków 2016, 40–102.

² W artykule powołuję się na prace polskich tomistów egzystencjalnych, okazjonalnie też na prace E. Gilsona, zwłaszcza na te fragmenty z jego dzieł, które wprost dotyczą krytyki ontologii fenomenologicznej. Dlatego artykuł niniejszy można potraktować jako studium z zakresu filozofii polskiej lub, jeśli kto woli, z historii filozofii polskiej. Ma on z jednej strony wymiar historyczny, bo rekonstruuje pewną dyskusję, która trochę została

których przeprowadzili tę krytykę. Chodzi tu rzecz jasna o całościową krytykę dotyczącą określonego nurtu filozoficznego, nie zaś o jego wybranych przedstawicieli³. Trzeba pamiętać, że krytyka tej ontologii jest integralnie powiązana z całościową krytyką fenomenologii jako pewnego sposobu uprawiania filozofii⁴. Ponadto postaramy się pokazać, na czym polegał ów ferment, jaki fenomenologia zrobiła w obozie tomistycznym, i co z niego zostało do dziś, czy był zjawiskiem trwałym, czy też przelotnym. Będziemy również starali się przeanalizować, czy faktycznie uprawiana przez fenomenologów ontologia jest obecnie dla tomistów egzystencjalnych realnym zagrożeniem, czy może jest znacznie ważniejszy przeciwnik na horyzoncie, który stanowi poważniejsze wyzwanie, niż ta ontologia, która w zamierzeniach zawsze dążyła do prawdy, przeciwko wszelkiemu naturalizmowi, relatywizmowi i dekonstrukcji sensu.

2. KARTEZJAŃSKIE DZIEDZICTWO FENOMENOLOGII

Tomiści egzystencjalni jednoznacznie zaliczają fenomenologię do dziedzictwa kartezjańskiego. Uważają bowiem, że Husserl, który był twórcą fenomenologii, w sposób zradykalizowany doprowadził do

zapomniana, z drugiej jednak bardziej koncentruje się na aspektach argumentacyjnych i problemowych tej krytyki, które stale są aktualne w polskim tomizmie.

3 W osobnym studium można by pokazać dyskusje tomistyczne wokół ontologii R. Ingardena, która wywołała największy ferment w środowisku polskich tomistów. W artykule ograniczamy się tylko do zasygnalizowania tej kwestii.

4 Problem krytyki ontologii fenomenologicznej jest nadal aktualny. Świadczą o tym chociażby prace powstające w rodzimym środowisku filozoficznym, które wprost dotyczą tego zagadnienia. P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia?*, Lublin 2011; A. Maryniarczyk, *Metafizyka a ontologie. Próby przewyciężenia metafizyki i ich paradoksy*, Lublin 2015. Prace te dobitnie świadczą o tym, że tomiści nadal rozliczają się z filozofią współczesną, dokonując jej radykalnej krytyki. W tych najnowszych pozycjach wprost podejmowania jest krytyka ontologii fenomenologów. Ze strony fenomenologii obie pozycje nie doczekały się jeszcze żadnej odpowiedzi. Choć krytyka tej ontologii jest wykończona, autorzy tomistyczni stale ją przypominają, w ten sposób wyraźnie zaznaczają swoje stanowisko w środowisku, które zdominowane jest różnymi „laboratoriami ontologicznymi”.

ostatecznych konsekwencji projekt filozoficzny Kartezjusza⁵. Autorzy tomistyczni argumentują, że razem z Kartezjuszem nastąpiła nowa sytuacja w filozofii. Doszło do czegoś w rodzaju przełomu, który polegał na tym, że radykalnie zerwano z „dotychczasowym nurtem filozofii klasycznej. Odtąd już nie pozapodmiotowy przedmiot realnie istniejący jest wyjaśniany w procesie filozoficznego poznania, ale podmiotowe, subiektywne idee. Cały przedmiot filozoficznych wyjaśnień »mieści się« już w człowieku, w ludzkiej świadomości. Poznawać to tyle, co w świadomości podmiotu analizować poszczególne idee lub też zespół – łańcuch idei. Filozofia utraciła swój realny pozapodmiotowy przedmiot poznania. Nie jest wyjaśniany świat osób i rzeczy realnie istniejących w sobie (poza zasięgiem podmiotu), ale tym przedmiotem dla człowieka – ducha (*res cogitans*) jest i może być tylko to, co jest w samym duchu, w jego »wnętrzu«. Analiza idei spełnia zasadniczy proces poznania”⁶. Według tomistycznej interpretacji Kartezjusz był tym, który zapoczątkował dramatyczny w konsekwencjach odwrót od filozofii klasycznej. Uwięził on ludzkie poznanie w obrębie świadomości wypełnionej ideami, jako reprezentacjami rzeczy zewnętrznych. Tomiści krytykują Kartezjusza za reprezentacjonizm, który doprowadził do odcięcia świadomości od realnego bytu. Uważają oni, że błędnie zinterpretował naturę ludzkiego poznania, które nie polega na analizowaniu reprezentacji pojęciowych, ale na bezpośrednim kontakcie z realnie istniejącymi przedmiotami. Reprezentacjonizm doprowadził do tzw. problemu „mostu”⁷. Jeśli bowiem nasze poznanie dotyczy tylko reprezentacji pojęciowych, wówczas pojawia się pytanie, w jaki sposób odpowiadają one rzeczywistości. W ten sposób narodził się problem wartości ludzkiego poznania, które do wykazania swojej prawdziwości potrzebowało

5 M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1999, 90–91.

6 Tenże, *Filozofia co wyjaśnia?*, Lublin 1999, 120.

7 Szerzej na temat problematyki mostu epistemologicznego piszą: E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Opracowanie zbiorowe, Warszawa 1963; M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995.

niezliczonej masy różnych kryteriów, dla których jedynym uzasadnieniem była ludzka subiektywność. Nowożytni filozofowie zaczęli obsesyjnie poszukiwać bezskutecznych sposobów uzgodnienia tych reprezentacji z realną rzeczą, od której, jak na ironię losu, wcześniej się odłączyli, w celu zagwarantowania poznaniu rzekomej ścisłości i precyzji. Kartezjusz, który dobrze zdawał sobie sprawę z zaistniałej trudności, poszukiwał jej rozwiązania w przyjęciu istnienia Boga, który miał być gwarantem prawdziwości i obiektywności poznania. Filozofowie, którzy uważają, że Kartezjusz swoimi rozstrzygnięciami przyspieszył rozwój teorii poznania, są w błędzie. A to dlatego, że przecież „zrodzona z »dziewiczego« nie zapłodnionego przez realną rzeczywistość punktu wyjścia – *cogito* – teoria poznania nie mogła się stać udanym płodem filozoficznego poznania; była tylko hybrydą powstałą z »czystego myślenia« i poza »czystym myśleniem« nie mogła żyć, ani się rozwijać”⁸. Na dobrą sprawę Kartezjusz przestał poznawać, a zaczął myśleć. I to właśnie doprowadziło do sytuacji, w której „filozofia tak rozumiana stała się intelektualną igraszka ideami zanurzonymi w morzu świadomości celem wydobycia ich na powierzchnię tej świadomości oraz dokonania ich analizy i bliższego oglądu”⁹. Filozofia utraciła swój realny przedmiot, a stała się metaanalizą treści świadomości. Kartezjusz zapoczątkował paradygmat filozofii świadomości, dla której podstawowym przedmiotem badania jest zawartość ludzkiego umysłu, czyli wszystkie reprezentacje, które w nowożytności określano mianem idei, impresji czy różnych innych form apriorycznych, które rzekomo miały ukrytycznić realizm. W paradygmat filozofii świadomości wpisuje się Kant, który w przekonaniu tomistów, nieudolnie bo inaczej być nie mogło, stara się przerzucić most z podmiotu do rzeczywistości za pomocą transcendentalnej analizy struktury ludzkiego umysłu uzbrojonego

8 M.A. Krąpiec, *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, Lublin 1994, 236.

9 Tenże, *Filozofia co wyjaśnia?*, dz. cyt., 120.

w aprioryczne formy i kategorie. Również i Husserl wpisuje się w ten paradygmat zarówno swoimi ustaleniami metaprzmiotowymi, jak i konkretnymi rozstrzygnięciami, które tylko z pozoru wyglądają na przedmiotowe. Husserl, według interpretacji W. Chudego¹⁰, jest wiernym kontynuatorem filozofii uprawianej w optyce paradygmatu refleksyjnego. Wiernie kontynuuje paradygmat transcendentálny zapoczątkowany przez Kartezjusza i Kanta, w którym badanie filozoficzne polega na wykrywaniu podmiotowych struktur *apriori* uzasadniających funkcjonowanie życia świadomego. Optyka transcendentálna przenosi nas w świat domniemych sensów kształtujących się w miarę rozwoju różnych faz i typów doświadczenia. Analiza transcendentálna skupia się przede wszystkim na analizie aktów poznawczych, takich jak np. spostrzeżenie zewnętrzne czy wewnętrzne, bez odwoływania się do poznawanych w nich przedmiotów.

Tomiści, w niektórych momentach życzliwie interpretując Husserla, pokazują, że miał on świadomość trudności, przed którymi stanął Kartezjusz. Dlatego Husserl postanowił dokończyć program badań Kartezjusza przez radykalne i konsekwentne zastosowanie nowej metody – metody fenomenologicznej. Brak konsekwencji spowodował, że Kartezjusz nie mógł osiągnąć ideału poznania czystego i absolutnego. Poszukiwał pewności nie w świecie zewnętrznym, lecz w *cogito* poznającym. Samoświadomość umysłu była dla niego tym, co jest niepowątpiewalne, czymś, co omija nawet zakusy złośliwego demona, którego istnienia przecież nie możemy wykluczyć. Po kilku wiekach Edmund Husserl, jak sam to wielokrotnie podkreślał w swoich pracach, wchodzi na tę samą drogę co ojciec nowożytnej filozofii. Dla autora *Badań logicznych* poszukiwanie pewności oraz ostatecznej absolutności epistemicznej będzie podstawowym celem filozofii. Uzna on jednak, że droga kartezjańska musi zostać przewyciężona za pomocą określonego typu redukcji, której zastosowanie pozwoli na odkrycie epistemicznego absolutu, którego z takim namaszczeniem

10 W. Chudy, *Rozwój filozofowania a pułapka refleksji*, Lublin 1995.

poszukiwał Kartezjusz. Ponadto ulubioną lekturą, jak sygnalizuje Krąpiec, była dla Husserla *Krytyka czystego rozumu*. Z takich inspiracji nie mogła jednak urodzić się inna filozofia jak tylko metaprzedmio-towa krytyka, dla której punktem archimedesowym jest świadomość.

3. REDUKCJA REALNEGO ISTNIENIA

Tomiści zarzucają Husserlowi, że ten odziedziczył pewną tendencję do radykalnego sprzeciwu względem naturalnego realizmu, który jest właściwy każdemu człowiekowi. W dużej mierze dokonało się to pod wpływem Kanta, dla którego spontaniczny i naturalny realizm ukierunkowujący poznanie ku światu zewnętrznemu zawsze był podejrzany, dlatego też zachodziła konieczność dokonania jego krytyki i wykazania jego transcendentalnych podstaw. Husserl uważał, że tak kartezjański, jak i kantowski punkt wyjścia trzeba jeszcze bardziej zradykalizować¹¹. Ta radykalizacja miała uzupełnić coś, czego nie zrobił Kartezjusz. Otóż, poszukując pewnego i nieobalnego poznania w obszarze świadomości, pozostawił nietkniętym cały horyzont świata realnego, w którym na co dzień żyjemy i działamy. Kartezjusz, jak twierdzą autorzy tomistyczni, żywił przekonanie, że ten świat doświadczany jest przez nas spontanicznie. I choć nie uczynił z tego przekonania żadnego użytku we własnej filozofii, zachował pewien realizm w odniesieniu do świata materialnego, którym miała zajmować się mechanika z jej prawami. Podobnie jak dla Kartezjusza, również dla Husserla tej pewności nie można już uzyskać w świecie doświadczenia zewnętrznego. Pewność ta jest dostępna tylko w obszarze podmiotu a dokładnie w sferze czystej transcendentalnej świadomości. Jednakże dotarcie do niej wymagało pewnych błyskotliwych zabiegów teoretycznych, które prowadzą w pierwszej kolejności do zmiany nastawienia w filozofowaniu. Już podczas

11 M.A. Krąpiec, *Analiza punktu wyjścia w poznaniu filozoficznym*, w: *Byt i istota*, Lublin 1994, 96–97.

prowadzonych przez siebie w Getyndze seminariów Husserl bardzo często zwracał uwagę, iż rzetelne filozofowanie domaga się zajęcia adekwatnej postawy badawczej. Polegała ona na tym, że jeśli stawiamy sobie cel, jakim jest osiągnięcie ideału poznania absolutnego, to musimy zredukować świat realny. Tomiści tak interpretują proponowaną przez Husserla zmianę postawy filozofowania: „Otóż ten właśnie naturalny horyzont Husserl wziął w nawias. Musimy, według Husserla, jeszcze przezwyciężyć kartezjańskie pozycje i dokonać fenomenologicznej redukcji, odrywając się zupełnie od faktu istnienia świata i własnej historii”¹². Redukcja fenomenologiczna strukturalnie jest zabiegiem złożonym. Sprowadza się do zawieszenia (zneutralizowania) wszelkiego rodzaju sądów egzystencjalnych, mających swoją ważność w postawie naturalnej. Uzyskujemy w ten sposób pewien rodzaj epistemicznej rezerwy wobec stwierdzenia istnienia czegoś. Taka postawa jest charakterystyczna dla spontanicznego i naturalnego doświadczenia świata. Celem redukcji nie jest jednak zaprzeczenie istnieniu świata, uznanie, że go w ogóle nie ma, lecz tymczasowe zawieszenie przeświadczeń dotyczących jego istnienia, do czasu kiedy zostanie wykazana transcendentalna podstawa ich uzasadnienia. Każde bowiem z przeświadczeń egzystencjalnych oparte jest na spostrzeżeniach zmysłowych, których epistemiczna niepewność, co do uzyskiwanych na ich podstawie rezultatów poznawczych, nie może być fundamentem ich poznawczej wiarygodności. W tym wszystkim ujawnia się, argumentują tomiści, brak zaufania Husserla wobec tego, co jest nam dane w poznaniu spontanicznym i przedrefleksyjnym. W tym husserlowskim posunięciu autorzy tomistyczni dostrzegają poważny błąd, który doprowadził do tego, że po dokonaniu redukcji pozostaje już nie podlegająca żadnej redukcji czysta świadomość ze wszystkimi jej treściami. Wówczas zadaniem filozofii staje się nic innego, jak tylko opis tej świadomości, polegający na eksplikacji jej zawartości, a przede

12 Tamże, 96.

wszystkim na odkryciu tego, w jaki sposób realny świat w niej się konstytuuje. Nawet jeśli Husserl nie brał na poważnie redukcji w takim znaczeniu, że praktycznie nigdy nie zakwestionował istnienia świata realnego, a służyła ona tylko pewnym określonym zabiegom teoretycznym, dla tomistów popełnił on w tym miejscu niewybaczalną pomyłkę, prowadzącą w konsekwencji do idealizmu transcendentnego, do którego zresztą sam twórca fenomenologii chętnie się przyznawał. Krąpiec w następujących słowach podsumowuje całe dokonanie Husserla oraz wszystkich innych filozofów świadomości: „Tak więc czymś »wszechogarniającym« jest świadomość. Uniwersum całego świata nie stanowi punktu wyjścia w badaniu sensu bytu, ale tym punktem wyjścia jest »wszechogarniająca« świadomość, która dotyczy nie tylko poszczególnego człowieka – ale wszystkich ludzi – stanowi zainteresowanie współczesnych postkantowskich filozofów. Badanie świadomości dokonuje się poprzez refleksję nad działaniem samej świadomości i jej tworcami – sensami wykreowanymi przez tę świadomość. A sposoby kreowania sensów – przedmiotów poznania są różne. Życie świadomości w tego typu filozofii stanowi *aporię* poznania samej rzeczywistości. Jest to zresztą zrozumiałe, albowiem ten typ »krytycznego« poznania odciął od zainteresowań filozoficznych świat spontanicznego poznania, jako naiwnego realizmu, które nie może stanowić krytycznej podstawy dla poznania naukowego. Rezultatem takich zabiegów jest wzmoczenie świadomości i zarazem zasadnicza niemoc dotarcia do świata realnie istniejącego na mocy samej analizy »przedmiotów« świadomościowego punktu wyjścia. Stara platońska koncepcja »jaskini poznania«, z której nie ma wyjścia, została wzmocniona namiastką sztuki uobecniającej na hacie myśli różne sensy bytu ostatecznie pochodne od świadomości. Rzeczywistość istniejącego świata osób i rzeczy jest tu nieobecna”¹³. Husserl odciął filozofię od realnego istnienia, gdyż uważał, że pozostanie przy nim nie może doprowadzić do uzyskania poznania absolutnego

13 M.A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia?*, dz. cyt., 132.

i obiektywnie ważnego. Dla tomistów twórca fenomenologii obiera bardzo wątpliwą drogę dojścia do tego obiektywizmu. Chce to uczynić poprzez świadomość i ukazanie jej wielostronnych związków z bytem, rozumianym jako jej wytwór. Tymczasem dla autorów tomistycznych droga do wykazania i zagwarantowania obiektywności poznania jest tylko jedna. Jest to droga przez byt realnie istniejący i jego prawa, które fundują porządek poznawczy. Kiedy dokonujemy zawieszenia tego porządku czy też innych zabiegów neutralizujących jego ważność dla wniosków filozoficznych, ustawiamy się na torach nieprzewycięzalnego subiektywizmu, a nie obiektywizmu. Droga przez badanie świadomości i jej korelatów doprowadza do ślepego zaułka. Dla tomistów Husserl pozostanie filozofem, który nie ma zaufania do naturalnego, spontanicznego poznania świata¹⁴. Ten brak zaufania będą tłumaczyć wpływem, jaki na jego myśl wywarł idealizm Kanta i jego następców, z którymi Husserl nierzadko wychodził w polemikę, a która jednak, jak pokazuje to rozwój jego myśli, nie doprowadziła do żadnych realistycznych rozstrzygnięć.

4. ZASADA WSZYSTKICH ZASAD, CZYLI POZORY REALIZMU

Również zasada wszystkich zasad, odwołująca się do danych bezpośredniego doświadczenia, która w przekonaniu fenomenologów miała zrywać z filozofią pustych pojęć, nie spełniła swojego zdania.

¹⁴ „Podstawą realizmu poznawczego – wyjaśniają tomiści egzystencjalni – jest przeżywane codziennie przez każdego człowieka doświadczenie ludzkiego poznania, a nie abstrakcyjna analiza myśli, oderwanej od bezpośredniego poznawczego kontaktu z realnie istniejącym światem materialnym. Codzienne doświadczenie poznawcze człowieka ukazuje, że to w poznawczym kontakcie z poznawanym bytem człowiek wie o tym, że poznaje świat istniejący realnie, i że ten realnie istniejący świat staje się zinterioryzowaną własnością poznającego. Przez zmysłowe spostrzeżenia ujmujemy istniejący konkret, jawiący się i rozumiany jeszcze niewyraźnie (*ut existens sub natura communi*), ale uwyrażniający się coraz bardziej poprzez syntezę naszego zmysłowego poznania i intelektualnego rozumienia”. M.A. Krąpiec, *Epistemologia*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/e/epistemologia/> [dostęp: 6.06.2016].

Dla tomistów sam postulat powrotu do bezpośrednich danych doświadczenia jest zasadniczo słuszny. Również sama propozycja zerwania z filozofią pustych pojęć nie może budzić wątpliwości, kiedy spojrzymy na idealizm niemiecki i jego filozoficzne konsekwencje. Dla autorów tomistycznych zasada wszystkich zasad kryje jednak pewne dwuznaczności. Aby faktycznie ocenić jej przydatność dla dyskursu filozoficznego, trzeba odpowiedzieć na dwa pytania: co w tym doświadczeniu poznajemy, co jest przedmiotem tego bezpośredniego doświadczenia oraz jaki akt poznawczy pretenduje do miana bezpośredniego doświadczenia.

Zasada wszystkich zasad głosiła hasło „z powrotem do rzeczy”. Dla autorów tomistycznych ważne jest to, w jaki sposób owa rzecz, do której mamy wrócić, jest pojmowana. Czy jest to rzecz realna, byt, który zastajemy w naszym spontanicznym doświadczeniu świata, czy może jest to fenomen jawiący się jako noematyczny korelat mnogości aktów noezy? Tomiści uważają, że Husserl „rzucając hasło »z powrotem do rzeczy samej w sobie« dociera jedynie do »fenomenu« jawiącego się jako przedmiot aktów intencyjnych świadomości. Rzecz bowiem jawiąca się bezpośrednio w świadomości, ujawniająca swoją treść jako »obecny« przedmiot dla intencyjnych aktów świadomości, winna być ujęta w »redukcji fenomenologicznej«, a więc w odseparowaniu od faktu realnego istnienia, od kontekstu teorii i kontekstu historii”¹⁵. Zatem bezpośrednio doświadczenie nie styka nas z bytem realnie istniejącym, lecz z fenomenem bytu jako korelatem czystej świadomości. Dla tomistów za pomocą tak pojmowanego doświadczenia, dokonującego się pod klauzulą redukcji fenomenologicznej nie można dotrzeć do istnienia realnego bytu. Dlatego też postulat „z powrotem do rzeczy”, który głosi Husserl jest tak naprawdę powrotem do bezpośrednich danych świadomości, a nie do realnych faktów bytowych, z którymi normalnie stykamy się w poznaniu spontanicznym. Tomiści przestrzegają przed taką interpretacją zasady

15 M. A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, dz. cyt., 91.

wszystkich zasad, w której byłaby ona sposobem obiektywnego badania przeprowadzonego na rzeczach w duchu arystotelesowskim¹⁶. Problematyczny jest również dla tomistów sam akt poznawczy, któremu fenomenologowie przypisują status doświadczenia bezpośredniego. Chodzi tu w pierwszej kolejności o różne typy percepcji, jak w przypadku doświadczenia zewnętrznego lub wewnętrznego oraz akty poznania apriorycznego (ejdetycznego), które prezentują bezpośrednio dziedzinę bytu idealnego. Przypisywanie bezpośredniości poznawczej tego typu aktom jest dla tomistów nie do zaakceptowania. Jeśli przyjmują oni, że w poznaniu spontanicznym stykamy się z realnym bytem, to percepcja, nie mówiąc już o jakichś aktach poznania apriorycznego, nie są typami poznać bezpośrednich. Za pomocą percepcji zmysłowej, czy to wewnętrznej czy zewnętrznej, nie możemy uchwycić żadnego realnego istnienia. Natomiast poznanie ejdetyczne jest w ogóle zbędne, gdyż nie istnieje przedmiot, o którym miałyby informować. Tylko za pomocą poznania sądowego (sądy egzystencjalne) możemy wejść w poznawczy kontakt ze światem realnie istniejącym. Dla fenomenologów (Husserla) sądy egzystencjalne dotyczące bytu realnego muszą ulec neutralizacji, przynajmniej do czasu, kiedy nie zostanie wykazana ich podstawa w odpowiednich aktach świadomości. Tomiści nie chcą jednak przypisywać Husserlowi wulgarnego odrzucenia realizmu. Uważają, że zneutralizowanie sądów egzystencjalnych było mu tak naprawdę potrzebne do tego, aby uzyskać świadomość faktu, że wszystko co istnieje, istnieje tylko „dla mnie”. Jeśli istnieje jakikolwiek byt, jest on zawsze bytem dla tej oto konkretnej świadomości. Nie ma zatem bytu samego w sobie, który istniałby poza odniesieniem do intencjonalnej świadomości¹⁷. Powiązanie bytu ze świadomością doprowadziło do tego, że celem fenomenologii stało się poszukiwanie apriorycznych ejdosów różnych

16 Zob. E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*, tłum. z ang. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1977, 92.

17 Tamże, 96–97.

aktów świadomości, w których prezentowałoby się to, co możemy tylko domniemywać, że jest realne. Chodziło np. o zbadanie jak ta sama „materia, na przykład jabłoni, może występować teraz, gdy patrzę na nią, w konfiguracji noematycznej »drzewo spostrzegane«, następnie gdy przywołuję uprzednie spostrzeżenie, jako »drzewo przypomniane« lub też może stać się jedynie »drzewem wyobrażonym«. Drzewo postrzegane i drzewo wyobrażone nie są zjawiskami tego samego rodzaju. Mają one całkiem różny sens”¹⁸. W ostateczności fenomenologia zajmuje się sensem, a nie bytem¹⁹. Interesuje ją sens, który w różnych noezach ujawnia swoje różne doświadczeniowe modyfikacje. I choć ów sens ujawnia się zawsze jako bogaty i zróżnicowany, to jednak nie jest to sens bytu realnego, z którym kontaktujemy się spontanicznie w bezpośrednim doświadczeniu, wyrażającym się w sądzie o istnieniu tego oto realnego konkretnego.

5. INTENCJONALNOŚĆ – NIEUDANA PRÓBA PRZEBICIA SIĘ DO ŚWIATA REALNEGO

Fenomenologowie, postępując wiernie za tradycją brentanowską, uważają, że akty świadomości są intencjonalne, czyli skierowane na jakiś przedmiot. Intencjonalność miała gwarantować transcendencję

¹⁸ Tamże, 98.

¹⁹ Przypisywanie twórcy fenomenologii, że całkowicie nie interesował się problematyką bycia, wydaje się sprzeczne z jego wynikami badań. Zwraca na to uwagę R. Sokołowski. Jego zdaniem „redukcja transcendentálna nie powinna być postrzegana jako ucieczka od pytania o bycie (*being*) albo od badania bytu (*being*) jako bytu (*being*); wprost przeciwnie. Kiedy przechodzimy od nastawienia naturalnego do fenomenologicznego, to właśnie podnosimy kwestię bytu, ponieważ zaczynamy patrzeć na rzeczy dokładnie tak jak się manifestują, dokładnie tak, jak są określone przez formę, którą jest zasada ujawniania się rzeczy. Zaczynamy patrzeć na rzeczy w ich prawdzie i oczywistości (*evidencing*). Jest to właśnie patrzeć na nie w ich byciu”. R. Sokołowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. z ang. M. Rogalski, Kraków 2013, 76. Tomiści egzystencjalni odrzuciliby tę argumentację, gdyż nawet jeśli twórca fenomenologii posługiwał się jakimś pojęciem bytu, to i tak było ono inne niż to, które funkcjonuje w metafizyce tomistycznej. Już bardziej właściwe byłoby dla Husserla operowanie pojęciem przedmiotu.

aktów poznawczych. Tomiści podnoszą problem, czy faktycznie za pomocą intencjonalności docieramy do świata realnego oraz na jakie to przedmioty skierowany jest ów akt intencji. Zauważają, że „w dokładnym opisie świadomościowego fenomenu, który okazał się bardzo zróżnicowany, Husserl dostrzegał momenty intencyjności, przez które spodziewał się dotrzeć do realnie istniejącego świata”²⁰. Według tomistów, fenomenologowie błędnie interpretują naturę poznania. Zbyt mocno akcentują kreatywne zdolności ludzkiej świadomości, zapominając przy tym, że prawa świadomości są określone przez prawa bytu, a pole ludzkiej świadomości jest w całości określone przez to, co realnie istnieje. Dlatego też przypisują np. istnieniu intencjonalnemu pewną autonomię, która w konsekwencji prowadzi do nieudanej próby przejścia od świadomości do bytu. Autorzy tomistyczni uzasadniają, że podstawowym sposobem istnienia jest to, co realne. Jeśli zaś wyróżnia się jakieś inne rodzaje istnienia, jak np. istnienie intencjonalne, to zawsze traktuje się je jako derywaty istnienia realnego. Jeśli przyjmujemy, że istnieje coś takiego jak „byt intencjonalny”, to nie wolno go autonomizować, nie pozwala na to bowiem pierwotne i realistycznie zorientowane doświadczenie konkretności. W realnym poznaniu świat jest tym, co bezpośrednio narzuca się umysłowi poznającemu. Dlatego tomiści nie tyle mówią o poznaniu świata, co raczej o jego „od-poznaniu”. Wszak w pierwotnym, spontanicznym i przedrefleksyjnym „odruchu” poznawczym, zanim uzyskujemy wiedzę czym coś jest, najpierw stwierdzamy, że to coś jest. Moment egzystencji przedmiotu jest czymś, co wysuwa się na czoło, jakby „uderza ostrzem swojej realności” w nasz aparat poznawczy. Tego typu sformułowania odgrywają istotną rolę w opisie doświadczenia istnienia. Ich zadaniem jest uwypuklić podstawowy fakt, że człowiek w poznaniu jest pierwotnie zorientowany nie na poznanie swojej świadomości, tylko na świat realny, który swoim istnieniem „uderza” w jego aparat poznawczy. „Wyzwolenie

20 M.A. Krąpiec, *Analiza punktu wyjścia w poznaniu filozoficznym*, dz. cyt., 96.

się ludzkiego ducha zaczyna się wraz z poznaniem świata. To istniejąca rzeczywistość »uderza« nas nieustannie, od najwcześniejszych momentów naszego życia. Nieustannie przyswajamy sobie poznawczo, a więc przez to samo intencjonalnie, zewnętrzny świat i jego treści. Realnie istniejący świat, w postaci rodziców, otoczenia, budzi ludzkie poznanie, poszerza je i pogłębia nieustannie. Jeśli istnienie realnych bytów oddziałujących na nas i nasz aparat poznawczy jest jakby »detonatorem« poznania, to treści rzeczy istniejących wrażają się w nas i pozostają w nas jako treści poznane. Tu właśnie należy szukać pierwszych źródeł kultury. Jest nią pierwotna »interioryzacja« realnie istniejącego świata, dokonywana w naszym poznaniu²¹.

Błędem polskiego fenomenologa Romana Ingardena oraz tych wszystkich, którzy poszli w jego ślady, było zbyt uprzedmiotowienie istnienia intencjonalnego, które czyniło z niego zdeterminowany sposób istnienia częściowo niezależny od świadomości²². W przeciwieństwie do tej propozycji autorzy tomistyczni stwierdzają, że byt intencjonalny posiada istnienie zapodmiotowane tylko w ludzkiej psychice. Treść intencjonalna nie jest żadnym produktem świadomości, ale czymś, co obiektywnie narzuca się podmiotowi w akcie poznania. Akty poznawcze są tylko nosicielami treści poznawczych. Treść intencjonalna nie jest sama z siebie czymś realnie istniejącym, lecz czymś, co zostaje przez podmiot poznający zaktualizowane w akcie poznania. Akt ten polega na intencjonalnym „wrażeniu” treści poznawczej w akcie poznania, który ma charakter niematerialny, gdyż istnieje on istnieniem samego podmiotu poznającego²³. Treści ujmowane w aktach poznawczych istnieją jednak w sposób niepełny. Są jakby w „zawieszeniu”, skierowane do treści realnych. Te intencjonalnie „zawieszone” na aktach treści istnieją w podmiocie w sposób

21 M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1991, 239.

22 A.B. Stępień, *O sposobie istnienia dzieła sztuki*, Zeszyty Naukowe KUL 6(1963)3, 55–64.

23 M.A. Krąpiec, *Intencjonalny charakter kultury*, w: *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak, Kraków 1971, 212–213.

niepełny i wybiórczy. Natomiast realna treść bytu jest kompletna i pełna, zaś o jej aspektowości czy wybiórczości mówi się tylko ze względu na nasz sposób jej poznawczego ujęcia.

Proponując takie rozwiązanie struktury bytu intencjonalnego, tomiści egzystencjalni nie obawiają się, stawianego im często przez autorów inspirujących się fenomenologią, zarzutu psychologizmu²⁴. Według tomistów zarzut ten byłby zasadny tylko wtedy, gdyby treść bytu intencjonalnego była wytworem ludzkiej psychiki²⁵. Okazuje się jednak, że sama intencjonalność aktów świadomości ani nie gwarantuje realizmu poznania, ani też nie jest w stanie doprowadzić do stwierdzenia realnej egzystencji świata i nas samych. Tomiści uważają przecież, że „Husserl jednak nie mógł dokonać prostego przejścia ze świata intencjonalnego do świata realnego, gdyż po prostu inne są przymioty bytu intencjonalnego, niż bytu *hic et nunc* istniejącego, ponadto Husserl musiał uwzględnić też konsekwencje – w supozycji do analogicznego punktu wyjściowego w filozofii – rozwiązania idealizmu transcendentnego. Hasło powrotu do »rzeczy samych w sobie«, chociaż brzmiało realistycznie i nauczyło nas lepiej widzieć złożoność naszej myśli, nie doprowadziło jednak do stwierdzenia istnienia świata realnego, bo – w supozycji takiego punktu wyjścia – doprowadzić nie mogło. Rzetelne wysiłki badawcze Husserla stały się raz jeszcze przykładem fatalizmu konsekwencji określonego punktu wyjścia”²⁶. Konsekwencją tego fatalizmu, na co zwracają uwagę w swojej interpretacji tomiści, było to, że „fenomenologiczny ruch zagrzebał się jeszcze bardziej w sytuacji poznawczej, chociaż rozróżnił intencyjną »czystą świadomość« i porządek intencjonalny bytowania, mający rzekomo gwarantować antypsychologizm poznania, a w gruncie rzeczy zamykający człowieka całkowicie w więzieniu

24 A.B. Stępień, *W związku z teorią poznania tomizmu egzystencjalnego*, Roczniki Filozoficzne 8(1959)1, 173–183; tenże, *O sposobie istnienia dzieła sztuki*, Zeszyty Naukowe KUL 6(1963)3, 55–64. Tenże, *Propedeutyka estetyki*, Warszawa 1975.

25 M.A. Krąpiec, *Intencjonalny charakter kultury*, art. cyt., 213.

26 Tenże, *Analiza punktu wyjścia w poznaniu filozoficznym*, dz. cyt., 96.

świadomości. Bo przecież intencjonalność nie spada z »nieba«, lecz jest w poznaniu moim własnym wytworem znakowym, wskutek czego można nazwać człowieka jako twórcę symboli-znaków”²⁷.

6. „PODWÓJNY GARB” FENOMENOLOGII

Garb ów polega, po pierwsze, na tym, że fenomenologowie odrzucający poznanie spontaniczne, skoncentrowali cały swój wysiłek badawczy na poznaniu refleksyjnym, a po drugie – na uprzedmiotowieniu sensów poznania intelektualnego²⁸. Dla tomistów fenomenologia jest typowym przykładem filozofii uprawianej w matni poznawczej podmiot-przedmiot. Tym bowiem, czym zajmują się fenomenologowie, jest analiza poznania refleksyjnego, w którym uchwytywane są różne sensory przedmiotowe. Odrzucenie przez fenomenologów poznania spontanicznego doprowadziło do sytuacji, w której przedmiot filozofii został ograniczony do pola świadomości, a jej analiza miała polegać na wydobyciu treści – sensów skorelowanych z właściwymi nozami. Całość ludzkiego poznania miałyby się wyrażać tylko w poznaniu refleksyjnym, czyli takim, które jest krytyczne i obiektywne. Tomiści dostrzegają, w tym posunięciu pomieszanie dwóch typów poznania, czyli ów pierwszy garb, który dźwiga fenomenologia. Garb ten tak mocno na niej zaciążył, że nie jest ona w stanie wydostać się z „kleszczy” poznania refleksyjnego²⁹. Autorzy tomistyczni nie kwestionują jednak roli refleksji w strukturze

27 Tenże, *O rozumienie filozofii*, dz. cyt., 106. W tej pracy Krąpiec posługuje się pojęciem „podwójnego garbu”. Od niego zapożyczam tytuł kolejnego paragrafu. Tomiści mają kilka takich interesujących metafor, za pomocą których opisują dokonania fenomenologów, np. „poślizg poznawczy”.

28 Tamże, 107.

29 Szerzej o konsekwencjach paradygmatu refleksyjnego dla utrwalania tendencji monistycznych w filozofii europejskiej pisze: J. Sochoń, *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1998.

poznania³⁰. Zwracają tylko uwagę, że nie może ona stanowić archimedesowego punktu wyjścia. Kiedy ma to miejsce, wówczas to nie świat realny jest czymś bezpośrednio danym, ale zawartość aktów refleksji, którą trzeba dopiero eksplikować za pomocą określonych zabiegów analitycznych. Tymczasem ludzka pierwotna sytuacja poznawcza jest związana z poznaniem spontanicznym, dzięki któremu bezpośrednio kontaktujemy się z realnymi konkretnymi bytami, a nie z treściami dostępnymi w refleksyjnej świadomości. To oczywiście nie zwalnia z dokonywania refleksji nad poznaniem spontanicznym. Trzeba jednak pamiętać, że „warunkiem poznania zreflektowanego jest uprzednie poznanie spontaniczne. Abyśmy mogli reflektować nad moim poznaniem i jego rezultatami muszę najpierw mieć sam akt poznania spontanicznego. Ilekroć zatem mam do czynienia z analizą samego pojęcia, tylekroć mam do czynienia z poznaniem zreflektowanym, które może występować jedynie na tyle poznania spontanicznego i uprzedmiotowionego”³¹. Dla fenomenologów poznanie spontaniczne dokonuje się tylko w postawie naturalnej, zdroworozsądkowej. W postawie tej jednak nie możemy odkryć korelacji zachodzącej między bytem a świadomością. Nie można przeprowadzić rzetelnej krytyki poznania. Dla Husserla doświadczenie spontaniczne jest przede wszystkim anonimowe. Rozgrywa się ono bez naszej wiedzy. Nie skupiamy się na nim, tylko na tym, co jest jego przedmiotem. Błąd fenomenologów, zdaniem tomistów, polega na tym, że nie wierzą oni w wartość kognitywną poznania spontanicznego. Dlatego też próbują go przezwyciężyć przez zmianę postawy filozofowania z naturalnej na transcendentalną. Tylko taka zmiana może odsłonić ukrytą w anonimowości spontanicznego doświadczenia korelację bytu i czystej świadomości. Zmiana postawy prowadzi jednak do idealizmu, wyrażającego się w tezie o tworzeniu

30 Zob. W. Chudy, *Refleksja a poznanie bytu. Refleksja „in actu exercito” i jej funkcja w poznaniu metafizycznym*, Lublin 1984.

31 M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, dz. cyt., 108.

przedmiotów przez świadomość. „Pogląd, w myśl którego »konstytuujemy« nasze przedmioty, ma oczywiście idealistyczną wymowę. Istotnie, Husserl nie wahał się przed mówieniem o swojej filozofii jako o »idealizmie transcendentálním«. Ego transcendentálne jest zasadniczo aktywne – poznawanie, chcenie, czucie, życzenie w ogóle są przecież czynnościami. Nasze »bycie w świecie« jest pewnym sposobem kształtowania świata ludzkiego. Husserl nigdy jednak nie zapomniał o naszej istotnej skończoności, o tym, że jesteśmy jedynie częścią rzeczywistości, którą jako przedmiot »konstytuujemy«. Jesteśmy jednak »motywowani«, aby konstytuować ją jako realną, jako istotnie inną, taką od której sami zależymy”³².

Koncentracja tylko na treściach poznania refleksyjnego doprowadziła do kolejnego fatalnego w skutkach posunięcia fenomenologów, które przysporzyło jej drugiego garbu. Tym razem ów garb wyrósł na skutek uprzedmiotowienia sensów ogólnych ludzkiego intelektualnego poznania świata. Jest to związane ze starym, bo przecież dyskutowanym już od czasów starożytnych, zagadnieniem uniwersaliów³³. Chodzi o to, co tak naprawdę poznajemy; czy tylko indywidualne konkretne jednostki, czy też może, jak chciał tego Platon, a czemu z właściwym sobie radykalizmem przeczył Arystoteles, przedmioty ogólne, jak np. idee, czy inne aprioryczne ogólne stany rzeczy. Garb ten włożył na filozofię jako pierwszy nie kto inny jak właśnie Platon, który uznał, że tym, co istnieje naprawdę, jest rzeczywistość idealnych bytów ogólnych, nazywanych przez niego ideami. Jednakże to uprzedmiotowienie sensów pojęć ogólnych było fatalnym poślizgiem poznawczym, który był powielany przez wielu filozofów nowożytnych, takich chociażby jak Kartezjusz. Garb ten dźwigają po dzień dzisiejszy także fenomenologowie. Dlatego że

32 E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, dz. cyt., 101.

33 Zob. R.A. Delfino, *Realizm i problem uniwersaliów: rozwiązanie tomistyczne*, <http://www.gilsonociety.pl/app/download/8824963/Robert+Delfino%2C+Realizm.pdf> [dostęp: 6.06.2016], 302–315.

przyjmują oni odrębną od świata realnego dziedzinę bytu idealnego, są dla tomistów niepoprawnymi platonikami, popełniającymi ten sam błąd, co ich mistrz³⁴. Ta fatalna w skutkach pomyłka, jak interpretują tomiści, polegała na tym, że „ludzki sposób rozumienia realnego przedmiotu (np. psa), w postaci naszego pojęcia determinującego i wyostrzającego moje widzenie (psa) uprzedmiotowiono i zreizowano. I poczęto twierdzić, że widzę i rozumiem już nie sam przedmiot (psa), ale jego ideę, pojęcie. Poznając pojęcie, mogę dalej pytać, jak to się dzieje, że poznając pojęciem docieram do samej rzeczy. Takie jednak pytanie jest źle postawionym pytaniem od samego początku, bo poznaję przecież przedmiot, a nie wprost moje pojęcie – ideę przedmiotu”³⁵. To zreizowanie abstrakcyjnych sensów pojęć ogólnych dokonało się dzięki oparciu filozofii na poznaniu refleksyjnym, przy jednoczesnym zakwestionowaniu wartości poznania spontanicznego. Tomiści wyrzucają fenomenologom, że zapomnieli o tym, iż „pojęcia w spontanicznym, naturalnym poznaniu nie są przedmiotem poznania, ale tylko sposobem i jakby drogą wprost zwróconą na rzecz; wreszcie znaki umowne, narzędne – jakimi są same języki – całą swą wartość czerpią z tego, że są właśnie znakiem naszych pojęć i poprzez nie wskazuje na rzecz samą”³⁶. W poznaniu nie doświadczamy przecież, argumentują tomiści, żadnych

34 Dla filozofów klasycznych „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”. R.A. Delfino, *Realizm i problem uniwersaliów: rozwiązanie tomistyczne*, art. cyt., 306. Na różnicę w podejściu do uniwersaliów u Husserla i u Arystotelesa wskazuje: P. Chojnacki, *Geneza i uprawomocnienie pojęć właściwych filozofii według Husserla i według Arystotelesa*, *Studia Philosophiae Christianae* 3(1967)1, 5–19.

35 M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, dz. cyt., 108.

36 Tamże, 44.

bytów ogólnych, ani też apriorycznych stanów rzeczy. Za pomocą pojęć ogólnych odnosimy się tylko do przedmiotów indywidualnych. Abstrakcyjny ogół nie desygnuje żadnych przedmiotów ogólnych, np. człowieka jako takiego. W duchu umiarkowanego realizmu, za którym opowiadają się tomiści egzystencjalni, pojęcia ogólne odnoszą się do pewnych wspólnych istotowych charakterystyk przedmiotów konkretnych, ujmowanych w poznaniu abstrakcyjnym. Dlatego też nie istnieje żadna obiektywna idealna dziedzina bytu, która byłaby odseparowana od tego, co realne. Uznanie istnienia takiej dziedziny jest niczym innym jak tylko wprowadzeniem pewnych apriorycznych tez w obręb ludzkiego doświadczenia. Realny proces poznania nie potwierdza fenomenologicznych założeń o istnieniu niezależnej dziedziny bytu idealnego. Fenomenologowie tylko dlatego przyjmują tę dziedzinę, gdyż hipostazują sensy przedmiotowe abstrakcyjnych pojęć ogólnych. W przekonaniu tomistów teoria Arystotelesa znacznie lepiej tłumaczy problem uniwersaliów niż teoria fenomenologów, która jest obecnie traktowana jako historyczny relik. Dla tomistów wszystkie odmiany bytu, które możemy wyróżnić, np. byt intencjonalny, są tylko derywatami istnienia realnego. W spontanicznym doświadczeniu ujmujemy konkret a nie ogół, który jest tylko abstrakcyjnym ujęciem wspólnych cech istotowych egzemplifikowanych przez przedmioty konkretne. A jeśli już pytamy o to, w jaki sposób istnieją pojęcia ogólne, to trzeba stwierdzić, że są to byty intencjonalne, które istnieją w umyśle, nie zaś poza nim, w jakimś platońskim niebie, do którego zagląдали przez pomyłkę fenomenologowie.

7. ONTOLOGIA PRZED METAFIZYKĄ. ESENCJALIZM FENOMENOLOGÓW

Konsekwencją wszystkich wymienionych powyżej potknięć jest ustanowienie przez fenomenologów priorytetu ontologii przed metafizyką³⁷. Nie przebijając w słowach, autorzy tomistyczni twierdzą, że

37 E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. z franc. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963.

jest to postawienie wszystkiego „na głowie”³⁸. Mechanizm supremacji ontologii nad metafizyką jest prosty. Jeśli odrzuca się poznanie spontaniczne, a przedmiotem poznania filozoficznego czyni uprzedmiotowione sensy pojęć ogólnych dostępne w poznaniu refleksyjnym jako idee, czy też jakości idealne, to nauką, która może badać takie „byty”, będzie tylko ontologia. Dlatego jest to postawienie wszystkiego na głowie, bo odwraca pewien naturalny porządek rzeczy. Krąpiec ostro krytykując tego typu odwrócenie porządków, pisze, że „powtarza się tu stary błąd Platona, u którego intelektualny sposób poznania treści rzeczy został uprzedmiotowiony i wzięty za »idee«. Poza porządkiem realnym nie ma żadnych porządków idealnych, o których rozwodził się Ingarden w swoim *Sporze o istnienie świata*. »Porządek idealny« to uprzedmiotowiony sposób intelektualnego, spontanicznego poznania rzeczywistości wraz z namysłem i refleksją zwracającą uwagę na niektóre ważniejsze – jakby konstytutywne – cechy poznawanej rzeczywistości. Ontologia, ogólna i szczegółowa, pojawia się tam, gdzie pierwszym przedmiotem poznania nie jest byt jako istniejący, a więc rzeczywistość, ale analiza samego poznania – czyli tam, gdzie nie spontaniczne poznanie jest początkiem poznania, lecz poznanie refleksyjne. Taki właśnie sposób postępowania jest »postawieniem na głowie« całego ludzkiego procesu poznania. Jeśli bowiem zacznę nie od uprzedmiotowionego, spontanicznego poznania, ale od analizy poznania refleksyjnego – jako rzekomo – krytycznego typu poznania – tracę tym samym wszelką możliwość właśnie krytycznego spojrzenia na moje własne poznanie”³⁹. Ontologia fenomenologów, np. Ingardena, o którym wspomina Krąpiec, nie dotyczy bytu realnego, tylko idei bytu. Bada zatem możliwe sensy sposobów istnienia. Sama ontologia natomiast, co zresztą przyznaje Ingarden, nie dysponuje sądami egzystencjalnymi, dlatego też nie jest w stanie stwierdzić, czy analizowane sposoby istnienia faktycznie istnieją. Dla tomistów jest

38 M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, dz. cyt., 138.

39 Tamże, 138–139.

to sytuacja całkowicie oczywista. Jeśli bowiem wychodzimy od tego, co możliwe, nie możemy przejść do tego, co realne. Nie ma bowiem przejścia od możliwości do realności. Dla tomistów różnica między ontologią Ingardena a uprawianą przez nich metafizyką jest taka, że w „metafizyce klasycznej nie szuka się natury idei, lecz podstawowych kategorii bytowania, struktury bytu i przyczyn. Ingarden operuje wyraźnie platońską koncepcją filozofii, z której wyrosła nie metafizyka, ale ontologia. Stąd też ta metafizyka, o której pisze, tak dobrze przylega do ontologii, poprzedzającej metafizykę, a sama metafizyka bada, co jest szczególnie ważne dla ontologii, czyli natury i idee, ale nie bada, bo nie może, bytu realnie istniejącego”⁴⁰. Podobnie jak było to w przypadku zorientowanej na istotę bytu fenomenologii transcendentalnej Husserla, tak również w przypadku ontologii fenomenologicznej Romana Ingardena występują w niej immanentne dla wszystkich nurtów esencjalistycznych trudności z uwzględnieniem oraz wyjaśnieniem egzystencjalnego wymiaru bytu. Ogląd ejdetyczny, w którym usiłował rozstrzygnąć kwestie egzystencjalne, w punkcie wyjścia eliminował z pola przedmiotowego obiekt, jakim jest realne istnienie bytu. Wyjściowa orientacja oglądu ejdetycznego na płaszczyznę idei, czystych jakości idealnych, albo całkowicie eliminowała z pola widzenia istnienie realne, pojęte jako czynnik konstytutywny bytu realnego różny od istoty, na którą ów ogląd był zorientowany, albo też pozwalała go uwzględnić w obrębie swojego przedmiotu, ale za cenę przyjęcia radykalnego esencjalizmu⁴¹. Bogusław Paż w swojej analizie ontologii ingardenowskiej zauważa, że Roman Ingarden w swoich „analizach egzystencjalnych konsekwentnie przyjmował swoistą równoważność: »istnienie« równa się »bycie realnym«. Sens owego »bycia realnym« był zbliżony do

40 P. Jaroszyński, dz. cyt., 151.

41 B. Paż, *Istnienie*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/i/Istnienie.pdf>, 59 [dostęp: 1.06.2016].

essentia qua ens reale Suáreza. Dzięki temu dość płynnie przechodził od istnienia do sposobu istnienia⁴².

Tak rozumiana ontologia fenomenologiczna nie spełnia też w stosunku do świata realnego żadnych funkcji eksplanacyjnych. Wyjaśnienie ma przede wszystkim wskazać na ostateczne przyczyny istnienia⁴³. W żaden sposób na gruncie ontologii nie można wyjaśnić struktury bytu realnego. Wydaje się, że również byt idealny nie może znaleźć stosownego wyjaśnienia, kiedy pozostajemy tylko na płaszczyźnie możliwości. Aby wydać jakieś sądy egzystencjalne o bytach idealnych, też potrzebujemy metafizyki. Ontologia może tylko dokonywać mniej lub bardziej udanych eksplikacji zwartości idei, natomiast nie może postawić pytania, dlaczego istnieje raczej coś niż nic. To pytanie można sformułować tylko na gruncie metafizyki na bazie spontanicznego doświadczenia istnienia realnego bytu. Kiedy bowiem pozostajemy na gruncie ontologii istoty, odcinając się od porządku egzystencjalnego, wówczas nie mamy możliwości odpowiedzi na to najbardziej niepokojące ludzki umysł pytanie, jakim jest „dlaczego coś istnieje?” Stąd też tomiści będą protestować przeciwko nazywaniu fenomenologii metafizyką. Uważają bowiem, że nazwa ta jest zarezerwowana tylko dla filozofii, której poznanie dotyczy bytu, a nie sensów przedmiotowych⁴⁴.

42 Tamże, 60. Szerzej na ten temat pisze: E. Gilson, *Being and Some Philosophers*, Toronto 1949, 97–107.

43 Szerzej na temat wyjaśnienia w metafizyce: S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989.

44 Szerzej na temat metafizyki Husserla i jej związków z klasyczną teorią bytu: S. Judycki, *Fenomenologia a metafizyka w perspektywie rozważań Edmunda Husserla*, Zeszyty Naukowe KUL 31(1988)3, 11–17. Autor pisze tak: „Husserl widząc byt w świetle praw apriorycznych mógł ostatecznie tylko stwierdzić kontyngencję świata i świadomości. Problem racji jako taki się nie pojawił. Brak realizmu wykluczył pełną metafizykę w sensie klasycznym. Tezę tę należy rozumieć mocniej niż jako psychologiczno-biograficzną uwagę o rysie wyrażnie procesualistycznym i metafizykę klasyczną należy uznać za rozwiązania równorzędne? Sądzę, że nie. Metafizyka Husserla znajduje się o poziom niżej. Nie da

8. WSZYSCY JESTEŚMY REALISTAMI

Ontologie były, są i będą. Ale dla tomistów są one tylko wyrazem twórczego myślenia, które bardziej przypomina sztukę niż filozofię. Dlatego ontologom bliżej do mitologii niż do filozofii⁴⁵. Jednakże każdy człowiek jest realistą – oto podstawowe założenie, na którym opiera się wszystko, filozofia, kultura, człowiek, jego życie indywidualne i społeczne itp. Rodzimy się jako realiści, nastawieni na bezpośrednie doświadczenie świata. Już bowiem przykład małego dziecka dobitnie pokazuje tę ekspansję ku realnemu światu, a nie ku zamknięciu się w subiektywności, która rozwija się i dynamizuje tylko w interakcji ze światem realnym. Gdyby ludzie rodzili się idealistami, prawdopodobnie nikt by nie przetrwał. Zasklepienie w subiektywności doprowadziłoby do tego, że człowiek w żaden sposób nie mógłby się rozwijać. Sama bowiem subiektywność nie jest źródłem życia i rozwoju. Wszystkie treści do tego rozwoju jej potrzebne czerpie z doświadczenia rzeczywistości świata oraz innych osób. „Każdy człowiek jako człowiek jest realistą w poznaniu, nawet i ten, który w filozofii jest zwolennikiem najbardziej sceptycznych czy idealistyczno-subiektywistycznych kierunków. Nie może nie być realistą, jak nie może przestać być człowiekiem. Jako realiści dostrzegamy nieco inne zagadnienia faktyczne⁴⁶, które prowadzą nieraz do bardzo odmiennych interpretacji tego, co realne. Realizm jest dla tomistów egzystencjalnych naturalną postawą poznawczą. Normalnie funkcjonujący człowiek zasadniczo uznaje, że istnieje wokół niego świat, że istnieją napotykanii przez niego ludzie, że jeden człowiek różni się o drugiego. Doświadczamy przemożnie atakującego nas z każdej strony pluralizmu konkretów, z których każdy uposażony

się w niej sformułować i nie ma w niej miejsca pytanie o źródło istnienia świadomości i świata”. Tamże, 17.

45 M.A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia*, dz. cyt., 139–142.

46 Tenże, *O rozumienie filozofii*, dz. cyt., 127.

jest różnymi własnościami, które możemy grupować w pewne abstrakcyjne ogóły. W ten właśnie sposób tworzymy uniwersalia⁴⁷.

Fenomenolog uprawiający ontologię też jest realistą, chociażby w znaczeniu praktycznym. Można powiedzieć: ontologiem się bywa, realistą jest się zawsze. Ontolog przyjmuje takie stanowisko tylko jako profesor, badacz, ale jako normalny człowiek jest realistą, jak każdy inny, kto nigdy o ontologii nie słyszał i zapewne nie usłyszy. Krąpiec w niepozbowionych ironii słowach pisze: „Na szczęście jest to stanowisko obce i nieznanie człowiekowi poznającemu spontanicznie świat; jest to stanowisko profesjonalistów, profesorów filozofii, którzy tak jako ludzie żyją w tym »świecie«, który z »katedry« analizują. Gdyby bowiem chcieli konsekwentnie żyć (na drodze poznania), jak proponują »ze swych katedr« – poprzez analizę poznania i ontologię aprioryczną docierać do świata realnego – nigdy by do tego świata nie dotarli, i nie byłiby zdolni nawet do rozpoznania realnego jedzenia”⁴⁸. Niezależnie zatem, czy ktoś jest w deklaracji idealistą metafizycznym, w praktyce życia codziennego jest realistą. Gdyby bowiem chciał konsekwentnie kierować się podejściem ontologicznym, czyli gdyby zaprzeczył lub zneutralizował postawę realistyczną, wówczas jego życie i działanie ległoby automatycznie w gruzach. Na przykładzie osób chorych psychicznie (schizofrenia, psychozy) widać bardzo dobrze, co staje się z ludzkim życiem, kiedy na skutek zaburzeń ulega destrukcji naturalna postawa realistyczna względem świata, a człowiek pogrąża się w chorych wytworach swojego umysłu, tracąc kontakt z rzeczywistością⁴⁹. Dlatego też postawa realistyczna, która jest postawą życia, zawsze wy-

47 J. Sochoń, dz. cyt., 72–97. Szerzej na temat pluralizmu: A. Andrzejuk, *Elementarz filozofii*, http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/artur_andrzejuk/ [dostęp: 6.06.2016], 23–24.

48 M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, dz. cyt., 139.

49 Szerzej o patologiach związanych z poczuciem realności pisze: M. Mudyń, *Poczucie nierealności i jego konteksty. Fenomenologiczne aspekty procesów dysocjacyjnych*, <http://www.uj.edu.pl/documents/> [dostęp: 5.06.2016]; tenże, *Technoświadomość. O zmieniającym się poczuciu realności i własnej tożsamości u użytkowników cyberprzestrzeni*, w: *Człowiek wobec zmiany. Rozważania psychologiczne*, red. D. Kubacka-Jasiecka, Kraków 2001, 182–193.

grywa ze wszelkimi apriorycznymi systemami ontologicznymi tonącymi w morzu możliwości. Systemy te nie są w stanie skutecznie kierować życiem praktycznym. Możemy powiedzieć, że tomiści egzystencjalni, odwołując się do naturalnej postawy realistycznej, formułują pewien argument pragmatyczny, który ma swoją siłę w kontekście sporu między ontologią a metafizyką, choć nie rozstrzyga go ostatecznie.

9. SPOŻYTKOWANIE FENOMENOLOGII

W ostatnich passusach swojego monumentalnego dzieła *Byt i istota* francuski tomista Etienne Gilson wskazuje na konieczność obecności fenomenologii w metafizyce. Z tym, że musi to być fenomenologia właściwie pojmowana. Swój pogląd uzasadnia następująco: „Każda ontologia istnienia doprowadza do »fenomenologii«, która posługuje się jej zasadami, ale zarazem je również uzupełnia, »fenomenologia« bowiem zaczyna się właśnie w tym punkcie, w którym myśl usiłuje uchwycić istnienie we właściwej funkcji przyczyny bytu, to znaczy w jego żywotnej i ciągle twórczej aktywności. Niewątpliwie popełnilibyśmy błąd, gdybyśmy chcieli stworzyć »fenomenologię«, która niejako samej sobie służyłaby za metafizykę”⁵⁰. Metafizyce potrzebna jest taka fenomenologia, która nie abstrahuje od istnienia bytu. Gilson odrzuca zatem możliwość spożytkowania fenomenologii, która byłaby ontologią, pretendującą do zastąpienia metafizyki. „»Fenomenologia«, która w swoim mniemaniu jest ontologią, myli się często nawet jako »fenomenologia«, co do opisywanego przez siebie istnienia, ontologia uważająca siebie za »fenomenologię« myli się co do prawdziwej natury bytu jako takiego, który przecież uważa za swój przedmiot”⁵¹. A myli się dlatego, że skupia się tylko na jego istocie, abstrahuje od istnienia. Gilson uważa, że tego typu ontologia grawituje w kierunku nihilizmu i filozofii rozpaczcy. Wbrew

50 E. Gilson, dz. cyt., 288.

51 Tamże.

temu co deklarują fenomenologowie, nie dostarcza ona ostatecznego doświadczenia sensu istnienia, które w swoim rdzeniu pozostaje tajemnicą, zawsze przerastającą wszelkie ejdetyczne analizy możliwości. Istnienie, uważa Gilson, nie jest przecież jakąś chorobą istoty, której trzeba się pozbyć, którą w imię zachowania zdrowia i czystości tej istoty trzeba poddać neutralizacji, tymczasowej kwarantannie, aż wszystkie dotyczące tego istnienia zabiegi poznawcze zostaną uprawomocnione przez *cogito*. Istnienie jest życiem istoty, bez niego pozostaje ona tylko abstrakcyjnym tworem, poznawalnym umysłowo.

Również Krąpiec i jego uczniowie, którzy dosyć radykalnie krytykują fenomenologię, nie twierdzą, że wszystko, co w niej jest, należy odrzucić. Przecież wiadomo, że „żaden system filozoficzny nie może być czystym fałszem – to jest nonsens. Fałsz czysty sam by się zupełnie zatracił, sam by siebie zniszczył. Nie byłoby w ogóle systemu. Jeśli są systemy filozoficzne – to na pewno są w nich jakieś ujęcia prawdziwe. Chodzi o to, byśmy byli zdolni odróżnić to, co jest prawdziwe, od tego, co nieprawdziwe, i zdać sobie sprawę z warunków osiągnięcia prawdy i powodów fałszu. Nie wolno nam odrzucać cudzej myśli dlatego, że jej autor się nam nie podoba. Gdy znajdujemy prawdę, winniśmy ją przyjąć, skądkolwiek by ona pochodziła: czy od oponenta, czy od przyjaciela. Tam, gdzie będzie fałsz, winniśmy się odciąć, gdziekolwiek by się on znajdował: czy we mnie, u przyjaciela czy u przeciwnika. Filozofii chodzi o prawdę, o poznanie świata – i to jest jej najwyższą wartością”⁵². Zatem i w fenomenologii oraz zbudowanej na jej podstawach ontologii kryje się jakaś cząstkowa prawda o naturze bytu. Są w niej pewne elementy, które mogą zostać spożytkowane przez filozofię tomistyczną. Przecież ta „uniwersalistyczna filozofia ma moc zużytkowania wyników wszystkich systemów filozoficznych. Nie są one jej wrogami, lecz naturalnymi sojusznikami, badającymi w obranych aspektach jawiący się człowiekowi

52 M.A. Krąpiec, *Sens uprawiania filozofii*, w: tenże, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Lublin 1982, 235.

świat. Uniwersalistyczna filozofia, prawdziwa *philosophia perennis*, mająca szeroki, transcendentalny przedmiot badań, mieści w sobie w pewnych określonych proporcjach przedmioty badań filozoficznych wszystkich innych systemów i kierunków filozoficznych”⁵³. Stąd też autorzy tomistyczni nie kwestionują możliwości włączenia do metafizyki „różnych sposobów filozofowania – na poszczególnych etapach rozwiązywania stawianych problemów”⁵⁴. I tak „w fazie wyjściowej konieczny jest etap ujaśniania, ale nie można na nim poprzestać: trzeba przekroczyć go w kierunku wszechstronnego wyjaśniania”⁵⁵. Szczególnie w punkcie wyjścia różnych metafizyk szczegółowych, które zajmują się różnymi partykularyzacjami bytu, konieczny jest wstępny fenomenologiczny opis eksplikujący zawartość doświadczenia. W takich dyscyplinach jak antropologia, etyka, epistemologia, filozofia kultury, opis fenomenologiczny jest bardzo istotny dla wstępnego etapu badawczego⁵⁶. Autorzy tomistyczni wielokrotnie w swoich badaniach korzystali z tego mniej lub bardziej rozbudowanego opisu fenomenologicznego. Rezygnowali tylko z jego ejdetycznego ukierunkowania. Można nawet powiedzieć, że opis ten bardziej przypominał opis analityczny, stosowany przez niektórych filozofów ze szkoły lwowsko-warszawskiej. Był to opis nastawiony nie tylko na uchwycenie esencjalnej strony prezentujących się danych, ale przede wszystkim egzystencjalnej. Uświadomienie sobie tego, co jest dane, w matni różnorodnych doświadczeń, pozwala na sprawne klasyfikowanie danych oraz włączenie ich w schemat eksplanacji właściwy dla metafizyki ogólnej.

53 M.A. Krąpiec, *Filozofia i filozofie*, w: tenże, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, dz. cyt., 319.

54 J. Krokos, *Dzieło Tomasza z Akwinu a fenomenologia*, *Principia* 47–48(2007), 211–227.

55 M.A. Krąpiec, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, dz. cyt., 294.

56 Opis fenomenologiczny był stosowany w punkcie wyjścia metafizyk szczegółowych przez Krąpca (antropologia, epistemologia), Stępnia (metafizyka, epistemologia), Zdybicką (filozofia religii), Stycznia (etyka) i wielu innych teoretyków. Szersze omówienie wykorzystania opisu fenomenologicznego przez tomistów wymagałoby osobnego opracowania. Tutaj tylko problem ten sygnalizuję.

Ontologia fenomenologiczna wywołała też pewien pozytywny ferment intelektualny w obozie tomistycznym. Doprowadziła bowiem nie tylko do prób określenia stosunku metafizyki do ontologii, ale też sprowokowała dyskusję nad przydatnością ontologii fenomenologicznej w analizie określonych problemów metafizycznych⁵⁷. Utrzymano pogląd, że wydzielenie ontologii od metafizyki ma sens tylko historyczny i dydaktyczny, nie zaś merytoryczny⁵⁸. Uznano też, że nie istnieje odrębna i autonomiczna dziedzin bytu idealnego, która byłaby źródłem możliwości. To, co istotne, może być tylko aspektem bytu realnego. Wszelka zaś możliwość jest determinowana przez to, co istnieje realnie. Dla tomistów było czymś oczywistym, że jeśli badamy przedmiot w aspekcie istnienia oraz poszukujemy jego ostatecznych bytowych uwarunkowań, to uprawiamy metafizykę, natomiast kiedy koncentrujemy się na badaniu przedmiotu, pojętego w aspekcie niesprzeczności i możliwości, wówczas uprawiamy ontologię⁵⁹. Fenomenologizujący tomista egzystencjalny A.B. Stępień⁶⁰ uważał, że asymilacja niektórych propozycji fenomenologów może być przydatna dla metafizyki tomistycznej. Może przyczynić się do odświeżenia aparatury pojęciowej i bardziej precyzyjnego uzasadnienia jej tez. Píše w tej kwestii tak: „Właśnie formułowanie tomizmu w dialogu z pewnymi nurtami fenomenologicznymi wyjdzie na dobre tomizmowi w tym sensie, że odświeży jego pewne formuły, wzbogaci jego ekspresję, wyprecyzuje pewne tezy. [Na przykład] (...)

57 Pomijam tutaj historyczne uwagi na temat poszczególnych środowisk w Polsce, gdzie dyskutowano z fenomenologią z pozycji tomizmu, przyjmując jednocześnie szereg jej ustaleń. Z następujących prac przeglądowych warto uwzględnić następujące: A.B. Stępień, *Fenomenologia w Polsce (w powojennym dwudziestolecium)*, *Studia Philosophiae Christianae* 32(1996)1, 29–47; tenże, *Tomizm a fenomenologia*, *Znak* 26(1974), 790–798; S. Judycki, *Fenomenologia w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, *Zeszyty Naukowe KUL* 45(2002)3–4, 116–122.

58 A.B. Stępień, *Metafizyka i ontologia. Dwa oblicza teorii bytu*, w: *Poznanie bytu, czy ustalanie sensów*, red. A. Maryniarczyk, M.J. Gondek, Lublin 1999, 106.

59 Tamże.

60 A.B. Stępień, *Metafizyka a ontologia*, *Roczniki Filozoficzne KUL* 9(1961)1, 85–98.

zagadnienie bytów czysto intencjonalnych; to ostatnie zagadnienie u samego Tomasza z Akwinu właściwie nie było wyraźnie postawione, a na pewno nie było rozwijane, natomiast domaga się jakiegoś dopełnienia zwłaszcza w świetle pewnych dyskusji i wyników fenomenologów. Podjęcie dyskusji, uwzględnienie wyników fenomenologów, także analityków jest okazją do doprecyzowania, uzupełnienia czy odświeżenia pewnych aspektów systemu tomistycznego⁶¹. Autor ten proponuje, aby rozumieć ontologię jako naukę, która zajmuje się bytem, jednakże bez ustosunkowania się do jego faktyczności. Byłaby ona nauką tylko o tym, co możliwe, przedstawione i niesprzeczne. Przy czym chodziłoby tu o niesprzeczność rozumianą tak w aspekcie treściowym, jak i formalnym. Ontologia miałaby status nauki hipotetycznej. W sensie metodologicznym byłaby ona niezależna tak od metafizyki, jak i epistemologii. Wydaje się, że ontologia jako teoria przedmiotu mogłaby znaleźć zastosowanie np. w ramach teorii poznania, która zajmuje się badaniem warunków możliwości pojawiania się określonych przedmiotów poznania. Stopień dostrzeża, że badania ontologiczne, choć dotyczą tylko kategorialnego aspektu bytu, mogą być przydatne dla tomistycznej teorii bytu. W pierwszej kolejności przygotowują one aparaturę pojęciową, która liczy się z różnymi możliwościami tego, co istnieje, i tego, co nie istnieje, ontologia dostarcza także kontrastów, które znacznie lepiej pozwalają pojąć to, co istnieje. Ponadto ontologia umożliwia wniknięcie w badanie podstaw logiki i matematyki. Dzięki ontologii możemy przeprowadzać porównawcze analizy różnych systemów logiko-matematycznych⁶². Propozycja Stępnia znacznie wykracza poza standardowe rozumienie relacji metafizyka-ontologia, powszechne wśród tomistów egzystencjalnych. Stopień akcentował konieczność uwzględnienia innych, niż tylko realny, sposobów istnienia. Wykorzystując ontologię Ingardena, w ciekawy sposób przedstawia problem bytu intencjonalnego, który

61 A.B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, Lublin 1999, 431.

62 Tamże, 276-277.

na gruncie tomistycznym był rozwiązany w duchu psychologizmu, do którego zresztą większość tomistów egzystencjalnych się nie przyznaje. Ontologia spełnia względem metafizyki funkcję heurystyczną, dostarcza jej cennych danych, które pozwalają na przeprowadzenie bardziej pogłębionych analiz istnienia, zwłaszcza w aspekcie kategorialnym. Propozycje Stępnia spotykały się z różnymi reakcjami. Tomiści egzystencjalni odrzucali je, widząc w nich niebezpieczeństwo idealizmu. Również z pozycji tzw. tomizmu konsekwentnego (M. Gogacz) poglądy Stępnia były kwestionowane, jako grawitujące w kierunku niebezpiecznego esencjalizmu. Gogacz, który polemizował ze Stępnem, dostrzegał ten esencjalizm w posługiwaniu się kategorią „sposoby istnienia”⁶³.

Natomiast J. Wojtysiak, który kontynuuje badania A.B. Stępnia⁶⁴, uważa, że ontologia posiada znacznie szerszy przedmiot materialny niż metafizyka. Przedmiotem metafizyki jest byt realny w aspekcie egzystencjalnym, natomiast przedmiotem ontologii – cokolwiek istnieje. To, co istnieje, może być rozpatrywane zarówno w znaczeniu egzystencjalnym (metafizyka), jak i esencjalnym (ontologia). Jeśli zatem przyjmiemy, że na uniwersum bytowe składa się to, co istnieje faktycznie, oraz to, co jest tylko możliwe, a także uwzględnimy istnienie tzw. antyprzedmiotów, które są intelektualnymi konstrukcjami, zachodzi konieczność przyjęcia metafizyki i ontologii. Uniwersum bytowe okazuje się zbyt bogate, aby można je było badać na zasadzie rozłączności: albo metafizyka, albo ontologia⁶⁵. Proponuje on pewien model współpracy między ontologią a metafizyką, oparty jednak na ściśle zdeterminowanych kompetencjach. Wyklucza zastąpienie jednej dziedziny wiedzy przez drugą. Choć niewątpliwie bardziej skłania się ku podejściu ontologicznemu. W jednym ze swoich

63 M. Gogacz, *Istnieć i poznawać. Notatnik błędów filozoficznych i trudności z kręgu klasycznie pojętej filozofii*, Warszawa 1969, 103–111.

64 J. Wojtysiak, *Ontologia czy metafizyka?*, w: *Studia metafizyczne*, t. 1, red. A. B. Stępień, T. Szubka, Lublin 1993, 132–134.

65 Tamże, 134.

tekstów pisze, że „piszący te słowa wybiera nastawienie esencjalne (esencjalizujące) tzn. takie, w którym nie chodzi o stwierdzenie istnienia (i jego wyjaśnienie), ale przede wszystkim o bliższą precyzację jego natury w jej zróżnicowaniach”⁶⁶. Wcześniej proponuje on potraktować twierdzenia ontologii Ingardena jako tezy dotyczące istnienia faktycznego, a nie tylko możliwego. Twierdzi, że „na przykład tezę ontologii o czterech podstawowych możliwych odmianach istnienia (absolutnego, idealnego, realnego, czysto intencjonalnego) można przeformułować na tezę faktycznościowo-egzystencjalną: faktycznie znajdują się cztery typy sposobu istnienia”⁶⁷. Po zmianie twierdzeń ontologia stałaby się metafizyką faktycznego istnienia, a raczej faktycznych sposobów istnienia. Uważa, że skoncentrowanie się tylko na egzystencjalnym aspekcie bytu doprowadziłoby do pominięcia wielu interesujących hipotez ontologicznych, dotyczących kategoryjnej strony bytu. W badaniu bytu nie można się ograniczyć tylko do stwierdzenia istnienia. Konieczna jest jego dalsza eksplikacja, a ta już domaga się pewnego namysłu nad naturą istnienia. W tym właśnie pomocna może okazać się ontologia, która dostarcza różnych, interesujących z heurystycznego punktu widzenia, danych pozwalających na uchwycenie tego, czym jest istnienie. Wedle interpretacji proponowanej przez Wojtysiaka, ingardenowska ontologia, jako filozofia pierwsza, różniłaby się od metafizyki tomizmu egzystencjalnego tylko przedmiotem formalnym. Badałaby byt nie w aspekcie egzystencjalnym, lecz esencjalnym. Aby zrealizować takie badanie, „tezy ontologii należy więc traktować jako metafizyczne (dotyczące nie możliwości lecz faktów), a z afirmatywno-wyjaśniających tez metafizyki należy wyprowadzić tezy opisowe, esencjalne i analityzujące”⁶⁸. Dla tomistów egzystencjalnych koncepcja ta tylko częściowo będzie

66 J. Wojtysiak, *R. Ingardena koncepcja ontologii a koncepcja metafizyki tomizmu egzystencjalnego*, w: *Studia metafizyczne*, t. 1, dz. cyt., 209.

67 Tamże, 206.

68 Tamże, 210.

uznana za trafną. Po pierwsze, odrzucą oni nastawienie esencjalne do badania bytu, gdyż uznają go za aporię w stosunku do postulowanej neutralności przedmiotu metafizyki, po drugie – trudno im będzie zaakceptować przyjęcie bytu idealnego, nawet jeśli przyjąć, że on faktycznie istnieje. Dopiero gdyby nadać mu interpretację zgodną z postulowanym przez autorów neotomistycznych realizmem umiarkowanym w kwestii uniwersaliów, wówczas możliwe byłoby zaakceptowanie bytu idealnego. Wydaje się, że tomiści egzystencjalni nie są skłonni do przeprowadzania tego typu interpretacji ontologii fenomenologicznej. Raczej stoją na twardym stanowisku, że ontologia fenomenologiczna nie może przygotowywać badań metafizycznych, ani też nie umożliwiała ona jakiegos gębszego wglądu w „naturę” istnienia realnego. Stała obawa tomistów przed popadnięciem w esencjalizm doprowadza do sytuacji, w której choć mówią oni o istocie bytu, to jednak stale w odniesieniu do istnienia. Jest to bowiem istota pod aktualnym istnieniem. Usamodzielniają istotę tylko dla potrzeb badawczych i wykładowych. Natomiast nigdy nie reizują jej jako czegoś odrębnego, co mogłoby istnieć niezależnie od *actus essendi*. Dlatego nawet jeśli powiedzielibyśmy, że tomiści są esencjalistami ze względu na prowadzone przez nich badania istoty, to jest to esencjalizm w cieniu egzystencjalizmu. Propozycja J. Wojtysiaka odwraca tę sytuację, co dla rasowego tomisty egzystencjalnego będzie trudne do akceptacji, zwłaszcza, że trzeba pamiętać, iż tomiści raczej eliminują ze słownika teorii bytu takie pojęcia jak „istnienie faktyczne”, czy „sposób istnienia”. Uważają, że ich używanie niechybnie prowadzi do esencjalizmu w badaniach struktury bytu.

Również propozycja interpretacji ontologii Ingardena, dokonana przez W. Stróżewskiego, nie zadowoli tomistów egzystencjalnych⁶⁹. Stróżewski, w swojej interpretacji eksperymentu myślowego, który dotyczył wglądu w naturę istnienia, sugeruje, że przedstawiona przez krakowskiego filozofa ontologiczna analiza istnienia opiera się na

69 Dał temu wyraz w niektórych publikacjach choćby A.B. Stępień.

intuicjach metafizycznych, bez których nie mogłaby zostać przeprowadzona z taką wnikliwością. Sama ontologia nie jest w stanie dostarczyć takich intuicji. W swoim komentarzu proponuje on odróżnienie metafizyki przed-ontologicznej i po-ontologicznej⁷⁰. Nawet jeśli nie nazwalibyśmy tego doświadczenia *sensu stricte* metafizycznym, to na pewno moglibyśmy powiedzieć, że jest to jakieś doświadczenie przed-ontologiczne, które dostarczałoby ontologicznej analizie istnienia szeregu ważkich intuicji dotyczących jego natury⁷¹. Ingardenowski eksperyment myślowy Stróżewski puentuje stwierdzeniem, że „przeprowadzone przez Ingardena analizy, choć określone jako ontologiczne, są *de facto* analizami metafizycznymi, za którymi kryje się teoretyczny wgląd w »prawdziwe« istnienie, a uzyskane twierdzenia »ontologiczne« mogą być uznane bądź za także metafizyczne, bądź za równokształtne z metafizycznymi»⁷². Jak wobec takiej interpretacji ustosunkowaliby się tomiści? Ewentualnie byłaby dla nich do zaakceptowania propozycja metafizyki, która warunkuje i poprzedza ontologię, tak w znaczeniu metodologicznym, jak i heurystycznym. W takim znaczeniu byt realny byłby źródłem wszystkich ontologicznych konstrukcji i hipotez. Ale jeśli tak potraktować sprawę, to ontologii nie warto wyróżniać ze względów merytorycznych, jak chciał wspomniany już Stępień. Jeśli bowiem wszystko, co możemy wyróżnić jako istniejące, jest derywatem istnienia realnego, to nie zachodzi konieczność wyróżniania ontologii jako osobnej obok metafizyki dziedziny wiedzy. Natomiast radykalnie odrzuciliby interpretację proponującą przyjęcie metafizyki po-ontologicznej. Uznają przecież, że nie ma żadnego przejścia od ontologii do metafizyki. Przerzucenie mostu z bytu możliwego do realnego jest właśnie czymś niemożliwym.

70 W. Stróżewski, *Ontologia, metafizyka, dialektyka*, Studia Filozoficzne (1972), wydanie specjalne: *Fenomenologia Romana Ingardena*, 220–221.

71 Tamże, 222–223.

72 Tamże, 223.

10. UWAGI KOŃCOWE

Krytyka ontologii fenomenologicznej została przez tomistów egzystencjalnych przeprowadzona z przeważającą dominantą krytyki zewnętrznej. Za jej podstawę przyjęto określone założenia systemowe, właściwe dla tomistycznej teorii bytu. Z perspektywy określonej wizji rozwoju historii filozofii uznaje się, że ontologia fenomenologiczna jest kolejnym krokiem rozwojowym ontologii istoty, która rozpoczęła się w końcu średniowiecza razem z esencjalizmem Jana Dunska Szkota, następnie była ona rozwijana przez F. Suareza i mistrzów scholastyki protestanckiej, a bliżej czasów nam współczesnych przez F. Brentano, od którego ontologizujące podejście do problemów filozoficznych przejął Husserl oraz inni fenomenologowie należący do jego szkoły, niezależnie od pewnych różnic między nimi zachodzących. Autorzy tomistyczni przyjmują mocne założenie, że fenomenolodzy wyciągnęli konsekwencje z tego, co zapoczątkował Brentano, który był pod wpływem esencjalizującej scholastyki Suareza, jaka szerokim nurtem wpłynęła do filozofii nowożytnej. Pewnie sami fenomenologowie nie zgodziliby się z tego typu zarzutem. Dla tomistów byłoby to jednak przejawem tego, że nie znają oni źródeł, z których wyrasta ich własna koncepcja. Koncepcje filozoficzne identyfikuje się tylko przez wskazanie na przedmiot badawczy. Przy takich założeniach, tomistom bardzo łatwo przychodzi zaklasyfikowanie ontologii fenomenologicznej do określonej tradycji badawczej. Ontologia fenomenologiczna to ontologia istoty, która zagubiła, jak mawiał znany włoski tomista V. Possenti, trzecie żeglowanie św. Tomasza⁷³. Zagubienie to jest czymś symptomatycznym dla czasów nowożytnych i współczesnych. Albowiem wbrew deklaracjom o powrocie do realizmu, np. u Ingardena, fenomenologowie nigdy nie zdołali go osiągnąć. Można powiedzieć, że monumentalna łódź fenomenologów popłynęła

73 V. Possenti, „Trzecie żeglowanie” i rozwój metafizyki, tłum. z wł. J. Merecki, w: *Poznanie bytu, czy ustalanie sensów*, dz. cyt., 27–55.

w zupełnie innym kierunku, niż chyba tego oczekiwali, pchana wiatrami esencjalizmu dobiła do brzegu ontologii możliwych istot, z których nic nie wynika dla poznania istnienia świata realnego⁷⁴. W ten sposób osiadła ona na mieliźnie teoretycznej, przypominając bardziej mit niż filozofię, której przecież celem nie jest tworzenie coraz to bardziej pociągających konstrukcji, ale wyjaśnienie świata realnego. Tomiści egzystencjalni mają jedną i niezmienną wykładnię ontologii fenomenologicznej. Na chwilę obecną jest to wykładnia ostatecznie zamknięta i sprecyzowana. Nic nie można z niej ująć, ani też nic do niej dodać. Można tylko coraz precyzyjniej uwyrażniać jej konsekwencje oraz podkreślać różnice obu tych sposobów uprawiania dyskursu filozoficznego. Przeprowadzona krytyka zewnętrzna jest w tym znaczeniu wykończona, że nie dopuszcza żadnej refutacji, tak wewnętrznej, jak i zewnętrznej. Ferment, który wywołała w szeregach tomistycznych zwłaszcza ontologia Ingardena, choć trwał przez krótki okres, doprowadził jednak do szeregu wartościowych, z heurystycznego punktu widzenia, interpretacji, które choć nie znalazły uznania u tych tomistów egzystencjalnych, którzy opowiadają się za wykończoną interpretacją ontologii fenomenologów, to jednak zainicjowały nową tradycję badawczą w ramach tomizmu, którą określano jako tomizm fenomenologizujący (np. A.B. Stępień, niektórzy jego uczniowie). Tradycję, która zaowocowała koncepcją szerokiej i otwartej filozofii klasycznej, wrażliwej na współczesne nurty filozoficzne. Obecnie tradycja ta jest raczej schyłkowa. W ramach tomizmu egzystencjalnego przywiązuje się natomiast wagę do prac analityków anglo-amerykańskich, co właściwie zaowocowało już (J. Wojtysiak) nową tradycją badawczą, którą można określić jako tomizm analityczny. Podejście to bez wątpienia wpisuje się w ramy szeroko rozumianej filozofii klasycznej. Jednakże nie u wszystkich tomistów egzystencjalnych znajduje ono uznanie, czego

74 Szerzej piszę o tym w: P. Duchliński, *Tomistyczna dekonstrukcja ontologii*, dz. cyt., 76–100. W artykule tym omawiam też szczegółowo ocenę tomistycznej dekonstrukcji ontologii.

bardzo dobitnym przykładem jest następujące stwierdzenie jednego z czołowych przedstawicieli tomizmu w Polsce: „Nazwa »tomizm analityczny« kryje w sobie sprzeczność, coś jak »marksizm teistyczny«. Wyrażenia te bowiem znoszą same siebie, jako przeciwstawiające się sobie. Celem filozofii analitycznej jest bowiem znoszenie – w wyniku analizy językowej i schematów znaczeniowych – problemów, które rodzą się z poznania świata realnego”⁷⁵. Czy jednak z tego, że jest esencjalizujący i ontologizujący, można mu czynić zarzuty? Można by obrać przecież zupełnie inną strategię, która polegałaby na próbie twórczego wykorzystania jego propozycji, aby, zgodnie z duchem np. klasycznej filozofii aporetycznej, dawne problemy filozoficzne formułować w nowym kontekście filozoficznym, naukowym i kulturowym⁷⁶. Wydaje się, że tylko w ten sposób będziemy mogli realizować wartościowy i chyba jeszcze nadal aktualny ideał klasycznej koncepcji filozofii⁷⁷.

Nie wydaje się, aby fenomenologowie zgodzili się z proponowaną przez autorów tomistycznych krytyczną interpretacją ich filozofii. W filozofii jest czymś oczywistym, że zwolennicy jednego nurtu filozoficznego przeważnie nie podzielają interpretacji ich poglądów dokonywanych przez innych filozofów, nie zawsze im przychylnych. Bardzo rzadko filozofowie przyznają sobie rację. Jednakże tego stanu rzeczy nie należy w żadnym wypadku demonizować, ani uważać go za destrukcyjny dla filozofii. Jest on czymś zupełnie naturalnym w tej właśnie dziedzinie wiedzy, i być może stanowi główny motyw jej mniej lub bardziej twórczego rozwoju. Podstawowym zarzutem wobec tomistów byłoby to, że dokonują oni odczytania fenomenologii

75 A. Maryniarczyk, *Metafizyka a ontologie. Próby przezwyższenia metafizyki i ich paradoksy*, dz. cyt., 196.

76 Szerzej na temat rozumienia klasycznej filozofii aporetycznej piszę w: P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*, Kraków 2014.

77 Jest to pewna hipoteza, która domaga się znacznie głębszego uzasadnienia. Próbowałem to uczynić w cytowanej powyżej pracy.

przez pryzmat ich własnej koncepcji filozoficznej. Tomiści jednak nie ukrywają, że tak właśnie postępują. Wszak uważają, że ich system metafizyki jest właściwą ramą dla odczytania poprawności innych kierunków filozoficznych⁷⁸. W filozofii chodzi przede wszystkim o odpowiedź na pytanie, jaki jest przedmiot filozoficznych wyjaśnień. A że nie każdy filozof gotów jest do bezkompromisowego ujawnienia swoich założeń, tomiści chętnie w tym pomagają, stosując swoistego rodzaju dekonstrukcję innych teorii filozoficznych, przejmując za jej podstawę szereg tez dotyczących rozwoju filozofii, jak również odnoszących się do rozumienia bytu⁷⁹.

Czy jednak takie badanie jest uprawnione? W filozofii jest to dosyć powszechnie stosowana praktyka. Tomiści egzystencjalni nie są tutaj żadnym wyjątkiem. Dlatego też byłoby czymś bałamutnym zarzucanie im jakoby przejawiali niefrasobliwy brak obiektywizmu w ocenie innych kierunków filozoficznych. Nie tylko tomiści wyrażają pogląd, że inne systemy filozoficzne można niejako „wyświetlić” w perspektywach ich własnej koncepcji, uważanej za tę najbardziej prawdziwą. Podobnie postępowali przecież fenomenologowie, jak również filozofowie analityczni, którzy z nie mniejszym radykalizmem niż tomiści kwestionują inne koncepcje swoich kolegów analityków, którzy np. nie stosują tych samych co oni narzędzi analitycznych. Również zwolennicy tzw. filozofii w kontekście nauki nie są wolni zarówno od tendencyjnych interpretacji historii filozofii, jak i od przeprowadzania niepozbawionych kontrowersji podziałów różnych nurtów filozoficznych, np. na filozofię humanistyczną i naukową.

78 „Metafizyka, eksponująca koncepcję bytu istniejącego, służy zarazem jako swoisty i analogiczny »wzór« dla odczytania innych systemów filozoficznych, w których częstokroć naczelne pojęcie bytu jest ukryte. Ujaśnienie przedmiotu właściwego różnych systemów filozoficznych jest też w dużej mierze podstawą do ustalenia wspólnej płaszczyzny między-systemowych dyskusji”. M.A. Krąpiec, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, dz. cyt., 286.

79 „Niedobrze filozofuje ten, kto dużo »gada« a nie uświadamia sobie zakładanej przez siebie koncepcji bytu. W tym leży całe sedno realistycznego filozofowania: uformowanie sobie takiego pojęcia bytu, które będzie się weryfikowało w każdym konkretnie realnie istniejącym (aktualnie lub potencjalnie)”. Tamże, 267.

Również Roman Ingarden, czego też nie ukrywał, chętnie czynił swoją koncepcję ontologiczną kryterium odczytania innych nurtów filozoficznych. Proponowana przez niego idealistyczna interpretacja Husserla, która przecież nie była podzielana przez jego uczniów, wynikała właśnie z takiego zewnętrznego podejścia do oceny innych teorii filozoficznych. To, że fenomenologowie są spadkobiercami ontologii istoty oraz wiernymi jej kontynuatorami, jest konsekwencją określonej interpretacji dziejów filozofii bazującej na prawie hermeneutycznej konsekwencji myśli filozoficznej⁸⁰. Z tym, że interpretacje faktów historycznych zdeterminowane są zawsze określoną koncepcją filozofii, jej metodą, przedmiotem oraz celem badawczym. Równie dobrze fenomenologowie mogliby przecież argumentować, że tomiści egzystencjalni nie odkryli jeszcze prawdziwej dziedziny bytu, czyli bytu idealnego, gdyż nadal nie przekroczyli przygodności i przypadkowości sądzenia empirycznego, lub inny zarzut, że nadal uprawiają oni, jak na ironię, filozofię pojęć⁸¹.

Szereg krytycznych zastrzeżeń sformułowanych pod adresem fenomenologicznej ontologii jest zasadne. Trudno przecież nie zgodzić się z tomistyczną krytyką akceptowanego przez fenomenologów skrajnego realizmu platońskiego. Proponowane przez nich rozwiązanie kwestii uniwersaliów nasuwa szereg istotnych trudności, które omija realizm umiarkowany. Wydaje się, że przyjęcie idealnej dziedziny bytu nie znajduje żadnych podstaw w doświadczeniu. Stwierdzenie, że istnieje taka autonomiczna dziedzina bytu, jest niczym innym jak tylko aprioryczną tezą, która wynika z uprzedmiotowienia sensów pojęć ogólnych. W ludzkim poznaniu nie ujmujemy żadnych przedmiotów ogólnych. Nie poznajemy żadnych idei ogólnych, żadnych jakości idealnych, które rozstrzygałyby o realnych możliwościach.

80 Szerzej o tej hermeneutycznej prawidłowości, w nawiązaniu do poglądów Gilsona, pisze J. Sochoń, dz. cyt., 39.

81 Zagadnienia te szerzej rozwijam w: P. Duchliński, *Tomistyczna dekonstrukcja ontologii*, dz. cyt., 87–88.

Doświadczamy tylko konkretnych, jednostkowych przedmiotów. Na ich bazie tworzymy prototypy i bardziej ogólne reprezentacje pojęciowe. Jeśli już, to tworzymy coś takiego jak ideały. Te jednak są tylko intelektualnymi konstruktami, które powstają na przestrzeni historii i kultury. Są one zawsze wyrazem określonych doświadczeń przetransponowanych na język mniej lub bardziej wysublimowanej abstrakcji. Wątpliwości może nasuwać zarzut postawiony fenomenologom, że odrzucają oni wartość poznania spontanicznego, a koncentrują się tylko na poznaniu refleksyjnym⁸². To zdaniem tomistów ma prowadzić do zakwestionowania kontaktu z realnym bytem. Można rozważyć kwestię, czy np. tomistom egzystencjalnym udało się przezwyciężyć, tak radykalnie przez nich kwestionowany, paradygmat poznania refleksyjnego. Czy przyjęcie sądu egzystencjalnego jako bazowego aktu poznania świata realnego w całości eliminuje oś kognitywną podmiot–przedmiot? Wydaje się, że fenomenologowie z nieminiejszą konsekwencją dążyli do przezwyciężenia tej dychotomii. Warto przypomnieć choćby Ingardena, który wprowadzając koncepcję intuicji przeżywania chciał uchwycić naczelną ideę poznania oraz zagwarantować epistemologii uniknięcie błędu logicznego *petitionis principii*. Autor *Sporu o istnienie świata* przezwycięża tę dychotomię w sferze immanencji przeżyć czystej świadomości, poddanej redukcji fenomenologicznej dla potrzeb czystej teorii poznania. Dla tomistów nie będzie to jednak rozwiązanie zadowalające. Chociaż można by się zastanawiać, czy również i oni nie proponują przezwyciężenia tejże dychotomii właśnie na płaszczyźnie świadomościowej. Przecież ustalenie relacji między refleksją *in actu exercito* i *in actu signato* dokonuje się na podstawie fenomenologicznej analizy świadomości, czyli w obszarze danych immanentnych (np. Krąpiec, Chudy).

82 Kwestia ta wymagałaby osobnego przedyskutowania, którego nie przewidują ramy tego artykułu. Warto tylko zauważyć, że Husserl powraca do tego problemu w pracy: *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, tłum. z niem. B. Baran, Warszawa 2013.

Tomiści egzystencjalni twierdzą, że ich stanowisko znajduje się dziś w zdecydowanej mniejszości, która stale musi walczyć o swoją pozycję, broniąc się przed zepchnięciem na margines życia naukowego. Kiedy spoglądamy na współczesną panoramę dyskursu filozoficznego i obecnych w niej filozoficznych preferencji, trudno nie przyznać tomistom racji. Wobec powszechnie obowiązującej mody na ontologię, jako naukę o bytach możliwych, ich stanowisko zdecydowanie idzie pod prąd pewnemu filozoficznemu mainstreamowi. Dlatego też z pewną dozą obawy pokazują oni, że wpływy współczesnych ontologów nie ograniczają się już tylko do forsowania swojej dziedziny wiedzy w ramach dyskusji akademickich. Coraz częściej zwolennicy poprawności w nauczaniu filozofii, rekrutujący się z grona współczesnych ontologów istoty, wykorzystują do tego sprzyjającą im publiczną administrację szkolnictwa wyższego. W ten sposób zmierzają do administracyjnego narzucenia ontologii, co wiąże się z wyparciem realistycznej metafizyki z kanonu nauczania uniwersyteckiego. Tomiści egzystencjalni nie są w tych diagnozach gołosłowni. Swoje obawy potwierdzają konkretnymi przykładami wyparcia metafizyki i zastąpienia jej ontologią, które miały miejsce na polskich uniwersytetach. Pewnego dramatyizmu całej sytuacji przydaje to, że miało to się dokonać na uniwersytetach katolickich, w których jeszcze do niedawna metafizyka klasyczna uchodziła za bazową dziedzinę nauk filozoficznych i podstawę dla budowania racjonalnego i teistycznego światopoglądu. Piotr Jaroszyński w zakończeniu swojej pracy poświęconej sporowi ontologii z metafizyką wprost stwierdza: „Faktycznie jest tak, że rodzaj filozofii, obecność metafizyki lub jej zastępowanie ontologią, promowanie takiego lub innego nurtu filozofii zależy od wykładowców albo od regulacji administracyjnych. O rodzaju promowanej filozofii czasem może decydować środowisko na jakimś wydziale, ale niekiedy instrukcje mogą przychodzić z zewnątrz. To ostatnie ma miejsce wówczas, gdy w kontekście ujednolicania programów studiów narzuca się określone nazewnictwo, które z kolei ukierunkowuje sposób traktowania przedmiotu. Tak dzieje

się właśnie w przypadku metafizyki. Odgórnie narzuca się, by nazwy »metafizyka« używano łącznie z nazwą »ontologia« lub po prostu zastąpiono »ontologią«. Takiej procedurze został poddany program filozofii na Wydziale Filozofii KUL, gdy próbowano zastąpić wykład metafizyki wykładem z ontologii, a skończyło się kompromisem: metafizyka/ontologia⁸³. Czy zatem mamy do czynienia ze „spiskiem ontologów”, którzy wykorzystując swoje koneksje polityczne, lobbują u sprawujących administrację ministerialną za swoimi interesami? Gdyby faktycznie udało się udowodnić, że taki czarny scenariusz ma miejsce, nie wyglądałoby to dobrze. Wolność nauki byłaby jawnie zagrożona. Pozostaje jednak mieć nadzieję, że Autor tej wypowiedzi nie miał na myśli ontologii fenomenologów, dla których wolność nauk od jakichkolwiek administracyjnych nacisków była sprawą najważniejszą dla rzetelnego i odpowiedzialnego filozofowania, nakierowanego zawsze na ostateczną i uniwersalną prawdę.

Wydaje się jednak, że w obecnej sytuacji kulturowej dla tomistów egzystencjalnych ontologia fenomenologiczna nie jest już tak wielkim wyzwaniem, jak widziano ten problem jeszcze kilka lat temu. Na horyzoncie pojawił się znacznie poważniejszy przeciwnik. Jest nim naturalizm, który nawet jeśli jest ontologią, to raczej trudno o nim powiedzieć, że zajmuje się tylko bytami myślonymi czy analizą apriorycznego sensu. Raczej oparty jest na twardych danych naukowych, co oczywiście nie sprawia, że jest wolny od kontrowersji. Naturaliści uważają siebie za stuprocentowych realistów. I właśnie z pozycji realizmu, jak na ironię, zarzucają realistycznej metafizyce klasycznej oraz fenomenologii uprawianie spekulatywnej refleksji, która ma posmak idealistyczny, bo przecież w przekonaniu naturalistów, nie dotyczący świata fizycznego, a tylko ten jest uznawany za jedyną postać bytu realnego, o którym zasadnie informuje nauka. Można zatem powiedzieć, że w nowej sytuacji, jaka dziś ma miejsce na areopagu filozoficznym, tomizm i fenomenologia mają wspólnego, bardzo

83 P. Jaroszyński, dz. cyt., 466.

poważnego przeciwnika. Tylko połączenie sił może zaowocować skutecznym odparciem naturalizmu, którego zwolennicy chyba coraz częściej sięgają po środki administracyjne, aby za ich pomocą wyprzeć nie tylko klasyczną metafizykę, ale też ontologię fenomenologów.

BIBLIOGRAFIA

- Andrzejuk A., *Elementarz filozofii*, http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/artur_andrzejuk.
- Chojnacki P., *Geneza i uprawomocnienie pojęć właściwych filozofii według Husserla i według Arystotelesa*, *Studia Philosophiae Christianae* 3(1967)1, 5–19.
- Chudy W., *Refleksja a poznanie bytu. Refleksja „in actu exercito” i jej funkcja w poznaniu metafizycznym*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984.
- Chudy W., *Rozwój filozofowania a pułapka refleksji*, Wyd. Naukowe KUL, Lublin 1995.
- Delfino A.R., *Realizm i problem uniwersaliów: rozwiązanie tomistyczne*, <http://www.gilsonsociety.pl/app/download/8824963/Robert+Delfino%2C+Realizm.pdf>, 302–315.
- Duchliński P., *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*, Wyd. WAM – Ignatianum, Kraków 2014.
- Duchliński P., *Tomistyczna dekonstrukcja ontologii*, w: *Metafizyka i dekonstrukcja. W poszukiwaniu doświadczenia metafizycznego w kontekście wyzwań dekonstrukcjonizmu*, red. K. Śnieżyński, P. Duchliński, Wyd. WAM – Ignatianum, Kraków 2016, 40–102.
- Gogacz M., *Istnieć i poznawać. Notatnik błędów filozoficznych i trudności z kręgu klasycznie pojętej filozofii*, Wyd. ATK, Warszawa 1969.
- Gilson E., *Byt i istota*, tłum. z fr. P. Lubicz i J. Nowak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1963.
- Gilson E., *Realizm tomistyczny*, opracowanie zbiorowe, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1963.
- Gilson E., Langan T., Maurer A.A., *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*, tłum. z ang. B. Chwedeńczk, S. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1977.
- Gilson E., *Being and Some Philosophers*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1949.

- Husserl E., *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, tłum. z niem. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2013.
- Jaroszyński P., *Metafizyka czy ontologia?*, Wyd. PTTA, Lublin 2011.
- Judycki S., *Fenomenologia a metafizyka w perspektywie rozważań Edmunda Husserla*, Zeszyty Naukowe KUL 31(1988)3, 11–17.
- Judycki S., *Fenomenologia w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, Zeszyty Naukowe KUL 45(2002)3–4, 116–122.
- Kamiński S., *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989.
- Krąpiec M.A., *O rozumienie filozofii*, RW KUL, Lublin 1999.
- Krąpiec M.A., *Filozofia co wyjaśnia?*, RW KUL, Lublin 1999.
- Krąpiec M.A., *Realizm ludzkiego poznania*, RW KUL, Lublin 1995.
- Krąpiec M.A., *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, RW KUL, Lublin 1994.
- Krąpiec M.A., *Analiza punktu wyjścia w poznaniu filozoficznym*, w: *Byt i istota*, RW KUL, Lublin 1994, 96–97.
- Krąpiec M.A., *Epistemologia*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/e/epistemologia>.
- Krąpiec M.A., *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, RW KUL, Lublin 1991.
- Krąpiec M.A., *Intencjonalny charakter kultury, Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Klószak, Wyd. PTT, Kraków 1971, 203–221.
- Krąpiec M.A., *Człowiek, kultura, uniwersytet*, wybór i oprac. A. Wawrzyniak, RW KUL, Lublin 1982.
- Krokos J., *Dzieło Tomasza z Akwinu a fenomenologia*, *Principia* 47–48(2007), 211–227.
- Maryniarczyk A., *Metafizyka a ontologie. Próby przewyciężenia metafizyki i ich paradoksy*, Wyd. PTTT, Lublin 2015.
- Mudyń M., *Poczucie nierealności i jego konteksty. fenomenologiczne aspekty procesów dysocjacyjnych*, <http://www.uj.edu.pl/documents/>.
- Mudyń M., *Technoświadomość. O zmieniającym się poczuciu realności i własnej tożsamości u użytkowników cyberprzestrzeni*, w: *Człowiek wobec zmiany. Rozważania psychologiczne*, red. D. Kubacka-Jasiecka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, 182–193.
- Paź B., *Istnienie*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/i/Istnienie.pdf>, 59.
- Possenti V., „Trzecie żeglowanie” i rozwój metafizyki, tłum. z wł. J. Merecki, w: *Poznanie bytu, czy ustalanie sensów*, red. A. Maryniarczyk, M.J. Gondek, Wyd. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 1999, 27–55.
- Sochoń J., *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998.

- Sokołowski R., *Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. z ang. M. Rogalski, Wyd. WAM, Kraków 2013.
- Stępień A.B., *O sposobie istnienia dzieła sztuki*, Zeszyty Naukowe KUL 6(1963)3, 55–64.
- Stępień A.B., *W związku z teorią poznania tomizmu egzystencjalnego*, Roczniki Filozoficzne 8(1959)1, 173–183.
- Stępień A.B., *Fenomenologia w Polsce (w powojennym dwudziestoleciu)* Studia Philosophiae Christianae 32(1996)1, 29–47.
- Stępień A.B., *Tomizm a fenomenologia*, Znak 26(1974), 790–798.
- Stępień A.B., *Propedeutyka estetyki*, Wyd. ATK, Warszawa 1975.
- Stępień A.B., *Metafizyka i ontologia. Dwa oblicza teorii bytu*, w: *Poznanie bytu, czy ustalanie sensów*, red. A. Maryniarczyk, M.J. Gondek, Wyd. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 1999, 96–108.
- Stępień A.B., *Metafizyka a ontologia*, Roczniki Filozoficzne KUL 9(1961)1, 85–98.
- Stępień A.B., *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, RW KUL, Lublin 1999.
- Stróżewski W., *Ontologia, metafizyka, dialektyka*, Studia Filozoficzne (1972), wydanie specjalne: *Fenomenologia Romana Ingardena*, 209–243.
- Wojtyśiak J., *Ontologia czy metafizyka?*, w: *Studia metafizyczne*, t. 1, red. A.B. Stępień, T. Szubka, TN KUL, Lublin 1993, 101–134.
- Wojtyśiak J., *R. Ingardena koncepcja ontologii a koncepcja metafizyki tomizmu egzystencjalnego*, w: *Studia metafizyczne*, t. 1, red. A.B. Stępień, T. Szubka, TN KUL, Lublin 1993, 167–211.

THOMIST CRITICISM OF PHENOMENOLOGICAL ONTOLOGY

Abstract. The aim of this article is to present and reconstruct the existential arguments formulated by thomists in opposition to ontology as pursued by phenomenologists. The entire discussion is presented against the general background of a critique of phenomenology as a way of pursuing philosophy. The article presents the most important arguments before evaluating them, taking into account their historical, subject-specific, and methodological contexts. Attention is paid to the significance of this discussion in shaping the philosophical dialogue between thomism and phenomenology, and with respect to the current relevance of the issues addressed. For some thomists, this dialogue has led to rethinking a number of metaphysical questions (e.g. the structure of intentional being). It is also pointed out that contemporary thomism and phenomenological ontology share a common opponent: namely, naturalism in its various guises. In relation to this, a deeper level of cooperation between thomism and phenomenological ontology is also advocated here as the only way to establish a meaningful debate with naturalism, given that the strong hold exercised by

the latter – even at the level of how resources are administratively assigned – is such as to push in the direction of eliminating classical metaphysics and phenomenology altogether.

Keywords: existential Thomism, phenomenology, ontology, metaphysics, essentialism, Polish philosophy

PIOTR DUCHLIŃSKI

piotr.duchlinski@ignatianum.edu.pl

Akademia Ignatianum w Krakowie, Instytut Filozofii

Kopernika 26, 31–501 Kraków

DOI: 10.21697/spch.2017.53.2.02