

# Studia Philosophiae Christianae

ROK LIII  
2017

NR 2

KWARTALNIK



Wydawnictwo Naukowe  
UKSW

Warszawa 2017

**UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO  
INSTYTUT FILOZOFII**

Cardinal Stefan Wyszyński University  
Institute of Philosophy

ISSN 0585-5470

**Rada Naukowa** / Advisory Board

Cyril Diatka (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre), Bernard Hałaczek (UKSW, Warszawa), Helena Hrehová (Trnavská Univerzita v Trnave), Stanisław Janeczek (KUL, Lublin), Andrzej Kiepas (UŚ, Katowice), Joseph Koterski (Fordham University, New York), Edmund Morawiec (UKSW, Warszawa), Edward Nieznański (Uczelnia Łazarskiego, Warszawa), Andrzej Półtawski, Jan Sochoń (UKSW, Warszawa), Stanisław Wszolek (UPJPII, Kraków), Paul Weingartner (Universität Salzburg), Gerhard Zecha (Universität Salzburg)

**Kwartalnik recenzowany** / Peer-reviewed Quarterly

Wersja referencyjna / Original version

**Redakcja** / Editorial Board

Redaktor naczelny / Editor-in-Chief: Anna Latawiec

Zastępcy redaktora / Deputy Editors: Jan Krokos, Anna Lemańska

Sekretarze / Assistant Editors: Grzegorz Bugajak, Kordula Świętorzecka

**Redaktorzy językowi** / Language Editors:

Wiesława Tomaszewska (język polski), Simone Marini (English)

**Skład i łamanie** / Typesetting: Maciej Faliński

**Adres redakcji** / Editorial Office

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa  
spch@uksw.edu.pl

**Druk i oprawa** / Print and binding:

volumina.pl Daniel Krzanowski  
ul. Ks. Witolda 7-9, 71-063 Szczecin

**Prenumerata** / Subscriptions

Wydawnictwo Naukowe UKSW  
Dewajtis 5, 01-815 Warszawa  
wydawnictwo@uksw.edu.pl, tel. 22 561 89 23

<http://spch.uksw.edu.pl>

# SPIS TREŚCI

## ARTYKUŁY

|   |     |
|---|-----|
| FILIP BOREK:<br>Uczucie, osoba i wartości w fenomenologicznych badaniach Edyty Stein                        | 5   |
| PIOTR DUCHLIŃSKI:<br>Tomistyczna krytyka ontologii fenomenologicznej  | 29  |
| MIROŚLAW KIWKA:<br>Mistyczne odkrywanie Boga w <i>Itinerarium mentis in Deum</i> św. Bonawentury            | 77  |
| RAFAŁ KUPCZAK:<br>Selected aspects of biophilosophical controversies<br>in complex plant behaviour research | 123 |

## RECENZJE I SPRAWOZDANIA

|   |     |
|---|-----|
| ANDRZEJ KOBYLIŃSKI (REC.):<br>Vittorio Possenti, <i>Il realismo e la fine della filosofia moderna</i> , Roma 2016   | 145 |
| ANDRZEJ KOBYLIŃSKI:<br>Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej <i>Reflections<br/>on the Man in the Slavic Philosophical Thought</i> , Trnavská Univerzita v<br>Trnave, Trnawa, 26 października 2016 r. | 153 |

## TABLE OF CONTENTS

### ARTICLES

|   |     |
|---|-----|
| FILIP BOREK:<br>Feeling, person and values in the phenomenological investigations<br>of Edith Stein           | 5   |
| PIOTR DUCHLIŃSKI:<br>Thomist criticism of phenomenological ontology   | 29  |
| MIROŚLAW KIWKA:<br>Mystical discovering of God in the <i>Itinerarium mentis in Deum</i><br>of St. Bonaventure | 77  |
| RAFAŁ KUPCZAK:<br>Selected aspects of biophilosophical controversies<br>in complex plant behaviour research   | 123 |

### REVIEWS AND REPORTS

FILIP BOREK

## UCZUCIE, OSOBA I WARTOŚCI W FENOMENOLOGICZNYCH BADANIACH EDYTY STEIN

**Streszczenie.** W niniejszym artykule podejmuje się próbę przeanalizowania zaprezentowanych przez Edytę Stein w *O zagadnieniu wczucia* opisów relacji między uczuciami, osobą oraz wartościami. Pokaże się przede wszystkim, na czym polega postulowana przez Stein korelacja między osobą a wartościami. Istotne dla tego celu będzie zarysowanie Stein fenomenologii uczucia. W artykule wskazuje się na problematyczność niektórych ujęć proponowanych przez autorkę. Zwraca się uwagę przede wszystkim na niedostateczność analizy przedmiotowej strony uczuć oraz istoty wartości. Centralnym punktem krytyki jest jednak pogląd Stein, traktujący czucie wartości oraz uczucia jako dwa kierunki jednego przeżycia. Pokazuje się, czym w ujęciu autorki jest osoba oraz w jaki sposób dochodzi do jej fenomenologicznej konstytucji. Stawia się również omawiane zagadnienia w kontekście intersubiektywności. Argumentuje się, że według Stein własne życie emocjonalne człowieka posiada istotne znaczenie dla rozumienia innych osób. Analizę *O zagadnieniu wczucia* pogłębia się przez wskazanie na pewne zmiany w ujęciu zagadnień aksjologicznych w późniejszych rozprawach Stein.

**Słowa kluczowe:** fenomenologia, uczucie, czucie wartości, osoba, duch, wartość, wczucie, rozumienie, empatia, personalizm

1. Wprowadzenie. 2. Edyty Stein fenomenologiczna teoria uczuć. 3. Tezy na temat relacji między osobą a wartościami. 4. Zagadnienie rozumienia innych osób. 5. Uwagi końcowe.

### 1. WPROWADZENIE

W swojej dysertacji doktorskiej, obronionej z oceną *summa cum laude* u Edmunda Husserla w 1916 roku, a opublikowanej w roku 1917 pod tytułem *O zagadnieniu wczucia*<sup>1</sup>, Edyta Stein mierzy się nie tylko

---

1 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. z niem. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Kraków 1988.  
W niniejszej pracy wszelkie cytaty pochodzą z tego tłumaczenia. Przy opracowywaniu

z problemem poznawania drugiego człowieka, rozwijając własną koncepcję wczucia (*Einfühlung*), ale także – w ramach trzeciego i czwartego rozdziału omawianej pracy – z konstytutywno-fenomenologicznym badaniem istoty człowieka jako bytu cielesno-psychiczno-duchowego. Na najwyższym szczeblu konstytucji pojawia się wkroczenie w świat wartości. Świat ten zostanie ujęty ostatecznie jako istotowy konstytucyjny korelat osoby duchowej. Omówieniu tej opisywanej przez Stein w *O zagadnieniu wczucia* „ogólnej odpowiedniości osoby i świata wartości”<sup>2</sup> poświęcona jest niniejsza praca. Tym, co ustanawia tę odpowiedniość, są uczucia – w nich to bowiem konstytuuje się zarówno osoba, jak i świat wartości. Dlatego też niezbędne będzie zwrócenie bacznej uwagi na wypracowaną przez Stein fenomenologię uczucia. Na samym początku zarysuję przedstawioną przez Stein klasyfikację przeżyć emocjonalnych oraz opis istotowej budowy uczuć duchowych (intencjonalność – niesamodzielność – prerefleksyjna samoświadomość). Po rozświetleniu znaczenia uczuć będzie można pokazać sens postulowanej przez Stein korelacji wartość-osoba. Na końcu przejdę do zagadnienia rozumienia innych osób, starając się uwydatnić rolę momentów aksjologicznych w tym procesie. To czysto historyczno-filozoficzne omówienie wczesnej filozofii Stein<sup>3</sup> zostanie uzupełnione o sformułowanie pewnych uwag krytycznych, pokazujących rozmaite trudności tkwiące w analizach Stein, oraz o próbę konfrontacji wyników jej pracy z innymi propozycjami fenomenologicznymi dotyczącymi omawianych tu zagadnień. Oba te zadania służą pokazaniu roli Stein w ramach ruchu fenomenologicznego oraz mogą stanowić przyczynek do sformułowania

---

zagadnienia korzystałem również z oryginału: E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917.

2 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 141.

3 Mam tutaj na myśli przede wszystkim dwie prace Stein, a mianowicie *O zagadnieniu wczucia* oraz *Individuum und Gemeinschaft*. Nacisk położony jest jednak na pierwszą z tych prac.

czysto rzeczowych pytań w ramach fenomenologii wartości, dzięki czemu pokaże się aktualność analiz autorki *O zagadnieniu wczucia*.

## 2. EDYTY STEIN FENOMENOLOGICZNA TEORIA UCZUĆ

Stein wyróżnia cztery rodzaje przeżyć emocjonalnych<sup>4</sup>. Po pierwsze: uczucia zmysłowe albo wrażenia uczuciowe (*Gefühlsempfindungen*). Do przeżyć tego rodzaju należy na przykład zmysłowy ból albo zmysłowa rozkosz. Nie dają się one oddzielić od fundujących je wrażeń. Z tej racji muszą z istotowej konieczności posiadać cielesne zlokalizowanie. Sprawą problematyczną jest związek tych przeżyć z Ja. Stein stoi na stanowisku, polemizując przy tym z Moritzem Geigerem<sup>5</sup>, że uczucia zmysłowe „wchodzą już w sferę Ja”<sup>6</sup>. Po drugie: cielesne uczucia (*resp.* uczucia) wspólne (*Gemeingefühle*), jak np. cielesne poczucie zmęczenia. Po trzecie: nastroje (*Stimmungen*) jako niecielesne uczucia wspólne. Przeżycia te posiadają swoiste odniesienie intencjonalne<sup>7</sup>. Intencjonalność jest tu rozumiana w słabszym sensie, tj. jako „skierowanie na pewien przedmiot” (*Gegenstandsrichtung*), jak wyrażał się Geiger. Nastroje nie mają bowiem charakteru prezentującego. Stanowią one raczej – jak nazywa to Stein – „zabarwienie aktów prezentujących”. Po czwarte: uczucia duchowe. Ich duchowość polega przede wszystkim na tym, że posiadają one funkcję konstytutywną (tj. konstytuują się w nich przedmioty) oraz są niezależne od związków przyczynowych (to pozwala twierdzić Stein, że nawet byt czysto

---

4 Pojęcia przeżycia emocjonalnego używam tutaj jako szerszego od pojęcia uczucia. Nie obejmuje ono jednak całej tej klasy fenomenów, którą Brentano nazywał „klasą wzruszeń (*Gemütsbewegungen*)”, a wcześniej Descartes *voluntas sive affectus*. Nie uwzględniam tutaj bowiem fenomenów ze sfery wolicjonalnej.

5 Por. M. Geiger, *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1(1913)2, 613 i n. Geiger uczuciom zmysłowym wyraźnie odmawia takiego „udziału w Ja” (*Ichbeteiligung*).

6 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 131.

7 „Nawet nastroje mają swój przedmiotowy odpowiednik: dla radosnego świat tonie w różowej mgiełce, dla zasmuconego jest na wskroś szary”, tamże, 122.

duchowy mógłby mieć uczucia, np. duchową radość). Ich istotowym momentem jest wypływanie z Ja.

Z zarysowanej tu klasyfikacji widać jasno, że Stein fenomenologiczna teoria uczuć jest zgodna z podstawową tendencją głównych fenomenologicznych teorii uczuć jako takich, tzn. z ich antyredukcyjnym. Empirystyczno-sensualistyczne koncepcje uczuciowości ujmowały przeżycie emocjonalne jedynie jako zmysłowe, przez co traktowano je jako ślepe, tzn. niedające żadnego poznania<sup>8</sup>. Co więcej, takie ujęcie przeżycia emocjonalnego musiało z istoty swej prowadzić do przeciwstawienia uczuć rozumowi i scharakteryzowania uczuć jako czegoś *ex definitione* irracjonalnego. Tymczasem zarówno Stein, jak i np. Scheler starają się pokazać, że istnieją swoiście duchowe przeżycia emocjonalne. Mają one nie tylko funkcję poznawczą, ale także pewną prawidłowość, dzięki czemu można mówić np. o właściwych i niewłaściwych uczuciach<sup>9</sup>. Uczucia posiadają więc swoją własną logikę, *logique du cœur*.

Chociaż w tekście Stein brak jest jednoznacznych deklaracji, to można zasadnie przyjąć, że przy konstytucji wartości i osoby centralną rolę odgrywają uczucia duchowe. Nie musi to jednak oznaczać, że np. wrażenia uczuciowe nie mają żadnego konstytutywnego znaczenia. W *Individuum und Gemeinschaft* znajdujemy uwagi – nawiązujące wyraźnie do Husserla<sup>10</sup> – o koniecznej obecności zmysłowego materiału (*Stoff*). „Gdy pełna radości oglądam krajobraz, to nie tylko zmysłowe daty, które współdziałają w spostrzeżeniu krajobrazu, są fundamentem radości, ale ona sama zawiera ze

---

8 Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern 1954, 267–269.

9 Teorię właściwych (*richtig*) i niewłaściwych (*unrichtig*) uczuć znajdujemy już oczywiście u Brentana. Por. W. Galewicz, *Prawda i dobro u Brentana*, Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej 30(1986), 115.

10 Warto przypomnieć, że uczucia zmysłowe (*resp.* wrażenia uczuciowe) miały duże znaczenie w Husserlowskiej koncepcji świadomości aksjologicznej w *Badaniach logicznych*. Zob. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania. Część I*, tłum. z niem. J. Sidorek, Warszawa 2000, 487 i n.



swej strony elementy hyletyczne”<sup>11</sup>. Mimo to, wszelkie próby sprowadzenia uczuć do kompleksu wrażeń okazują się nietrafne. Podobnie jak w przypadku spostrzeżenia zmysłowego, w uczuciu można odróżnić stronę hyletyczną i intencjonalną, a więc materiał wrazeniowy formowany przez jego intencjonalne ujęcia. Tym samym w *Individuum und Gemeinschaft* Stein zachowa dla uczuć Husserlowski schemat konstytucji „treść-ujęcie”. W *O zagadnieniu wczucia* najwięcej uwagi poświęcono owym intencjonalno-duchowym uczuciom. Centralna rola uczuć duchowych w omawianym kontekście pozwala więc na posługiwanie się pojęciem uczucia na oznaczenie tylko uczuć duchowych, które zresztą sama Stein nazywa „uczuciami we właściwym sensie”<sup>12</sup>.

Uczucia są przeżyciami intencjonalnymi. Przyznając im tę właściwość, Stein idzie za tradycją sięgającą Brentana i Meinonga, a która w pełni rozwija się w pracach fenomenologów. Nie jest więc tak, że każde przeżycie emocjonalne jest zmysłowe i ma przeto formę stanu (jak chcieli tego przedstawiciele poglądu sensualistyczno-empirystycznego, prowadzącego *nolens volens* przeważnie do hedonizmu), a więc z istoty swej brak jest mu odniesienia przedmiotowego. Stany uczuciowe (u Stein: uczucia zmysłowe) stanowią wprawdzie jeden z elementów życia emocjonalnego człowieka, ale nie wyczerpują bogactwa tego życia. Warto zaznaczyć, że intencjonalność uczuć nie oznacza u Stein wyłącznie „skierowania na jakiś przedmiot” (intencjonalność w sensie słabszym), ale również „uchwycenie go”, „zaprezentowanie” (intencjonalność w mocniejszym sensie)<sup>13</sup>, przy czym to odniesienie intencjonalne nie daje się zredukować do intencjonalności przeżycia

---

11 E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, w: taż, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und Geisteswissenschaften*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 5(1922), 142. Wszystkie cytaty z pozycji obcojęzycznych podaję we własnym tłumaczeniu.

12 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 132.

13 Por. Í.V. Ferran, *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Berlin 2008, 193.

fundującego. Jest to odmienne odniesienie, chociaż – jak zostanie dalej pokazane – z konieczności oparte na intencji je fundującej. Uczucia – właśnie jako takie – mogą posiadać funkcję poznawczą.

Można teraz zapytać: co jest intencjonalnym odpowiednikiem uczuć, tzn. przedmiotem, na który uczucia uchwytująco się kierują? „W odczuwaniu – pisze Stein – konstituuje się nowe królestwo obiektów: świat wartości; w radości [podmiot] ma przed sobą coś radującego, w trwodze coś strasznego, w niepokoju [coś] co mu zagraża”<sup>14</sup>. W innym miejscu powiada zaś: „W każdym czuciu jestem zwrócona na pewien obiekt, dane mi jest coś w obiekcie, konstituuje się dla mnie jakaś warstwa tego obiektu”<sup>15</sup>. Widzimy więc, że w uczuciach konstruuje się wartości. Czy to oznacza, że intencjonalnym przedmiotem uczuć są wartości? Określenia Stein nie są w tym przypadku jednoznaczne. Jeżeli „coś radującego” to tyle, co przedmiot, który posiada pewną jakość aksjologiczną, to wówczas nie tyle wartość jest przedmiotem uczucia, ile sama rzecz wartościowa, *resp.* dobro w Schelerowskim tego słowa znaczeniu. Jeżeli „coś w obiekcie”, *resp.* „warstwa czegoś”, ma oznaczać pewną jakość albo zespół jakości, to wówczas przedmiotem uczucia byłaby sama wartość, *resp.* zespół wartości<sup>16</sup>. Problem przedmiotu uczuć jest kwestią, z którą zmagał się już chociażby Alexius Meinong<sup>17</sup>. Wskazał on na konieczność wyodrębnienia w sferze przedmiotowej uczucia dwóch rodzajów przedmiotu: przedmiotu własnego i przedmiotu przeżycia przesłanki. Meinong twierdzi, że „gdy podoba mi się ornament, to nie tylko piękno jest przedmiotem mojego uczucia, lecz również sam ornament, lub gdy jestem dumny ze zwycięstwa naszych

---

14 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 122.

15 Tamże, 132.

16 Inną kwestią, również nierozważaną przez Stein w *O zagadnieniu wczucia*, jest zagadnienie stosunku między wartością a jej nośnikiem (*Träger*). Pewne wskazówki możemy znaleźć natomiast w *Individuum und Gemeinschaft*. Zob. E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, dz. cyt., 194.

17 H. Buczyńska-Garewicz, *Teoria wartości Alexiusa Meinonga*, *Etyka* 12(1973), 61 i n.

wojsk w bitwie, to przedmiotem uczucia jest nie tylko wartość tego sukcesu, lecz również sam sukces i jego istnienie”<sup>18</sup>.

Niejednoznaczność, z jaką spotykamy się w tekście Stein, wskazuje na braki w przeprowadzonej przez nią fenomenologicznej analizie uczucia, *resp.* uchwytowania wartości. Niejednoznaczności tej nie rozwiązują także późniejsze uwagi w *Individuum und Gemeinschaft*, gdzie Stein pisze o czuciu (*Fühlen*) jako o akcie, w którym „stają nam na drodze wartości wzgl. przedmioty jako wartościowe, jako »dobra«”<sup>19</sup>. Poza problemem określenia formalnego przedmiotu uczuć, nie wiemy także, czym mają być same wartości. Formalnie rzecz ujmując, rozumiane są one prawdopodobnie jako „jakości aksjologiczne” (*Wertqualitäten*), jak nazywa je Stein np. w swoich wykładach münsterskich z 1932/33 roku<sup>20</sup>, choć w *O zagadnieniu wczucia* nie odnajdujemy tego wyrażenia. Jeżeli zaś chodzi o określenie materialne, to pewne naprowadzenie możemy odnaleźć znów w *Individuum und Gemeinschaft*, gdzie przez „wartość” rozumie Stein nie tylko to, co wartościowe samo w sobie, ale także to, co jest ważne (*bedeutsam*) tylko dla pewnego podmiotu. Ma ona więc tu na myśli różne fenomeny ważności (*Bedeutsamkeit*), które wyszczególnił Dietrich von Hildebrand<sup>21</sup>. Wydaje się więc, że Stein chodzi tu po prostu o wszystkie te określenia przedmiotu, które

---

18 Tamże, 62.

19 E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, dz. cyt., 142.

20 E. Stein, *Budowa osoby ludzkiej*, tłum. z niem. G. Sowiński, Kraków 2015, 116–117. Sowiński tłumaczy termin *Wertqualität* jako „jakość aksjologiczna”. R. Ingarden (np. w swoich *Wykładach z etyki*) jako „jakość wartościowa”. W. Galewicz natomiast przekłada ten Schelerowski *terminus technicus* jako „jakość wartości”, zachowując dwuznaczność wyrażenia Schelera. Por. M. Scheler, *Dobra a wartości*, w: *Z fenomenologii wartości*, wybrał, przełożył i przedmową opatrzył W. Galewicz, Kraków 1988, 58, przypis 3. Ta dwuznaczność nie musi być jednak w niniejszym przypadku zachowana.

21 Por. D. von Hildebrand, *Kategorie ważności*, w: *Z fenomenologii wartości*, dz. cyt., 131–160. Także: B. Schwarz, *Die Wertphilosophie Dietrich von Hildebrands*, w: *Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des internationalen Kongresses in München 13.–18. April 1971*, red. H. Kuhn, E. Avé-Lallemant, R. Gladiator, Den Haag 1975, 125–138.

nie są określeniami czysto rzeczowymi, będącymi – mówiąc po Husserlowsku – korelatami tzw. nastawienia naturalistycznego (w nim wszelkie predykaty aksjologiczne są wyłączone)<sup>22</sup>.

Akty świadomości, w których uchwytywane są wartości (*Wertnehmen*)<sup>23</sup> posiadają charakter źródłowości (*Originarität*), a więc prezentują swój obiekt *in propria persona*. Ten źródłowy akt uchwytywania wartości jest nieobiektywizujący i różni się co do jakości aktu (w sensie Husserla) od np. sądu o wartościach (ten wymaga już zobiektywizowania). Jeżeli wartości miałyby konstituować się w tym źródłowym „chłonięciu wartości”, to pozostaje problem, z jakim zmagał się w podobnym kontekście Husserl: jak akty nieobiektywizujące mogą w ogóle coś konstituować?<sup>24</sup>

Drugim istotnym momentem budującym przeżycia uczuciowe jest ich niesamodzielnosc względem aktów teoretycznych, które Stein rozumie szeroko, zaliczając do nich nie tylko akty sądenia (albo „wiedzenia” (*Wissen*), jak mówi Stein), ale również akty spostrzegania czy wyobrażania<sup>25</sup>. Pogląd o niesamodzielnosci uczuć – w różnych jego modyfikacjach – znajdujemy oczywiście u Brentana i Meinonga, jak również u Husserla (czy to w *Badaniach logicznych*, czy w *Ideach I*). Stein pisze tak: „W radości z pewnego czynu mam przed sobą dobroć tego czynu, jego pozytywną wartość; aby się cieszyć z tego

22 Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga druga, tłum. z niem. D. Gierulanka, Warszawa 1974, 5.

23 Termin ten D. Gierulanka – zarówno w swoim tłumaczeniu pracy Stein, jak i w tłumaczeniach Husserla – przekłada zwykle jako „chłonięcie wartości” albo „uchwytywanie wartości”. Por. E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 20, 130 (przypis 11). Termin ten nieprzypadkowo przypomina termin *Wahr-nehmen* (spozstrzeganie).

24 Zob. U. Melle, *Objektivierende und nicht-objektivierende Akte*, w: *Husserls-Ausgabe und Husserl-Forschung*, red. S. Ijsseling, Dodrecht/Boston/London 1990, 42.

25 Dominujące jest obecnie stanowisko, że podstawą uczuć mogą być wyłącznie akty sądenia (resp. sądy). Pogląd taki wyrażał wcześniej Brentano i Stumpf. Por. Í. Ferran, dz. cyt., 190 i n. W przywoływanej tutaj książce Ferran pragnie uzasadnić stanowisko reprezentowane przez Stein poprzez pokazanie, że nasze uczucia faktycznie mogą być ufundowane zarówno na spostrzeżeniach, wyobrażeniach, jak i aktach sądenia.

czynu, muszę jednak najpierw wiedzieć o tym – wiedzenie to stanowi fundament dla radości”<sup>26</sup>. Czuć wartości jest więc z istoty swej strukturalnie niesamodzielne – wymaga ono zawsze teoretycznej podstawy, która dopiero umożliwi wszelkie uchwycenie wartości. Przy czym wydaje się, że przedmiot tego fundującego przeżycia nie jest zbiorem jakichś szczególnych cech, które czynią je takim-a-takim aksjologicznie („substrat wartości” w węższym sensie w terminologii Ingardena<sup>27</sup>), lecz o sam ten przedmiot wzięty niejako w całości, bez świadomościowego wyodrębnienia pewnych rysów tego przedmiotu („substrat wartości” w szerszym sensie). Mówiąc więc po Husserlowsku – i to Stein ma tutaj raczej na myśli – apercpeja wartości (*Wertapperzeption*) ufundowana jest na apercpeji rzeczy (*Dingapperzeption*). Nie oznacza to, że uczucia same nie mogą być przeżyciami fundującymi. Taką funkcję spełniają one ze swej strony względem przeżyć chcenia.

Różnica pomiędzy uczuciami a aktami teoretycznymi nie zasadza się tylko na różnicy przedmiotów intencjonalnych, ponieważ wartości mogą być również – choć jedynie nieźródłowo – przedmiotami aktów teoretycznych. Nie zasadza się ona również na z istoty jednostronnym i nieodwracalnym stosunku fundowania między nimi, ale polega także na swoistym momencie prerefleksyjnej samoświadomości podmiotu spełniającego przeżycia uczuciowe.

Czy to spostrzegając, czy to wyobrażając sobie coś, czy to sądząc na jakiś temat, podmiot spełniający te przeżycia nie uświadamiał samego siebie, podobnie jak i samych tych przeżyć. Dopiero dzięki rzuceniu reflektującego spojrzenia może on uświadomić samego siebie. Podobnie dzieje się w przypadku własności, takich jak np. dobry wzrok, słaba pamięć itd. Można je uświadomić sobie dopiero w spostrzeżeniu wewnętrznym (są one zresztą dostępne tylko jako przedmioty, tzn. w *modus* świadomości obiektywizującej). Stein

---

26 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 132.

27 R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, 55.

twierdzi, że „ten, kto żyłby wyłącznie w przypomnieniu, tzn. nie spełniał obok tego przypomnienia aktu refleksji skierowanego na to przypomnienie, ten nigdy nie byłby w stanie uświadomić sobie swojej pamięci”<sup>28</sup>. Ale podmiot nie jest jedynie podmiotem aktów teoretycznych (choć taki podmiot mógłby *idealiter* istnieć). Spełnia on również przeżycia uczuciowe. Tym, co stanowi o swoistości uczuć jest to, że dochodzi w nich do specyficznego, dokonującego się w *modus* nieobiektywizującej świadomości przeżycia samego siebie, jak i swoich specyficznych własności osobowych, a także „pozycji” tych własności we własnym Ja. Ktoś, kto się raduje, ten nie tylko zwraca się na pewien obiekt, ale również „czuje” samego siebie, jak i np. swoją namiętność. Zaimek zwrotny w wyrażeniach typu „czuję *się* radosny” nie jest więc przypadkowy. Nie potrzeba tutaj aktu refleksji, aby to wszystko sobie uświadomić (potrzeba go natomiast do tego, aby móc o tym cokolwiek powiedzieć).

Po prześledzeniu tych trzech istotowych momentów uczucia można wprowadzić już pewne rozróżnienie, jakie w swojej rozprawie próbuje przedstawić Stein, a które do tej pory nie zostało w niniejszej pracy uwzględnione. Stein odróżnia od siebie „czucie” albo „czucie czegoś” (*Fühlen von etwas*) i „uczucie” (*Gefühl*). Mimo to przyjmowane niekiedy (np. w pewnym sensie przez Schelera) rozróżnienie między czuciem a uczuciami jako dwoma osobnymi przeżyciami, nie znajduje w teorii Stein aprobaty. Przeżycie jest czuciem, o ile kieruje się na jakiś przedmiot, uczuciem zaś, o ile podmiot „odczuwa” w nim samego siebie. Są to – jak się wyraża Stein – dwa kierunki (*Richtungen*) jednego i tego samego przeżycia<sup>29</sup>.

Koncepcja ta rodzi oczywiście pewne problemy. Przede wszystkim nie wydaje się, aby np. w uczuciu radości dochodziło do intencjonalnego (w węższym sensie) odniesienia do wartości<sup>30</sup>. Jest

28 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 131.

29 Tamże, 130.

30 Por. M. Scheler, dz. cyt., 272.

ona w prawdzie „o czymś”, *resp.* „z (czegoś)” (*worüber*)<sup>31</sup>, jak mawia Scheler, ona czegoś dotyczy, ale nie jest przeżyciem uchwytyjącym coś. W radości nie uchwytyją żadnej wartości, nic mi się w niej nie prezentuje. To raczej uprzednie uchwycenie pozytywnej wartości występującej na danym przedmiocie warunkuje (*resp.* motywuje) wystąpienie tejże radości. Jest ona odpowiedzią-reakcją (*Antwortsreaktion*), która ufundowana jest na uchwyceniu wartości. Co więcej, uchwycenie wartości (przynajmniej pewnych typów) wydaje się być samodzielne względem uczuć. Np. pewną jakość „spokoju”, która dana jest „w” krajobrazie, można uchwycić nawet wtedy, gdy samemu jest się niespokojnym<sup>32</sup>.

Zmiana stanowiska następuje już w *Individuum und Gemeinschaft*. Stein odróżnia tam „czucie wartości” od „emocjonalnego zajmowania stanowiska” (*Gemütsstellungnahme*), które ufundowane jest na tym pierwszym. Najpierw więc widzę krajobraz (jako rzecz), następnie wyczuwam jego piękno, a później „zajmuję stanowisko” wobec tej wartości (np. radowanie się pięknem). Przy czym określeń „najpierw”, „następnie” i „później” nie należy traktować w sensie czasowym, lecz jedynie w sensie stosunków fundowania<sup>33</sup>. Samo czucie wartości jest jednak „puste”, „niewypełnione”, ono niejako domaga się wypełnienia (zgodnie z istotową tendencją wszelkiego pustego przedstawienia do wypełnienia w naoczności). „Całkowicie wypełnione czucie wartości – powiada Stein – jest więc zawsze czuciem, w którym intencja wartości i reakcja-odpowiedź są zjednoczone”<sup>34</sup>. I dalej: „Stosunek uchwytywania wartości (*Wertnehmen*) do zajmowania stanowiska

---

31 Tzn. radość jest zawsze radością z czegoś (np. z jakiegoś wydarzenia).

32 Można mieć wątpliwość, czy taka jakość nastrojowa jest w ogóle wartością. Jeżeli weźmiemy jednak pod uwagę to szerokie rozumienie, jakie Stein przyjmuje w *Individuum und Gemeinschaft*, a także jej własne przykłady z *Osoby budowy ludzkiej*, to wydaje się jak najbardziej uprawnione nazywanie tej jakości „wartością” albo „jakością aksjologiczną”. Z czysto rzeczowego punktu widzenia jest to raczej teza trudna do utrzymania.

33 E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, dz. cyt., 142–143.

34 Tamże, 143.

względem wartości (*Wertstellungnehmen*) jest taki sam, jak to wcześniej zostało przedstawione: uchwytywanie wartości i zajęcie adekwatnego stanowiska względem niej wymagają się nawzajem, a jak długo wymagane zajmowanie stanowiska nie jest przeżywane, tak długo wartość nie jest uchwycona w pełni żywotnie (*voll-lebendig*). Można więc słusznie powiedzieć: miłość opiera się na uchwyconej wartości ukochanej osoby; a z drugiej strony: tylko kochającemu otwiera się w pełni dostęp do wartości osoby<sup>35</sup>. Co więcej, w *Psychische Kausalität* wskazuje Stein na możliwość rozdzwienku pomiędzy uchwyceniem danej wartości a odpowiedzią (lub brakiem) na nią. Można np. uchwycić wartość danej osoby, a przy tym nie móc jej kochać<sup>36</sup>.

W uczuciach możemy jeszcze wyróżnić cztery z istoty przeżywane momenty. Trzy z nich tylko wymienię, jako że nie będą one miały dalej większego znaczenia w związku z omawianym zagadnieniem. Są to: rozprzestrzenianie się uczucia w Ja, długość trwania oraz natężenie<sup>37</sup>. Tym, co szczególnie zasługuje w tym kontekście na uwagę, jest jednak swoisty moment głębi uczucia. Każde uczucie wypływa z pewnej głębszej bądź płytszej warstwy Ja i jako o takim możemy właśnie powiedzieć, że ma „głębnię”. Uczucia mogą wytryskiwać z pewnej peryferyjnej warstwy mojego Ja (czymś takim peryferyjnym są według Stein np. wrażenia uczuciowe), jak również z najgłębszej warstwy mojej osoby. Moment głębi jest taką prostą jakością przeżycia, która nie daje się już, jak sędzę, opisać, lecz jedynie przeżyć, stąd też prawdopodobnie bierze się niemożność wyjścia przez Stein poza określenia metaforyczne.

---

35 Tamże, 191. Inaczej do tej sprawy ustosunkowuje się Scheler, twierdząc, iż akt miłości nie jest żadną odpowiedzią na wartość. Zob. M. Baranowska, *Bóg w myśli Schelera*, Kraków 2011, 129.

36 E. Stein, *Psychische Kausalität*, w: taż, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und Geisteswissenschaften*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 5(1922), 75.

37 Taż, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 136–137.



To Ja, które spełnia uczucia i w nich uświadamia samo siebie, nie może być już czystym Ja. Czyste Ja jest wyłącznie pustym biegunem świadomości, nadającym strumieniowi przeżyć jedność i jako takie nie posiada żadnej głębi. Jeżeli zaś z konieczności do uczucia należy moment głębi, a więc pewnego „osadzenia” w warstwowej strukturze Ja, to owemu podmiotowi trzeba również przypisać korelatywnie moment głębi<sup>38</sup>. Tym Ja jest osoba duchowa.

### 3. TEZY NA TEMAT RELACJI MIĘDZY OSOBĄ A WARTOŚCIAMI

W świecie wartości – pogląd ten Stein przyjmuje nieco bezkrytycznie od Schelera – istnieją aprioryczne powiązania między wartościami o charakterze hierarchicznym. Stein nie próbuje wyjaśnić tego, na czym polega wyższość pewnej wartości nad inną, ani nie podaje kryteriów ustalania tej wysokości (powołuje się jedynie w przypisie na „kryteria” sformułowane przez Schelera w *Der Formalismus*<sup>39</sup>). Nie przygląda się również tym aktom, w których następuje uchwycenie wyższości pewnej wartości (uchwycenie aprioryczne) bądź uchwycenie wyższości pewnego dobra (uchwycenie empiryczne). Mówi jedynie – jak Scheler – o aktach „preferowania” (*Vorziehen*). Przyjęcie tej hierarchii – pomijając to, że, jak sądzę, moment wysokości wartości jest istotowym momentem budującym wartość, a jego współuchwycenie należy z istoty do wszelkiego uchwytywania wartości – jest jednak dla Stein o tyle istotne, że pozwala ono na przypisanie uczuciom rozumności, *resp.* nierozumności. Autorka *O zagadnieniu wczucia* nie przeciwstawia, jak wspomniałem wcześniej, uczuć rozumowi – uczucia już jako należące do sfery ducha są *ipso facto* obecne w sferze rozumu<sup>40</sup> – ale przypisuje uczuciom właściwy im

---

38 Tamże, 129–130.

39 M. Scheler, dz. cyt., 110–120.

40 Co do rozumności jako istotowego moment sfery ducha, patrz E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 127. Por. również uwagi na s. \*\*\* niniejszej pracy.

*logos*. Na czym dokładniej miałyby polegać ta rozumność i nierozumność? Otóż jak twierdzi Stein, każde uczucie wypływa z pewnej warstwy osoby o takiej a takiej głębokości. Uczucie niezadowolenia z powodu złej pogody jest zazwyczaj płycej osadzone w strukturze osoby, aniżeli cierpienie z powodu tęsknoty za ukochaną osobą. Mówiąc kategoriami Schelera: w pierwszym przypadku mamy do czynienia z wartością rzeczy (*Sachwert*), w drugim zaś z wartością osoby (*Personwert*), przy czym ta druga, według Schelera, stoi wyżej w porządku hierarchicznym<sup>41</sup>. Zgodnie z tym porządkiem, osoba, która głębiej cierpi z powodu tęsknoty niż odczuwa niezadowolenie z powodu złej pogody, czuje w sposób rozumny. Rozumność uczuć polega więc na tym, że poszczególnym wartościom – zgodnie z ich hierarchicznym uporządkowaniem – odpowiadają uczucia o określonej głębi. Przy czym zachodzi relacja: im wyższa wartość, tym głębsze uczucie. Korelacja wysokości wartości i głębi jej czucia nie jest jednak korelacją istotową, lecz właśnie rozumową, tzn. nie zachodzi z konieczności (gdyby bowiem tak było, to każda osoba czułaby w doskonale rozumny sposób)<sup>42</sup>.

Korelacja między wartościami a osobą skłania Edytę Stein do twierdzenia, że „zbudowanie nauki o osobie (...) nie jest możliwe bez poprzedzającej nauki o wartościach oraz że można ją z takiej nauki o wartościach wyprowadzić”<sup>43</sup>. Nie wdając się w szczegóły, chodzi tutaj m.in. o tzw. idealne typy osobowe, które różnią się co do ustrukturyzowania warstw osobowych w aspekcie ich odniesienia do wartości.

W rozważaniach Stein o wartościach znajdujemy jeszcze jeden ślad wpływu myśli Brentana i Schelera. Autorka *O zagadnieniu wczucia*

41 M. Scheler, dz. cyt., 120.

42 Rozważania te można zestawić z Schelerowską koncepcją *ordo amoris*, czego jednak w niniejszej pracy nie mogę uczynić. Warto zwrócić tylko uwagę na to, że u Schelera *ordo amoris* osoby doskonale czującej wartości odpowiadałby normatywnemu *ordo amoris*. Co do samej koncepcji *ordo amoris* zob. np. M. Baranowska, dz. cyt., 141–142.

43 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 141.

wprowadza rozróżnienie pomiędzy wartością a realnością (*resp.* istnieniem) wartości, nawiązując tym samym *implicite* do formalno-aksjologicznych aksjomatów Brentana, które później powtórzy również Scheler i Husserl. Chodzi tutaj więc o takie twierdzenia, jak „istnienie wartości pozytywnej jest samo wartością pozytywną”, „istnienie wartości negatywnej jest samo wartością negatywną”<sup>44</sup>.

Stein twierdzi, że wartość realności wartości jest niższa od wartości samej. I tak np. miłość do osoby jest głębsza niż smutek z powodu jej śmierci (przykład podany przez Stein). Nasuwa się tutaj pytanie o to, czy wysuwana tutaj przez Stein głębokość miłości ma być argumentem za tym, że uchwytywana w tej miłości wartość jest wyższa niż wartość uchwytywana w smutku. Jeżeli tak, to – zgodnie z poprzednimi ustaleniami – byłoby to błędne koło. Jeśli głębokość czucia wartości ma poświadczać o miejscu danej wartości w hierarchii, to należałoby założyć, że to uczucie jest rozumne, a więc swoją głębokością odpowiada wysokości danej wartości. Aby jednak stwierdzić – jak to czyni wcześniej Stein – rozumność uczucia, trzeba się odwołać do wysokości wyczuwanej w nim wartości. Wcześniej więc to pozycja wartości była przesłanką do ustalenia rozumności, *resp.* nierozumności uczucia, teraz zaś wysokość byłaby na rozumności oparta. Wydaje mi się, że głębokość uczucia może być co najwyżej uprawdopodobniającym znamieniem wysokości wartości.

Warto zwrócić tu jeszcze uwagę na to, że szczególne znaczenie w kontekście relacji wartość-osoba ma w opisach autorki *O zagadnieniu wczucia* uczucie miłości<sup>45</sup>. Według Stein, korelatem miłości jest

---

44 Stein nie problematyzuje tego zagadnienia. W kontekście czysto rzeczowego ujęcia kwestii aksjomatów aksjologicznych Brentana ważne są krytyczne uwagi R. Ingardena. Co do Ingardenowskiej krytyki aksjomatów Brentana, zob. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., 70. Także: tenże, *Czego nie wiemy o wartościach?*, w: tegoż, *Przeżycie – dzieło – wartość*, Kraków 1966, 99. Stein, naturalnie, nie mogła znać tychże zarzutów.

45 Stein rozpatruje wyłącznie miłość duchową, nie zajmując się tym, co Scheler wyróżnił jako miłość psychiczną oraz miłość witalną.

wartość osoby, *resp.* osoba jako pewne dobro<sup>46</sup>. Nie chodzi tutaj o jakąś szczególną kwalifikację aksjologiczną, której osoba może stanowić nośnik (mam tutaj na myśli przede wszystkim wartości moralne), ale o wartość samej osoby. Według Stein kochamy kogoś nie dlatego, że jest dobry, zły, inteligentny itd., ale niejako przez wzgląd na niego samego<sup>47</sup>. Dla odróżnienia tych dwóch przypadków można by ewentualnie wprowadzić rozróżnienie terminologiczne, zgodnie z którym wartość osobowa to taka wartość, która może przysługiwać tylko osobie (tzn. jest dla niej swoista, ale nie przysługuje jej z konieczności), wartość osoby zaś to wartość, która przysługuje osobie po prostu z racji bycia osobą. Max Scheler mówił – mając na uwadze podobne rozróżnienie – o *Personwerte*, które dzielił na: wartość samej osoby (*Werte der Person selbst*) i wartości-cnoty (*Tugendwerte*)<sup>48</sup>. Dietrich von Hildebrand z kolei mówił o „wartości ontycznej” (taka, która przysługuje bytowi z istoty) oraz o „wartości jakościowej”<sup>49</sup>. Proponowany przeze mnie podział odpowiada podziałowi Hildebranda (jeżeli zostanie on jednak wzięty na poziomie pewnych konkretyzacji wartości ontycznej i jakościowej).

---

46 M. Scheler podkreślał, że miłość kieruje się nie na wartość, lecz na osobę jako wartościową. Por. M. Baranowska, dz. cyt., 129. U Stein – z racji ogólniejszej niejednoznaczności – sprawa ta nie zostaje zasadniczo wyjaśniona.

47 Por. pewne uwagi dotyczące fenomenu miłości w: M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. z niem. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, 255–267. Warto też zwrócić uwagę na to, że mówienie o „kochaniu kogoś ze względu na...” zakłada przyjęcie różnicy między uchwyceniem wartości (czuciem wartości) i uczuciem jako odpowiedzią-reakcją oraz stosunku motywacyjnego między nimi. W tym kontekście ważne są – cytowane już wcześniej – uwagi z *Individuum und Gemeinschaft* (s. 191), które stanowią bardziej adekwatny opis fenomenu.

48 M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., 105, 120.

49 W. Galewicz, *O fenomenologicznym pojęciu wartości*, w: *Z fenomenologii wartości*, dz. cyt., 10.

#### 4. ZAGADNIENIE ROZUMIENIA INNYCH OSÓB

Cudza osoba – podobnie jak cudze indywiduum psychofizyczne – konstytuuje się w aktach wczucia<sup>50</sup>. „Każde działanie drugiego [człowieka] – pisze Stein – przeżywam jako wypływające z pewnego chcenia, a to znów z jakiegoś uczucia; przez to dana mi jest zarazem pewna warstwa jego osoby i pewien obszar wartości zasadniczo dostępnych jego doświadczeniu”<sup>51</sup>. We wczuciu uchwytujemy więc nie tylko cudze przeżycia (w szczególności: przeżycia uczuciowe), ale także związek między nimi (np. między uczuciem a chceniem), ich pozycję w Ja, własności tego Ja oraz w pewien sposób to, co temu Ja jest dane w tych aktach.

Stein przyjmuje, że każdy człowiek zawiera w sobie to, co ona nazywa „rdzeniem osoby”, który niejako stanowi o tożsamości człowieka oraz odsłaniające się w toku życia warstwy osobowe. Ma to o tyle związek z wartościami, że faktyczna sytuacja osoby empirycznej (będącej realizacją osoby duchowej, którą to dotychczas wyłącznie miałem i dalej będę miał na myśli) determinuje przejawianie się świata wartości danej osobie. „Kto – pisze Stein – nie spotkał kogoś godnego miłości, temu brakuje przeżycia tej głębi miłości, dla tego ta warstwa osoby nie jest obecna, świadomościowo »nie istnieje«”<sup>52</sup>. Ta głęboka warstwa pozostaje w ukryciu dla tej osoby i – co nie jest wykluczone – może się już nigdy nie odsłonić. Żeby widzieć wartość pewnego typu, trzeba nie tylko mieć (potencjalnie) odpowiednią warstwę osobową, ale także trzeba tę wartość niejako „napotkać”.

To ograniczenie w znajomości wartości wpływa w istotny sposób na rozumienie (*Verstehen*) innych osób. Zanim omówię te ograniczenia, zwrócę najpierw uwagę na istotową budowę aktów rozumienia

---

50 Samej koncepcji wczucia nie mogę tutaj omówić.

51 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 142.

52 Tamże, 145.

tak, jak się ona prezentuje według Stein. W owych aktach można wyróżnić trzy niesamodzielne wobec siebie momenty: 1) rozumienie jest przeżyciem związków sensowych, 2) w aktach rozumienia mamy do czynienia z pewną przeżyciową całością, 3) przeżycia te dokonują się w *modus* świadomości nieobiektywizującej.

Duch (a więc *eo ipso* i osoba duchowa) został przez Stein określony jako sfera rozumu. W dziedzinie ducha nie panują związki przyczynowe, lecz motywacyjne. „Motywacja – pisze Stein – jest prawidłowością życia duchowego, powiązany zespół przeżyć podmiotów duchowych jest przeżytą (źródłowo lub wczuciowo) całością sensu i jako taki jest zrozumiały”<sup>53</sup>. Sensowność powiązania jest warunkiem możliwości rozumienia drugiej osoby. Anomalie w dziedzinie życia duchowego (odróżnione wyraźnie przez Stein od anomalii życia psychicznego<sup>54</sup>) zaburzają sensowność, a więc i uniemożliwiają rozumienie.

Całościowość struktury przeżywanego jest drugim istotnym momentem rozumienia. Rozumienie dotyczy bowiem zawsze jakiegoś związku przeżyć, a ściślej rzecz biorąc: sensownego związku przeżyć związanego ze strukturą osobową (a więc niejako przy „naocznym” uwzględnieniu własności osoby, tego, co dane w jej uczuciach itd.).

Po trzecie zaś: rozumienie nie jest aktem obiektywizującym, tzn. prostym uchwyceniem przeżycia, *resp.* ich związków, lecz przeżyciem związków motywacyjnych<sup>55</sup>. Jest ono nieobiektywizujące. Nie jest więc tak, że najpierw musimy pewien związek przeżyć, aby go wtórnie zrozumieć, lecz rozumieć go, to tyle, co go przeżywać<sup>56</sup>. Przy czym w mocy pozostaje twierdzenie Stein dotyczące istoty aktów

---

53 Tamże, 127.

54 Tamże, 128.

55 Warto zaznaczyć, że Stein odróżnia rozumienie od prostego uchwycenia cudzego przeżycia. Rozróżnienie to pojawia się już wcześniej u M. Geigera. Zob. M. Geiger, *Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung*, w: *Bericht über den IV. Kongress für experimentelle Psychologie in Innsbruck*, Leipzig 1911, 47–48.

56 Por. A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992, 40.

wczucia, że nie jest ono nigdy przeżywaniem własnych przeżyć, lecz jest nieźródłowym przeżywaniem przeżyć innego Ja<sup>57</sup>.

Rozumienie nie jest wolne od ograniczeń. Po pierwsze, osoba musi „dać się zrozumieć”, tzn. jakoś udostępnić swoje przeżycia drugiemu, czy to poprzez tzw. ruchy wyrazowe (*Ausdrucksbewegungen*) (np. gesty, mimikę itd.), czy to poprzez swoje działanie. Poznanie drugiej osoby jest więc zapośredniczone przez ujęcie ciała (choć trzeba dodać, że Stein nie wyklucza możliwości niecielesnej komunikacji<sup>58</sup>). Istnieją ponadto różne *modi* otwartości osoby, które zostały pokrótce opisane przez Stein w *Budowie osoby ludzkiej*<sup>59</sup>. Co istotniejsze jednak, nie każde całości sensu mogą zostać przeze mnie zrozumiane albo – jak się wyraża Stein – zrozumiane „w sposób wypełniony”<sup>60</sup>.

Tym, co zasadniczo da się przeżyć w sposób naocznie wypełniony jest to, co można wyprowadzić ze struktury własnej osoby. „Natomiast tego – pisze Stein – co jest sprzeczne z moją własną strukturą przeżyciową, nie mogę doprowadzić do wypełnienia, mogę to jednak jeszcze mieć dane w postaci pustego przedstawienia. Mogę sama być niewierząca, a przecież rozumieć, że ktoś inny za swoją wiarę składa w ofercie wszystkie ziemskie dobra, jakie posiada. Widzę, że tak działa i we wczuciu [przypisuję] mu jako motyw tego działania doznawanie wartości, której odpowiednik nie jest mi dostępny i przypisuję mu warstwę osobową, której sama nie posiadam”<sup>61</sup>. Korelacja wartość-warstwa osoby sprawia, że tam, gdzie brak pewnej warstwy w strukturze osoby, tam jest i brak pewnych fenomenów wartości, jak również tam, gdzie brak pewnych fenomenów wartości, tam i brak pewnej warstwy dla świadomości. Dlatego też, kto nie ma

---

57 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 23–24.

58 Tamże, 152.

59 Por. E. Stein, *Budowa osoby ludzkiej*, dz. cyt., 161.

60 Nie jest jasne, czy „rozumieć coś »pusto«” znaczy tyle, co „nie rozumieć”, czy też jednak jest to tylko pewien *modus* rozumienia. Adam Węgrzecki przychyła się do pierwszej interpretacji. A. Węgrzecki, dz. cyt., 43.

61 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 149–150.

do pewnych wartości dostępu, dla którego są one ukryte, ten nie może zrozumieć innej osoby w sposób „wypełniony w naoczności”. Widzimy więc, że nasze własne życie emocjonalne, w którym konstytuują się wartości, odgrywa pierwszorzędą rolę w rozumiejącym wczuwaniu się w inne osoby.

Poznanie cudzej osobowości jest znaczące również dla poznania własnej osoby. Pozwala ono bowiem nie tylko ująć samego siebie jako przedmiot, spojrzeć na siebie „oczami innego”, ale także – na podstawie komparacji – dostrzec w nas to, co w nas inne, to, czego nam brakuje itd. We wczuciu możemy uchwytywać nieznanne nam z własnego doświadczenia obszary wartości osobowych. Czujemy czyjąś szlachetność, dobroć, wielkoduszność itd., uświadamiając sobie własne wybrakowanie, uświadamiamy sobie to, czego sami jesteśmy pozbawieni. Tym samym wczucie albo rozumienie staje się głęboką możliwością do samopoznania i aksjologicznego określenia własnej osoby.

## 5. UWAGI KOŃCOWE

Niniejsza interpretacja wczesnej filozofii Edyty Stein ukazała fragmentaryczność, niejednoznaczność oraz problematyczność fenomenologicznej teorii wartości autorki *O zagadnieniu wczucia*. Ta fragmentaryczność i ograniczoność analiz jest jednak usprawiedliwiona. Po pierwsze dlatego, że zwłaszcza w *O zagadnieniu wczucia* problem wartości jest raczej marginalny. W pracy tej znajduje się on dopiero w ostatniej części rozprawy i został tam zamieszczony wyłącznie w celu uczynienia zrozumiałymi następujących po nim fenomenologicznych analiz ducha, osoby i rozumienia. Po drugie, wymaganie od Stein wprowadzania nowego punktu widzenia (np. punktu widzenia fenomenologii genetycznej) nie jest zarzutem, lecz raczej rzeczowym postulatem, którego konieczność unaocznia nam zwłaszcza *O zagadnieniu wczucia*. Nie można zapominać, że jest to pierwsza samodzielna rozprawa Edyty Stein, a co więcej, że nie



aspiruje ona do bycia próbą całościowego ujęcia problematyki wczucia, a co dopiero problematyki wartości. Jak można było zauważyć, stanowisko Stein zostaje rozwinięte i po części zrewidowane w *Individuum und Gemeinschaft*. Podtrzymując stanowisko fenomenologiczno-objektywistyczne, modyfikuje ona swój pogląd na relację pomiędzy przeżyciem uczucia a przeżyciem czucia wartości, przez co może uniknąć wspomnianych w niniejszym artykule teoretycznych problemów. Ujęcie przedstawione w *Individuum und Gemeinschaft* wyróżnia się także tym, że stawia ono problem wartości w nieco szerszej perspektywie badawczej niż ma to miejsce w *O zagadnieniu wczucia*. Chodzi tutaj m.in. o kwestię wartości i wartościowania w kontekście wspólnoty.

Edyty Stein fenomenologia wartości bez wątpienia wpisuje się w podstawowe tendencje fenomenologicznych badań aksjologicznych przeprowadzonych przez Schelera, Husserla czy Geigera. Jest to również teoria antypsychologistyczna, antysensualistyczna, będąca swego rodzaju emocjonalnym intuicjonizmem. Zarazem podstawowe tendencje filozofii Stein zbliżają ją do swoistej wersji personalizmu, przy czym początkowo nie ma on uzasadnienia religijnego, lecz fenomenologiczne<sup>62</sup>. Mimo nawiązywania do innych fenomenologów, badania tej wówczas bardzo młodej filozofki stanowią samodzielną próbę badania fenomenologicznego w oparciu o „rzeczy same”. W tym sensie stanowią one ilustrację wnikliwego myślenia fenomenologicznego – również w jego błędzeniu.

## BIBLIOGRAFIA

- Baranowska M., *Bóg w myśli Schelera*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.  
Buczyńska-Garewicz H., *Teoria wartości Alexiusa Meinonga*, *Etyka* 12(1973), 57–78.

---

62 Co do personalizmu E. Stein zob. np. A. Półtawski, *Personalizm fenomenologiczny: Edith Stein i Karol Wojtyła*, *Kwartalnik Filozoficzny* 1(1995), 33–44 oraz P. Secretan, *Istota a osoba. Przyczynek do poznania Edyty Stein*, tłum. S. Cichowicz, w: *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, Kraków 1989, 34–48.

- Ferran Í., *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Akademie Verlag, Berlin 2008.
- Galewicz W., *Prawda i dobro u Brentana*, Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej 30(1986), 115–131.
- Geiger M., *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1(1913)2, 567–684.
- Geiger M., *Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung*, w: *Bericht über den IV. Kongress für experimentelle Psychologie in Innsbruck*, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1911, 1–45.
- Husserl E., *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania. Część I*, tłum. z niem. Janusz Sidorek, PWN, Warszawa 2000.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga druga, tłum. z niem. Danuta Gierulanka, PWN, Warszawa 1974.
- Ingarden R., *Czego nie wiemy o wartościach?*, w: tegoż, *Przeżycie – dzieło – wartość*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1966, 83–127.
- Ingarden R., *Wykłady z etyki*, PWN, Warszawa 1989.
- Melle U., *Objektivierende und nicht-objektivierende Akte*, w: *Husserl-Ausgabe Und Husserl-Forschung*, red. Samuel Ijsseling, 1989, 35–49.
- Póltawski A., *Personalizm fenomenologiczny: Edith Stein i Karol Wojtyła*, Kwartalnik Filozoficzny (1995)1, 33–44
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. z niem. Adam Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986
- Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Francke Verlag, Bern 1954.
- Schwarz B., *Die Wertphilosophie Dietrich von Hildebrands*, w: *Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des internationalen Kongresses in München 13.–18. April 1971*, hrsg. von Helmut Kuhn, Eberhard Avé-Lallemant und Reinhold Gladiatori, Martinus Nijhoff, Den Haag 1975, 125–138.
- P. Secretan, *Istota a osoba. Przyczynek do poznania Edyty Stein*, tłum. S. Cichowicz, w: *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, red. P. Taranczewski, K. Tarnowski, H. Woźniakowski, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1989, 34–48.
- Stein E., *Budowa osoby ludzkiej. Wykład z antropologii filozoficznej*, tłum. z niem. Grzegorz Sowiński, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2015.
- Stein E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und Geisteswissenschaften*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 5(1922), 1–283.

- Stein E., *O zagadnieniu wczucia*, tłum. z niem. D. Gierulanka, J. Gierula, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988.
- Stein E., *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917.
- Węgrzecki A., *O poznawaniu drugiego człowieka*, Wydawnictwo Naukowe Papięskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1992.
- Z fenomenologii wartości*, wybór, przedmowa i tłum. z niem. W. Garewicz, Papięska Akademia Teologiczna, Kraków 1988.

## FEELING, PERSON AND VALUES IN THE PHENOMENOLOGICAL INVESTIGATIONS OF EDITH STEIN

**Abstract.** The article is an attempt at analyzing the descriptions of the relations between feelings, person and values that are presented in Edith Stein's "On the problem of empathy". Our aim is to show the correlations between person and values. To that end, it is essential to sketch Stein's phenomenology of feelings. The article argues that some of the views proposed by Stein are problematic. In particular, it is pointed out that Stein's analysis of the objective side of feeling and of the essence of values is inadequate. The central point of the critique concerns Stein's view of the relations between "feeling a value" (*Wertfühlen*) and feelings (*Gefühle*). The notion of person and its phenomenological constitution is then discussed with reference to Stein's dissertation, with a specific focus on its intersubjective dimension. It is argued that according to Stein one's own emotional life is crucial to understanding other persons. The analysis of "On the problem of empathy" is deepened through illustrations of some changes in the way of treating axiological problems in Stein's phenomenology.

**Keywords:** phenomenology, feeling, feeling a value, person, spirit, value, empathy, understanding, personalism

---

FILIP BOREK

f.borek@student.uw.edu.pl

Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii

Krakowskie Przedmieście 3, 00-047 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2017.53.2.01

Niniejsza praca opiera się w dużej mierze na referacie wygłoszonym przeze mnie na konferencji Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego *Problemy fenomenologii wartości* 28 listopada 2015 roku pt. *Osoba a wartości w ujęciu Edyty Stein*. Chciałbym również podziękować pani prof. Magdalenie Środzie za wnikliwą lekturę tekstu oraz cenne uwagi, które pozwoliły mi go ulepszyć. FB.



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 współczesnej<sup>1</sup>. Polemika

---

<sup>1</sup> 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 jakiejkolwiek wartości poznawczej różnych kierunków filozoficznych (np. postmodernizmu czy filozofii analitycznej). Tomiści egzystencjalni podejmowali dyskusję tak w ramach paradygmatu tomistycznego, z innymi wykładnikami tomizmu (tzw. spory w rodzinie), np. bardzo często polemizowali z tomizmem łowańskim (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 fenomenologów<sup>2</sup>. Zrekonstruujemy argumenty, za pomocą któ-

---

*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

rych przeprowadzili tę krytykę. Chodzi tu rzecz jasna o całościową krytykę dotyczącą określonego nurtu filozoficznego, nie zaś o jego wybranych przedstawicieli<sup>3</sup>. Trzeba pamiętać, że krytyka tej ontologii jest integralnie powiązana z całościową krytyką fenomenologii jako pewnego sposobu uprawiania filozofii<sup>4</sup>. 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 egzystencjalnym 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 rodzinnym 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 Kartezjusza<sup>5</sup>. 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 poza-podmiotowy 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<sup>6</sup>. 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<sup>7</sup>. 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 M.A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia?* Lublin 1999, 120.

7 Szerzej na temat problematyki mostu epistemologicznego pisze: 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 owocem filozoficznego poznania; była tylko hybrydą powstałą z »czystego myślenia« i poza »czystym myśleniem« nie mogła żyć, ani się rozwijać”<sup>8</sup>. Na dobrą sprawę Kartezjusz przestał poznawać, a zaczął myśleć. I to właśnie doprowadziło do sytuacji, w której „filozofia tak rozumiana stała się intelektualną igraszką ideami zanurzonymi w morzu świadomości celem wydobycia ich na powierzchnię tej świadomości oraz dokonania ich analizy i bliższego oglądu”<sup>9</sup>. 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 M.A. Krąpiec, *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. Chudego<sup>10</sup>, jest wiernym kontynuatorem filozofii uprawianej w optyce paradygmatu refleksyjnego. Wiernie kontynuuje paradygmat transcendentalny zapoczątkowany przez Kartezjusza i Kanta, w którym badanie filozoficzne polega na wykrywaniu podmiotowych struktur *apriori* uzasadniających funkcjonowanie życia świadomego. Optyka transcendentalna przenosi nas w świat domniemych sensów kształtujących się w miarę rozwoju różnych faz i typów doświadczenia. Analiza transcendentalna 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 transcendentálnych podstaw. Husserl uważał, że tak kartezjański, jak i kantowski punkt wyjścia trzeba jeszcze bardziej zradycalizować<sup>11</sup>. Ta radykalizacja miała uzupełnić coś, czego nie zrobił Kartezjusz. Otóż, poszukując pewnego i nieobalanego 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 transcendentálnej świadomości. Jednakże dotarcie do niej wymagało pewnych błyskotliwych zabiegów teoretycznych, które prowadzą w pierwszej kolejności do zmiany nastawienia w filozofowaniu. Już podczas prowadzonych

---

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

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 przewyciężyć kartezjańskie pozycje i dokonać fenomenologicznej redukcji, odrywając się zupełnie od faktu istnienia świata i własnej historii”<sup>12</sup>. 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 transcendentálna 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 wszystkim na odkryciu tego, w jaki sposób realny

---

12 Tamże, 96.

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 tworam – 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”<sup>13</sup>. Husserl odciął filozofię od realnego istnienia, gdyż uważał, że pozostanie przy nim nie może doprowadzić do uzyskania poznania absolutnego i obiektywnie ważnego.

---

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

Dla tomistów twórca fenomenologii obiera bardzo wątpliwą drogą 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 nieprzezwyciężalnego 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 świata<sup>14</sup>. 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 konkretny, 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* w: <http://www.ptta.pl/pef/pdf/e/epistemologia/> [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 potem 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”<sup>15</sup>. 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 arystotelesowskim<sup>16</sup>. Problematiczny 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 ani percepcja, nie mówiąc już o jakichś aktach poznania apriorycznego, nie są typami poznań 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 świadomości<sup>17</sup>. 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. Chwedeńczak, S. Zalewski, Warszawa 1977, 92.

17 Tamże, 96–97.



aktów świadomości w których prezentowałyby 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 przypominane« lub też może stać się jedynie »drzewem wyobrażonym«. Drzewo postrzegane i drzewo wyobrażone nie są zjawiskami tego samego rodzaju. Mają one całkiem różny sens<sup>18</sup>». W ostateczności fenomenologia zajmuje się sensem, a nie bytem<sup>19</sup>. Interesuje ją sens, który w różny 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 konkrety.

## 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 transcendentna 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 prawdziwości 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”<sup>20</sup>. 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 konkretnego. 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 rzeczywistości” w nasz aparat poznawczy. Tego typu sformułowania odkrywają 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« w 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 »detonatore« 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 poznaniu<sup>21</sup>.

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 świadomości<sup>22</sup>. 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 poznającego<sup>23</sup>. 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

---

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.

w sposób niepełny i wybiórczy. Natomiast realna treść bytu jest kompletna i pełna, natomiast o jej aspektowości czy wybiórczości mówi 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 psychologizmu<sup>24</sup>. Według tomistów zarzut ten byłby zasadny tylko wtedy, gdyby treść bytu intencjonalnego była wytworem ludzkiej psychiki<sup>25</sup>. 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 transcendentального. 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”<sup>26</sup>. 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. A.B. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, Warszawa 1975.

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

26 M.A. Krąpiec, *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”<sup>27</sup>.

## 6. „PODWÓJNY GARB” FENOMENOLOGII

Garb ów polega, po pierwsze, na tym, że fenomenologowie odrzuciwszy poznanie spontaniczne, skoncentrowali cały swój wysiłek badawczy na poznaniu refleksyjnym, a po drugie – na uprzedmiotowieniu sensów poznania intelektualnego<sup>28</sup>. 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 noezami. 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 refleksyjnego<sup>29</sup>. Autorzy tomistyczni nie kwestionują jednak roli refleksji w strukturze

---

27 M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, dz. cyt., 106. Pojęciem „podwójnego graba” posługuje się w swojej pracy Krąpiec. Od niego zapożyczam sformułowanie tego 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.

poznania<sup>30</sup>. Zwracają tylko uwagę, że nie może ona stanowić archimedeseowego 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. Aby mógł 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”<sup>31</sup>. 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 przewyciężyć poprzez 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 »konstruujemy« nasze przedmioty, ma oczywiście idealistyczną wymowę. Istotnie, Husserl nie wahał się przed mówieniem o swojej filozofii jako o »idealizmie transcendentnym«. Ego transcendentale 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 »konstruujemy«. Jesteśmy jednak »motywowani«, aby konstruować ją jako realną, jako istotnie inną, taką od której sami zależymy”<sup>32</sup>.

Koncentracja tylko na treściach poznania refleksyjnego doprowadziła do kolejnego w skutkach fatalnego 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 uniwersalistów<sup>33</sup>. 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> [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 mistrz<sup>34</sup>. 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 mogą 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”<sup>35</sup>. 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”<sup>36</sup>. 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 sensory przedmiotowe abstrakcyjnych pojęć ogólnych. W przekonaniu tomistów teoria Arystotelesa znaczenie lepiej tłumaczy problem uniwersaliów niż teoria fenomenologów, która jest obecnie traktowana jako historyczny relikw. Dla tomistów wszystkie odmiany bytu, które możemy wyróżnić, np. byt intencjonalny, są tylko derywatami istnienia realnego. W spontanicznym doświadczeniu ujmujemy konkretny 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 metafizyką<sup>37</sup>. Nie przebiegając w słowach, autorzy tomistyczni twierdzą,

---

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

że jest to postawienie wszystkiego „na głowie”<sup>38</sup>. 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 rozvodził się Ingarden w swoim *Sporze o istnienie świata*. »Porządek idealny« to uprzedmiotowiony sposób intelektualnego, spontanicznego poznawania 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”<sup>39</sup>. 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

---

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

39 Tamże, 138–139.

istnieją. Dla tomistów jest 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 rzeczywistości. 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”<sup>40</sup>. Podobnie jak było to w przypadku zorientowanej na istotę bytu fenomenologii transcendentnej Husserla, tak również w przypadku ontologii fenomenologicznej Romana Ingardena występowały 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 esencjalizmu<sup>41</sup>. Bogusław Paź 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«

---

40 P. Jaroszyński, dz. cyt., 151.

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

był zbliżony do *essentia qua ens reale* Suáreza. Dzięki temu dość płynnie przechodził od istnienia do sposobu istnienia<sup>42</sup>.

Tak rozumiana ontologia fenomenologiczna nie spełnia też w stosunku do świata realnego żadnych funkcji eksplanacyjnych. Wyjaśnienie ma przede wszystkim wskazać na ostateczne przyczyny istnienia<sup>43</sup>. W żaden sposób na gruncie ontologii nie można wyjaśnić struktury bytu realnego. Wydaje się, że również byt idealny nie może znaleźć stosownego rozwiązania, 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 przedmiotowych<sup>44</sup>.

---

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 na temat Husserla” Tamże, 16. I jeszcze jeden cytat: „Czy tę monadologiczną metafizykę o rysie wyraźnie 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 filozofii<sup>45</sup>. 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 faktyczne”<sup>46</sup>, 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 M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, dz.cyt., 127.

jest różnymi własnościami, które możemy grupować w pewne abstrakcyjne ogóły. W ten właśnie sposób tworzymy uniwersalia<sup>47</sup>.

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 usłyszał i zapewne nie usłyszy. Krąpiec w niepozbowionych ironii słowach pisze: „Na szczęście jest to stanowisko obce i nieznane 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”<sup>48</sup>. 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 rzeczywistością<sup>49</sup>. 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/](http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/artur_andrzejuk/) [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 nie-realności i jego konteksty. fenomenologiczne aspekty procesów dysocjacyjnych*, <http://www.uj.edu.pl/documents/> [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 żywej i ciągle twórczej aktywności. Niewątpliwie popełnilibyśmy błąd, gdybyśmy chcieli stworzyć »fenomenologię«, która niejako samej sobie służyłaby za metafizykę”<sup>50</sup>. Metafizyce potrzebna jest taka fenomenologia, która nie abstrahuje od istnienia bytu. Gilson odrzuca zatem możliwość spożytkowania fenomenologii, która była ontologią, pretendującą do zastąpienia metafizyki. „»Fenomenologia«, która w swoim mniemaniu jest ontologią, myśli 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”<sup>51</sup>. A myli się dlatego, że skupia się tylko na jego istocie, abstrahując od istnienia. Gilson uważa, że tego typu ontologia grawituje w kierunku nihilizmu i filozofii rozpacz. Wbrew temu co deklarują fenomenologowie,

---

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

51 Tamże.

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 dotyczącego 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”<sup>52</sup>. 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<sup>53</sup>. Stąd też autorzy tomistyczni nie kwestionują możliwości włączenia do metafizyki „różnych sposobów filozofowania – na poszczególnych etapach rozwiązywania stawianych problemów”<sup>54</sup>. I tak „w fazie wyjściowej konieczny jest etap ujaśniania, ale nie można na nim poprzestać: trzeba przekroczyć go w kierunku wszechstronnego wyjaśniania”<sup>55</sup>. 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 badawczego<sup>56</sup>. 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 Tomasa 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), Zdybicka (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 metafizycznych<sup>57</sup>. Utrzymano pogląd, że wydzielenie ontologii od metafizyki ma sens tylko historyczny i dydaktyczny, nie zaś merytoryczny<sup>58</sup>. 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 realne. 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 ontologię<sup>59</sup>. Fenomenologizujący tomista egzystencjalny A.B. Stępień<sup>60</sup> uważał, że asymilacja niektórych propozycji fenomenologów, może być przydatna dla metafizyki tomistycznej. Może przyczynić się do odświeżenia aparatury pojęciowej i bardziej precyzyjnego uzasadnienia jej tezy. Pisze 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. I w tym sensie, uzasadnia

---

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 dwudziestoleciu)*, *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.

Stępień, czuje się otwarty na fenomenologię w rozważaniach metafizycznych, nie mówiąc już o szczegółach, takich jak chociażby 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 tomistycznego<sup>61</sup>. 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 mogłoby znaleźć zastosowanie np. w ramach teorii poznania, która zajmuje się badaniem warunków możliwości pojawiania się określonych przedmiotów poznania. Stępień dostrzega, 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-matematycznych<sup>62</sup>. Propozycja Stępnia znacznie wykracza poza standardowe rozumienie relacji metafizyka–ontologia, powszechne wśród tomistów egzystencjalnych. Stępień akcentował konieczność uwzględnienia innych, niż

---

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

62 Tamże, 276–277.

tylko realny, sposób istnienia. Wykorzystując ontologię Ingardena, w ciekawy sposób przedstawia problem bytu intencjonalnego, który 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 kategoryalnym. 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, dostrzegając ten esencjalizm w posługiwaniu się kategorią „sposoby istnienia”<sup>63</sup>.

Natomiast J. Wojtysiak, który kontynuuje badania A.B. Stępnia<sup>64</sup>, uważa, że ontologia posiada znacznie szerszy przedmiot materialny niż metafizyka. Przedmiotem formalnym 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 ontologia<sup>65</sup>. Proponuje on pewien model współpracy między ontologią a metafizyką oparty jednak na ściśle zdeterminowanych kompetencjach. Wyklucza

---

63 M. Gogacz, *Istnieć i poznać. 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.

zastąpienie jednej dziedziny wiedzy przez drugą. Choć niewątpliwie bardziej skłania się ku podejściu ontologicznemu. W jednym ze swoich 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”<sup>66</sup>. 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”<sup>67</sup>. 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

---

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

67 Tamże, 206.

wyprowadzić tezy opisowe, esencjalne i analityzujące<sup>68</sup>. Dla tomistów egzystencjalnych koncepcja ta tylko częściowo będzie uznana za trafną. Po pierwsze, odrzucają 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 jakiegoś głębszego 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 reizuują 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 egzystencjalnych<sup>69</sup>.

---

68 Tamże, 210.

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

Stróżewski, w swojej interpretacji eksperymentu myślowego, który dotyczył wglądu w naturę istnienia, sugeruje, że przedstawiona przez krakowskiego filozofa ontologiczna analiza istnienia opiera się na intuicjach metafizycznych, bez których nie mogłyby 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-ontologicznej<sup>70</sup>. 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 natury<sup>71</sup>. Ingardenowski eksperyment myślowy W. 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 równoznaczne z metafizycznymi”<sup>72</sup>. 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

---

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

71 Tamże, 222–223.

72 Tamże, 223.

przecież, że nie ma żadnego przejścia od ontologii do metafizyki. Przerzucenie mostu z bytu możliwego do realnego jest właśnie czymś niemożliwym.

## 10. WNIOSKI 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 tak naprawdę był pod wpływem esencjalizującej scholastyki Suareza, która szerokim torem 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 poprzez 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. Tomasza<sup>73</sup>. 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, ich monumentalna łódź fenomenologów popłynęła 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 realnego<sup>74</sup>. 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 posiadają jedną i niezmienną wykładnię ontologii fenomenologicznej. Na chwilę obecną jest to wykładnia ostatecznie zamknięta i spreczowana. Nic nie można z niej ująć, ani też nic do niej dodać. Można tylko coraz precyzyjniej uwyrażniać jej konsekwencje oraz podkreślać różnice w stosunku do 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 czasu, 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, ale za to zainicjowały nową tradycję badawczą w ramach tomizmu, którą określano tomizm fenomenologizujący (np. A.B. Stępień, niektórzy jego uczniowie). Tradycję, która zaowocowała koncepcją szerokiej i otwartej filozofii klasycznej, wrażliwej na współczesne

---

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

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

nurty filozoficzne. Obecnie tradycja ta jest raczej schyłkowa. W ramach tomizmu egzystencjalnego przywiązuje się więc uwagę 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 bardzo dobitnym przykładem jest następujące stwierdzenie jednego z czołowych przedstawicieli tomizmu w Polsce: „Nazwa »tomizm analityczny« kryje w sobie sprzeczność coś w jak »marksizm teistyczny«. Wyrażenia te bowiem znoszą same siebie, jako przeciwstawiające się sobie. Celem filozofii analitycznej jest bowiem znoszenie – w wyniki analizy językowej i schematów znaczeniowych – problemów, które rodzą się z poznania świata realnego”<sup>75</sup>. Czy jednak z tego, że jest esencjalizujący i ontologizujący, można mu czynić zarzuty? Można by obrać przecież zupełnie inną strategię, która bardziej 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 kulturowym<sup>76</sup>. Wydaje się, że tylko w ten sposób będziemy mogli realizować wartościowy i chyba jeszcze nadal aktualny ideał klasycznej koncepcji filozofii<sup>77</sup>.

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

---

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

76 Szerzej na temat rozumienia klasycznej filozofii aporetycznej piszę: 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 ją wykazać w cytowanej powyżej pracy.

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 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 filozoficznych<sup>78</sup>. 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 bytu<sup>79</sup>.

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 fenomenolodzy, tak wobec innych

---

78 „Metafizyka, eksponująca koncepcję bytu istniejącego, służy zarazem jako swoisty i analogiczny »wzór« dla odczytania innych systemów filozoficznych, w których częstokroć naczelną pojęcie bytu jest ukryte. Ujaśnienie przedmiotu właściwego różnych systemów filozoficznych jest aż 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.

koncepcji fenomenologicznych, jak również i 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 klasyfikacji różnych nurtów filozoficznych, np. na filozofię humanistyczną i naukową. Np. 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 filozoficznej<sup>80</sup>. Z tym, że interpretacje faktów historycznych zeterminowane są zawsze określoną koncepcją filozofii, jej metodą, przedmiotem oraz celem badawczym. Równie dobrze fenomenologowie mogliby przecież argumentować, że tomiści egzystencjaliści 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 losu, filozofię pojęć<sup>81</sup>.

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

---

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

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

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. 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 refleksyjnym<sup>82</sup>. 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 ós kognitywną podmiot-przedmiot? Wydaje się, że fenomenologowie z nie mniejszą 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

---

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. pol. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2013.

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 przewyciężenia 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).

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, rekrutując 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 dramatyzmu 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 ujednocnienia 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/ontologia”<sup>83</sup>. 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,

---

83 P. Jaroszyński, dz. cyt., 466.

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 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](http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/artur_andrzejuk) [6.06.2016].
- 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> [6.06.2016], 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, 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. PT TA, 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 A.M., *O rozumienie filozofii*, Wyd. RW KUL, Lublin 1999.
- Krąpiec A.M., *Filozofia co wyjaśnia?* Wyd. RW KUL, Lublin 1999.
- Krąpiec A.M., *Realizm ludzkiego poznania*, Wyd. RW KUL, Lublin 1995.
- Krąpiec A.M., *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, Wyd. RW KUL, Lublin 1994.
- Krąpiec A.M., *Analiza punktu wyjścia w poznaniu filozoficznym*, w: *Byt i istota*, Wyd. RW KUL, Lublin 1994, 96–97.
- Krąpiec A.M., *Epistemologia*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/e/epistemologia/> [6.06.2016].
- Krąpiec A.M., *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Wyd. RW KUL, Lublin 1991.
- Krąpiec A.M., *Intencjonalny charakter kultury, Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Klósak, Wyd. PTT, Kraków 1971, 203–221.
- Krąpiec A.M., *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/> [5.06.2016].
- 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.
- Paż B., *Istnienie*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/i/Istnienie.pdf>, 59, [1.06.2016].
- Possenti V., „Trzecie żeglowanie” i rozwój metafizyki, tłum. \*\*\*, 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 B.A., *O sposobie istnienia dzieła sztuki*, Zeszyty Naukowe KUL 6(1963)3, 55–64.
- Stępień B.A., *W związku z teorią poznania tomizmu egzystencjalnego*, Roczniki Filozoficzne 8(1959)1, 173–183.
- Stępień B.A., *Fenomenologia w Polsce (w powojennym dwudziestoleciu)* Studia Philosophiae Christianae 32(1996)1, 29–47.
- Stępień B.A., *Tomizm a fenomenologia*, Znak 26(1974), 790–798.
- Stępień B.A., *Propedeutyka estetyki*, Wyd. ATK, Warszawa 1975.
- Stępień B.A., *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, \*\*\*.
- Stępień B.A., *Metafizyka a ontologia*, Roczniki Filozoficzne KUL 9(1961)1, 85–98.
- Stępień B.A., *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999.
- Stróżewski W., *Ontologia, metafizyka, dialektyka, Fenomenologia Romana Ingardena*, wydanie specjalne Studia Filozoficzne (1972), 220–221.
- 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  
pduchlinski@o2.pl  
Akademia Ignatianum w Krakowie, Instytut Filozofii  
Kopernika 26, 31–501 Kraków  
DOI: 10.21697/spch.2017.53.2.02



MIROŚLAW KIWKA

## MISTYCZNE ODKRYWANIE BOGA W *ITINERARIUM MENTIS IN DEUM* ŚW. BONAVENTURY

**Streszczenie.** Wśród traktatów mistycznych św. Bonawentury poczesne miejsce zajmuje *Itinerarium mentis in Deum*. Jego treść jest swego rodzaju instruktażem, opisującym różne sposoby odkrywania Boga na drodze duchowego rozwoju. Św. Bonawentura umieścił swoje rozważania w dość precyzyjnym kontekście chrześcijańskiego rozumienia rzeczywistości. Jego wizja powrotu do Boga wpisana została w metafizyczną triadę *emanatio-exemplatio-reductio* i jako taka stała się kluczem do rozumienia dziejów świata i człowieka. Poczynione przy tej okazji rozróżnienia i precyzacje czerpią swoje uzasadnienie z bogatego instrumentarium filozoficznego.

Celem niniejszego artykułu jest opisanie zasadniczych warunków oraz etapów mistycznej drogi, na której umysł człowieka poprzez medytację stopniowo odkrywa tajemniczą obecność Boga. Prowadzony Bożym światłem, przekraczając ograniczenia natury, duch ludzki przemierza swą drogę najpierw przez świat wobec siebie zewnętrzny (*ad extra*), by następnie zagłębić się w samym sobie (*ad intra*) i zwieńczyć swój trud w mistycznej ekstazie zjednoczenia (*ad supra*). W tej perspektywie przedstawione zostały również zasadnicze cechy mistyki Bonawenturiańskiej.

**Słowa kluczowe:** św. Bonawentura, mistyka, filozofia średniowieczna, *Itinerarium mentis in Deum*, Bóg, dusza, umysł

1. Bonawenturiańskie rozumienie rzeczywistości. 1.1. *Emanatio*. 1.2. *Exemplatio*. 1.3. *Consummatio – reductio*. 2. Dyspozycje do wejścia na drogę powrotu. 3. Etapy *itinerarium*. 3.1. Etap kosmiczny. 3.1.1. Kontemplacja przez zwierciadło. 3.1.2. Kontemplacja w zwierciadle. 3.2. Etap antropiczny. 3.3. Etap mistyczny. 3.3.1. Kontemplacja Boga w Jego odnowionym obrazie. 3.3.2. Kontemplacja Boga w Jego naturze (jako czystego istnienia). 3.3.3. Kontemplacja Boga we właściwościach Osób boskich (jako największego dobra). 3.3.4. *Mors mystica* w brakującym fragmencie. 4. Podsumowanie.

Są daty w biografiach wielkich ludzi, które należy uznać za przełomowe lub przynajmniej za znaczące dla ich losów. Taką datą w życiu św. Bonawentury był zapewne 2 lutego 1257 roku, kiedy to obradująca w Rzymie kapituła generalna zakonu Braci Mniejszych wybrała go swoim generałem. Fakt ten dla świetnie zapowiadającego

się mistrza teologii na Uniwersytecie Paryskim oznaczał koniec kariery akademickiej i przerwanie pracy naukowej lub, w najlepszym wypadku, jej znaczącą reorientację. Jako przełożony generalny liczącej wówczas prawie 30 tys. członków rodziny zakonnej św. Bonawentura, obok sprawnego rządcy, stał się również, właśnie dzięki swoim pismom, wybitnym *architektem* duchowości franciszkańskiej, tłumacząc na język filozoficzno-teologiczny duchowe intuicje św. Franciszka z Asyżu<sup>1</sup>. Świadczą o tym nie tylko rozwiązywane na bieżąco spory teologiczne, ale nade wszystko jego dzieła poświęcone życiu wewnętrznemu. W tej materii do prac niemal kanonicznych, jakie wyszły spod pióra Doktora Serafickiego po 1257 roku, należą ponad wszelką wątpliwość dwa żywoty św. Franciszka (*Legenda maior*, *Legenda minor*) oraz niezwykle popularna *Droga duszy do Boga* (*Itinerarium mentis in Deum*), jak również *Trzy drogi* (*De triplici via*), *Rozmowa z samym sobą o czterech rodzajach modlitwy myślniej* (*Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*), *Mistyczny krzew winny, czyli traktat o męce Pańskiej* (*Vitis mistica seu tractatus de passione Domini*) oraz liczne kazania. Spośród wymienionych traktatów mistycznych poczesne miejsce zajmuje *Itinerarium mentis in Deum*. Jego powstanie wiąże się z pobytem św. Bonawentury na uświęconej Franciszkowymi stygmatami górze Alwernii, jaki prawdopodobnie miał miejsce w 1259 roku<sup>2</sup>. Treść *Itinerarium* nie zwiera jednakże opisu *expressis verbis* doświadczeń duchowych autora, lecz jest swego rodzaju instruktażem, referującym różne sposoby odkrywania Boga w miarę postępów na drodze duchowego rozwoju. Św. Bonawentura posługując się między innymi dość złożonym instrumentarium filozoficznym, prowadzi czytelnika przez kolejne etapy duchowej i intelektualnej wędrówki.

---

1 Por. J.I. Saranyana, *El pensamiento teologico franciscano: san Bonaventura, Duns Escoto, Guillermo de Ockham*, *Scripta theologica* 14(1982)3, 851.

2 Por. P. Milcarek, *Wstęp*, w: Św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, Poznań 2001, 11.

Celem niniejszego artykułu jest omówienie zasadniczych warunków oraz etapów owego mistycznego *itinerarium*. W potocznym rozumieniu przymiotnik „mistyczny” oznacza zwykle to, co „tajemnicze”, „zakryte”, „duchowe”, oznacza także ów żmudny proces odkrywania takiej właśnie rzeczywistości: „tajemniczej”, „zakrytej”, „duchowej”. Jednakże w *Itinerarium* św. Bonawentury przymiotnik „mistyczny” znaczy również, a może przede wszystkim, ekstatyczne poznanie Boga, które jawi się jako punkt docelowy drogi duchowego rozwoju człowieka<sup>3</sup>. Chodzi o poznanie, które – zakorzenione w naturze – wykracza daleko poza jej granice. Zanim jednak przyjdzie nam wspiąć się na te duchowe szczyty, przyjrzyjmy się najpierw perspektywie, w jakiej franciszkański Mistrz umieszcza swoje *itinerarium*, po to, by później wraz z nim przejść jego kolejne etapy, których wspólnym mianownikiem jest stopniowe odkrywanie tajemnicy Boga.

## 1. BONAVENTURIAŃSKIE ROZUMIENIE RZECZYWISTOŚCI

Osnową rozważań teologicznych św. Bonawentury jest dogłębne, a więc metafizyczne, spojrzenie na rzeczywistość. Refleksja metafizyczna, zdaniem Doktora Serafickiego, stanowi namysł nad rzeczywistością z punktu widzenia zasad, środków i celu. Jako taka usiłuje sprowadzić doświadczaną wielość bytów przygodnych do jedności pierwszej zasady. To zaś wymaga określenia prapoczątku, wzorca i ostatecznego celu wszystkiego, co istnieje<sup>4</sup>. W tym kontekście

---

3 Por. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, t. 2, *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993, 423–424.

4 Por. *In Hexaemeron*, 1, 13 [V, 331]. Wszystkie fragmenty łacińskie dzieł św. Bonawentury są przytaczane na podstawie wydania krytycznego: S. Bonaventurae, *Opera omnia*, Wyd. PP. Collegii a S. Bonaventura, t. 1–10, Quaracchi 1882–1902, dostępnego na stronie: <https://archive.org/details/doctorisseraphic11bona> [03.10.2016]. Obok standardowego oznaczenia w nawiasie podano także tom i stronę, na której znajduje się cytowany fragment w powyższym wydaniu.

Bonawenturiańskie rozumienie świata opiera się na trzech dynamicznych zasadach: *emanatio*, *exemplatio*, *consummatio (reductio)*<sup>5</sup>. One to właśnie stanowią swoisty klucz do rozumienia myśli św. Bonawentury<sup>6</sup>. Omówienie tak szerokiej perspektywy ma na celu ukazanie miejsca, jakie w całości zapatrywań Mistra Franciszkańskiego zajmuje problem powrotu człowieka do Boga, wyrażający się w nakreślonym przez niego *itinerarium*.

### 1.1. EMANATIO

Za pomocą tej kategorii Doktor Seraficki opisuje działanie Boga jako Pierwszej Zasady, którą określa mianem „źródłowej pełni” (*fontalis plenitudo*)<sup>7</sup>. Z jednej strony miano to przysługuje Bogu Ojcu, który jest źródłem wszelkiego powstawania, rodząc odwiecznie Syna i Ducha Świętego, a z drugiej określa ono działanie stwórcze całej Trójcy Świętej jako przyczyny wszystkiego, co istnieje<sup>8</sup>. Pogląd ten Bonawentura wywodzi z *Liber de causis*, która głosi, że im zasada jest pierwotniejsza, tym potężniej działa i stanowi pierwszą regułę dla wszystkich pozostałych<sup>9</sup>. Stąd też Ojciec, będąc „niezrodzonym” (*innascibile*), jest

5 „(...) haec est tota nostra metaphysica, de emanatione, de exemplatione, de consummatione” (*In Hexaemeron*, 1, 17 [V, 332]).

6 Por. B. McGinn, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, t. III, *The Flowering of Mysticism: Man and Women in the New Mysticism (1200–1350)*, New York 1991, 87–93.

7 Por. np. *De Misterio Tirintatis*, q. 8, ad 7 [V, 115], *I Sent.*, d. XXVII, p. 1, a. un., q. 2 [I, 471].

8 „»Pierwsze« w znaczeniu nieobecności istoty poprzedzającej zawiera bycie źródłem skutków i tworzonych istot; tak więc, ponieważ ten atrybut w równym stopniu przysługuje wszystkim osobom, to w równym stopniu przysługuje im bycie źródłem w tworzeniu bytu stworzeń, ponieważ nie są trzema, ale jedną zasadą stworzenia. Z kolei »pierwsze« w znaczeniu braku pochodzenia od osoby przysługuje tylko osobie niezrodzonej, czyli Ojcu, w którym jest pełne źródło tworzenia Syna i Ducha Świętego”. Święty Bonawentura, *O tajemnicy Trójcy*, kwestia 8, odpowiedzi na argumenty 7, w: tenże, *O wiedzy Chrystusa. O tajemnicy Trójcy*, tłum. z łac. M. Olszewski, Kęty 2006, 273–274.

9 „Mouet etiam verbum Philosophi, qui dicit, quod principia quanto sunt priora, tanto potentiora – et quod causa prima plus influit – et quae simpliciter prima, summum habet



„źródłem” istnienia dla pozostałych Osób Trójcy Świętej, podobnie jak Trójca stanowi „źródło” istnienia dla wszystkich bytów.

Aczkolwiek św. Bonawentura wiele zawdzięcza św. Augustynowi, to jednak zasadniczy schemat jego metafizyki trynitarnej czerpie inspiracje z greckiego modelu ojców Kapadockich, w którym poszczególne Osoby różnicuje ich pochodzenie. Opiera ją również na neoplatońskiej zasadzie, którą znajdujemy u Pseudo-Dionizego Areopagity<sup>10</sup>: *bonum est diffusivum sui*<sup>11</sup>. Pryncypium to uzupełnia myślą Ryszarda od św. Wiktora o utożsamieniu najwyższego dobra z miłością. Utożsamienie to z kolei zakłada istnienie swoistej interpersonalności. Nie można bowiem mówić o miłości, gdy nie istnieje więź międzyosobowa<sup>12</sup>. W ten sposób najwyższe Dobro najpełniej udziela się i realizuje w relacjach międzyosobowych, z których pierwszymi i absolutnie wzorczymi są dynamiczne odniesienia Osób w Trójcy Świętej rozumiane w sposób wykraczający daleko poza interpretacje czysto patriarchalne i biologistyczne.

## 1.2. EXEMPLATIO

*Emanatio*, rozumiana jako powstawanie rzeczy z Pierwszej Zasady, domaga się *exemplatio*, czyli manifestacji ukrytego źródła

---

influere per omnem modum” (*I Sent.* d. XXVII, p. 1, a. un., q. 2 [I, 471]). Wprawdzie słowa te św. Bonawentura przypisuje Arystotelesowi zgodnie z obowiązującym ówczesnie przekonaniem, jednakże od 1268 r. za sprawą św. Tomasza z Akwinu autorstwo *Liber de causis* zaczęto przypisywać anonimowemu myślicielowi arabskiemu, który pozostawał pod wpływem *Elementów teologii* Proklosa. Zob. E. Cousins, *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*, Chicago 1978, 103.

10 Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, IV, 1, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. z gr. M. Dzielska, Kraków 2005, 244.

11 Por. *De misterio Trinitatis*, q. 2, a. 1, opp. 7 [V, 60]; *Itinerarium mentis in Deum*, VI, 2 [V, 310] – dzieło to w dalszej części artykułu oznaczać będziemy pierwszym słowem tytułu, czyli *Itinerarium*.

12 Por. I. Delio, *Bonaventure's Metaphysics of the Good*, *Theological Studies* 60(1999), 231–233.

wszechrzeczy jako przyczyny wzorczej wszystkich bytów. Tak rozumiana doktryna egzemplaryzmu umożliwia nie tylko poznanie Boga jako wzorczej przyczyny wszechrzeczy, ale również pozwala uchwycić pierwotną wzorczość Słowa w Trójcy Świętej. Bóg Ojciec jako fundament wszelkiego istnienia objawia i wypowiada siebie w Słowie, drugiej Osobie Trójcy Świętej. Św. Bonawentura pod pojęciem *verbum* rozumie: „wyrażone i wyraziste podobieństwo utworzone siłą inteligentnego ducha, przez które pojmuję on samego siebie i wszystko inne”<sup>13</sup>. Syn-*Verbum* zawiera w sobie poczwórne odniesienie:

- relację do Ojca jako wypowiadającego Słowo,
- relację do świata rozumianego jako to, co Słowo tworzy jako przyczyna wzorcza,
- relację do natury ludzkiej, którą przybiera w tajemnicy wcieleń, aby ogłosić swoje przesłanie upadłej ludzkości,
- relację do Jego nauczania zawierającego się w słowie Pisma<sup>14</sup>.

Dlatego *Verbum*-Słowo jest Bogiem poznającym siebie samego jako wyraziste podobieństwo wszystkich rzeczy (*similitudo expressiva omnium*) i jako najdoskonalsze objawienie Ojca umożliwia poznanie prawdy zawierającej się w istocie Boga<sup>15</sup>. W ten sposób Słowo sytuuje się pomiędzy Stwórcą a stworzeniem: „będąc naśladowczym podobieństwem Ojca oraz wzorczym i sprawczym podobieństwem

13 „Verbum autem non est aliud quam similitudo expressa et expressiva, concepta vi spiritus intelligentis, secundum quod se vel aliud intuetur” (*I Sent.* d. XXVII, p. 2, a. un., q. 3 [I, 488]).

14 „Dicendum, quod filius solum dicit comparationem ad patrem, verbum vero dicit comparationem ad dicentem, dicit comparationem ad id quod per verbum dicitur, dicit comparationem ad vocem, quam induit, dicit etiam comparationem ad doctrine, quae mediante verbo in altero efficitur” (*Comm. Jo.* 1, 6 [VI, 247]).

15 „Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi et dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum posse suum; dixit quae posset facere, et omnia in eo expresit, scilicet in Filio seu in isto medio tamquam in sua arte” (*In Haexaemeron* 1, 13 [V, 331]). Por. S. Colberg, “*Reductio*” as *Pattern and Journey in Bonaventure*, *Nova et vetera*. English Edition of the International Theological Journal 12(2014)3, 678.

stworzeń, zajmuje centralne miejsce”<sup>16</sup>, konstytuując metafizyczne centrum (*medium metaphysicum*) wszechrzeczy.

W swoje rozumienie stwórczej aktywności Słowa Mistrz franciszkański inkorporuje Augustyńskie ujęcie idei Platońskich, czyli odwiecznych idei w boskim umyśle. Tym sposobem boski umysł staje się formalnym wzorcem dla wszystkiego, co istnieje, odsłaniając tym samym najgłębszą naturę i przeznaczenie stworzenia<sup>17</sup>. Widać to np. w *Lignum vitae*, gdzie Słowo zostało nazwane „księgą”, która odpowiednio czytana ukazuje drogę powrotu do Boga: „Ta mądrość została spisana w Księdze życia (*libro vitae*), którą jest Jezus Chrystus. W Nim Bóg Ojciec ukrył »wszystkie skarby mądrości i wiedzy« (Kol 2, 3). Dzięki temu Jednorodzony Syn Boży jako Słowo »niestworzone« jest księgą mądrości i światłem (*sapientiae liber et lux*) w umyśle najwyższego Artysty, pełnym żywych i odwiecznych zasad”<sup>18</sup>. W tym kontekście Słowo jawi się jako zasada powszechnej inteligibilności świata<sup>19</sup>. Dzięki temu, że *Verbum* jest księgą, analogicznie księgą może być także stworzenie: „Ze wszystkiego, co powiedzieliśmy wynika, że świat stworzony jest rodzajem księgi. Św. Bonawentura idzie tu za starożytną tradycją myśli chrześcijańskiej, której przedstawiciele inspirowani księgami Biblii, z wielkości i piękna stworzeń poznawali przez podobieństwo odzwierciedlającej, reprezentującej i opisującej swojego Stwórcę, Trójcę Świętą, na trzech różnych stopniach wyrazu, jako ślad, jako obraz i jako podobieństwo;

---

16 „Verbum, quod est similitudo Patris imitativa et similitudo rerum exemplativa et similitudo operativa; et ita tenet quasi medium, et dicitur Pater operari per Verbum” (*I Sent.* d.XXVII, p. 2, a.un., q. 2, conc. [I, 485]).

17 Por. C. Cullen, *Bonaventure*, Oxford University Press 2006, 72.

18 Św. Bonawentura, *Drzewo życia*, 46, w: tenże, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984, 282–283.

19 Por. Z. Hayes, *Christology and Metaphysics in the Thought of Bonaventure*, *Journal of Religion* 58(Supplement 1978), 82–83.

(..) Poprzez te kolejne szczeble umysł ludzki ma możliwość wznieść się stopniowo do najwyższej zasady, którą jest Bóg<sup>20</sup>.

Pośredniczącą rolę Słowa jako metafizycznego środka uwyrażnia jeszcze bardziej Bonawenturiańskie rozróżnienie trzech sposobów Jego istnienia:

- Słowo niestworzone, przez Które wszystkie rzeczy były stworzone,
- Słowo wcielone, przez Które wszystkie rzeczy były odnowione,
- Słowo natchnione, przez które wszystkie rzeczy były objawione<sup>21</sup>.

Z powyższego wynika, że jedyna droga powrotu do Boga jako źródłowej Pełni (*plenitudo fontalis*) wiedzie przez Słowo, które jako centrum (*medium*) stało się pośrednikiem (*mediator*). Łacińskie terminy *medium*, *mediator* ukazują – jak zauważa Doktor Seraficki – że pośrednik musi znajdować się pośrodku, między tymi, względem których pośredniczy<sup>22</sup>.

### 1.3. CONSUMMATIO – REDUCTIO

Zasada *emanatio*, rozumiana jako powstawanie rzeczy z Pierwszej Zasady, wiąże się bezpośrednio z *exemplatio*, czyli zasadą manifestacji ukrytego źródła wszechrzeczy jako przyczyny wzorczej wszystkich

20 „Ex praedictis autem colligi potest, quod creatura mundi est quasi quidam *liber*, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum *vestigii*, *imaginis* et *similitudinis*; ita quod ratio *vestigii* repetitur in omnibus creaturis, ratio *imaginis* in solis intellectualibus seu spiritibus rationalibus, ratio *similitudinis* in solis deiformibus; ex quibus quasi per quosdam scalares gradibus intellectus humanus natus est gradatim ascendere in summum principium, quod est Deus” (*Breviloquium* II, 12, [V, 230]). Por. także *I. Sent.*, d. 3, p. 1, q. 2; p. II, a. 1, q. 1, ad. 5; *II. Sent.*, d. 16, a. 2, q. 3; *In Hexaameron* 2, 20–27; 3, 3–9; *Itinerarium* 1, 2.

21 „Clavis ergo contemplationis est intellectus triplex, scilicet intellectus Verbi increate, per quod Omnia producuntur; intellectus Verbi incarnati, per quod omnia reparantur; intellectus Verbi inspirati, per quod omnia revelantur” (*In Hexaameron* III, 2, [V, 343]).

22 „Non est enim idem dicere esse mediatiorem et esse medium; verumtamen mediator esse non potest, nisi esset medius” (*III Sent.* d.19, a.2, q.2, sol. 1 [III, 411]).

bytów. Obie zaś znajdują związek z zasadą, której istotą jest powrót stworzenia do Najwyższego (*reduci ad summum*). Jak wyżej wspomniano, ów powrót umożliwia pośredniczące działanie Słowa. Tę trzecią zasadę zwykło określać się mianem *consummatio* lub *reductio*. *Reductio* jest zarówno pryncypium ontologicznym, jak i rodzajem wnioskowania, w którym na podstawie prawdziwości następstw wnioskuje się o prawdziwości ich przyczyny<sup>23</sup>. Innymi słowy, redukcja jest intelektualnym poszukiwaniem fundamentu i ostatecznego uzasadnienia dla tego, co bezpośrednio dane. Jest ona swego rodzaju ćwiczeniem poznawczym, które umożliwia odkrywanie ostatecznej prawdy we wszystkich rzeczach oraz odnosi wszystko, co może być poznane, do Boga<sup>24</sup>. Jak dowodzi P. Rorem<sup>25</sup>, Bonawenturiańskie *reductio* sięga swymi korzeniami do *anagoge* Pseudo-Dionizego Areopagity. Jan Szkot Eriugena, tłumacząc jego *Hierarchię niebiańską*, przetłumaczył występujące tam greckie *anagoge* (wznoszenie umysłu) przez *reductio* (*re-ducere* – prowadzić z powrotem). To mistyczne znaczenie *reductio* (powracanie przez wznoszenie umysłu), utrwalili później w swoich pismach, posługujący się tłumaczeniami Eriugeny, Wiktoryni (Hugon od św. Wiktora, Ryszard od św. Wiktora). Sam Bonawentura w *Prologu do Breviloquium* określa *anagoge* w następujący sposób: *Anagogia quasi sursum ductio est*<sup>26</sup>, idąc tym samym za utrwaloną już tradycją *reductio*.

Jeśli emanacja i wzorczość zawierają Bonawenturiańskie rozumienie tradycyjnej kategorii teologicznej, jaką jest „wyjście” (*egressus, exitus*), czyli pochodzenie rzeczy od Boga, to *consummatio-reductio* stanowi namysł nad możliwością „powrotu” (*regressus, reditus*), dzięki któremu

23 Por. J. Ferrater Mora, *Reducción*, w: tenże, *Diccionario de filosofia*, t. IV, Barcelona 1994, 3025–3028.

24 Por. G. Bougerol, *Introduction to the Works of Bonaventure*, tłum. z fr. J. de Vinck, Patterson NJ 1964, 76.

25 Por. P. Rorem, *Dionysian Uplifting (Anagogy) in Bonaventure's Reductio*, *Franciscan Studies* 70(2012), 183–188.

26 *Breviloquium, Prol. 4, [V, 205]*.

wszystkie rzeczy osiągają swoją pełnię. Zatem wszystko, co pochodzi od Boga, do Boga również powraca, spełniając się tym samym w najwyższym stopniu. To metafizyczne przekonanie ustanawia schemat *exitus-reditus* dla całego kosmosu, a dla egzystencji ludzkiej w szczególności<sup>27</sup>.

Świetną syntezę metafizyki Bonawenturiańskiej znajdujemy w *Prologu do Soliloquium*: „(...) na początku każdego dobrego dzieła należy wzywać Boga, od którego wszelkie dobro pochodzi jako od początku (*a quo omne bonum originaliter progreditur*), przez którego wszelkie dobro tworzy się jako odcisk od wzorca (*per quem omne bonum exemplariter producitur*) i do którego wszelkie dobro ostatecznie wraca (*ad quem omne bonum finaliter reducitur*)”<sup>28</sup>.

Stworzenie, wzorczość, powrót do Boga na drodze oświecenia – w opinii E. Gilsona – streszczają w sobie całość metafizyki św. Bonawentury<sup>29</sup>. Wydaje się jednak, iż szczególnie zagadnienie powrotu (*reductio, consummatio*), rozumiane jako odkrywanie powrotnej drogi do Boga (*itinerarium mentis in Deum*) stało się zasadą organizującą jego system teologiczny, stając się osnową jego teologii mistycznej<sup>30</sup>. Bonawenturiańskie pojęcie *itinerarium* wpisane w kontekst triady *emanatio-exemplatio-reductio* jest kluczem do rozumienia ludzkiej egzystencji. Rysuje ono także swego rodzaju ideał życia, którego istotą jest wędrówka ku kontemplacji Pierwszej Zasady, czyli ku zjednoczeniu z Bogiem<sup>31</sup>.

---

27 Zdaniem C. Cullena prawdopodobnie św. Bonawentura przejął ten schemat od Aleksandra z Hales. Por. C. Cullen, *Bonaventure*, Oxford University Press 2006, 61.

28 Św. Bonawentura, *Rozmowa z samym sobą o czterech rodzajach modlitwy myślniej*, w: tenże, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, tłum. z łac. C. Niezgodą, Warszawa 1984, 33; *Soliloquium, Prologus*, 1 [VIII, 28].

29 Por. E. Gilson, *Philosophy of Saint Bonaventure*, tłum. z fr. D.I. Trethowan, Patterson NJ 1965, 128.

30 Por. B. McGinn, *The Flowering of Mysticism*, dz. cyt., 91–92.

31 Por. S. Colberg, “*Reductio*” as Pattern and Journey in *Bonaventure*, art. cyt., 675–700.

## 2. DYSPOZYCJE DO WEJŚCIA NA DROGĘ POWROTU

Pierwszą bezwarunkową dyspozycją do wejścia w *itinerarium*, którego celem jest szczęściorodna „kontemplacja tego, co Boże”, pełna mistycznych „zachwyków ducha”, jest zdecydowane i całkowite pragnienie „przekroczenia samego siebie”. A to obudzić można w człowieku i spotęgować jedynie przez modlitwę i medytację („intelektualną kontemplację”)<sup>1</sup>. Ponieważ nikt nie jest w stanie o własnych siłach przekroczyć samego siebie, gdyż utracił naturalną zdolność kontemplacji Boga<sup>2</sup>, stąd też samo, nawet najszczerze, pragnienie nie wystarczy, gdyż zawsze potrzebne będzie „działanie siły wyższej”, czyli Boża pomoc (łaska), bez której „na nic się zdadzą jakiegokolwiek uzdolnienia wewnętrzne”<sup>3</sup>. Spoglądając na rzecz w perspektywie wiary, kluczową sprawą staje się tu pośrednictwo Chrystusa<sup>4</sup>, dokonujące się przez Jego misterium paschalne oraz „namaszczenie” i „dar” Ducha Świętego<sup>5</sup>. Mistyka chrześcijańska nie jest drogą samozbawiającej ascezy, lecz zawsze obok dyspozycji duchowych człowieka (ćwiczenia władz naturalnych) domaga się specjalnej pomocy Boga uzdalniającej do przekroczenia ograniczeń natury. Aby tę pomoc otrzymać, należy jej pragnąć, a pragnąc, o nią prosić, stąd też „modlitwa jest więc matką i początkiem przekraczania siebie”<sup>6</sup>. Podążanie tą drogą staje się więc nieustannym „przekraczaniem siebie” (*supra semetipsum ascendat – sursum actio*) ku szczęściu polegającym na „posiadaniu

1 „Non enim dispositus est aliquo modo ad contemplationes divinas, quae ad mentales ducunt excessus, nisi cum Daniele sit *vir desideriorum*. Desideria autem in nobis inflammantur dupliciter, scilicet per clamorem orationis, quae rugire facit *a gemitu cordis*, et per fulgorem speculationis, qua mens ad radios lucis directissime et intensissime se convertit” (*Itinerarium, Prol.*, 3 [V, 296]).

2 Por. tamże, I, 7.

3 „Quantumcumque enim gradus interiores disponantur, nihil fit, nisi divinum auxilium comitetur” (tamże, I, 1 [V, 296–297]).

4 Por. tamże, VI, 6; VII, 2.

5 Por. tamże, VII, 5.

6 „Oratio igitur est mater et origo sursum-actionis” (tamże).

najwyższego dobra”<sup>7</sup>. Dlatego św. Bonawentura mówi także o „stopniowym wspinaniu się” (*gradatim ascendendum*) i „wstępowaniu do Boga” (*in Deum ascendere*)<sup>8</sup>. W wyrażeniach tych pobrzmiwa echo *anagoge* Pseudo-Dionizego, czyli mistycznego wznoszenia umysłu ku szczytom kontemplacji Boga.

Kontemplacja mistyczna, stanowiąca cel *itinerarium*, jest od samego początku rodzajem poznania angażującego całego człowieka, stąd też św. Bonawentura z naciskiem podkreśla: „Niech nikt nie wierzy, że wystarczy mu czytanie bez namaszczenia, badanie bez pobożności, dociekanie bez podziwu, rozważanie bez radości, pilność bez czci, wiedza bez miłości, pojętność bez pokory, zapal bez łaski Bożej, zagłębianie bez wlanej przez Boga mądrości”<sup>9</sup>. W poznaniu tym uzdolnienia intelektualne muszą iść w parze z kwalifikacjami moralnymi. Okazuje się, że ostateczne poznanie Prawdy nie leży jedynie w gestii samych władz poznawczych, ale również ma wymiar moralny. Płynie stąd postulat wewnętrznej prawości, jako warunek wstępny *itinerarium*: „Człowieku Boży, doskonał najpierw w sobie głos sumienia, następnie podnoś swe oczy ku promieniom mądrości odbijającym się w zwierciadłach, abyś przypadkowo, poprzestając na wpatrywaniu się w same tylko promienie, nie popadł w głębsze jeszcze ciemności”<sup>10</sup>. Moralne zło (grzech) popełniane przez człowieka wręcz deformuje naturę<sup>11</sup>, umysł dotyka ignorancją, a ciało zabójczą pożądlivością. Tak więc do uszczęśliwiającego oglądania Boga, do Jego kontemplacji „dochodzi się jedynie przez głęboką medytację, czyste życie i żarliwą modlitwę”<sup>12</sup>.

---

7 Tamże I, 1.

8 Tamże I, 8.9.

9 „(...) ne forte credat quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium, absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata” (Tamże, Prol. 4 [V, 296]).

10 Tamże.

11 Tamże I, 8.

12 Tamże.



### 3. ETAPY *ITINERARIUM*

Droga, która jest stopniowym wznoszeniem umysłu ku Bogu, składa się z poszczególnych etapów lub szczebli, jeżeli przyjmiemy optykę wertykalną. Wiedzie ona poprzez ten świat, który dla Doktora Serafickiego jest „zwierciadłem” (*speculum*)<sup>13</sup> lub „drabiną” (*scala*)<sup>14</sup>. Byty tego świata stanowią „śląd” (*vestigium*)<sup>15</sup> lub „obraz” (*imago*)<sup>16</sup> stwórczego przyczynowania Boga. K. Ruh zwraca uwagę, że św. Bonawentura w swoim postrzeganiu świata jest swego rodzaju „symbolistą”, ale nie w sensie tradycyjnego symbolizmu średniowiecznego, lecz nowego symbolizmu franciszkańskiego, w którym światu przypisana jest żywa moc oznaczania, dzięki której człowiek ma możliwość postrzegania świata na powrót w Bożym świetle<sup>17</sup>.

Etapy owej wspinaczki ku szczytom kontemplacji św. Bonawentura przedstawia już na początku swojego dzieła, w następującym fragmencie: „Żeby dojść do rozważania pierwszej zasady, która jest najbardziej duchowa i wieczna oraz istnieje ponad nami, należy rozpocząć od śladu, który jest cielesny, uwarunkowany czasem oraz poza nami (...), wejść następnie do wnętrza swojego ducha, który jest odwiecznym obrazem Boga, duchowym, a zarazem wewnątrz nas (...), wreszcie trzeba przekroczyć samego siebie i wspiąć się ku

---

13 Por. tamże, *Prol.* 4. „Zwierciadłem” zewnętrznym jest świat, w którym człowiek widzi „promienie mądrości Bożej”. „Zwierciadło” ma również w sobie sam człowiek, jest nim duch ludzki, a szczególnie jego sumienie.

14 Tamże, I, 2.

15 „Śladem Boga” jest każde stworzenie, a szczególnie termin ten aplikuje się do stworzeń nierozumnych. Por. tamże, I, 2; II, 10; V, 1.

16 „Obrazem Boga” w sensie ścisłym i najdoskonalszym jest Chrystus jako Słowo Ojca, w sensie wtórnym jest nim również człowiek stworzony na „obraz i podobieństwo Boga”. Por. tamże, I, 2; II, 7; III, 1. 2. 6; IV, 3; VI, 7.

17 Por. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, dz. cyt., 416.

temu, co wieczne, absolutnie duchowe i ponad nami, kierując wzrok ku pierwszej zasadzie<sup>18</sup>.

Tak zarysowany plan duchowego wędrowania Autor powtarza raz jeszcze na początku rozdziału V i VII: „Boga możemy odkrywać nie tylko poza nami i w nas, ale także ponad nami; poza nami przez ślad, w nas przez obraz, ponad nami przez światło zapalone nad naszym umysłem, które jest światłem wiecznej Prawdy<sup>19</sup>. „Nasz duch kontemplował Boga w świecie zewnętrznym, poprzez ślady i w śladach, i w sobie, poprzez obraz i w obrazie, i ponad sobą, dzięki podobieństwu światła, które jaśnieje nad nami, oraz w samymże świetle, o ile to możliwe za życia dla naszego umysłu. W końcu (...) człowiek widzi taką rzeczywistość, której podobieństwa żadną miarą nie znajduje w stworzeniach i do której sięga poznawcza zdolność ludzkiego umysłu. Cóż więc pozostaje? Człowiek swoim umysłem musi przekroczyć samego siebie; musi wznieść się ponad ten świat, który zmysły jeszcze poznawczo ujmują; co więcej, winien wznieść się ponad siebie<sup>20</sup>”.

---

18 „(...) ad hoc, quod pervenimus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet, nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in via Dei; oportet, nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritate Dei; oportet, nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum, et supra nos aspiciendo ad primum principium, et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia Maiestatis” (*Itinerarium*, I, 2 [V, 297]). Por. także tamże, V, 1.

19 „Quoniam autem contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra per vestigium, intra per imaginem et supra per lumen Veritatis aeternae (...)“ (Tamże, V, 1 [V, 308]).

20 „(...) postquam mens nostra contuita est Deum extra se per vestigia et in vestigiis, intra se per imaginem et in imagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relucentem et in ipsa luce, secundum quod possibile est secundum statum viae et exercitium mentis nostrae (...) ea quorum similia in creaturis nullatenus reperiri possunt, et quae omnem perspicacitatem humani intellectus excedunt: restat, ut haec speculando transcendat et transeat non solum mundum istum sensibilem, verum etiam semetipsam” (tamże, VII, 1 [V, 312]).

W przytoczonych fragmentach zostały wyodrębnione trzy zasadnicze etapy, które określiliśmy na użytek niniejszego opracowania w następujący sposób:

- etap kosmiczny – (*extra nos*) świat poza świadomością człowieka, materialny, uwarunkowany czasem;
- etap antropiczny – (*intra nos*) świat wewnętrzny człowieka, świat ludzkiego ducha;
- etap mistyczny – (*supra nos*) świat tego, co wieczne i absolutnie duchowe, rzeczywistość pierwszej zasady.

Tym trzem etapom odpowiadają trzy sposoby bytowania rzeczy („w materii, umyśle i »wiecznej sztuce«”) <sup>21</sup> oraz trzy ukierunkowania ludzkiego umysłu („na rzeczy zewnętrzne [dlatego mówimy o zwierzęcości czy zmysłowości], na własne wnętrze [dlatego mówimy o duchu – *spiritus*], oraz na to, co jest ponad nim [dlatego mówimy o duchu – *mens*]”) <sup>22</sup>. Odpowiadają im również trzy sposoby uprawiania teologii, tj. symboliczny, właściwy i mistyczny <sup>23</sup>. Bonawenturiańskie *itinerarium* jest zatem osadzone w kontekstach: metafizycznym, epistemologicznym oraz teologicznym, z których czerpie swoje uzasadnienie. O ile refleksja na dwóch pierwszych poziomach, jak zauważa sam Autor, ma charakter filozoficzny, to na poziomie

---

21 Tamże, I, 3. Innymi słowy, chodzi o bytowanie rzeczy w samych sobie, czyli w ich substancji, w umyśle ludzkim w postaci pojęć oraz w umyśle Bożym w postaci tzw. „prawd wiecznych”, czyli *in arte aeterna*, dzięki której „możemy cokolwiek poprawnie i pewnie osądzać, ona bowiem nie tylko jest formą, z której wszystko wyszło, ale również jest formą, która wszystko zachowuje i wyróżnia jako byt, zawsze rozstrzygający w formie, także jako reguła, która kieruje, a przez którą nasz umysł osądza wszystko, co przenika do niego przez zmysły” (tamże, II, 9).

22 Tamże, I, 4.

23 „Symboliczna uczy poprawnie używać rzeczy materialnych, właściwa – poprawnie posługiwać się tym, co intelektualne, mistyczna zaś – porywa do nadprzyrodzonych zachwyty” (tamże, I, 7). Jak zauważa B. McGinn, podział ten św. Bonawentura przejął od Ryszarda od św. Wiktora i wyróżnionych przez niego formach kontemplacji. Por. B. McGinn, *The Flowering of Mysticism*, dz. cyt., 106.

mistycznym rozważania mają naturę teologiczną i są prowadzone w oparciu o wiarę w słowo Pisma przez Boga natchnione<sup>24</sup>.

Przedstawiony wyżej podział trychotomiczny uzupełnia wyszczególnienie sześciu stopni (dróg<sup>25</sup>, sposobów<sup>26</sup>) kontemplacji (wznoszenia ducha ku Bogu<sup>27</sup>, zachwytyłów iluminacji<sup>28</sup>), które są widoczne w różnych fragmentach *Itinerarium*<sup>29</sup>. Tych sześciu stopni wyobrażone są metaforycznie w postaci sześciu skrzydeł serafina, którego widzenie na górze Alwerni miał św. Franciszek. Rekonstruując myśl Bonawentury w tym względzie, otrzymujemy następujące stopnie kontemplacji Boga:

- I. kontemplacja Boga przez zwierciadło,
- II. kontemplacja Boga w zwierciadle,
- III. kontemplacja Boga we władzach duszy,
- IV. kontemplacja Boga w Jego odnowionym obrazie,
- V. kontemplacja Boga w Jego naturze,
- VI. kontemplacja Boga we właściwościach Osób boskich.

Tym sześciu stopniom kontemplacji odpowiada wyróżnienie sześciu stopni władz duszy: zmysł, wyobraźnia, rozum, intelekt, inteligencja, szczyt ducha lub isierka sumienia<sup>30</sup>. Łącząc oba schematy otrzymujemy całościowy obraz *itinerarium*:

- I. Etap kosmiczny (*extra nos*):

24 Por. *Itinerarium* IV, 5. Przy tej okazji św. Bonawentura przypomina tradycyjną naukę o potrójnym sensie duchowym Pisma Świętego: *tropologicznym*, „który oczyszczając, wiedzie do szlachetności życia”, *alegorycznym*, „który oświecając, wiedzie do jasności zrozumienia”, oraz *anagogicznym*, „który doskonali” i prowadzi do kontemplacji Boga. Por. tamże IV, 6.

25 Por. tamże, Prol. 3.

26 Por. tamże, V, 1.

27 Por. tamże, Prol. 2.

28 Por. tamże, Prol. 3.

29 Por. tamże, Prol. 3; IV, 1. 3. 7; V, 1. 2.

30 „(...) sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla” (tamże, I, 5 [IV, 297]). B. McGinn w tym wyróżnieniu stopni władz duszy widzi wpływ cysterskiego mnicha Izaaka ze Stella. Por. B. McGinn, *The Flowering of Mysticism*, dz. cyt., 106.

- kontemplacja Boga przez zwierciadło,
  - kontemplacja Boga w zwierciadle;
- II. Etap antropiczny (*intra nos*):
- kontemplacja Boga we władzach duszy;
- III. Etap mistyczny (*supra nos*):
- kontemplacja Boga w Jego odnowionym obrazie,
  - kontemplacja Boga w Jego naturze (jako czystego istnienia),
  - kontemplacja Boga we właściwościach Osób boskich (jako największego dobra).

Przystępujemy zatem do omówienia natury każdego z wymienionych etapów.

### 3.1. ETAP KOSMICZNY

Wędrowkę ku Bogu „należy rozpocząć od śladu, który jest cielesny, uwarunkowany czasem oraz poza nami”. Punktem wyjścia *itinerarium* jest zatem rzeczywistość materialna i związana z nią sfera bezpośredniości zmysłowej. „Chodzi tu o cały świat materialny, który stanowi dla nas jak gdyby zwierciadło, przez które idziemy do Boga, najwyższego sprawcy”<sup>31</sup>. Mamy tu zatem do czynienia z poznaniem pośrednim na drodze wnioskowania redukcyjnego, które, jak już zauważono, jest poszukiwaniem fundamentu i ostatecznego uzasadnienia dla tego, co bezpośrednio dane. Innymi słowy, ze skutków wnioskuje się o przyczynie. Jak w „zwierciadle”, we wszystkim, co istnieje wokół człowieka, odbija się prawda o pierwszej i ostatecznej przyczynie świata, która na wszystkim zostawia „ślad” swojej stwórczej mocy. Św. Bonawentura idzie tu za starożytną tradycją myśli chrześcijańskiej, której przedstawiciele inspirowani księgami Biblii, „z wielkości i piękna stworzeń poznawali przez podobieństwo ich Stwórcę”<sup>32</sup>, „bowiem od stworzenia świata niewidzialne

<sup>31</sup> *Itinerarium*, I, 9.

<sup>32</sup> Mdr 13, 5.

Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stawały się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła<sup>33</sup>.

Taki a nie inny punkt wyjścia tej wędrówki stanowi o niezwykłości mistyki św. Bonawentury. Wszystko, co tworzy świat, w którym żyje człowiek, jest dla niego na swój sposób ważne i niepozbawione wartości w procesie poszukiwania ukrytego Boga. Dlatego z całym przekonaniem może stwierdzić: „(...) wszystkie stworzenia świata materialnego prowadzą duszę kontemplującego i mądrego człowieka do wiecznego Boga. W rzeczywistości są one cieniami, echami i odbiciami tamtej pierwszej, najpotężniejszej i najmądrzej zasady, jej odwiecznego pochodzenia, światła i pełni owej sztuki sprawczej, wzorczej i programującej; są danymi nam śladami, obrazami i przedstawieniami, byśmy oglądając je, współoglądali Boga oraz otrzymane od Niego znaki. Są odpisami czy raczej kopiami przedłożonymi naszym umysłom i władzom zmysłowym, by od rzeczy materialnych, które się widzi, przechodziły do tych, których się nie da zobaczyć, podobnie jak się przechodzi od znaków do rzeczy przez nie oznaczanych<sup>34</sup>. Ten platoński w swojej istocie sposób widzenia świata niemal od samego początku zyskał uznanie u myślicieli chrześcijańskich, nie dziwi więc, że także u św. Bonawentury stanowi on motyw przewodni w jego spojrzeniu na *universum*.

Droga do „widzenia Boga” przez świat zmysłowy biegnie zatem dwutorowo, a mianowicie „przez zwierciadło i w zwierciadle” (*ut per speculum et ut in speculo*)<sup>35</sup>. Na początku II rozdziału Doktor Seraficki wyjaśnia w czym rzecz: „W zwierciadle świata materialnego można kontemplować Boga w podwójny sposób: wznosząc się ku Niemu przez byty, które są Jego śladami; znajdując Go w bytach, o ile jest

33 Rz 1, 20. Por. *Itinerarium* II, 13.

34 Tamże, II, 11. „W rzeczach stworzonych odbija się największa moc, mądrość i dobroć Stworzyciela” (*Itinerarium* I, 10).

35 „Quoniam autem quilibet praedictorum modorum geminatur, secundum quod contingit considerare Deum ut *alpha et omega*, seu in quantum contingit videre Deum in unoquoque praedictorum modorum ut per speculum et ut in speculo” (tamże, I, 5 [IV, 298]).

on w nich przez swoją istotę, moc i obecność<sup>36</sup>. Oba sposoby tworzą dwa stopnie kontemplacji Boga w stworzeniach. Pierwszy z nich, nazwiemy go „kontemplacją przez zwierciadło”, prowadzi do poznania Boga za pośrednictwem bytów przygodnych. Drugi natomiast, czyli „kontemplacja w zwierciadle”, prowadzi do „kontemplowania Boga w każdym stworzeniu wchodzącym do naszej duszy (*mens*) poprzez zmysły ciała”<sup>37</sup>.

### 3.1.1. Kontemplacja przez zwierciadło

Kontemplując Boga „przez zwierciadło”, intelekt ujmuje poznawczo różne aspekty świata materialnego. W „aktualnym bytowaniu rzeczy” postrzega ich „ciężar, liczbę i miarę”, a przez nie sposób istnienia, piękno i porządek, jak również ich substancję, władzę i działanie<sup>38</sup>. Okiem wiary natomiast zauważa ustawiczne przemijanie, czyli początek, bieg i koniec świata rzeczy<sup>39</sup>. Rozważając wspaniałość i bogactwo form istnienia, które układają się w hierarchię, oraz zastanawiając się nad „siedmiorakimi uwarunkowaniami” bytów stworzonych (początek, wielkość, wielość, piękno, pełnię, działanie i porządek), rozum ludzki „wznosi się do rozważania potęgi, mądrości i dobroci Bożej, do zastanowienia się nad Bogiem jako tym, który istnieje, żyje, posiada inteligencję, jest czysto duchowy i nie podlega rozkładowi ani zmianom”<sup>40</sup>.

36 „Sed quoniam circa speculum sensibilibium non solum contingit contemplari Deum per ipsa tanquam per vestigia, verum etiam in ipsis, in quantum est in eis per essentiam, potentiam et praesentiam” (tamże, II, 1 [V, 299]).

37 Tamże, II, 1. Por. G.F. LaNave, *Knowing God through and in All Things: A Proposal for Reading Bonaventure's "Itinerarium mentis in Deum"*, *Franciscan Studies*, 67(2009), 267–299 oraz J.M. Hammond, *Bonaventure's "Itinerarium": A Respondeo*, *Franciscan Studies* 67(2009), 301–321.

38 *Itinerarium* I, 11.

39 Tamże, I, 12.

40 Tamże, I, 13.

### 3.1.2. Kontemplacja w zwierciadle

Odkrywanie Boga na tym poziomie odbywa się „w każdym stworzeniu wchodzącym do naszej duszy poprzez zmysły ciała”<sup>41</sup>. W tym rodzaju kontemplacji dokonuje się swoista interioryzacja makrokosmosu do wymiarów człowieczego mikrokosmosu<sup>42</sup>. Przez „bramy zmysłów” świat materialny wchodzi do duszy ludzkiej. Zdaniem św. Bonawentury, odbywa się to na trzy sposoby: „przez poznawcze ujęcie rzeczy materialnych, radość, jaką przynosi poznanie, i przez rozróżnianie owych poznanych rzeczy”<sup>43</sup>. „Te trzy drogi są śladami (*vestigia*), w których możemy oglądać Boga”<sup>44</sup>.

W ujęciu poznawczym (*apprehensio*), czyli postrzeganiu świata materialnego, bynajmniej nie chodzi jedynie o proste uchwycenie jakości zmysłowych, ale również o postrzeganie kategorii ogólnych, jak „liczba, wielkość, kształt, spoczynek i ruch”<sup>45</sup>. Bonawentura podąża tu wiernie za Arystotelesem<sup>46</sup>, przytacza nawet wyjętą z jego *Fizyki* zasadę ruchu, streszczając cały argument *ex motu*: „Ponieważ jest oczywiste, że »wszystko, co się porusza, jest poruszane przez coś innego«, a niektóre byty, jak zwierzęta, same się poruszają czy też pozostają w spoczynku, to kiedy stwierdzamy ruch jesteśmy prowadzeni do poznania tego, co porusza ducha, tak samo, jak skutek prowadzi do poznania przyczyny”<sup>47</sup>. Jak zauważa F. Copleston, św. Bonawentura ukazuje tradycyjne argumenty za istnieniem Boga

41 Tamże, II, 1.

42 „Homo igitur, qui dicitur minus mundus (...)” (tamże, II, 3).

43 „Notandum igitur, quod iste mundus, qui dicitur macrocosmus, intrat ad animam nostram, quae dicitur minor mundus, per portas quinque sensuum, secundum ipsorum sensibilibium apprehensionem, oblectationem et diiudicationem” (tamże, II, 2 [V, 300]).

44 Tamże, II, 7.

45 Tamże, II, 3.

46 Por. np. tamże, II, 4.

47 Tamże, II, 3. „et omne, quod movetur ab alio movetur, et quaedam a se ipsis moventur et quiescunt, ut sunt animalia: dum per hos quinque sensus motus corporum apprehendimus, manuducimur ad cognitionem motorum spiritualium tanquam per effectum cognitionem causarum” (tamże, II, 3 [V, 300]).



jako etapy wznoszenia się duszy do Najwyższego, inaczej mówiąc, ukazuje je w ich funkcji wznoszenia duszy do Boga<sup>48</sup>. Jest to o tyle ciekawe, że argumenty te nie stanowią w *Itinerarium* przesłanek w filozoficznym sporze z ewentualnymi zwolennikami ateizmu, lecz mają za zadanie poruszenie i zdynamizowanie umysłu, który podąża ku szczytom kontemplacji. Idąc dalej, poznawczemu ujęciu świata materialnego „towarzyszy poznawcza radość” (*oblectatio*). Stanowi ona swego rodzaju reakcją emocjonalną na treść poznawczą. Racją tejże reakcji przyjemnościordnej jest, zdaniem Bonawentury, proporcjonalność „formy, mocy i działania”<sup>49</sup>. Po poznawczym ujęciu i radości poznania następuje „rozdzielenie” (*diuidicatio*). Wydaje się ono najistotniejszym elementem kontemplacji w zwierciadle, gdyż „lepiej i bardziej bezpośrednio prowadzi do rozważania wiecznej prawdy”<sup>50</sup>. Jego istota polega na dociekaniu racji tego, że coś jest piękne, miłe i zdrowe<sup>51</sup>. Rozdzielenie jest „czynnością, która sprawia, że zmysłowy obraz przyjęty przez zmysł przenika do umysłowej władzy poznawczej po uprzednim oczyszczeniu i abstrakcji”<sup>52</sup>. Wykracza więc ono poza obszar ludzkiej zmysłowości. Dokonuje się to przez abstrakcję od miejsca, czasu i zmienności, czyli od wymiarów, następstwa i przemian, co umożliwi skupienie się na „elemencie niezmienności, nieobejmowalności i bezkresu”<sup>53</sup>. A to z kolei prowadzi do odkrycia tego, co wieczne. „To zaś co jest wieczne – kontynuuje swoje rozumowanie św. Bonawentura – jest Bogiem lub w Bogu, staje się więc jasne, że On jest racją wszystkich rzeczy, bezbłędną regułą i światłem prawdy, które rozjaśnia wszystko

---

48 Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, *Od Augustyna do Szkota*, tłum. z ang. S. Zalewski, Warszawa 2000, 293.

49 Por. *Itinerarium* II, 5.

50 Tamże, II, 9.

51 Por. tamże, II, 6.

52 Tamże, II, 6. „*Diuidicatio igitur est actio, quae speciem sensibilem, sensibilibiter per sensus acceptam, introire facit depurando et abstrahendo in potentiam intellectivam*” [V, 301].

53 Tamże, II, 9.

trafnie, niezawodnie, nie pozostawiając wątpliwości, zdecydowanie, stanowczo, nieodwołalnie, bez ograniczeń, bez końca, niepodzielnie i umysłowo<sup>54</sup>. Bóg jest więc podstawą i ostateczną racją zasad naszego orzekania o tym, co podpada pod zmysły i dostaje się w krąg naszego zainteresowania. Dlatego też tych praw ludzkiego umysłu – jak zauważa Doktor Seraficki – „nie da się zatrzeć w pamięci, która zapewnia im ciągle »teraz« (...) dla osądzającego umysłu są [one] jak gdyby zawsze obecne, nieobalalne i nieodwołalne”<sup>55</sup>. Mamy tu do czynienia z Augustyńskim dowodem na istnienie Boga z tzw. prawd wiecznych, których – jak mawiał myśliciel z Hippony – „nikt nie sądzi, lecz nimi osądza”<sup>56</sup>. Rozumowanie to, w dalszym ciągu nawiązując do myśli św. Augustyna<sup>57</sup>, przechodzi następnie w rodzaj argumentacji ze stopni doskonałości opartym na „siedmiu rodzajach liczb”, które prowadzą „po stopniach od rzeczy materialnych do Stwórcy wszystkiego, by we wszystkim widziany był Bóg”<sup>58</sup>. Okazuje się, że liczba, będąc „podstawowym wzorcem w umyśle Stwórcy”, jest w rzeczach „głównym śladem”, który prowadzi do Niego.

Najbardziej właściwym zakończeniem rozważań św. Bonawentury dotyczącymi kontemplacji Boga w stworzeniach wydają się jego własne słowa niezwykle wezwania: „Ślepce jest więc ten, do kogo nie dociera blask bijący z rzeczy stworzonych. Głuchy jest ten, kto nie słyszy tak potężnego wołania. Niemy jest ten, kto nie wysławia Boga za te wszystkie skutki. Głupi jest ten, który mimo takich wskazówek nie zauważa pierwszej zasady. Otwórz więc oczy, nakłoń duchowe uszy, rozwiąż swoje usta i przyłóż swoje serce, abys

---

54 Tamże.

55 Tamże, II, 9; III, 2.

56 Słowa te pochodzące z *De libero arbitrio* (II, 14, 38) oraz z *De vera religione* (31, 58) cytuje także św. Bonawentura w omawianym II rozdziale (nr 9) *Itinerarium*.

57 Sam św. Bonawentura w II, 10 wskazuje na dwa źródła Augustyńskiego wyróżnienia siedmiu rodzajów liczb, a mianowicie chodzi o traktat *De vera religione* oraz *De musica*.

58 *Itinerarium*, II, 10.

we wszystkich stworzeniach zobaczył, usłyszał, pochwalił, ukochał, uszanował, uwielbił i czcił swojego Boga<sup>59</sup>.

Powyższe słowa ujawniają prawdziwy charakter mistycznego *itinerarium*. Nie chodzi w nim bowiem o jakiś zbiór teoretycznych przekonań na temat istnienia Boga, lecz o konkretną postawę egzystencjalną wyrażającą się w szeregu realnych działań, polegających na zobaczeniu, usłyszeniu, pochwaleniu, ukochaniu, uszanowaniu, uwielbieniu i uczczeniu Stwórcy, który „dla wszystkich bytów stanowi przyczynę istnienia, rację rozumienia i regułę życia”<sup>60</sup>.

### 3.2. ETAP ANTROPICZNY

Po wyjściu do świata materialnego (*extra nos*), w poszukiwaniu śladów Boga, kolejny etap polega na zwróceniu się ku wnętrzu ludzkiego ducha, „który jest odwiecznym obrazem Boga”<sup>61</sup>. W pewnym sensie ten zwrot *ad intra* już się dokonał w drugiej części etapu kosmologicznego, czyli w „kontemplacji w zwierciadle”. Jednakże tam ukazany został pewien mechanizm, dzięki któremu świat materialny wkracza do ludzkiego wnętrza, tu natomiast chodzi o coś innego, a mianowicie o rozważanie działania i wzajemnych relacji trzech władz duszy, aby przez to kontemplować w niej obraz Boga w troistości osób, czyli „widzieć »za pomocą zwierciadła w zagadce«”<sup>62</sup>. Św. Bonawentura idąc za św. Augustynem, wymienia pamięć, intelekt i wolę jako trzy władze duszy ludzkiej. Znamiennym jest, że na pierwszym miejscu wymienia pamięć, przypisuje jej zatem szczególne znaczenie i w pewnym sensie prymat wobec intelektu i woli.

Opisując naturę pamięci, zauważa, że „zatrzymuje i przedstawia rzeczy nie tylko obecne, cielesne i doczesne, ale także przyszłe, proste

---

59 Tamże, I, 15.

60 Tamże, I, 14.

61 Tamże, I, 10.

62 „(...) videre per speculum in aenigmate” (tamże, III, 1 [IV, 303]).

i wieczne<sup>63</sup>. Jej aktywność obejmuje trzy funkcje: przypominanie (zatrzymywanie przeszłości), przyjmowanie (dotyczy terażniejszości) oraz przewidywanie (ma za przedmiot rzeczy przyszłe). Zatem obszar jej działania jest praktycznie nieograniczony. Spinając w całość przeszłość, terażniejszość i przyszłość, staje się ona „obrazem wieczności, której niepodzielne »teraz« rozciąga się na »zawsze«<sup>64</sup>. Rzeczy, które przechowuje pamięć, nie są jedynie prostą konsekwencją wrażeń zmysłowych, ale trwające w niej zasady i aksjomaty wiedzy, ujawniają, iż pamięć „posiada stałe światło, w którym odczytuje niezienne prawdy”<sup>65</sup>. W stwierdzeniu tym widzimy wyraźne nawiązanie do Augustyńskiej teorii iluminacji, wedle której Bóg staje się warunkiem ludzkiego poznania<sup>66</sup>. Wszystko to sprawia, że dzięki pamięci dusza poniekąd uczestniczy w wieczności, a będąc „obrazem i podobieństwem Boga”, rzeczywiście obejmuje Go, posiada i w Nim uczestniczy<sup>67</sup>.

Działanie drugiej z wymienionych władz duszy, a mianowicie intelektu, polega na „pojmwaniu nazw, zdań i rozumowań”<sup>68</sup>, czyli na tworzeniu pojęć, sądów i wnioskowań. Każde z wymienionych działań intelektualnych objawia na swój sposób „zjednoczenie z samą prawdą wieczną”. I tak, tworzenie pojęć i definiowanie zakłada istnienie pojęć coraz to bardziej ogólnych aż po najbardziej ogólne pojęcie bytu samego w sobie, który niepoznawalny w swojej istocie, ujawnia się w właściwościach uniwersalnych. Z klasycznej listy

---

63 Tamże, III, 2.

64 Tamże.

65 Tamże.

66 Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000, 347, 613.

67 „Et sic per operationes memoriae apparet, quod ipsa anima est imago Dei et similitudo adeo sibi praesens et eum habens praesentem, quod eum actu capit et per potentiam „capax eius est et particeps esse potest” (*Itinerarium*, III, 2 [V, 304]. Św. Bonawentura przytacza słowa św. Augustyna z *De Trinitate* XIV, 8, 11.

68 „Operatio autem virtutis intellectivae est in perceptione intellectus terminorum, propositionum et illationum” (*Itinerarium* III, 3 [V, 304].

uniwersaliów św. Bonawentura wymienia jedynie trzy: jedność, prawda i dobro (*unum, verum, bonum*). Poza tym wylicza również różne rodzaje bytowania, by skończyć wnioskiem, że „umysł nasz nie jest w stanie adekwatnie poznać jakiegokolwiek rzeczy stworzonej bez wsparcia ze strony bytu najwyższego, maksymalnie zaktualizowanego, najpełniejszego i absolutnego, czyli takiego bytu, który jest bytem po prostu i wiecznie, w którym są racje wszystkiego w swej najdoskonalszej formie. W jaki bowiem sposób wiedziałby umysł, że temu oto bytowi czegoś brakuje, gdyby nie miał pojęcia bytu bez jakichkolwiek braków?”<sup>69</sup>. Za tymi słowami kryje się rozumowanie właściwe dowodzeniu istnienia Boga ze stopni doskonałości. Natomiast owe poznawcze „wsparcie ze strony bytu najwyższego” po raz kolejny nawiązuje do teorii iluminacji. Teoria ta jeszcze bardziej staje się oczywista, gdy mówi o prawdziwości sądów, gdzie o niezmienności prawdy zmienny umysł ludzki przekonuje się dzięki specjalnemu światłu, „które jaśnieje w sposób absolutnie niezmienny”<sup>70</sup>. Poruszając natomiast kwestię wnioskowania, łączy iluminizm z egzemplaryzmem, gdzie koniecznościowe związki pomiędzy przesłankami poprawnego rozumowania znajdują swoje ostateczne uzasadnienie w archetypicznych ideach istniejących w Bożym umyśle, „dzięki którym rzeczy posiadają jakąś zdolność i wzajemną relację odpowiadającą wzorowi zawartemu w odwiecznej myśli Bożej. Wszelkie światło prawdziwościowego wnioskowania (...), zapala się od tej prawdy i do niej prowadzi”<sup>71</sup>. Zatem prawidłowe funkcjonowanie intelektu w trzech swoich podstawowych przejawach (pojęciowanie, sądzenie, wnioskowanie) ujawnia, że „nasz umysł jest zjednoczony z samą prawdą wieczną”<sup>72</sup>. Ważne jest tu ostatnie zdanie, które mówi o istotnym uwarunkowaniu kontemplacji prawdy

---

69 Tamże.

70 Tamże.

71 Tamże.

72 Tamże.

wiecznej, czyli Boga: „Ty sam możesz oglądać tę prawdę (...), ale pod warunkiem, że nie będą ci przeszkadzały pożądliwości i ziemskie wyobrażenia, i że nie położą się jak chmura na niebieskiej drodze, po której podąża do ciebie promień prawdy”<sup>73</sup>. Owe *concupiscentiae et phantasmata* (pożądania i wyobrażenia) mają za przedmiot świat zmysłowy związany z rzeczywistością materialną, w której św. Bonawentura kontemplował „ślady” Boga. Jednakże, jak widzimy, etap kosmologiczny *itinerarium* stanowi jedynie wstęp do duchowej kontemplacji, której warunkiem jest przekroczenie Rubikonu materialności i związanych z nią wrażeń zmysłowych<sup>74</sup>.

Działanie woli, trzeciej władzy duszy, obejmuje trojakiemu rodzaju aktywność: namysł, sąd i pragnienie (*consilio, iudicio et desiderio*)<sup>75</sup>. Namysł stanowi swego rodzaju wartościowanie, czyli zastanowienie się na tym, co lepsze. Czynność ta „suponuje koniecznie pojęcie najwyższego dobra wyciśnięte w naszym umyśle”. Siłą rzeczy więc zawiera w sobie odniesienie do Boga. Konsekwencją namysłu jest wydanie jakiegoś sądu o tym, co w zamiarze ma stanowić przedmiot naszego działania. Sąd dokonuje się w oparciu o jakieś ponadpodmiotowe i obiektywne prawo, a to z kolei „dotyka praw Bożych”. Pragnienie określonego dobra natomiast w ostatecznej perspektywie wyraża się w pragnieniu bycia szczęśliwym, to zaś staje się niemożliwe, jeśli nie istnieje absolutne dobro, będące jednocześnie celem ostatecznym człowieka.

„Przekonaj się więc – św. Bonawentura konkluduje swoje wywody o władzach duszy – jak dusza jest bliska Bogu; jak pamięć prowadzi do wieczności, inteligencja do prawdy, a władza wolitywna

---

73 „Videre igitur per te potes veritatem, quae te docet, si te concupiscentiae et phantasmata non impediunt et se tanquam nubes inter te et veritatis radium non interponant” (tamże, III, 3 [IV, 304]).

74 „Dlatego całkowicie pogrążony w sferach zmysłowych, nie może wejść na powrót do siebie jako do podobieństwa Bożego” (tamże, IV, 1).

75 Tamże, III, 4.

do najwyższego dobra, a to wszystko dzięki właściwemu ich funkcjonowaniu<sup>76</sup>.

Co ciekawe, franciszkański Mistrz ukazuje w tym kontekście, jak reflektowanie władz duszy w aspekcie ich porządku, genezy i relacji prowadzi do objawienia tajemnicy Trójcy Świętej. Mamy tu do czynienia z swego rodzaju racjonalną i antropologiczną argumentacją na rzecz istnienia trójjedynego Boga<sup>77</sup>. Pamięć rodzi intelekt, który w niej staje się słowem ujmującym rozumienie rzeczy. Obie zaś władze, pamięć i intelekt jednoczy miłość. „Te trzy, mianowicie rodzący umysł, słowo i miłość, suponują istnienie w duszy pamięci, inteligencji i woli, które są współlistotne, równe i współwieczne oraz wzajemnie się przenikają. Jeśli więc Bóg jest doskonałym duchem, posiada pamięć, inteligencję i wolę, posiada też Słowo zrodzone i tchnioną Miłość, które różnią się od siebie w sposób konieczny, jeśli jedno zależy od drugiego w istnieniu nie istotowo, nie przypadłościowo, ale osobowo<sup>78</sup>”.

W kontemplowaniu swego umysłu wyposażonego w troistość swoich władz człowiek może przejść od siebie „do kontemplacji owego wiecznego światła”, które zawiesza go w podziwieniu (*suspendit in admirationem*), doprowadzając do swego rodzaju ekstazy zachwyty. Jednakże, jak czytamy na początku IV rozdziału, umysł ludzki pochłonięty troskami, przysłonięty wyobrażeniami i niepokojony żądzami nie zwraca się ku sobie jako do podobieństwa Bożego, lecz pogrąża się w sferach zmysłowych, pozbawiając się „pragnienia wewnętrznego słodczy i duchowej radości<sup>79</sup>”.

---

76 Tamże.

77 Por. tamże, III, 5.

78 Tamże. W III, 6 św. Bonawentura dostrzega metaforycznie Trójcę Świętą nawet w sobie współczesnym podziale nauk.

79 Por. tamże, IV, 1.

## 3.3. ETAP MISTYCZNY

Ten etap stanowi kwintesencję *itinerarium*. Jeżeli bowiem, jak wyżej powiedziano, podążanie tą drogą jest nieustannym „przekraczaniem siebie” (*supra semetipsum ascendat – sursum actio*), „stopniowym wspinaniem się” (*gradatim ascendendum*) i „wstępowaniem do Boga” (*in Deum ascendere*), to przemierzanie tej właśnie części jest w swojej istocie przekraczaniem samego siebie i wspinaniem się ku temu, co wieczne, absolutnie duchowe i ponad nami (*nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum, et supra nos*)<sup>80</sup>.

## 3.3.1. Kontemplacja Boga w Jego odnowionym obrazie

Na początku drogi w tym etapie musi dokonać się wyjście ze sfer zmysłowych „do oglądania siebie, a w sobie odwiecznej Prawdy”. Zatem owo *supra nos* realizuje się przez „bardziej w siebie” (*intra nos*) posunięte aż do granic natury, a nawet poza nie. Bowiem to wyjście „ponad” nie staje się możliwe mocą samej natury<sup>81</sup>, lecz jest dziełem daru nadprzyrodzonego (łaski) otrzymywanej przez wiarę, nadzieję i miłość skierowane ku Chrystusowi, który, jak wcześniej zauważono, jako Centrum (*medium*) wszystkiego, co istnieje, jest Pośrednikiem (*mediator*) pomiędzy Bogiem i ludźmi<sup>82</sup>. Umysł poprzez cnoty teologalne (wiara, nadzieja, miłość) jest oczyszczany, oświecany i udoskonalany<sup>83</sup>. Innymi słowy, jest „hierarchizowany” na wzór hierarchii anielskiej w niebiańskim Jeruzalem<sup>84</sup>. Konsekwencją, dokonującej się

80 Tamże, I, 2 [V, 297].

81 „Niezależnie więc od tego, w jakiej mierze ktoś został oświecony światłem natury i wiedzy nabytej, może wejść w siebie, by rozkoszować się tam w Panu jedynie za pośrednictwem Chrystusa, który mówi: »Ja jestem bramą« (tamże, IV, 2).

82 Por. tamże.

83 Por. tamże, IV, 3. Pochodząca od Pseudo-Dionizego nauka o hierarchizacji duszy przez oczyszczanie, oświecanie, udoskonalanie znalazła swoje systematyczne sformułowanie w średniowieczu dopiero w dziełku św. Bonawentury *De triplici via*. Por. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, dz. cyt., 417.

84 Por. *Itinerarium*, IV, 4.



w ten sposób „hierarchizacji ducha ludzkiego”, jest transformacja natury zmysłowej w duchową i wyposażenie jej w tzw. zmysły duchowe (słuch, wzrok, smak, dotyk, powonienie), które umożliwiają swoiste „postrzeganie” rzeczywistości ponadzmysłowej<sup>85</sup>, a w konsekwencji przestawanie z tym, „co wieczne, absolutnie duchowe i ponad nami”. Osiągnięty w ten sposób poziom kontemplacji ma naturę afektywną i jest „doświadczeniem serca”, które wymyka się kategoriom rozumowym<sup>86</sup>. Jego istotą i celem jest „wewnętrzne zjednoczenie z Bogiem” i dostrzeżenie Go „jako wszystko we wszystkim”<sup>87</sup>.

### 3.3.2. Kontemplacja Boga w Jego naturze (jako czystego istnienia)

Natura przemieniona przez „hierarchizację ducha” i w konsekwencji zdolna do poznawania tego co wieczne i niewidzialne kieruje się ku „ogłądaniu samego istnienia i mówi, że pierwszym imieniem Boga jest »Który jest«”<sup>88</sup>. Kontempluje zatem naturę Boga jako czyste istnienie<sup>89</sup>.

Redagując w rozdziale V *Itinerarium* swoisty traktat o naturze Boga, św. Bonawentura idzie za stylem rozumowania, jaki znajdujemy w *Prosligionie* św. Anzelma z Canterbury. Punktem wyjścia Bonawenturiańskiego dyskursu jest pojęcie Boga jako czystego istnienia. Przebieg jego rozumowania jest następujący:

---

85 „Na tym to stopniu, kiedy zostały już odzyskane wewnętrzne zmysły do odczuwania najwyższego piękna, słyszenia najdoskonalszej harmonii, odczuwania najmilszej woni, smakowania najprzyjemniejszej słodyczy i doświadczenia tego, co sprawia największą rozkosz, dusza przygotowuje się do umysłowego wyjścia przez pobożność, podziw i rozradowanie, zgodnie z trzema okrzykami Pieśni nad pieśniami” (tamże, IV, 3).

86 „Celem tego jest kontemplacja czwartego stopnia, którego nikt nie rozumie, jeśli go sam nie trzyma, ponieważ wiąże się raczej z doświadczeniem serca niż z pracą rozumu” (tamże, IV, 3).

87 Por. tamże, IV, 4.

88 Tamże, V, 2.

89 Por. tamże, V, 3.

- „ten, kto prawdziwie pojmuje czyste istnienie, nie może nawet w myśli dopuścić czegoś mu przeciwnego”<sup>90</sup>,
- „czyste istnienie samo w sobie jest do tego stopnia absolutnie pewne, iż nie może być pomyślane jako nieistniejące, ponieważ w pełni czyste istnienie zachodzi jedynie przy całkowitej ucieczce od nieistnienia i *vice versa*”<sup>91</sup>,
- „istnienie zatem, które jest czyste, które jest istnieniem po prostu i które jest istnieniem absolutnym, jest istnieniem pierwszym, najprostszym, najbardziej zaktualizowanym, najdoskonalszym i w najwyższym stopniu jednym”<sup>92</sup>,
- „nie pozostaje więc nic innego, jak przyjąć, że owo istnienie jest istnieniem Bożym”<sup>93</sup>.

Zatem z pojęcia Boga jako „czystego istnienia”, ponad które „nie da się pomyśleć niczego lepszego, szlachetniejszego, godniejszego, czyli – większego”<sup>94</sup>, Doktor Seraficki wnioskuje o realnym i koniecznym Jego istnieniu: „a zatem, jeśli Bóg nazywa się istnieniem pierwszym, wiecznym, najprostszym, w najwyższym stopniu zaktualizowanym i najdoskonalszym, niemożliwa jest myśl, że On nie istnieje albo że nie jest jedyny”<sup>95</sup>. Mamy tu do czynienia z jedną z Bonawenturiańskich

---

90 „Et sunt haec ita certa, quod non potest ab intelligente ipsum esse cogitari horum oppositum, et unum necessario infert aliud” (tamże, V, 6 [V, 309]).

91 „(...) ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non-esse, sicut et nihil in plena fuga esse” (tamże, V, 3 [V, 308]).

92 „Esse igitur, quod est esse purum et esse simpliciter et esse absolutum, est esse primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum et summe unum” (tamże, V, 4 [V, 309]).

93 „Restat igitur, quod illud esse est esse divinum” (tamże, V, 3 [V, 309]).

94 „Quia enim perfectissimum, nihil potest cogitari ultra ipsum melius, nobilius nec dignius, ac per hoc nihil maius” (tamże, V, 7 [V, 310]).

95 “Unde si Deus nominat esse primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum; impossibile est, ipsum cogitari non esse, nec esse nisi unum solum” (tamże, V, 6 [V, 309]).

wersji tzw. dowodu ontologicznego<sup>96</sup>, jednakże franciszkański Mistrz nie ma zamiaru argumentować w ten sposób, że Bóg istnieje, lecz raczej próbuje wzbudzić podziw umysłu dla absolutności Bożego istnienia. Bóg jako istnienie czyste jest istnieniem pozakategorialnym, które „jako pierwsze narzuca się umysłowi i umożliwia poznanie innych rzeczy”<sup>97</sup>, jest „zasadą oraz nazwą, dzięki którym poznajemy wszystko inne”<sup>98</sup>. Jednakże umysł ludzki przyzwyczajony do poznawania rzeczy w ich konkretności i poznawania uniwersaliów w ich powszechności nie przyjmuje za oczywiste poznania czegoś, co nie mieści się z żadnej kategorii, czyli, innymi słowy, „nie widzi czystego istnienia”. Stąd też św. Bonawentura mówi o „dziwnej ślepotcie umysłu”: „Niewątpliwie zatem jest prawdą, że jak oko nietoperza ma się do światła, tak oko naszego umysłu ma się do tych rzeczy w naturze, które są najbardziej oczywiste. Albowiem gdy człowiek przyzwyczajony do ciemności bytów i ciemności odbieranych zmysłami obrazów spogląda na samo światło najintensywniejszego istnienia, odnosi wrażenie, że niczego nie widzi. Nie rozumie, że ta ciemność jest dla naszego umysłu najjaśniejszym światłem. Podobnie, gdy widzi samo tylko światło, niczego, jak mu się wydaje, nie widzi”<sup>99</sup>.

Bóg jako czyste istnienie jest początkiem i końcem wszystkiego, będąc wiecznym, jest aktualnie obecny, przenikając wszystko, „jak współistniejące centrum obejmuje i przenika wszystko, co je otacza”<sup>100</sup>. Podsumowanie całego wywodu na temat natury Bożej, jako czystego istnienia, stanowi nagromadzenie najbardziej wyrafinowanych i błyskotliwych stwierdzeń i określeń zapożyczonych od różnych

96 Najśłynniejszą jego wersją jest następująca sentencja z *De mysterio Trinitatis* (I, 1, 29 [V, 48]): „si deus Deus est, Deus est”.

97 „(...) ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia” (*Itinerarium V*, 4 [V, 307]).

98 „(...) ipsum esse est principium radicale et nomen, per quod cetera innotescunt” (tamże, VI, 1 [V, 310]).

99 Tamże, V, 4.

100 Tamże, V, 8.

myślicieli i autorytetów. Warto przytoczyć je tu w całości: „Skoro jest najprostsze i największe, całe jest wewnątrz wszystkiego i całe na zewnątrz, a zatem jest *intelektualnie poznawalną sferą, której centrum jest wszędzie, a obwód nigdzie*<sup>101</sup>. Skoro jest w najwyższym stopniu zaktualizowane i niezmiennie, samo nieporuszone porusza wszystko. Skoro jest najdoskonalsze i niezmierzone, znajduje się we wszystkim, lecz tam nie zawarte, poza wszystkim, lecz nie wykluczone, ponad wszystkim, lecz nie górujące, poniżej wszystkiego, lecz nie poddane. Skoro jest w najwyższym stopniu jedno i pełne wszelkiej doskonałości, jest wszystkim we wszystkim, chociaż wszystko stanowi wielość, a ono wyłącznie jedność. Przez najprostszą bowiem jedność, najczystsza prawdę i najszczęśliwszą dobroć posiada wszelką moc, wszelką wzorczość, wszelką zdolność udzielania się, z co za tym idzie – z niego, przez nie i w nim jest wszystko, gdyż jest wszechmocne, wszystkowiedzące i dobre pod każdym względem”<sup>102</sup>.

Całość swojego dyskursu św. Bonawentura kończy wnioskiem natury mistycznej, który głosi, że pełne dostrzeżenie tego wszystkiego, co wyżej napisano, a więc kontemplacja Boga w Jego naturze jest widzeniem uszczęśliwiającym<sup>103</sup>.

### 3.3.3. Kontemplacja Boga we właściwościach Osób boskich (jako największego dobra)

W tego rodzaju kontemplacji wzrok duszy kieruje się „ku samemu dobru”, rozumianemu jako pierwsze imię Boga<sup>104</sup>. Dobro uważa św. Bonawentura za coś wtórnego i pochodnego w stosunku do

101 „Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam” – sformułowanie to jest tzw. geometryczną definicją Boga. Prawdopodobnie pochodzi ona z pisma *Liber XXIV philosophorum*. Cytuje je również Alan z Lille, z którego przypuszczalnie czerpie św. Bonawentura.

102 *Itinerarium* V, 8.

103 „(...) quod perfecte videre est esse beatum” (tamże, V, 8 [V, 310]).

104 Por. tamże, V, 2.

samego istnienia<sup>105</sup>. Punktem wyjścia jego rozważań na tym poziomie jest pojęcie Boga jako największego Dobra. Sposób rozumowania jest analogiczny jak w kontemplacji Boga jako czystego istnienia.

Najwyższe dobro określone zostało jako „to, co po prostu istnieje jako coś, ponad co nie można pomyśleć czegokolwiek lepszego. O takim czymś nie można poprawnie pomyśleć, że nie istnieje, ponieważ z pewnością lepiej jest być niż nie być”<sup>106</sup>. Z takiego pojęcia, zdaniem św. Bonawentury, wynika nie tylko, że tego rodzaju dobro musi istnieć, ale również, iż nie można o nim „poprawnie myśleć bez wspomnienia troistości i jedności, bowiem dobro jest udzielające się”<sup>107</sup>. Bonawentura wykorzystuje tu neoplatońskie określenie dobra, jakie – powtórzmy – znajdujemy między innymi u Pseudo-Dionizego Areopagity: *bonum est diffusivum sui*. *Adagium* to czyni zwornikiem swojej argumentacji na rzecz racjonalnego uzasadnienia dogmatu Trójcy Świętej. Inspiruje się przy tym, w opinii B. McGinna<sup>108</sup>, trzecią księgą *De Trinitate* Ryszarda od św. Wiktora<sup>109</sup> oraz wykorzystuje wywody z własnego *De mysterio Trinitatis*.

Poprzez kontemplację Boga jako najwyższego dobra człowiek dochodzi do odkrycia Trójcy osób boskich, gdyż samoudzielanie się dobra najwyższego może mieć miejsce tylko wtedy, „gdy jest aktualne i wewnętrzne, substancjalne i osobowe, z natury i z wyboru, wolne

---

105 Por. tamże, V, 1.

106 „Vide igitur et attende quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest; et hoc tale sic est, quod non potest recte cogitari non esse, quia omnino melius est esse quam non esse” (tamże, VI, 2).

107 Tamże, VI, 2. “sic est, quod non potest recte cogitari, quin cogitetur trinum et unum. Nam »bonum dicitur diffusivum sui«; summum igitur bonum summe diffusivum est sui” (tamże [V, 310]). W tłumaczeniu C. Napiórkowskiego “diffusivum sui” zostało przetłumaczone jako “rozlewne”, być może bardziej adekwatne byłoby oddanie sensu tego wyrażenia przez “samoudzielające się”.

108 Por. B. McGinn, *The Flowering of Mysticism*, dz. cyt., 108.

109 Por. także D.M. Coulter, *The Victorine Sub-structure of Bonaventure's Thought*, *Franciscan Studies* 70(2012), 399–410.

i konieczne, ciągle i doskonale”<sup>110</sup>. Natomiast konkretne, przestrzenno-czasowe udzielanie się dobra w tym świecie domaga się koniecznego istnienia wiecznej zasady najwyższego dobra, samoudzielającego się wsobnie, w granicach własnej natury. Innymi słowy, domaga się istnienia osób tworzących Tróję Świętą, które komunikują sobie wzajemnie całą swoją absolutną i osobową substancję<sup>111</sup>. „Tam bowiem – podkreśla Doktor Seraficki – ma miejsce maksymalna tendencja do udzielania się przy zachowaniu właściwości osobowych, maksymalna współistotowość z wielością hipostaz, maksymalne podobieństwo z rozróżnianiem osobowości, maksymalna różność z uwzględnianiem jakiegoś porządku, maksymalna współwieczność z emanacją, maksymalna wewnętrzna wspólnota życia z posyłaniem”<sup>112</sup>.

Na tym etapie *itinerarium*, kontemplując Boga jako najwyższe dobro, samoudzielające się pierwotnie – wewnątrz własnej troistej natury – oraz wtórnie, w działaniu stwórczym wobec świata, umysł „dosięga w tym rozważaniu szczytu oświecenia”<sup>113</sup>, w którym ma miejsce duchowa i mistyczna ekstaza<sup>114</sup>. Ów stan, będący celem drogi, Doktor Seraficki określa dwojako: w tym życiu – *raptus/ecstasis*, natomiast w przyszłym – *beatitudo*. Św. Bonawentura używa tychże określeń w zgodzie ze św. Augustynem, swoim mistrzem, jak również w zgodzie ze współczesnym mu św. Tomaszem z Akwinu<sup>115</sup>.

---

110 *Itinerarium* VI, 2.

111 Por. tamże.

112 Tamże, VI, 3.

113 Tamże, VI, 7.

114 B. McGinn (*The Flowering of Mysticism*, dz. cyt., 375, przyp. 212) wymienia szereg określeń używanych przez św. Bonawenturę dla wyrażenia owego „przejścia” do stanu zjednoczenia z Bogiem w miłości: *excessus mentis*, *alienatio mentis*, *ecstasis*, *excessus anagogicus*, *amor ecstaticus*, *anagogica unio*, *initima unio*, *amplexus*, *caligo*, *docta ignorantia*, *sursumactio*, *arcanum spiritualis connubii*, *sapientia nulliformis*, *cognitio excellentissima in ecstático amore*, *cognitio in caligine*, *sapientia vera in qua est cognitio per veram experientiam*, etc.

115 Por. B. McGinn, *Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries*, *Church History* 56(1987)1, 10. O różnicy *ecstasis* i *raptus* zob. B.

Jednakże, zdaniem B. McGinna, Doktor Seraficki najbardziej inspiruje się tu przemyśleniami żyjącego w 1. połowie XIII wieku Tomasza Gallusa, jego teologią afektywną i jego interpretacjami pism Pseudo-Dionizego<sup>116</sup>.

Opisując ten specyficzny stan „mistycznej ekstazy”, w którym „człowiek widzi taką rzeczywistość, której podobieństwa żadną miarą nie znajduje w stworzeniach i do której sięga poznawcza zdolność ludzkiego umysłu”<sup>117</sup>, św. Bonawentura zwraca najpierw uwagę, że w tym przejściu (*transitus*) zanika cała aktywność intelektualna<sup>118</sup>. Nie musi to koniecznie znaczyć, że intelekt zostaje całkowicie wyłączony, gdyż w *De scientia Christi* wyraźnie zauważa, że „ekstaza jest ostatecznym i najszlachetniejszym sposobem poznania”<sup>119</sup>. Ów „zanik aktywności intelektualnej” w tym stanie może jedynie oznaczać, że intelekt nie pracuje już w sposób naturalny przy pomocy pojęć, sądów i dyskursu. Aczkolwiek stan ekstazy jest poznawczą ciemnością („jest to coś mistycznego i okrytego głęboką tajemnicą, której nikt nie zna, jeśli mu jej nie odsłonięto”<sup>120</sup>), to jednak dla tego, przed którym tę tajemnicę „odsłonięto”, rozbłyśka światło niezwykłego poznania mistycznej mądrości. Nie dzieje się to jednak mocą sił naturalnych, lecz jest sprawą nadprzyrodzonego daru<sup>121</sup>.

---

McGinn, *The Flowering of Mysticism*, dz. cyt., 112, także M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, 170–172.

116 Por. B. McGinn, *The Flowering of Mysticism*, dz. cyt., 110; Por. także: tenże, *Unio Mystica/Mystical Union*, w: *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, red. A. Hollywood, P.Z. Beckman, Cambridge 2012, 206.

117 *Itinerarium VII*, 1.

118 „(...) relinquuntur omnes intellectuales operationes” (tamże, VII, 4 [V, 312]).

119 „(...) excessus est ultimus modus cognoscendi et nobilissimus” (*De scientia Christi*, q. 7, ad 19–21 [V, 43]). Por. także *In III Sent*, d. 24, a. 3, q. 2, dub. 4.

120 „Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accipit (...)” (*Itinerarium VII*, 4 [V, 312]).

121 „(...) hanc mysticam sapientiam esse per Spiritum sanctum revelatam” (tamże). „Quoniam igitur ad hoc nihil potest natura, modicum potest industria, parum est dandum inquisitioni, et multum unctioni; parum dandum est linguae, et plurimum internae laetitiae; parum dandum est verbo et scripto, et totum Dei dono, scilicet Spiritui sancto; parum aut nihil

Umysł ludzki został przemieniony (zhierarchizowany) i otrzymał zdolność odbierania treści poznawczej przekraczającej horyzonty czasu i przestrzeni. Poznanie to zespolone z miłością, jest, jak już powiedziano, „sprawą serca”, które osiągając „szczyt wszelkich pragnień” (*apex affectus*), całkowicie przemienia się i kieruje ku Bogu całą swoją siłą<sup>122</sup>. Stan ekstazy ma więc charakter afektywny. Jak dodaje M. Gogacz, jest on „afektywnym, w porządku decyzji porzucaniem siebie i zjednoczeniem z Bogiem. Jest spełnieniem zjednoczenia przez miłość (...)”<sup>123</sup>. Jego naturę E. Gilson oddał określeniem „afektywność zintelektualizowana”<sup>124</sup>. Ci, którzy doń doszli – jak się wyraził św. Bonawentura na innym miejscu – „czują więcej, niż poznają”<sup>125</sup>.

Droga do tego stanu oświecenia wiedzie przez poszczególne etapy, które zostały już wyżej omówione. Jak zauważa B. McGinn<sup>126</sup>, umysł ludzki w każdym z tych etapów poznawał konkretną rzeczywistość w odniesieniu do Boga. W języku Bonawenturiańskim określa się to poznawcze odniesienie terminem *contuitio*<sup>127</sup>. Etymologicznie *contuitus* znaczy „towarzyszący w spojrzeniu, w postrzeganiu, w ujmowaniu czegoś”<sup>128</sup>. Kontuicja jest więc swego rodzaju

---

dandum est creaturae, et totum creatrici essentiae, Patri et Filio et Spiritui sancto (...)” (tamże, VII, 5 [V, 312–313]).

122 „(...) apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum” (tamże, VII, 4).

123 M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki*, dz. cyt., 169.

124 „(...) intellectualized affectivity”, E. Gilson, *The Philosophy of St. Bonaventure*, dz. cyt., 420.

125 „ (...) contemplantes (...) magis sentient, quam cognoscunt” (*Comm. Jn.* 1, 43 [VI, 256]).

126 Por. B. McGinn, *The Flowering of Mysticism*, dz. cyt., 109.

127 „ (...) mens nostra contuita est” (*Itinerarium VII*, 1 [V, 312]), „elevandus est oculus intelligentiae ad contuitionem beatissimae Trinitatis” (tamże, VI, 1 [V, 310]), „non potuit anima nostra perfecte ab his sensibilibus relevari ad contuitum sui et aeternae Veritatis in se ipsa” (tamże, IV, 2 [V, 306]). Św. Bonawentura wykłada swoje rozumienie związku Bożego światła i rozumu naturalnego w poznaniu między innymi w *De scientia Christi*, q. 4, conc. [V, 22–24], wydanie polskie *O wiedzy Chrystusa*, tłum. z łac. M. Olszewski, Kęty 2006, 96–99.

128 Por. B. McGinn, *The Flowering of Mysticism*, dz. cyt., 374, przyp. 204.



intelektualnym współ-oglądaniem, współ-poznawaniem, czyli widzeniem Boga razem z Bogiem przez stworzenia i w stworzeniach. Człowiek, korzystający z poznawczego światła pochodzącego od Boga (iluminacja)<sup>129</sup>, patrzy na Boże ślady i obrazy, widząc w nich oraz przez nie samego Stwórcę. Kontuicja jest więc świadomością obecności Boga, która nieustannie towarzyszy poznawaniu konkretnych bytów<sup>130</sup>, jest „trwały, wolnym i przenikającym spojrzeniem duszy podtrzymywanym przez podziw” i jako taka stanowi część nadprzyrodzonej kontemplacji intelektualnej, której źródłem jest dar rozumu<sup>131</sup>. Na poziomie natury kontuicja może być przedmiotem ascetycznych ćwiczeń świadomości, natomiast na poziomie nadprzyrodzonym, za sprawą łaski, jest źródłem świadomości ekstazy<sup>132</sup>.

### 3.3.4. Mors mystica w brakującym fragmencie

Dla wyrażenia tego stanu „mistycznych dialogów”, św. Bonawentura nie znajduje lepszego sposobu, jak przytoczenie dwóch fragmentów z *Teologii mistycznej* Pseudo-Dionizego Areopagity, co stanowi swoisty hołd złożony jego teologii apofatycznej<sup>133</sup>. W pierwszym z nich,

129 „Iluminacja polega na zestawieniu idei przedmiotu z ideą wzorcą w Bogu, czyli jest oglądem rzeczy w ich wiecznych racjach (stąd pochodzi powszechność i konieczność poznania). Podmiot poznaje i rozumuje zawsze w odniesieniu do racji wiecznych; nie jest to jednak bezpośredni ogląd ani Boga, ani samych idei, gdyż niemożliwy jest intuicyjny ogląd Boga w tym życiu. Poznaje się natomiast zawsze w odniesieniu do Boga, ujętego jako rzeczywistość konkretna i nieskończona, będąca kresem poznania i porządku bytu (*contuitio*)”. (E.I. Zieliński, *Bonawentura*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1., Lublin 2000, 625).

130 Por. I. Delio, *Simply Bonaventure. An Introduction to His Life, Thought, and Writings*, New City Press 2001, 63.

131 Por. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki*, dz. cyt., 167–168.

132 Por. E.H. Cousins, *Bonaventure's Mysticism of Language*, w: *Mysticism and Language*, red. S.T. Katz, Oxford University Press 1992, 250.

133 Jak zauważa tłumacz C. Napiórkowski, św. Bonawentura w *Itinerarium* cytuje *Teologię mistyczną* (1,1) Pseudo-Dionizego w wersji Jana Szkota Eriugeny. Por. S. Kafel (red. ), *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 1, *Wiek XIII*, Warszawa 1985, 188, przyp. 26.

językiem paradoksu wyraża udzielanie się „nowych i absolutnych” tajemnic Bożych, które pogrążają umysł w „mądrym milczeniu i nieogarnionych ciemnościach”, stających się w niewytłumaczalny sposób „intensywnym światłem”, w blasku którego „wszystko zaczyna jaśnieć”, wypełniając „nieostępne regiony umysłu wspaniałością niewidzialnych dóbr”<sup>134</sup>. Dla naturalnych zdolności poznawczych ten rodzaj wiedzy jest nieprzeniknioną ciemnością, natomiast życie mistyczne uruchamia w człowieku inny rodzaj świadomości, w której w nowy sposób dawna ciemność rozbłyska światłem poznania. Owe „nieostępne regiony umysłu” oznaczają ową głębię ludzkiego ducha, która pozostając poza progiem świadomości, staje się dostępna w tzw. doświadczeniu mistycznym. W pismach mistyków owe rejony umysłu określano metaforycznie jako: „dno”, „szczyt” lub „centrum duszy”. Mistrz franciszkański używa terminów *apex mentis* lub *synderesis scintilla*<sup>135</sup>, co zostało przetłumaczone jako „szczyt duszy” i „iskierka sumienia”. Współcześnie wielu teoretyków mistyki nazywa je „nadświadomością” lub „meta-świadomością”<sup>136</sup>.

W drugim fragmencie przytaczanym z *Teologii mistycznej*, św. Bonawentura po raz kolejny powtarza zasadę życia mistycznego, wedle której, by osiągnąć zjednoczenie z Bogiem, trzeba przekroczyć świat doznań zmysłowych i wiedzy umysłowej, porzucić samego siebie, osiąść stan wolności od wszystkiego i czystego umysłu, wchodząc w „nadistotne światło Bożych ciemności”<sup>137</sup>. Innymi słowy, trzeba doświadczyć swego rodzaju śmierci mistycznej (*mors mystica*), która jawi się jako finalny warunek dojścia do mistycznego

134 „ubi nova et absoluta et inconversibilia theologiae mysteria secundum superlucem absconduntur occulte docentis silentii caliginem in obscurissimo, quod est supermanifestissimum, supersplendentem, et in qua omne relucet, et invisibilium superbonorum splendoribus superimplentem invisibiles intellectus” (*Itinerarium* VII, 5 [V, 313]).

135 Tamże, I, 6.

136 Por. M. Kiwka, *Doświadczenie mistyczne czy mistyczna świadomość. Mistyka w ujęciu B. McGinna*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 18(2010)1, 240.

137 Por. *Itinerarium* VII, 5.

spotkania z Bogiem i naturalna konsekwencja rozwoju duchowego, „gdy wszystko opuszczasz i stajesz się od wszystkiego wolny”<sup>138</sup>.

Motyw śmierci mistycznej, rozumianej w kategoriach ostatecznego wyzwolenia, pojawia się także w końcowym fragmencie dzieła, którego zabrakło w polskim tłumaczeniu o. Celestyna Napiórkowskiego<sup>139</sup>. Znajdujemy tam wręcz apoteozę śmierci mistycznej. W tej perspektywie istotą „duchowej i mistycznej ekstazy”, stanowiącej cel *itinerarium*, jest z jednej strony pełne ciszy i pokoju przeżycie czegoś na kształt śmierci wobec świata i siebie samego (uciszenie trosk, pragnień, wyobrażeń), a z drugiej strony pełne miłości pogrążenie wszystkich afektów w Bogu. Dla integralności tekstu *Itinerarium mentis in Deum* ów brakujący fragment przytaczamy w całości w wersji łacińskiej i tłumaczeniu na język polski<sup>140</sup>:

„Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem. Qui quidem ignis Deus est, et huius *caminus est in Ierusalem*, et Christus hunc accendit in fervore, suae ardentissimae passionis, quam solus ille vere percipit, qui dicit: *Suspendium elegit anima mea, et mortem ossa mea*. Quam mortem qui diligit videre potest Deum, quia indubitanter verum est: *Non videbit me homo et vivet*. Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatis; transeamus cum Christo crucifixo *ex hoc mundo ad Patrem*, ut, ostenso nobis Patre, dicamus cum Philippo: *Sufficit nobis*; audiamus cum Paulo: *Sufficit tibi gratia mea*; Exultemus cum

---

138 Tamże.

139 Bynajmniej brakuje go w wydaniu z 1985 r. (*Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 1, *Wiek XIII*, red. S. Kafel, Warszawa 1985, 170–188) oraz z 2001 r. (*Św. Bonawentura, Droga duszy do Boga i inne traktaty*, Poznań 2001, 15–71).

140 Tłumaczenie Magdaleny Józwiak z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

David dicentes: *Defecit caro mea et cor meum, Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum. Benedictus Dominus in aeternum, et dicet omnis populus: Fiat, fiat. Amen*”.

„Jeśli zaś szukałbyś, w jaki sposób te [rzeczy] się stają, zapytaj łaski, nie wiedzy; pragnienia, nie rozumu; westchnienia modlitewnego, nie lektury; obłubieńca, nie przełożonego; Boga, nie człowieka; ciemności, nie jasności; nie światła, lecz ognia całkowicie rozpalającego i zwracającego ku Bogu obfitymi namaszczeniami i najgorętszymi uczuciami. Zaprawdę ogniem tym jest Bóg, a *piec jego jest w Jeruzalem* (Iz 31, 9)<sup>141</sup> i Chrystus przystąpił w zapale, w gorącej męce swojej, którą on sam prawdziwie przyjął [na siebie], który mówi: krzyż<sup>142</sup> wybrała *dusza moja, a kości moje śmierć* (Hi 7, 15). Ten, kto miłuje ową śmierć może widzieć Boga, ponieważ bez wątpienia prawdziwe jest: *Nie [może] widzieć mnie człowiek i pozostać przy życiu* (Wj 33, 20). A zatem umrzyjmy i wejdźmy w mrok, uciszmy<sup>143</sup> troski, pragnienia i wyobrażenia; przejdźmy z Chrystusem ukrzyżowanym z *tego świata do Ojca* (J 13, 1), abyśmy, gdy ukaze nam się Ojciec, powiedzieli z Filipem: *Wystarczy nam* (J 14, 8); usłyszeli z Pawłem: *Wystarczy tobie mojej łaski* (2 Kor 12, 9); rozradowali się z Dawidem, mówiąc: *Niszczęje ciało moje i serce moje, Bóg [jest oparciem] serca mego i Bóg moim udziałem na wieki* (Ps 72, 26). *Błogosławiony Pan na wieki, a każdy naród będzie mówił: »Niech się tak stanie, niech się tak stanie«* (Ps 105, 48). Amen”.

#### 4. PODSUMOWANIE

Św. Bonawentura umieścił swoje rozważania zawarte w *Itinerarium mentis in Deum* w dość precyzyjnym kontekście określonego

141 Cytaty biblijne są tłumaczone z tekstu *Itinerarium mentis in Deum*, lecz na ile pozwalają wierność oryginałowi, tłumaczka starała się zbytnio nie oddalać od tłumaczenia danego wersu przez Biblię Tysiąclecia.

142 W oryginale: *suspendium* (dosł. szubienicę).

143 W oryginale: *Imponamus silentium* (dosł. nałożmy milczenie).

rozumienia świata. Wizja powrotu do Boga wpisana została w metafizyczną triadę *emanatio-exemplatio-reductio* i jako taka stała się kluczem do rozumienia dziejów świata i człowieka. W zarysowanym przez siebie *itinerarium* franciszkański Mistrz zawarł swego rodzaju ideał ludzkiej egzystencji rozumianej jako powrót do Źródła wszelkiego istnienia. Swoje rozważania Doktor Seraficki osadził również w szerokim kontekście antropologicznym, epistemologicznym i teologicznym. Z każdego z tych kontekstów czerpią swoje uzasadnienie poczynione przez niego rozróżnienia i podziały.

Celem niniejszego przedłożenia było opisanie zasadniczych warunków oraz etapów mistycznej drogi, na której umysł poprzez medytację stopniowo odkrywał tajemniczą obecność Boga. Prowadzony Bożym światłem, przekraczając ograniczenia natury, przemierzał swą drogę najpierw przez świat wobec siebie zewnętrznego (*ad extra*), by następnie zagłębić się w samym sobie (*ad intra*) i zwieńczyć swój trud w mistycznej ekstazie zjednoczenia (*ad supra*).

Koncepcja mistyki zaproponowana przez św. Bonawenturę w *Itinerarium mentis in Deum* zwraca uwagę swoim dowartościowaniem znaczenia wszystkich rzeczy stworzonych. Kultuwyuje ona zainteresowanie różnorodnymi aspektami tak świata zewnętrznego, jak i ludzkiego wnętrza. Każde stworzenie i całe wyposażenie człowieczego ducha może przybliżać do celu mistycznego wędrowania, czyli do zjednoczenia z Bogiem.

Bóg w mistyce Bonawenturiańskiej jest pojmowany jako całkowicie transcendentny zarówno wobec ludzkiej świadomości, jak i świata stworzonego w każdym jego wymiarze. Stąd też mistyka Bonawentury wykracza poza świat stworzeń, który pozostaje w ontycznej zależności od Stwórcy. Jednocześnie cechuje ją iście franciszkańska afirmacja istnienia i zadziwienie cudem natury. W takiej perspektywie świat w swoim istnieniu wykracza poza poznającą go świadomość człowieka, transcendentny Stwórca bowiem jest gwarantem substancjalnej bytowości każdego bytu stworzonego. Zmysłowe przedmioty dostępne w poznaniu są autonomiczne

w swoim istnieniu i wewnętrznej celowości. To nie człowiek nadaje im znaczenie, ale jest ono wpisane w ich naturę na mocy aktu stworzenia.

Droga do kontemplacji i zjednoczenia z Bogiem wiedzie przez stopniową przemianę człowieka. Przemiana ta następuje w miarę odkrywania sposobów Bożej obecności w makro- i mikrokosmosie. Mistyka Bonawenturiańska jest racjonalna, polega bowiem w dużej części na intelektualnym poszukiwaniu prawdy wpisanej w człowieka i otaczający go świat. Chociaż na każdym odcinku drogi jest jakaś prawda do zgłębienia, to jednak u kresu wędrowania, wraz z mistyczną przemianą ludzkiej natury, droga intelektu zostaje przekroczona i zamieniona w drogę serca, czyli w ekstatyczną syntezę miłości i poznania. Trzeba przyznać, że *Itinerarium mentis in Deum* nie jest ostatecznym słowem św. Bonawentury o mistycznych szczytach kontemplacji. Pełniejszego rozumienia istoty doświadczenia mistycznego trzeba szukać w innych pismach i w kontekście całej jego twórczości.

Mistyka św. Bonawentury nie jest jednakże samodyscyplinującym treningiem umysłu, gdyż osiągnięcie celu, do którego prowadzi, leży poza zasięgiem człowieka i jest dziełem duchowego „namaszczenia”, które pochodzi z zewnątrz, choć, z drugiej strony, wymaga pełnego zaangażowania całego człowieczeństwa. Nie jest ona również rodzajem solipsystycznego zapadania się w siebie, ale wędrówką, w której człowiek najpierw wychodzi poza siebie ku światu, później wraca do siebie na krótką chwilę po to, by siebie przekroczyć i wyjść na ostateczne spotkanie Tego, który nieustannie towarzyszył mu w drodze.

Współczesnemu człowiekowi, którego myślenie paraliżuje głęboki sceptycyzm, św. Bonawentura pozostawia w *Itinerarium mentis in Deum* niezmiennie od ponad siedmiu stuleci przesłanie: „Ty sam możesz oglądać tę prawdę (...), ale pod warunkiem, że nie będą ci przeszkadzały pożądliwości i ziemskie wyobrażenia, i że nie położą

się jak chmura na niebieskiej drodze, po której podąża do ciebie promień prawdy”<sup>144</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Źródła

- S. Bonaventurae, *Opera omnia*, t. 1–10, Wyd. PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi 1882–1902, dostępne: <https://archive.org/details/doctorisseraphic11bona> [2016].
- Św. Bonaventura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, tłum. z łac. C. Niezgoda, Wyd. ATK, Warszawa 1984.
- Św. Bonaventura, *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, tłum. C. Napiórkowski, C. Niezgoda, S. Kafel, Klub Książki Katolickiej, Poznań 2001.
- Św. Bonaventura, *O wiedzy Chrystusa. O tajemnicy Trójcy*, tłum. z łac. M. Olszewski, Wyd. Antyk, Kęty 2006.

### 2. Opracowania

- Bougerol G., *Introduction to the Works of Bonaventure*, tłum. z fr. J. de Vinck, St. Anthony Guild Press, Patterson NJ 1964.
- Cousins E., *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*, Franciscan Herald Press, Chicago 1978.
- Cousins E.H., *Bonaventure's Mysticism of Language*, w: *Mysticism and Language*, red. S.T. Katz, Oxford University Press, Oxford 1992.
- Colberg S., “*Reductio*” as *Pattern and Journey in Bonaventure*, *Nova et vetera*. English Edition of the International Theological Journal 12(2014)3, 675–700.
- Coulter D.M., *The Victorine Sub-structure of Bonaventure's Thought*, *Franciscan Studies* 70(2012), 399–410.
- Cullen C., *Bonaventure*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Delio I., *Bonaventure's Metaphysics of the Good*, *Theological Studies* 60(1999), 228–246.
- Delio I., *Simply Bonaventure. An Introduction to His Life, Thought, and Writings*, New City Press, Hyde Park NY 2001.

---

144 „Videre igitur per te potes veritatem, quae te docet, si te concupiscentiae et phantasmata non impediunt et se tanquam nubes inter te et veritatis radium non interponant” (*Itinerarium* III. 3 [V, 304]).

- Gilson E., *Philosophy of Saint Bonaventure*, tłum. z fr. D.I. Trethowan, Sheed, Patterson NJ 1965.
- Gogacz M., *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Wyd. ATK, Warszawa 1985.
- Hammond J.M., *Bonaventure's "Itinerarium": A Respondeo*, *Franciscan Studies* 67(2009), 301–321.
- Hayes Z., *Christology and Metaphysics in the Thought of Bonaventure*, *Journal of Religion* 58(Supplement 1978), 82–96.
- The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, eds. A. Hollywood, P.Z. Beckman, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- LaNave G.F., *Knowing God through and in All Things: A Proposal for Reading Bonaventure's "Itinerarium mentis in Deum"*, *Franciscan Studies* 67(2009), 267–299.
- McGinn B., *Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries*, *Church History* 56(1987)1, 7–24.
- McGinn B., *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, t. III, *The Flowering of Mysticism: Man and Women in the New Mysticism (1200–1350)*, Crossroad, New York 1991.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. z gr. M. Dzielska, Wyd. Znak, Kraków 2005.
- Roem P., *Dionysian Uplifting (Anagogy) in Bonaventure's Reductio*, *Franciscan Studies* 70(2012), 183–188.
- Ruh K., *Geschichte der abendländischen Mystik*, t. 2, *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, Beck, München 1993.
- Saranyana J.I., *El pensamiento teológico franciscano: san Bonaventura, Duns Escoto, Guillermo de Ockham*, *Scripta theologica* 14(1982)3, 841–862.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, \*\*\*, Warszawa – Wrocław 2000.

## MYSTICAL DISCOVERING OF GOD IN THE *ITINERARIUM MENTIS IN DEUM* OF ST. BONAVENTURE

**Abstract.** One of the most popular mystical works of St. Bonaventure is the *Itinerarium mentis in Deum*, which is a guide to discovering the presence of God in the process of spiritual life. St. Bonaventure situated his considerations in the precise context of a Christian understanding of reality. His concept of a spiritual return to God was placed in the metaphysical triad *emanatio-exemplatio-reductio* and as such has become the key to understanding the history of the world and humanity.



This article aims to explain the principal conditions and main stages of the mystic way, which according to St. Bonaventure leads the mind through meditation to the gradual discover of the presence of a hidden God. Guided by divine light and transcending the limits of nature, the human spirit traverses first through the external world (*ad extra*), then enters into its own self (*ad intra*) and finally crowns its efforts in the mystical ecstasy of the union with God (*ad supra*). The analysis carried out in this article illustrates the most essential characteristics of St. Bonaventure's mysticism.

**Keywords:** St. Bonaventure, mysticism, medieval philosophy, *Itinerarium mentis in Deum*, God, soul, mind

---

MIROŚLAW KIWKA

mkiwka@pwt.wroc.pl

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Instytut Filozofii Chrześcijańskiej  
Katedralna 9, 50-328 Wrocław

DOI: 10.21697/spch.2017.53.2.03



RAFAŁ KUPCZAK

## SELECTED ASPECTS OF BIOPHILOSOPHICAL CONTROVERSIES IN COMPLEX PLANT BEHAVIOUR RESEARCH

**Abstract.** We are currently witnessing changes in the scientific perception of the world of plants. Fundamental questions raised by scientists relate to the organization of plant life and concern the way in which signals are received from both the internal and external environment, and their acceptance or rejection depending on the potential consequences for the whole plant. The traditional understanding of plants as organisms devoid of sensual nature has undergone changes in favour of the conviction that advanced processes indicating intelligent plant behaviour could actually exist. The emergence of this new paradigm of research has triggered numerous disputes and controversies, both among scientists and philosophers.

**Keywords:** studies of plants, plant behaviour, plant intelligence, biophilosophical controversies

1. Introduction. 2. Traditional view of the plant world. 3. Changes in the understanding of plant functioning – a new paradigm? 4. Plant intelligence an empirically based biophilosophical controversy. 5. Conclusion.

### 1. INTRODUCTION

It is estimated that green plants comprise about 99% of the Earth's biomass.<sup>1</sup> Nevertheless, throughout the ages plants have been perceived as passive creatures that exhibit only temporal and limited dynamics, which are the reactions to strong external stimuli. Because plants lack transparently noticeable dynamics of movement, to many

---

1 L.E. Rodin, N.I. Bazilevich, N.N. Rozov, *Productivity of the World's Main Ecosystems*, in: *Productivity of World Ecosystems*, eds. D.E. Reichle, et. al., National Academy of Science, Washington D.C 1975, 13–26, S. Mancuso, A. Viola, *Brilliant Green. The Suprising History and Science of Plant Intelligence*, Island Press, Washington 2015.

they seemed devoid of any form of behaviour. One might gain the impression that the conflict between this rather common perception of plants and their adaptive success among living organisms has gone unnoticed.

Thanks to the increasing development of plant research, the view of plants as passive organisms is currently being replaced by exciting sensory and regulatory dynamics. Obviously, plants cannot choose to leave their place. Therefore their strategy to survive must differ from that of organisms able to move. We know that plants – as opposed to animals – have neither a brain nor a nervous and cardiovascular system. Nevertheless, for more than a decade various publications on plant intelligence and neurobiology have appeared. Many examples have shown that plants are “able” to predict, memorize, and evaluate their mistakes and to learn from them.<sup>2</sup>

Such a change in our understanding of the fundamental processes of plant functioning is taking place in front of our very eyes and has

---

2 See e.g.: M. Thellier et al., *Do memory processes occur also in plants?*, *Physiologia Plantarum* 56(1982), 281–284; H. Knight et al., *A history of stress alters drought calcium signalling pathways in Arabidopsis*, *Plant Journal* 16(1998)6, 681–687; A. Trewavas, *How plants learn*, *Proc. Natl. Acad. Sci. USA* 96(1999), 4216–4218; Idem, *Plant intelligence: Mindless mastery*, *Nature* 415(2002), 841; Idem, *Aspects of plant intelligence*, *Ann. Bot.* 92(2003), 1–20; Idem, *Aspects of plant intelligence: an answer to Firn*, *Ann. Bot.* 93(2004), 353–357; Idem, *Green plants as intelligent organisms*, *Trends Plant Sci.* 10(2005a), 413–419; Idem, *Plant intelligence*, *Naturwissenschaften* 92(2005b), 401–413; Idem, *Plant neurobiology – all metaphors have value*, *Trends Plant Sci.* 12(2007), 231–233; Idem, *Plant behaviour and intelligence*, Oxford University Press, Oxford 2014; C.H. Goh et al., *Stress memory in plants: a negative regulation of stomatal response and transient induction of rd22 gene to light in abscisic acid-entrained Arabidopsis plants*, *Plant J.* 36(2003)2, 240–255; F. Cvrčková et al., *Plant intelligence, Why, why not or where?*, *Plant Signaling & Behavior* 4(2009)5, 394–399; S. Karpiński, M. Szechyńska-Hebda, *Secret life of plants. From memory to intelligence*, *Plant Signal. Behav.* 5(2010).11, 1391–1394; Z. Starck, *Roślina in vivo – sztuka funkcjonalności wzorowanej na procesach zachodzących u zwierząt*, *Wiad. Botan.* 55(2011)1–2, 5–21; D. Chamovitz, *What a plant knows. A Field Guide to the Senses*, Scientific American/Farrar, Straus and Giroux, New York 2012; S. Mancuso, A. Viola, *Brilliant Green. The Surprising History and Science of Plant Intelligence*, Island Press, Washington 2015.

resulted in the emergence of new scientific concepts of the organic world, which should be within the philosophers' sphere of interest. Both the theoretical assumptions based on empirical studies and the conclusions formulated within empirical research require philosophical reflection. Such a dynamically developing area of research is at present concerned with plant functioning within the context of the intelligent behaviour displayed by plants.

This article constitutes another attempt to trigger a discussion on the basic controversies at the foundation of the ambiguous and contentious concept of intelligent plant behaviour. The ongoing revived discussion presents us with very important questions concerning the line between sensual cognition and its absence in the world of living nature. Noticeable progress in research on plant behaviour indicates the necessity to change some of the previously derived conceptual results. Obviously, this article does not exhaust all the problematic aspects and is, as such, merely a contribution to further and more complex analysis of plant behaviour and the biophilosophical consequences of this new paradigm of research.

## **2. TRADITIONAL VIEW OF THE PLANT WORLD**

In the western philosophical tradition, Aristotle conducted pioneering biological research focused on discovering the individual nature of animals and plants. Statements coming from his observations as well as philosophical generalizations led him to his tri-partite division of the living world. Aristotle based his statements concerning biological research on the concept of the vegetative soul, which he accepted to systematize and to causally explain the data, which come from direct observation of life. He argued for the existence of a "vegetative soul", which is an indivisible, non-quantitative factor that possesses the ability to form the "elements" of matter (air, water, fire and earth) into the "perfect" state reflecting our organism's generative form. According to Aristotle, all living organisms (i.e., plants, animals and

humans) are equipped with a vegetative soul. In the case of plants a soul would be something individual, whereas for animals and humans it would be just a part (non-quantitative and non-spatial) of a dynamically richer factor explaining the creation of phenomena of a sensual and noetic cognition. Also, for Aristotle a vegetative soul was not a factor guiding the somewhat ready-made machinery of life; rather, it was a factor leading the process of its creation from the chaotic and relatively homogenous elements of matter.<sup>3</sup> In Aristotle's opinion, plants were able to nourish, procreate and grow, but unlike animals they were devoid of a sensual nature.<sup>4</sup>

It should be emphasized that the Stagirite's approach to the world of plants fundamentally shaped botany. In subsequent ages, philosophers and researchers did not devote a lot of attention to the advanced behavior of plants, nor to their existential status within living nature.

Currently, science is gathering a wealth of empirical data on the elementary phenomena regarding plant life. New techniques allow us to conduct research employing non-invasive methods. At the centre of attention we find attempts to explain the mechanisms of regulation and the coordination of living processes at the genetic, molecular and organismal levels of organization, which is an attempt at the holistic conceptualization of plant functioning.<sup>5</sup> Together with a better understanding of the dynamic behaviour of plants, the traditional Aristotelian conception of the boundaries of sensual processes came under questioning.

---

3 P. Lenartowicz, *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, WAM, Kraków 1986, 164; see e.g. D. Szkutnik, R. Kupczak, *The Aristotelian concept of psyché trophica and contemporary attempts to conceptualize the functioning of plants holistically*, *Biocosmology – Neo-Aristotelism* 5(2015)2, 186–195.

4 Aristotle, *De Anima*, II, 414b II-415a 7, tr. by R.D. Hicks, <https://archive.org/details/aristotledeanima005947mbp> [accessed: 11.07.2015].

5 See, e.g.: *Plant Physiology*, eds. L. Taiz, E. Zeiger, Sinauer Associates, Inc., Publ., Sunderland 1998; *Fizjologia roślin*, eds. J. Kopcewicz, S. Lewak, PWN, Warszawa 2002; *Advances in Plant Physiology*, ed. P.C. Trivedi, I K International Publishing House, New Delhi 2006.

### 3. CHANGES IN THE UNDERSTANDING OF PLANT FUNCTIONING – A NEW PARADIGM?

Current research and plant observations have provided many interesting examples of complex adaptive behaviour.<sup>6</sup> For instance, there are known examples of sprouts growing in a specific direction to avoid proximity with competing “neighbours”.<sup>7</sup> It is also known that the shape, height and direction of stem growth undergo changes to maintain an optimal position in relation to sunlight, and that leaves adjust their the position to optimize light reception.<sup>8</sup> Plant rhizomes, which remoulded stalks growing underground (or underwater in

---

6 A. Trewavas, *Plant intelligence: Mindless mastery*, op. cit.; Idem, *Green plants as intelligent organisms*, op. cit., 413–419; Idem, *Plant intelligence*, op. cit., 401–413; Idem, *Plant behaviour and intelligence*, op. cit.; F. Baluška, S. Mancuso, D. Volkmann, P. Barlow, *Root apices as plant command centres: the unique ‘brain-like’ status of the root apex transition zone*, *Biologia* 59(2004)59/Suppl. 13, Bratislava, 7–19; F. Baluška, D. Volkmann, A. Hlavacka, S. Mancuso, P.W. Barlow, *Neurobiological View of Plants and Their Body Plan*, in: *Communication in Plants: neuronal aspects of plant life*, eds. F. Baluška, S. Mancuso, D. Volkmann, Springer, Berlin 2006, 19–35; Z. Starck Z., op. cit., 5–21.

7 M. Franco, *The influence of neighbours on the growth of modular organisms with an example from trees*, *Phil. Trans. R. Soc. Lond. Ser. B Biol. Sci.* 313(1986), 209–225; M. Jones, J.L. Harper, *The influence of neighbours on the growth of trees. I. The demography of buds in Betula pendula*, *Proceedings of the Royal Society London B* 232(1987a), 1–8; M. Jones, J.L. Harper, *The influence of neighbours on the growth of trees. II. The fate of buds on long and short shoots in Betula pendula*, *Proceedings of the Royal Society London B* 232(1987b), 19–33.

8 G.M. Curry, *Phototropism*, in: *The physiology of plant growth and development*, ed. M.B. Wilkins, McGraw-Hill, London 1969, 243–273; P. Stoll, B. Schmid, *Plant foraging and dynamic competition between branches of Pinus sylvestris in contrasting light environments*, *Journal of Ecology* 86(1998)6, 934–945; E. Liscum, *Phototropism: Mechanisms and Outcomes*, *Arabidopsis Book* (2002), 1–21; C.W. Whippo, R.P. Hangarter, *Phototropism: Bending towards Enlightenment*, *Plant Cell*. 18(2006)5, 1110–1119; A. Goyal, B. Szarzynska, C. Fankhauser, *Phototropism: at the crossroads of light-signaling pathways*, *Cell* (2012), 1–9; J.M. Christie, A.S. Murphy, *Shoot phototropism in higher plants: New light through old concept*, *American Journal of Botany* 100(2013)1, 35–46; I. Roig-Villanova, J.F. Martinez-García, *Plant Responses to Vegetation Proximity: A Whole Life Avoiding Shade*, *Frontiers in Plant Science* 7(2016), Article 236, 1–10.

the case of aquatic plants), can choose to grow and retrieve food in places free from competitors and/or richer in resources.<sup>9</sup> Roots can spatially follow the humidity and concentration of minerals in the soil and accelerate growth when they come across rich resources, but undertake oriented evasive actions when they approach a competitor's roots. When competing neighbours approach an open leaf, the whole plant just backs away thanks to diversification in the growth of root support assisting the stalk.<sup>10</sup> Dodders (*Cuscuta* L.) parasitizes on other plants and do not carry out photosynthesis. The dodder haustoria surrounds appropriate providers and then it starts retrieving nutrients through them. If it attaches to a wrong provider, this is rejected within a few hours. But if the provider is accepted, then it decides about the number of haustoria for energy optimization on the basis of the energy that can be obtained from the provider in the following months.<sup>11</sup> For Trewavas<sup>12</sup> a dodder's behaviour corresponds

---

9 T.A. Bennet-Clark, N.G. Ball, *The diageotropic behaviour of rhizomes*, Journal of Experimental Botany 2(1951), 169–203; S.E. Mac Donald, V.J. Leiffers, *Rhizome plasticity and clonal foraging of Calamagrostis canadensis in response to habitat heterogeneity*, J. Ecol. 81(1993), 769–776; E. Huber-Sannwald, D.A. Pryce, M.M. Caldwell, *Perception of neighbouring plants by rhizomes and roots: morphological manifestations of a clonal plant*, Can. J. Bot. 75(1997), 2146–2157.

10 J.E. Weaver, *Root development of field crops*, McGraw Hill, New York 1926, <https://soilandhealth.org/wpcontent/uploads/GoodBooks/Root%20Development%20of%20Field%20Crops.pdf> [accessed: 10.12.2015]; A.G. Salzman, *Habitat selection in a clonal plant*, Science 228(1985), 603–604; K.D.M. McConnaughay, F.A. Bazzaz, *Is physical space a soil resource*, Ecology 72(1991), 94–103; K.D.M. McConnaughay, F.A. Bazzaz, *The occupation and fragmentation of space: consequences of neighbouring roots*, Functional Ecology 6(1992), 704–710; M.J. Hutchins, H. Kroon de, *Foraging in plants: the role of morphological plasticity in resource acquisition*, Advances in Ecological Research 25(1994), 159–238; J.P. Evans, M.L. Cain, *A spatially explicit test of foraging behaviour in a clonal plant*, Ecology 76(1995), 1147–1155; P.J. Gregory, *Plant Roots: Growth, Activity and Interactions with the Soil*, Wiley-Blackwell, Oxford 2006; G.G. McNickle1, J.F.Jr. Cahill, *Plant root growth and the marginal value Theorem*, PNAS 106(2009)12, 4747–4751.

11 C.K. Kelly, *Resource choice in Cuscuta europea*, Proc. Natl. Acad. Sci. U. S. A. 89(1992), 12194–12197. C.K. Kelly, *Plant foraging: a marginal value model and coiling response in Cuscuta subinclusa*, Ecology 71(1990), 1916–1925.

12 A. Trewavas, *Green plants as intelligent organisms*, op. cit.



to the optimization model for acquiring food resources proposed by Charnov<sup>13</sup> for animals.

It is impossible to mention all the important examples of complex adaptive behaviour in plants here. What is significant is that thanks to the growing amount of scientific research, the necessity to assign some form of recognition (orientation) and free manipulation (within some limits) to plants can constitute the foundation of plant behaviour. It has been observed, for instance, that during the entire ontogenesis some processes are engaged in mutual cooperation at different levels of organization – from a single cell to the whole organism. The idea that the functionality of some plant mechanisms is as complex as that of animal organisms has appeared in the literature, and scientists started to question that possessing a nervous system is a necessary condition for the intelligent behaviour of living organisms.<sup>14</sup> Trewavas<sup>15</sup> claims that intelligence is not restricted to the brain and the nervous system, but has a more complex, multi-layered structure that applies to plants and that is overlooked by the majority of our scientific community.

It is assumed that the key premise, which is the core of the thesis about plant intelligence, is the belief that intelligent, plastic behaviour requires the precise coordination of actions from different structures. This requires the integration of signal information “transmitting” across the network of roots and sprouts. This imperative integrity of the whole organism must somehow be realized with the use of phenotypic and morphological functions as well as physiological plasticity.<sup>16</sup> Research has shown that the integrity of an intercellular

---

13 E.L. Charnov, *Optimal foraging, the marginal value theorem*, Theoretical Population Biology 9(1976), 129–136.

14 Z. Strack, op. cit.

15 A. Trewavas, *Aspects of plant intelligence*, op. cit.; Idem, *Green plants as intelligent organisms*, op. cit.; Idem, *Plant intelligence*, op. cit.; Idem, *Plant behaviour and intelligence*, op. cit.

16 E.g. A. Trewavas, *Green plants as intelligent organisms*, op. cit.

signal is realized electrically, chemically and in part at the molecular level by long-distance electric transmission of signals, the production of chemical substances like neurotransmitters, the transport of auxins, and other plant hormones.<sup>17</sup> Hence, it turns out that the key factor in the process regulation of plant growth and development is the overall exchange of information. This takes place at all levels of organization, from gene expression to biochemical reaction and cooperation between chloroplasts, mitochondria and other organelles as well as processes such as photosynthesis and respiration.<sup>18</sup> The coordination of interdependent, sometimes opposing processes, such as the increase in water collection during droughts, the increased level of transpiration when a plant is water-logged, growth and dormancy, the creation of new cells, or their programmed death depends on the content of information. Coordination between processes is also essential, for instance, between photosynthesis and respiration, especially in circadian rhythms. Starck writes that “after a period of research with molecular biology as a dominant factor, in the centre of interest are now problems of the analysis of the whole organism’s functioning, especially interaction between processes and organs.”<sup>19</sup>

As noted by Trewavas<sup>20</sup>, a typical plant comprises a network of millions of tissues and numerous meristems (regenerative tissue) interacting with each other. There is no obvious centralized tissue control and behaviour control resulting from cell and tissue systems integration here. Internally, plant cells and tissues communicate with each other using proteins, nucleic acids, hormones, as well as mineral, chemical, hydraulic,

---

17 See e.g.: E.D. Brenner, R. Stahlberg, S. Mancuso, J. Vivanco, F. Baluška, E. Van Volkenburgh, *Plant neurobiology: an integrated view of plant signalling*, Trends Plant Sci. 11(2006), 413–419; R. Stahlberg, *Historical Overview on Plant Neurobiology* (Review), Plant Signaling&Behavior 1(2006)1, 6–8; A. Trewavas, *Plant behaviour and intelligence*, op. cit.

18 Z. Starck, op. cit.

19 Ibidem, 21.

20 A. Trewavas *Plant intelligence: Mindless mastery*, op. cit.

mechanical, oxidative and electric signals, peptides, lipids, sugars, wall portions and other complex hydrocarbons. Even anatomically homogeneous cells generate extremely different responses to a single signal.

The huge variation in individual cell behaviour can be coordinated in the production of various bodily behaviour.<sup>21</sup> However, the manner in which plant cells accumulate this large amount of information is not clear. The necessity to try to explain these enigmatic processes was urged, among others, by the physiology and medicine Nobel Prize winner, Barbara McClintock: "A goal for the future could be to determine the extent of knowledge the cell has of itself and how it uses that knowledge in a thoughtful manner when challenged."<sup>22</sup> Trewavas indicates three key research issues that refer directly to the challenge posed by Barbara McClintock: "(...) firstly that plant cells may have knowledge of themselves; secondly that they have receive challenges which lead to behavioral changes; finally, that they do so in a manner which implies assessment and intelligent behavior."<sup>23</sup>

#### 4. PLANT INTELLIGENCE AN EMPIRICALLY BASED BIOPHILOSOPHICAL CONTROVERSY

Faced with the enormous number of new facts about the complex behaviour of plants, some researchers have begun talking about the intelligence of plants, ignoring the fact that positing an explanation in terms of "intelligence" is exposed to numerous misunderstandings. The concept of "intelligence" is multi-faceted and heterogeneous in both philosophy (where it is used to indicate a way of thinking as well as a mode of action or proceeding) and empirical science.<sup>24</sup>

---

21 Z. Starck, op. cit.

22 B. McClintock, *Nobel lecture 8 December*, [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/medicine/laureates/1983/mcclintock-lecture.pdf](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/medicine/laureates/1983/mcclintock-lecture.pdf), 1983, 193 [accessed: 03.03.2016].

23 A. Trewavas, *Plant behaviour and intelligence*, op. cit., \*\*\*.

24 E.g., S. Legg, M. Hutter, *A Collection of Definitions of Intelligence*, *Frontiers in Artificial Intelligence and Applications* 157(2007), 17–24.

Trewavas<sup>25</sup> defends the thesis that plants can be classified as intelligent organisms, stressing that despite the great number of publications on intelligent behaviour in the world of living organisms, there is no universally accepted definition of intelligence.<sup>26</sup> As a rule, dictionary definitions of intelligence assume an anthropocentric point of view, claiming that only humans are intelligent.<sup>27</sup> It is often claimed that only animals having brains can be smart. This view is simply the

---

25 A. Trewavas, *How plants learn*, op. cit.; Idem, *Plant intelligence: Mindless mastery*, op. cit.; Idem, *Aspects of plant intelligence*, op. cit.; Idem, *Aspects of plant intelligence: an answer to Fern*, op. cit.; Idem, *Green plants as intelligent organisms*, op. cit.; Idem, *Plant intelligence*, op. cit.; Idem, *Plant neurobiology – all metaphors have value*, op. cit.

26 Biological perspectives on intelligence include, for instance, species intelligence (J. Schull, *Are species intelligent?*, *Behav. Brain. Sci.* 13(1990), 63–108), immunological intelligence (F.T. Vertosick, *The Genius within. Discovering the intelligence of every living thing*, Harcourt, New York 2002), the intelligent genome (D.S. Thaler, *The evolution of genetic intelligence*, *Science* 264(1994), 1698–1699; A. Durrant, *The environmental induction of heritable change in Linum*, *Heredity* 17(1962), 27–61; Idem, *Unstable genotypes*, *Phil. Trans. R. Soc. Lond. Ser. B Biol. Sci.* 292(1981), 467–474), metabolic intelligence (A. Arkin, J. Ross, *Computational functions in biochemical reaction networks*, *Biophysical Journal* 67(1994), 560–578; D. Bray, *Protein molecules as computational elements in living cells*, *Nature* 376(1995), 307–312; M. Okamoto, T. Sakai, K. Hayashi, *Switching mechanism of a cyclic enzyme system: role as a chemical diode*, *Biosystems* 21(1987), 1–11), and swarm intelligence (E. Bonabeau, C. Meyer, *Swarm intelligence*, *Harvard Business Review*, (2001)5, 107–114; E. Bonabeau, G. Theraulaz, *Swarm Smarts*, *Scientific American* 282 (2000), 72–79; E. Bonabeau, M. Dorigo, G. Theraulaz, *Inspiration for optimisation from social insect behavior*, *Nature* 406(2000), 39–42; N.R. Franks, A. Dornhaus, J.P. Fitzsimmons, M. Stevens, *Speed versus accuracy in collective decision-making*, *Proc. R. Soc. Lond. Ser. B Biol. Sci.* 270(2003), 2457–2463; T.D. Seeley, *The Wisdom of the hive. The social physiology of honey bee colonies*, Harvard University Press, Cambridge Mass. – London 1995). As noticed by R. Goodwins: “part of the trouble is that nobody knows what artificial intelligence is. In fact nobody even knows what intelligence is” (R. Goodwins, *The machine that wanted to be a mind*, *ZDNet UK* 23(2001)1, <http://www.zdnet.com/article/the-machine-that-wanted-to-be-a-mind> [accessed: 02.03.2016]). A similar remark is found in K. Warwick: “there are many views about the nature of intelligence but no agreement as to its meaning” (K. Warwick, *The quest for intelligence*, Judy Piatkus, London 2001, 52).

27 A. Trewavas, *Green plants as intelligent organisms*, op. cit., 413–419; Idem, *Plant intelligence*, op. cit., 401–413.

expression of a specific cerebral “chauvinism”, as noted by Vertosick<sup>28</sup>. The psychologist Shull<sup>29</sup> recognizes this view as both anthropocentric and as attributing some “vitalistic” quality to nerve cells.<sup>30</sup>

The idea that plants are intelligent organisms has met opposition by a large group of researchers.<sup>31</sup> Some of them have expressed their critical attitude to this new field of research, which they claim promotes controversial ideas in plant studies. They find the suggestion that plants have nerves, synapses, or something analogous to the brain located somewhere in the roots, unjustified. More generally, they criticized attempts to classify plants as intelligent beings. They believed that the term “intelligence” may obscure a proper understanding of the life processes of plant organisms rather than explain them. According to Firn<sup>32</sup> the implementation of a new term for certain plant life processes is unnecessary and does not contribute anything. He sees no need to use the term “intelligence” as a substitute for “adaptive responses of plants”. Further controversy to the already heated debate on plant intelligence was triggered in 2005, when the new field of plant neurobiology was established, quickly gaining many supporters as well as opponents. Green plants are treated by plant neurobiologists as intelligent organisms endowed with memory, which allows them to learn and use stored information to implement a “life strategy”.<sup>33</sup> Despite the critical remarks, it should be clearly said

---

28 F.T. Vertosick, op. cit.

29 J. Shull, op. cit.

30 A. Trewavas, *Green plants as intelligent organisms*, op. cit.

31 See R. Firn, *Plant Intelligence: an Alternative Point of View*, *Annals of Botany* 93(2004), 345–351; A. Alpi et al. *Plant neurobiology: no brain, no gain?*, *Trends Plant Sci.* 12(2007)4, 135–136.

32 R. Firn, op. cit.

33 Cf. E.D. Brenner, R. Stahlberg, S. Mancuso, J. Vivanco, F. Baluška, E. Van Volkenburgh, *Plant neurobiology: an integrated view of plant signalling*, op. cit.; E.D. Brenner, R. Stahlberg, S. Mancuso, F. Baluška, E. Van Volkenburgh, *Response to Alpi, et al.: plant neurobiology: the gain is more than the name*, op. cit.; A. Trewavas, *Plant neurobiology – all metaphors have value*, op. cit.; Z. Starck, op. cit.

that the introduction of the term “intelligence” in botany further directed the attention of researchers towards some holistic phenomena associated with plant functioning. As recorded by the International Laboratory for Plant Neurobiology<sup>34</sup>, numerous pieces of research<sup>35</sup> have confirmed that plants have a very well organized sensory system, which allows them to explore the environment efficiently and to react rapidly to potentially dangerous circumstances. Below and above ground, plants are aware of the space surrounding them. Such responsiveness is indeed necessary to perform appropriate actions in response to environmental stimuli. Plants have memory and are capable to learn, solve problems and make decisions. It is accepted that the specific plant behaviour that look very much like animal learning, memory, decision-making, and intelligence deserves to be classified according to these latter categories.

In light of these controversies, it is very important to try to systematize the terminology that is used to describe the behaviour of living organisms. In the Polish literature such terminology was introduced, among others, by Lenartowicz and Koszteyn, whose work will constitute a reference point here.<sup>36</sup> As a starting point, it is important

---

34 [http://www.linw.org/wp-content/uploads/2014/10/brochure\\_linw.pdf](http://www.linw.org/wp-content/uploads/2014/10/brochure_linw.pdf) (10.03.2015).

35 Relevant publications: E.D. Brenner, et al., *Plant neurobiology: an integrated view of plant signalling*, op. cit.; E. Masi, M. Ciszak, G. Stefano, L. Renna, E. Azzarello, C. Pandolfi, S. Mugnai, F. Baluška, F.T. Arecchi, S. Mancuso, *Spatiotemporal dynamics of the electrical network activity in the root apex*, Proceedings of the National Academy of Sciences 106(2009)10, 4048–4053; F. Baluška et al, *Root apex transition zone: a signalling-response nexus in the root*, op. cit., 402–408; F. Baluška et al, *Swarm intelligence in plant roots*, op. cit., 682–683; M. Gagliano, S. Mancuso, D. Robert, *Towards understanding plant bioacoustics*, Trends in plant science 17(2012)6, 323–325; M. Ciszak, D. Comparini, B. Mazzolai, F. Baluska, F.T. Arecchi, F. Tito Arecchi, T. Vicsek, S. Mancuso, *Swarming behavior in plant roots*, PLoS One 7(2012)1, 1–7; M. Gagliano, M. Renton, M. Depczynski, S. Mancuso, *Experience teaches plants to learn faster and forget slower in environments where it matters*, Oecologia (2014), 1–10.

36 E.g.: P. Lenartowicz, *Racjonalność ducha czy życia?*, Kwartalnik Filozoficzny 23(1995)2, 87–98; J. Koszteyn, P. Lenartowicz, *Biological adaptation: dependence or independence from environment?*, Forum Philosophicum, Fac. Philos. SJ, 2(1997), 71–102; J. Koszteyn, P.

to define certain minimal but fundamental conditions that make it possible to correctly approach plant dynamics. The following minimal conditions should be accepted as “necessary”:

- having biological tools,
- being able to use them,
- being able to orientate themselves and the structures of their own bodies in the environment.<sup>37</sup>

As noted by Koszteyn, “most of the structures of the body of living creatures (humans, animals, plants, bacteria) are biological tools of different size – from the molecular to the anatomical. Most of the tools are molecular biological machinery such as ATPase, proton motor *Escherichia coli*, ribosomes, proteasomes.”<sup>38</sup> The *sine qua non* condition, without which no living creature could have any selective effect on their surrounding environment is the ability to orientate in it. It is hard to imagine orientation according to environmental cues without at least a rudimentary ability to orientate the position of body structures, conceived primarily as biological tools. It is the orientation and selective use of inbuilt biological tools that allow living beings to manipulate material objects. Koszteyn writes: “Manipulation is one of the types of selective, coordinated and integrated action, that both in everyday language and science, we call behavior of living forms”.<sup>39</sup> In his analysis of the photoadaptive dynamics of mugeotia, Koszteyn stresses that the behavior of this chlorophyte “is an illustration of the universal tendency in the world of living beings to rely on some form of dynamic response, to actively oppose the

---

Lenartowicz, *Wyjściowe przesłanki teorii życia biologicznego*, in: *W poszukiwaniu istoty życia*, eds. G. Bugajak, A. Latawiec, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2005, 25–40; J. Koszteyn, *Actioimmanens – a fundamental concept of biological investigation*, *Forum Philosophicum. Fac. Philos. Ignatianum* 8(2003), 81–120; J. Koszteyn, *Życie a orientacja w rzeczywistości przyrodniczej*, WAM, Kraków 2005.

37 J. Koszteyn, *Życie a orientacja w rzeczywistości przyrodniczej*, op. cit., 122.

38 Ibidem, 123.

39 Ibidem, 123–124.

unfavourable influences of the environment. Such a trend will not be met in the mineral world; this is a feature of life – the attribute of living beings.<sup>40</sup> After observing the behaviour of this chlorophyte (mugeotia), which uses environmental light energy, we have noted three similar trends in its internal locomotion structures:

- the tendency to rest when the optimum number of photons reaches the photosynthetic apparatus, at which point the locomotor system does not display any activity,
- the tendency to explore (i.e., the chloroplast is positioned perpendicular to the light) occurs when the energy level reaching the chloroplast decreases,
- avoidance behaviour (i.e., the chloroplast is positioned with the edge towards the incident light) occurs when the energy level increases too quickly.

The body of the mugeotia has a very effective and selective tool for measuring (monitoring) parameters such as light intensity. This measuring tool is both very precise and very resistant to relatively large fluctuations in the levels of registered parameters. It should be emphasized that the mere possession of measuring (monitoring) tools is not sufficient to explain the phenomenon of protective adaptation. Equally necessary is a suitably shaped system of internal transport, which provides the “control” system with the appropriate forms of energy. As emphasized by Koszteyn, all these systems are not merely a purely logical theoretical postulates; their cellular physiology and structure have also been observed and described.<sup>41</sup>

The above discussion shows that concepts such as orientation, selection, and manipulation seem more adequate to describe the behaviour of plants than a notion such as “intelligence”, which is weighed down with ambiguity.<sup>42</sup>

---

40 Ibidem, 143.

41 Ibidem.

42 See P. Lenartowicz, *Racjonalność ducha czy życia?*, op. cit., 812.



## 5. CONCLUSION

Despite some important differences in the views defended, current research shows the remarkable progress in our knowledge of plant biology. The source of the debates concerning the intelligence of plants are empirical observations pointing to the fact that the dynamic behaviour of plants is not only selective and economical, but also holistic.<sup>43</sup> Such a selectivity, efficiency and holism are now being investigated at the deeper level of tissue and organ structures and even further at the level of biochemical processes inside individual living cells.<sup>44</sup> Integral components of biological dynamics are the orientation of environmental features and the states produced by bodily structures, both internal and external. Just like all other organisms, plants feature processes manufacturing biological tools and mechanisms, using biological tools, and orientating themselves within the environment and the body's own structures.<sup>45</sup> The progress in plant behaviour research suggests that the notion of an absolute integration of plants with specific environmental parameters should be revised. To a certain extent, plants are capable of active adaptation to changing conditions. They can manipulate the use of acquired energy. Plants can also actively seek energy resources and change their form. Integration and development would be impossible without the selective extraction of raw material and energy from the environment. Raw material must be found and selectively absorbed. Observations show that the process of finding raw materials is economical, which presupposes the body's ability to orientate itself according to the physical features of the environment. If we consider orientation to be

---

<sup>43</sup> See e.g. E.D. Brenner et al., *Biological adaptation: dependence or independence from environment?*, op.cit.; E.D. Brenner et al., *Plant neurobiology: an integrated view of plant signalling*, op. cit.; Z. Starck, op. cit.; A. Trewavas, *Plant behaviour and intelligence*, op. cit.

<sup>44</sup> Cf. P. Lenartowicz, *Racjonalność ducha czy życia?*, op. cit.

<sup>45</sup> J. Koszteyn, P. Lenartowicz, *Biological adaptation: dependence or independence from environment?*, op. cit.

an elementary, cognitive act, we should also acknowledge that cognitive processes do not occur exclusively in animals equipped with a nervous system. As shown above, in recent years extremely selective and efficient orientation processes have been discovered in plants. Their tendency to orientate in the environment results from the construction of specific structures (sensors) that monitor changes in certain selected parameters of the environment.<sup>46</sup>

Summing up, current empirical research into the physiology and behaviour of plants seems to show that the traditional division of the living world proposed by Aristotle, according to which plants are devoid of sensory capacities, requires some adjustments.<sup>47</sup> Growing consensus on the fact that plants show some rudimentary cognitive processes has implications for different fields of science. The epistemological controversy, generated by a better understanding of plant behaviour, has not so far been widely considered by philosophers. Notable exceptions to this lack of interest can be found in the context of interdisciplinary research projects, including for instance the recent attempt to establish the philosophy of plant neurobiology, which already has its own “manifesto.” This document draws a road map for establishing and developing a new field of research situated between the philosophy of cognitive science and plant neurobiology. The philosophy of plant neurobiology has introduced new challenges, suggested new directions for empirical research and provided us with explanations and a rule-based methodology that can integrate all research seeking intelligence in plants.<sup>48</sup> In conclusion, Finally, we can ask (in noting given the complex dynamics of plant behaviour we can ask whether it is reasonable to accept (as a growing number

---

46 Ibidem.

47 See J. Koszteyn, *Actioimmanens – a fundamental concept of biological investigation*, op. cit.

48 Cf. P. Calvo, *The philosophy of plant neurobiology: a manifesto*, [http://www.um.es/documents/2103613/2107123/MANIFESTO\\_PLANT+NEUROBIOLOGY+AND+ITS+PHILOSOPHY.pdf](http://www.um.es/documents/2103613/2107123/MANIFESTO_PLANT+NEUROBIOLOGY+AND+ITS+PHILOSOPHY.pdf) [accessed: 29.02.2016].

of researchers are inclined to claim) that intelligence is a feature present in all living organisms?

## BIBLIOGRAPHY

- Advances in Plant Physiology*, ed. P.C. Trivedi, I K International Publishing House, New Delhi 2006.
- Alpi A., Amrhein N., Bertl A., Blatt M.R., Blumwald E., Cervone F., Dainty J., De Michelis M.I., Epstein E., Galston A.W., Goldsmith M.H., Hawes C., Hell R., Hetherington A., Hofte H., Juergens G., Leaver C.J., Moroni A., Murphy A., Oparka K., Perata P., Quader H., Rausch T., Ritzenthaler C., Rivetta A., Robinson D.G., Sanders D., Scheres B., Schumacher K., Sentenac H., Slayman C.L., Soave C., Somerville C., Taiz L., Thiel G., Wagner R., *Plant neurobiology: no brain, no gain?*, Trends Plant Sci. 12(2007)4, 135–136.
- Aristotle, *De Anima*, tr. by R.D. Hicks, <https://archive.org/details/aristotledeanima005947mbp>
- Arkin A., Ross J., *Computational functions in biochemical reaction networks*, Biophysical Journal 67(1994), 560–578.
- Baluška F., Lev-Yadun S., Mancuso S., *Swarm intelligence in plant roots*, Trends in Ecology & Evolution 25(2010), 682–683.
- Baluška F., Mancuso S., Volkmann D., Barlow P., *Root apices as plant command centres: the unique 'brain-like' status of the root apex transition zone*, Biologia 59(2004)59/Suppl. 13, Bratislava, 7–19.
- Baluška F., Mancuso S., Volkmann D., Barlow P.W., *Root apex transition zone: a signalling–response nexus in the root*, Trends in plant science 15(2010)7, 402–408.
- Baluška F., Volkmann D., Hlavacka A., Mancuso S., Barlow P.W., *Neurobiological View of Plants and Their Body Plan*, in: *Communication in Plants: neuronal aspects of plant life*, eds. F. Baluška, S. Mancuso, D. Volkmann, Springer, Berlin 2006, 19–35.
- Bennet-Clark T.A., Ball N.G., *The diageotropic behaviour of rhizomes*, Journal of Experimental Botany 2(1951), 169–203.
- Bonabeau E., Dorigo M., Theraulax G., *Inspiration for optimisation from social insect behavior*. Nature 406(2000), 39–42.
- Bonabeau E., Meyer C., *Swarm intelligence*, Harvard Business Review, (2001)5, 107–114.
- Bonabeau E., Theraulax G., *Swarm Smarts*, Scientific American 282 (2000), 72–79.
- Bray D., *Protein molecules as computational elements in living cells*, Nature 376(1995), 307–312.

- Brenner E.D., Stahlberg R., Mancuso S., Baluška F., Van Volkenburgh E., *Response to Alpi, et al.: plant neurobiology: the gain is more than the name*, Trends Plant Sci., 12(2007), 285–286.
- Brenner E.D., Stahlberg R., Mancuso S., Vivanco J., Baluška F., Van Volkenburgh E., *Plant neurobiology: an integrated view of plant signalling*, Trends in plant science 11(2006)8, 413–419.
- Brenner E.D., Stahlberg R., Mancuso S., Vivanco J., Baluška F., Van Volkenburgh E., *Plant neurobiology: an integrated view of plant signalling*, Trends Plant Sci. 11(2006), 413–419.
- Calvo P., *The philosophy of plant neurobiology: a manifesto*, [http://www.um.es/documents/2103613/2107123/MANIFESTO\\_PLANT+NEUROBIOLOGY+AND+ITS+PHILOSOPHY.pdf](http://www.um.es/documents/2103613/2107123/MANIFESTO_PLANT+NEUROBIOLOGY+AND+ITS+PHILOSOPHY.pdf).
- Chamovitz D., *What a plant knows. A Field Guide to the Senses*, Scientific American/Farrar, Straus and Giroux, New York 2012.
- Charnov E.L., *Optimal foraging, the marginal value theorem*, Theoretical Population Biology 9(1976), 129–136.
- Christie J.M., Murphy A.S., *Shoot phototropism in higher plants: New light through old concepts*, American Journal of Botany 100(2013)1, 35–46.
- Ciszek M., Comparini D., Mazzolai B., Baluška F., Arecchi F.T., Tito Arecchi F., Vicsek T., Mancuso S., *Swarming behavior in plant roots*, PLoS One 7(2012)1, 1–7.
- Curry G.M.**, *Phototropism, in: The physiology of plant growth and development, ed. M.B. Wilkins, McGraw-Hill, London 1969, 243–273.*
- Cvrčková F., Lipavská H., Žárský V., *Plant intelligence, Why, why not or where?*, Plant Signaling & Behavior 4(2009)5, 394–399.
- Durrant A., *The environmental induction of heritable change in Linum*, Heredity 17(1962), 27–61.
- Durrant A., *Unstable genotypes*, Phil. Trans. R. Soc. Lond. Ser. B Biol. Sci. 292(1981), 467–474.
- Evans J.P., Cain M.L., *A spatially explicit test of foraging behaviour in a clonal plant*, Ecology 76(1995), 1147–1155.
- Firn R., *Plant Intelligence: an Alternative Point of View*, Annals of Botany 93(2004), 345–351.
- Fizjologia roślin*, ed. J. Kopcewicz, S. Lewak, PWN, Warszawa 2002.
- Franco M., *The influence of neighbours on the growth of modular organisms with an example from trees*, Phil. Trans. R. Soc. Lond. Ser. B Biol. Sci. 313(1986), 209–225.

- Franks N.R., Dornhaus A., Fitzsimmons J.P., Stevens M., *Speed versus accuracy in collective decision-making*, Proc. R. Soc. Lond. Ser. B Biol. Sci. 270(2003), 2457–2463.
- Gagliano M., Mancuso S., Robert D., *Towards understanding plant bioacoustics*, Trends in plant science 17(2012)6, 323–325.
- Gagliano M., Renton M., Depczynski M., Mancuso S., *Experience teaches plants to learn faster and forget slower in environments where it matters*, Oecologia (2014), 1–10.
- Gilroy S., Trewavas A., *Signal processing and transduction on plant cells: the end of the beginning?*, Nature Reviews Molecular Cell Biology 2(2001), 307–314.
- Goh C.H., Nam H.G., Park Y.S., *Stress memory in plants: a negative regulation of stomatal response and transient induction of rd22 gene to light in abscisic acid-entrained Arabidopsis plants*, Plant J. 36(2003)2, 240–255.
- Goodwins R., *The machine that wanted to be a mind*, ZDNet UK 23(2001)1, <http://www.zdnet.com/article/the-machine-that-wanted-to-be-a-mind>.
- Goyal A., Szarzynska B., Fankhauser C., *Phototropism: at the crossroads of light-signaling pathways*, Cell (2012), 1–9.
- Gregory P.J., *Plant Roots: Growth, Activity and Interactions with the Soil*, Wiley-Blackwell, Oxford 2006.
- Huber-Sannwald E., Pryce D.A., Caldwell M.M., *Perception of neighbouring plants by rhizomes and roots: morphological manifestations of a clonal plant*, Can. J. Bot. 75(1997), 2146–2157.
- Hutchins M.J., Kroon H. de, *Foraging in plants: the role of morphological plasticity in resource acquisition*, Advances in Ecological Research 25(1994), 159–238.
- Jones M., Harper J.L., *The influence of neighbours on the growth of trees. I. The demography of buds in Betula pendula*, Proceedings of the Royal Society London B 232(1987), 1–8.
- Jones M., Harper J.L., *The influence of neighbours on the growth of trees. II. The fate of buds on long and short shoots in Betula pendula*, Proceedings of the Royal Society London B 232(1987), 19–33.
- Karpiński S., Szechyńska-Hebda M., *Secret life of plants. From memory to intelligence*, Plant Signal. Behav. 5(2010)11, 1391–1394.
- Kelly C.K., *Resource choice in Cuscuta europea*, Proc. Natl. Acad. Sci. U. S. A. 89(1992), 12194–12197.
- Kelly C.L., *Plant foraging: a marginal value model and coiling response in Cuscuta subinclusa*, Ecology 71(1990), 1916–1925.
- Knight H., Brandt S., Knight M.R., *A history of stress alters drought calcium signalling pathways in Arabidopsis*, Plant Journal 16(1998)6, 681–687.

- Koszteyn J., *Actioimmanens – a fundamental concept of biological investigation*, Forum Philosophicum. Fac. Philos. Ignatianum 8(2003), 81–120.
- Koszteyn J., Lenartowicz P., *Biological adaptation: dependence or independence from environment?*, Forum Philosophicum, Fac. Philos. SJ, 2(1997), 71–102.
- Koszteyn J., Lenartowicz P., *Wyjściowe przesłanki teorii życia biologicznego*, in: *W poszukiwaniu istoty życia*, eds. G. Bugajak, A. Latawiec, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2005, 25–40.
- Koszteyn J., *Życie a orientacja w rzeczywistości przyrodniczej*, WAM, Kraków 2005.
- Legg S., Hutter M., *A Collection of Definitions of Intelligence*, Frontiers in Artificial Intelligence and Applications 157(2007), 17–24.
- Lenartowicz P., *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, WAM, Kraków 1986.
- Lenartowicz P., *Racjonalność ducha czy życia?*, Kwartalnik Filozoficzny 23(1995)2, 87–98.
- Liscum E., *Phototropism: Mechanisms and Outcomes*, Arabidopsis Book (2002), 1–21.
- Mac Donald S.E., Leiffers V.J., *Rhizome plasticity and clonal foraging of Calamagrostis canadensis in response to habitat heterogeneity*, J. Ecol. 81(1993), 769–776.
- Mancuso S., Viola A., *Brilliant Green. The Suprising History and Science of Plant Intelligence*, Island Press, Washington 2015.
- Masi E., Ciszak M., Stefano G., Renna L., Azzarello E., Pandolfi C., Mugnai S., Baluška F., Arecchi F.T., Mancuso S., *Spatiotemporal dynamics of the electrical network activity in the root apex*, Proceedings of the National Academy of Sciences 106(2009)10, 4048–4053.
- McClintock B., *Nobel lecture 8 December*, [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/medicine/laureates/1983/mcclintock-lecture.pdf](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/medicine/laureates/1983/mcclintock-lecture.pdf), 1983, 180–199.
- McConnaughay K.D.M., Bazzaz F.A., *Is physical space a soil resource*, Ecology 72(1991), 94–103.
- McConnaughay K.D.M., Bazzaz F.A., *The occupation and fragmentation of space: consequences of neighbouring roots*, Functional Ecology 6(1992), 704–710.
- McNickle1 G.G., Cahill J.F.Jr., *Plant root growth and the marginal value Theorem*, PNAS 106(2009)12, 4747–4751.
- Novoplansky A., Cohen D., Sachs T., *How Portulaca seedlings avoid their neighbours*, Oecologia 82(1990), 490–493.
- Okamoto M., Sakai T., Hayashi K., *Switching mechanism of a cyclic enzyme system: role as a chemical diode*, Biosystems 21(1987), 1–11.
- Plant Physiology*, eds. L. Taiz, E. Zeiger, Sinauer Associates, Inc., Publ., Sunderland 1998.

- Rodin L.E., Bazilevich N.I., Rozov N.N., *Productivity of the World's Main Ecosystems*, in: *Productivity of World Ecosystems*, eds. D.E. Reichle, et. al., National Academy of Science, Washington D.C (1975), 13–26.
- Roig-Villanova I., Martínez-García J.F., *Plant Responses to Vegetation Proximity: A Whole Life Avoiding Shade*, *Frontiers in Plant Science* 7(2016), Article 236, 1–10.
- Salzman A.G., *Habitat selection in a clonal plant*, *Science* 228(1985), 603–604.
- Schull J., *Are species intelligent?*, *Behav. Brain. Sci.* 13(1990), 63–108.
- Seeley T.D., *The Wisdom of the hive. The social physiology of honey bee colonies*, Harvard University Press, Cambridge Mass. – London 1995.
- Stahlberg R., *Historical Overview on Plant Neurobiology* (Review), *Plant Signaling&Behavior* 1(2006)1, 6–8.
- Starck Z., *Roszlina in vivo – sztuka funkcjonalności wzorowanej na procesach zachodzących u zwierząt*, *Wiad. Botan.* 55(2011)1–2, 5–21.
- Stoll P., Schmid B., *Plant foraging and dynamic competition between branches of Pinus sylvestris in contrasting light environments*, *Journal of Ecology* 86(1998)6, 934–945.
- Sultan S.E., *Phenotypic plasticity for plant development function and life history*, *Trend Plant Sci.* 5(2000), 537–542.
- Szkutnik D., Kupczak R., *The Aristotelian concept of psyché trophica and contemporary attempts to conceptualize the functioning of plants holistically*, *Biocosmology – Neo-Aristotelism* 5(2015)2, 186–195.
- Thaler D.S., *The evolution of genetic intelligence*, *Science* 264(1994), 1698–1699.
- Thellier M., Despiez M.O., Champagnat P., Kergosien Y., *Do memory processes occur also in plants?*, *Physiologia Plantarum* 56(1982), 281–284.
- Trewavas A., *Aspects of plant intelligence*, *Ann. Bot.* 92(2003), 1–20.
- Trewavas A., *Aspects of plant intelligence: an answer to Firn*, *Ann. Bot.* 93(2004), 353–357.
- Trewavas A., *Green plants as intelligent organisms*, *Trends Plant Sci.* 10(2005), 413–419.
- Trewavas A., *How plants learn*, *Proc. Natl. Acad. Sci. USA* 96(1999), 4216–4218.
- Trewavas A., *Plant behaviour and intelligence*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- Trewavas A., *Plant intelligence*, *Naturwissenschaften* 92(2005), 401–413.
- Trewavas A., *Plant intelligence: Mindless mastery*, *Nature* 415(2002), 841.
- Trewavas A., *Plant neurobiology – all metaphors have value*, *Trends Plant Sci.* 12(2007), 231–233.
- Vertosick F.T., *The Genius within. Discovering the intelligence of every living thing*, Harcourt, New York 2002.

Warwick K., *The quest for intelligence*, Judy Piatkus, London 2001.

Weaver J.E., *Root development of field crops*, McGraw Hill, New York 1926, <https://soilandhealth.org/wpcontent/uploads/GoodBooks/Root%20Development%20of%20Field%20Crops.pdf>.

Whippo C.W., Hangarter R.P., *Phototropism: Bending towards Enlightenment*, *Plant Cell*. 18(2006)5, 1110–1119.

---

RAFAŁ KUPCZAK

rafalkupczak@wp.pl

Akademia Ignatianum w Krakowie, Instytut Filozofii

Kopernika 26, 31–501 Kraków

DOI: 10.21697/spch.2017.53.2.04



ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

**VITTORIO POSSENTI, *IL REALISMO E LA FINE DELLA FILOSOFIA MODERNA (REALIZM I KONIEC FILOZOFII NOWOŻYTNEJ)*, ARMANDO EDITORE, ROMA 2016, SS. 288.**

Od wielu dziesięcioleci mówi się o kryzysie myśli nowożytnej w świecie zachodnim. Przedstawiciele różnych nurtów filozoficznych pytają o jego przyczyny i konsekwencje. Proponują także różnorodne formy jego przezwyciężenia. Jednym z takich autorów jest włoski filozof Vittorio Possenti (ur. 1938), emerytowany profesor filozofii polityki w Uniwersytecie Ca' Foscari w Wenecji oraz członek włoskiego Narodowego Komitetu Bioetycznego. Prezentowana książka jest syntezą badań tego myśliciela, prowadzonych na przestrzeni ostatnich kilkadziesiąt lat. W najnowszej publikacji Possenti odsłania kryzys filozofii nowożytnej, poddaje analizie różne koncepcje realizmu oraz ukazuje możliwości odnowy myśli zachodniej. Possenti przedstawił swoje rozumienie filozofii w bardzo wielu książkach i artykułach. Najnowsze studium zawiera niektóre teksty już wcześniej opublikowane oraz rozdziały, które ukazują się po raz pierwszy.

Jakie jest główne przesłanie tej publikacji? Possenti twierdzi, że filozofia nowożytna skończyła się już dawno, a skutkiem tego końca są m.in. szeroko rozprzestrzeniony sceptycyzm oraz osłabienie ludzkiego rozumu. Koniec filozofii nowożytnej to zmierzch tych szkół i nurtów myślenia, które miały decydujący wpływ na kształt epoki nowożytnej. Jak zatem odnowić dzisiaj myśl zachodnią? Jaka forma myślenia filozoficznego może udzielić adekwatnych odpowiedzi na wyzwania współczesności?

Possenti proponuje podejście odmienne w stosunku do dominującego obecnie paradygmatu kulturowego. Jego zdaniem należy na

nowo odkryć filozoficzną koncepcję realizmu oraz podkreślić rolę rozumu otwartego na zadziwienie, o którym pisał już Arystoteles, aby w ten sposób przeprowadzić myśl współczesną od nihilizmu do metafizyki. Possenti uważa, że nie ma filozofii bez metafizyki. Metafizyka oraz kategorie bycia, świata realnego, bytu czy istnienia mają kluczowe znaczenie w dziele odnowienia myślenia filozoficznego w świecie zachodnim.

Prezentowana książka składa się z trzech części. W pierwszej z nich są prezentowane różne systemy filozofii realistycznej oraz koncepcje prawdy, wypracowane przez niektórych myślicieli XX wieku (Gentile, Gilson, Heidegger, Maritain, Putnam, Apel). Druga część opracowania konfrontuje klasyczną filozofię bytu z doktrynami akcentującymi centralną rolę kategorii wolności (Schelling, Pareyson) oraz z koncepcjami ukierunkowanymi na logikę i racjonalność (Hegel, Gentile, Severino, Bontadini). W trzeciej części koncepcja realizmu i problematyka stawania się zostają skonfrontowane z wyzwaniami związanymi z interpretacją takich fenomenów jak przypadek, ewolucja czy celowość, które są przedmiotem zainteresowania filozofii i nauk przyrodniczych. Następnie zostaje wskazany sam rdzeń odnowionej filozofii przyszłości. Jest nim „powrót do wieczności”. Nie ulega wątpliwości, że ten ważny element filozofowania jest zazwyczaj nieobecny w myśli nowożytnej, która najczęściej była ukierunkowana na immanencję, czasowość i historię. Książka kończy się epilogiem, w którym analizuje się możliwość odnowienia filozofii na gruncie sojuszu sokratejsko-mojżeszowego, który jest symbolem przymierza między rozumem i wiarą.

Possenti broni wartości myślenia filozoficznego, które jest niezbędne w naszym życiu, ponieważ człowiek nie może nie stawiać sobie i innym ludziom wielu pytań dotyczących prawdy, dobra, sprawiedliwości, wolności, śmierci. Filozofia nie pomaga nam w kategoriach tego, co korzystne czy użyteczne, ponieważ należy do porządku celów, a nie środków. Odgrywa jednak w naszym życiu niezwykle ważną rolę, ponieważ ma do czynienia z tym wszystkim, co dotyczy

prawdy, dobra, piękna. Człowiek filozofuje, aby być szczęśliwym, ponieważ tylko prawda sprawia, że może osiągnąć taki stan. Szczęście przychodzi w samym akcie dotarcia do prawdy. Filozofia pomaga zrozumieć rzeczywistość i może być światłem pocieszenia. Myślenie otwarte przygotowuje do zadziwienia w obliczu rzeczywistości i egzystencji.

Niestety, ten sposób myślenia jest obcy wielu filozofom nowożytnym, którzy uznali bycie, byt i istnienie za coś wtórne, a nie samo źródła filozofowania. Possenti wykazuje, że już dawno zostały zamknięte dwa główne kierunki myśli nowożytnej: ten, który prowadzi od Kartezjusza do Kanta, powodując nieprzewidywalny dualizm między myśleniem i bytem, co sprawia, że umysł nie może nigdy osiągnąć konkretnej rzeczywistości; i druga linia rozwoju myśli nowożytnej, od Hegła do Gentilego, podkreślająca znaczenie dialektyki, dzięki której jest rzekomo możliwe dotknięcie realnego istnienia świata, człowieka i rzeczy poprzez logiczne połączenie pojęć.

Zachowuje natomiast swoje znaczenie podejście scjentyistyczne, według którego dobro wiedzy jest nam dane tylko przez naukę, co prowadzi do koncepcji poznania w wersji monistycznej, którą zwalczał *Jacques Maritain* w wielu swoich pracach, zwłaszcza w dziele *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* z 1932 roku. To dzieło Maritaina stanowi dla Possentiego opracowanie mające charakter symbolu, który zwiastuje zmierzch myśli nowożytnej.

Tylko dwie szkoły nie poddały się procesowi domknięcia cyklu rozwojowego myśli nowożytnej: filozofia bytu uprawiana w duchu realistycznym i tomistycznym oraz fenomenologia realistyczna. Należy wspomnieć, że autor prezentowanej książki jest dzisiaj jednym z najważniejszych przedstawicieli na świecie pierwszej szkoły, która wzywa do odnowy filozofii poprzez metafizykę. Possenti twierdzi, że filozofia nie zaczyna się bynajmniej od wątpliwości, *epoché* Edmunda Husserla, ironii, metody *majeutycznej* Sokratesa czy autorefleksji o charakterze transcendentnym. Prawdziwe filozofowanie rodzi się w akcie poznania rzeczy, stanowiącym wynik pytania, które nie

jest celem samym w sobie. „Akt poznania rzeczy nie znajduje swojej legitymizacji w jakimkolwiek konkretnym przedmiocie, ale w całym zbliżeniu do rzeczywistości w kategoriach bytu i dobra” (s. 218).

Possenti twierdzi, że należy dzisiaj na nowo odkryć metafizykę i realizm. Possenti jest przekonany, że wśród wielkich tradycji myśli zachodniej najważniejszym nurtem jest filozofia bytu – nie ma żadnych podstaw, aby sądzić, że zagraża jej jakikolwiek zmierzch, co więcej, można mówić nawet o jej ponadczasowości i wieczności. W tej szkole myśli filozoficznej realizm jest podstawową drogą filozofii, gdyż może doprowadzić nas do poznania bytu i prawdy, które jest celem o charakterze uniwersalnym. Celem realizmu nie jest sam realizm, ale prawda – a wraz z nią połączenie między rozumem i rzeczywistością.

Prezentowane studium analizuje historyczny rozwój doktryny realizmu. Possenti twierdzi, że należy odróżnić od siebie dwie formy realizmu: ontologiczną i epistemologiczną. Według realizmu ontologicznego lub realizmu zewnętrznego poza nami jest świat przedmiotów, które istnieją ontologicznie niezależnie od jakiegokolwiek opisu, którego źródłem mogą być zdrowy rozsądek, nauka czy filozofia. Z kolei realizm epistemologiczny twierdzi, że rzeczy mają własną istotę i racjonalność, które mogą być poznane przez nasz umysł.

Possenti podkreśla, że od kilku dziesięcioleci przeżywamy w wielu krajach ożywienie debaty na temat realizmu. Jest to niewątpliwie forma filozoficznej odpowiedzi na dekonstrukcjonizm, relatywizm, sceptycyzm czy kontekstualizm. W konsekwencji narodziło się ostatnio wiele różnych „nowych realizmów”. W książce są poddane analizie wybrane koncepcje opracowane przez niektórych przedstawicieli tej nowej szkoły myślenia jak Hilary Putnam czy Maurizio Ferraris. Konfrontując swoje przekonania filozoficzne z propozycjami tych autorów, Possenti broni własnej wizji realizmu klasycznego. W czym tkwi jego istota? Jest to forma realizmu, która przede wszystkim nie odrzuca więzi z metafizyką. Tego rodzaju realizm jest typowy dla

filozofii bytu i szerokiej tradycji myśli chrześcijańskiej, która podtrzymała ścisły związek z ontologią.

Jak można zdefiniować realistę? W czym tkwi istota takiej formy poznania filozoficznego? Realistą jest ten, kto traktuje poważnie klasyczną definicję prawdy jako zgodności myśli z rzeczywistością – *veritas est adequatio rei et intellectus*. Realista stara się określić możliwości tak rozumianej prawdy oraz zwraca uwagę na jej związki z konkretnym życiem człowieka. Realistami zdroworozsądkowymi są ci, którzy przyjmują zgodnościową teorię prawdy. Aż do czasów Kanta ta koncepcja miała znaczenie dominujące. Filozof z Królewca sprowadził ją „do poziomu definicji nominalnej, przekształcając następnie ideę prawdy jako *adaequatio* w koncepcję zgodności myśli z samą sobą” (s. 39).

Realizm należy rozumieć jako podstawową formę filozofowania od epoki wybitnych myślicieli Hellady aż do czasów współczesnych. Nie ma wątpliwości, że także dzisiaj potrzebujemy realizmu, który będzie korespondował ze swą wielką i wzniosłą tradycją. Podejście realistyczne jest wskazane w każdej dziedzinie wiedzy filozoficznej, ponieważ postawa realistyczna nie jest ograniczona tylko i wyłącznie do dziedzin teoretycznych lub tylko do nauki – owszem, obejmuje ontologię i metafizykę, ale w równym stopniu dotyczy także etyki i antropologii. Possenti nie twierdzi, że filozofię odnawia się tylko i wyłącznie przez metafizykę. Jest z pewnością wiele innych ścieżek, które prowadzą do przywrócenia filozofii właściwego kształtu. Filozofia odnawia się na przykład dzięki religii. Odnowienie myślenia filozoficznego dokonuje się także na gruncie antropologii, która obecnie ciąży w niebezpieczny sposób w stronę naturalizmu i materializmu.

Wydaje się, że dziś szczególnie ważną rolę odgrywa relacja istniejąca między metafizyką i antropologią. Nie można zachować specyfiki bytu ludzkiego bez fundamentu metafizycznego. Jednym z przejawów kryzysu współczesnego humanizmu jest właśnie pozbawienie człowieka fundamentu o charakterze metafizycznym. Byt ludzki

to nie tylko materia na wyższym stopniu ewolucji. Dzięki metafizyce można bronić integralnej prawdy o osobie ludzkiej. Problem ten jest szczególnie ważny w dziedzinie etyki i bioetyki. Bez wymiaru metafizycznego trudno wskazać ostateczne uzasadnienie fenomenu życia, śmierci, bólu, choroby, cierpienia czy umierania. Tylko dzięki metafizyce można obronić ostateczne uzasadnienie godności osoby ludzkiej. Possenti poświęcił tym zagadnieniom swoją ważną książkę z 2013 roku pt. *Il nuovo principio persona* („Nowa zasada osoba”). Warto dodać, że to opracowanie – oprócz oryginalnej wersji włoskiej – ukazało się także w języku portugalskim w Brazylii w 2016 roku pt. *O novo principio pessoa*. Natomiast w 2017 roku zostanie opublikowana także polska wersja tego studium przez Wydawnictwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Prezentowana książka stanowi cenny wkład do szeroko zakrojonych badań, prowadzonych w wielu krajach, nad skutkami kryzysu myśli nowożytnej i aktualną kondycją różnych nurtów filozofii. Publikacja daje czytelnikowi ciekawą panoramę filozofii współczesnej oraz prezentuje aktualność metafizyki i klasycznego realizmu. Opracowanie Possentiego budzi jednak jedną poważną wątpliwość dotyczącą możliwości odnowienia filozofii. Dlaczego? Autor twierdzi, że odnowa myślenia filozoficznego oraz przezwyciężenie postmetafizycznej wizji rzeczywistości są możliwe na gruncie sojuszu sokratejsko-mojżeszowego, który jest symbolem przymierza rozumu i wiary. Czy taki sojusz jest obecnie możliwy? Czy wiara chrześcijańska, o której pisze Possenti, jest dzisiaj otwarta na filozofię i racjonalność? Które nurty współczesnej myśli chrześcijańskiej odrzucają filozoficzne podstawy religii oraz argumentację racjonalną, dotyczącą istnienia i poznania Bytu Najwyższego?

Niestety, Possenti pomija milczeniem tego rodzaju pytania. Co więcej, w ogóle nie podejmuje kluczowego problemu radykalnej transformacji chrześcijaństwa globalnego, jaka dokonała się na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat. Possenti opisuje klimat, który dominował przez stulecia w chrześcijaństwie w wersji katolickiej

i wyrażał się m.in. w sojuszu wiary i rozumu. Ważną egzemplifikacją harmonii między wiarą i rozumem jest m.in. encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio* z 1998 roku, w której zostały zapisane często cytowane słowa, że „wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”. Obecnie, w wyniku ogólnoświatowego procesu pentekostalizacji, chrześcijaństwo staje się coraz bardziej zielonoświątkowe, obce argumentacji filozoficznej, odwołujące się bardziej do emocji niż rozumu. W konsekwencji coraz trudniej spotkać dzisiaj środowiska chrześcijańskie, które akceptowałyby ujęcie relacji między wiarą i rozumem w duchu encykliki *Fides et ratio*.

Czym jest pentekostalizacja? To ogólnoświatowy proces powstawania nowych wspólnot zielonoświątkowych oraz przekształcania wielu innych chrześcijańskich kościołów i związków wyznaniowych w jedną uniwersalną odmianę chrześcijaństwa charyzmatycznego w wymiarze globalnym. W wyniku procesu pentekostalizacji, na gruncie tradycyjnych kościołów chrześcijańskich – szczególnie w Afryce, Azji czy Ameryce Południowej – rodzą się nowe wspólnoty, związki wyznaniowe lub sekty o charakterze charyzmatycznym i zielonoświątkowym. Proces głębokiej transformacji na poziomie głoszonej doktryny czy praktykowanych form życia religijnego dokonuje się także wewnątrz wielu tradycyjnych kościołów chrześcijańskich.

Zwolennicy ruchu zielonoświątkowego w dużym stopniu zakwestionowali tradycyjne formy myśli prawosławnej, katolickiej i protestanckiej. Chrześcijaństwo zielonoświątkowe, które niezwykle szybko staje się dominującym wyznaniem chrześcijańskim, proponuje własną wizję religii, moralności czy życia społecznego. Chrześcijanie zielonoświątkowi twierdzą, że ich podejście do religii – często kwestionujące rolę rozumu w doświadczeniu religijnym i stawiające akcent na sferę emocjonalną – jest reakcją na zbyt filozoficzne i przesadnie racjonalne rozumienie kultu i relacji człowieka do Bytu Najwyższego w wielu chrześcijańskich kościołach i związkach wyznaniowych. W konsekwencji w ruchu pentekostalnym dominuje

podejście zasadniczo wrogie filozofii i negujące możliwość przymierza między wiarą i rozumem. Dlatego propozycja Possentiego, dotycząca możliwości odnowienia filozofii współczesnej, wymaga poważnej korekty, gdy chodzi o uwzględnienie globalnego procesu pentekostalizacji, który zmienił w ostatnim czasie oblicze chrześcijaństwa w wymiarze planetarnym.

---

ANDRZEJ KOBYLŃSKI

a.kobylinski@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii  
Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2017.53.2.31



ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

**SPRAWOZDANIE Z MIĘDZYNARODOWEJ KONFERENCJI  
NAUKOWEJ REFLECTIONS ON THE MAN IN THE SLAVIC  
PHILOSOPHICAL THOUGHT, TRNAVSKÁ UNIVERZITA V  
TRNAVE, TRNAWA, 26 PAŹDZIERNIKA 2016 R.**

26 października 2016 roku na Uniwersytecie Trnavskim w Trnawie na Słowacji odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa nt. *Refleksja nad człowiekiem w słowiańskiej myśli filozoficznej*. Sympozjum zostało zorganizowane przez Sekcję Etyki i Filozofii Moralnej Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Trnavskiego. Na spotkanie zaproszono przedstawicieli wielu środowisk naukowych z Czech, Polski, Rosji i Słowacji. Konferencja stanowiła pierwszy etap realizacji międzynarodowego projektu badawczego VEGA nr 1/0375/16 nt. *Idea of Man between Profanum and Sacrum in Russian Thinking of 20th Century*.

Skrót VEGA oznacza w języku słowackim Agencję Grantów Naukowych Ministerstwa Edukacji, Nauki, Badań Naukowych i Sportu Republiki Słowackiej oraz Słowackiej Akademii Nauk. Realizacja grantu nastąpi w latach 2016–2018. Kierownikiem projektu jest dr hab. Jaromir Feber – pracownik Uniwersytetu Trnavskiego oraz Uniwersytetu Technicznego w Ostrawie, natomiast do grupy wykonawców należą m.in. ks. prof. dr hab. Ryszard Moń oraz ks. dr hab. Andrzej Kobylński z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Uczestników sympozjum powitał dr hab. Jaromir Feber, który wyjaśnił w swoim wystąpieniu najważniejsze zadania związane z realizowanym międzynarodowym projektem badawczym oraz podkreślił wzajemną bliskość kulturową i cywilizacyjną narodów słowiańskich.

Otwarcia konferencji dokonał prof. dr hab. Milan Kotuninca, dziekan Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Trnavskiego. Mówca przypomniał niezwykle bogatą i długą historię tego ateneum. Obecnie funkcjonująca uczelnia została utworzona *de facto* 25 marca 1992 roku, ale nawiązuje ona swą misją i nazwą do tradycji dawnego Uniwersytetu Trnavskiego, założonego 12 maja 1635 roku przez Petera Pázmana, arcybiskupa Ostrzyhomia (*Esztergom*) – węgierskiego miasta nad Dunajem. Prof. Kotuninca stwierdził, że po rozpadzie żelaznej kurtyny w 1989 roku przed narodami środkowoeuropejskimi stanęły nowe wyzwania dotyczące rozumienia wolności. Dobro człowieka i jego wyjątkowość powinny zawsze stać w centrum uwagi społeczeństw demokratycznych. Także w demokracji potrzebna jest rzetelna wiedza filozoficzna i humanistyczna, która może pomóc ludziom w tym, jak nie stać się ofiarą wielu nowych form manipulacji i zniewolenia.

Następnie głos zabrała prof. dr hab. Helena Hrehová, kierownik Katedry Etyki i Filozofii Moralnej Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Trnavskiego, która zwróciła uwagę na potencjał i specyfikę kultury słowiańskiej oraz na potrzebę jej promocji we współczesnym świecie. Mówczyni przypomniała główną ideę I Zjazdu Słowiańskiego (Kongresu Słowiańskiego) – spotkania reprezentantów narodów słowiańskich w Pradze w dniach 2–12 czerwca 1848 roku, w którym uczestniczyli Chorwaci, Czesi, Polacy, Rosjanie, Serbowie, Słowacy i Ukraińcy. Najbliższy tego rodzaju kongres będzie miał miejsce w Sankt Petersburgu we wrześniu 2017 roku.

Sesji przedpołudniowej przewodniczył dr hab. Jaromir Feber. W programie konferencji dwa pierwsze wystąpienia zostały przewidziane dla naukowców z Instytutu Filozofii Petersburskiego Uniwersytetu Państwowego w Sankt Petersburgu w Rosji. Prof. dr hab. Igor Ewlampiev zgłosił referat nt. *Pojęcie jednostki i jej wolności w filozofii Borysa Cziczerina, natomiast dr hab. Alexander Rybas miał zaprezentować wystąpienie nt. Człowiek jako problem filozofii pozytywnej w Rosji na początku XX wieku. Z powodu nieobecności naukowców rosyjskich,*

*ich referaty nie zostały zaprezentowane w ramach sympozjum, natomiast zostaną opublikowane pod koniec 2016 roku, wraz z innymi materiałami konferencyjnymi, w recenzowanym czasopiśmie naukowym „Studia Moralia Tyrnaviensia”.*

Pierwszy referat nt. *Lew Tołstoj czy Iwan Iljin? Etyczne dylematy związane z przeciwstawianiem się złu siłą*, wygłosił ks. prof. Ryszard Moń, który był także członkiem rady naukowej konferencji w Trnawie. Mówca poddał analizie niezwykle ciekawą dyskusję między Iwanem Aleksandrowiczem Iljinem (1882–1954) a Lwem Tołstojem (1829–1910) na temat zła, jego źródeł oraz sposobów przezwyciężania. Tołstoj utrzymywał, że zło jest pochodną amoralności i braku rozsądku. Przezwyciężenie zła jest możliwe tylko poprzez moralne samodoskonalenie się jak największej liczby ludzi. Tołstoj sądził, że zło musi ostatecznie ponieść klęskę, dlatego był zdecydowanym przeciwnikiem stawiania mu czynnego oporu, a zwłaszcza używania przemocy wobec drugiego człowieka, który dopuszcza się zła. Uważał, że przeciwstawiając się złu w imię demokracji i równości, nie powiększamy zakresu naszej wolności, lecz ją pomniejszamy. Dlatego proponował zastępowanie rewolucji politycznej rewolucją moralną.

Iljin sprzeciwiał się takiemu pojmowaniu sprawy. Dał temu wyraz w książce napisanej bardzo emocjonalnym stylem, zatytułowanej *O sprzeciwianiu się złu siłą*. Stwierdził w niej, że sprzeciwianie się złu jest nie tylko możliwe, ale nawet konieczne. Iljin był przekonany, że zło nie ma charakteru jedynie prywatnego, ale społeczny. Sam sposób ludzkiego istnienia, jak i sposób komunikowania się z innymi, pozostają w ścisłym związku. Nie można być zatem obojętnym na zło istniejące w innych, choćby nie dotyczyło to nas bezpośrednio. Złu trzeba przeciwstawić się siłą.

Drugim referatem w sesji przedpołudniowej było wystąpienie ks. prof. dr. hab. Josefa Dolisty z Uniwersytetu Karola w Pradze nt. *Cel ludzkiego cierpienia i wiary w myśli Bohuslava Reyneka*. Prelegent z Pragi przedstawił najważniejsze idee głoszone przez czeskiego poetę, pisarza, malarza i tłumacza, który żył w latach 1892–1971.

Podobnie jak Karel Čapek, Reynek uprawił refleksję filozoficzną w sposób pozaakademicki. Jego bogata twórczość, łącząca motywy religijne i filozoficzne z aspektami politycznymi, była zakazana w czasach komunizmu. Z powodu przekonań antykomunistycznych Reyneka, cała jego rodzina została wypędzona z domu. Jego dzieła zaczęły docierać do szerokiego kręgu odbiorców dopiero po aksamitnej rewolucji 1989 roku.

Kolejnym wystąpieniem w tej części obrad był referat prof. dr. hab. Heleny Hrehovej nt. *Tajemnica i godność człowieka w myśli kard. Jana Chryzostoma Korca*. Mówczyni z Trnawy stwierdziła, że kard. Korec (1924–2015) jest jedną z najważniejszych postaci w historii narodu słowackiego w XX wieku. W jego pismach są obecne ciekawe i inspirujące treści filozoficzne. Korec podkreślał w swojej twórczości i działalności zagadnienie godności człowieka. Był przekonany, że wypływa z niej powszechna powinność szacunku wobec innych ludzi oraz obowiązek ochrony życia ludzkiego. Podejmował także dialog z myślą współczesną, m.in. z ateizmem egzystencjalnym *Jean-Paula Sartre'a*.

Czwartym wystąpieniem w sesji przedpołudniowej był referat nt. *Walka Fiodora Dostojewskiego o ludzi. Kilka uwag dotyczących opowiadania „Sen śmiesznego człowieka”*, który wygłosiła prof. dr. hab. Zlatica Plašienková z Uniwersytetu Komeńskiego w Bratysławie. Prelegentka stwierdziła, że w dziełach Dostojewskiego jest zawarta głęboka analiza filozoficzna, psychologiczna i psychoanalityczna bytu ludzkiego. Dlatego można uznać tego pisarza za antropocentrystę, ponieważ stawiał w centrum swoim zainteresowań istotę człowieczeństwa i podkreślał wyjątkowość osoby ludzkiej. Podobne stanowisko prezentowali dwaj wielcy rosyjscy filozofowie: Mikołaj Bierdiajew oraz Mikołaj Onufrijewicz Łoski. Warto dodać, że ten ostatni myśliciel w latach 1922–1942 mieszkał w Pradze i wykładał na Rosyjskim Uniwersytecie Ludowym, natomiast w 1942 roku przeniósł się z Pragi do Bratysławy i w latach 1942–1945 pracował naukowo na ówczesnym Uniwersytecie Słowackim w Bratysławie (obecnie Uniwersytet Komeńskiego).

Piąty referat w porannej części konferencji wygłosiła prof. dr hab. Barbara Szostek z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach nt. *Antoniego Kępińskiego filozofowanie o człowieku*. Mówczyni ukazała polskiego uczonego jako autora, który nie był filozofem, ale wykorzystywał wiedzę filozoficzną do głębszego zrozumienia nerwic, schizofrenii czy depresji. W jego badaniach medycyna łączyła się z filozofią i etyką. W konsekwencji jego podejście do różnego rodzaju chorób, bólu i cierpienia miało głęboki wymiar humanistyczny. Wszyscy chorzy – także ci, którzy cierpią z powodu chorób psychicznych – powinni być traktowani jako nasi bliźni, którym się w życiu nie powiodło. Józef Tischner twierdził, że Antoni Kępiński wiedział o człowieku więcej niż Zygmunt Freud, Martin Heidegger i *Emmanuel Lévinas*.

Kolejnym wystąpieniem w tej części obrad był referat dr. hab. Markéty Švamberg-Šauerovej z Wyższej Szkoły Wychowania Fizycznego i Sportu „Palestra” w Pradze nt. *Analiza osobowości wychowawców w dziełach kard. Františka Tomáška i jej znaczenie dla współczesnej działalności edukacyjnej*. Kard. Tomášek był arcybiskupem Pragi i prymasem Czech. Żył w latach 1899–1993. Jego zainteresowania naukowe dotyczyły m.in. pedagogiki. Kard. Tomášek jest autorem dwóch książek poświęconych tej problematyce: *Pedagogika: Úvod do pedagogické praxe* (1947); *Pedagogika: Úvod do pedagogické praxe pro vychovatele a rodiče* (1979). Prelegentka z Pragi zwróciła uwagę w swoim wystąpieniu na bogate wątki filozoficzne obecne w refleksji pedagogicznej byłego prymasa Czech.

Ostatni referat w sesji przedpołudniowej wygłosił ks. dr hab. Andrzej Kobyliński nt. *Marksistowska koncepcja moralności rewolucyjnej według Lwa Trockiego*. Mówca podkreślił, że Lew Trocki (1879–1940) był jednym z filarów systemu komunistycznego na pierwszym etapie jego rozwoju. W działalności rewolucyjnej Trockiego niezwykle ważną rolę odgrywała twórczość pisarska i publicystyczna. Tworzył on projekt nowego ładu na ziemi na gruncie filozofii marksistowskiej. Jego działalność wojskowa, polityczna i pisarska przyczyniła się do wymordowania milionów ludzi w wielu krajach świata.

Kontynuując filozoficzne dzieło Marksa, Trocki analizował człowieka i świat w oparciu o podstawowe kategorie światopoglądu materialistycznego. Część swoich prac poświęcił także problematyce moralnej. Koncentrował się bardziej na krytyce moralności społeczeństwa kapitalistycznego niż na stworzeniu adekwatnego modelu etycznego dla bezklasowego społeczeństwa przyszłości, które – w założeniach koryfeuszy marksizmu – powinno być wolne od przemocy. Centralne miejsce w refleksji etycznej Trockiego zajmuje kategoria moralności rewolucyjnej, która odnosi się do zależności dialektycznej między celami i środkami. Zależność dialektyczna oznacza, że nie ma dobrych środków rewolucyjnych, jeśli nie towarzyszą one procesowi emancypacji mas, wyzwoleniu i wzbogaceniu moralnemu ludzi. W ramach moralności rewolucyjnej złe jest to, co czynią siły wrogie wobec komunistów, natomiast dobre jest to, czego dokonują protagoniści rewolucji bolszewickiej.

Pierwszej części sesji popołudniowej przewodniczył dr Ondrej Marchevský z Uniwersytetu Preszowskiego w Preszowie. Obrady rozpoczęły się od wystąpienia dr hab. Alžbety Dufferovej nt. *Analiza bytu ludzkiego we współczesnej filozofii rosyjskiej*. Prelegentka z Uniwersytetu Trnavskiego nawiązała do idei V Zjazdu Słowiańskiego, który odbędzie się w Sankt Petersburgu we wrześniu 2017 roku. We współczesnej myśli słowiańskiej niezwykle ważną rolę odgrywa filozofia rosyjska. Zwraca na to uwagę m.in. prof. *Siergiej Niżnikow z Rosyjskiego Uniwersytetu Przyjaźni Narodów w Moskwie, który prowadzi badania dotyczące m.in. Lwa Tolstoja oraz wpływu filozofii Immanuela Kanta na myślicieli rosyjskich XIX i XX wieku*.

Drugim referatem po przerwie obiadowej było wystąpienie dr. hab. Tomáša Pružineca z Uniwersytetu Konstantyna Filozofa w Nitrze nt. *Człowiek i technika. Zarys problematyki w twórczości Mikołaja Bierdiajewa*. Mówca stwierdził, że relacja człowieka do techniki i informacji jest dzisiaj przedmiotem wielu badań naukowych. Wiele cennych inspiracji dotyczących tej problematyki można znaleźć w twórczości Mikołaja Bierdiajewa, który zwracał uwagę na

pozytywną i negatywną funkcję techniki, odrzucając w ten sposób stanowisko wielu przedstawicieli romantyzmu, którzy krytykowali *en bloc* rodzącą się na ich oczach nowożytną cywilizację techniczną. Dzisiaj człowiek powinien przejąć władzę nad techniką i dążyć do harmonii w różnego rodzaju ekosystemach.

Kolejny referat w tej części obrad wygłosił dr hab. Karol Orban z Uniwersytetu Karola w Pradze nt. *Problem osobowości w dziennikarstwie na Słowacji*. Prelegent przybliżył w swoim wystąpieniu postać Antona Hlinki (1926–2011), który w czasach komunistycznych pracował dla Radia Wolna Europa, natomiast po aksamitnej rewolucji i podziale Czechosłowacji na dwa nowe państwa, był bardzo ważną postacią w życiu intelektualnym i społecznym Republiki Słowackiej, walnie przyczyniając się do powstania mediów chrześcijańskich w tym kraju.

Czwartym wystąpieniem po przerwie obiadowej był referat nt. *Antropologia filozoficzna w myśli rosyjskiej*, który wygłosił dr hab. Jaromir Feber. Mówca stwierdził, że kluczowe znaczenia dla interpretacji bytu ludzkiego w filozofii rosyjskiej ma idea wszechjedności. Według tej koncepcji wszechświat jest kategorią ontologiczną oznaczającą zasadę formy wewnętrznej, doskonałej jedności mnogości. Jest to jedność absolutna lub transracjonalna, jedność rozdzielenia i wzajemnego przenikania się elementów. W konsekwencji nie ma izolowanych jednostek, ponieważ wszystko jest wzajemnie powiązane. Wbrew zasadom liberalnego indywidualizmu, teoria wszechjedności zwraca uwagę na to, że każdy jest odpowiedzialny za wszystkich. Zgodnie z tą koncepcją można dotrzeć do całego świata poprzez pojedynczego człowieka.

Kolejny referat w sesji popołudniowej wygłosił dr hab. Peter Neznic z Uniwersytetu Pavla Jozefa Šafárika w Koszycach nt. *Filozofia Lwa Szestowa*. Prelegent podkreślił, że wielki wpływ na myślenie filozoficzne Szestowa miała twórczość Williama Szekspira, która pomogła mu rozumieć świat wokół siebie. Drugim ważnym punktem odniesienia dla rosyjskiego filozofa był Immanuel Kant. Dzięki bogatej wiedzy humanistycznej i filozoficznej Szestow mógł analizować

poglądy takich autorów jak Fiodor Dostojewski czy Fryderyk Nietzsche, czego ważnym świadectwem jest jego książka z 1903 roku pt. *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*.

*Ostatnim wystąpieniem w pierwszej części sesji popołudniowej był referat dr. Petera Greča z Instytutu Wychowania Humanistycznego w Sabi-nowie nt. Czy demokracja liberalna jest najlepszym systemem politycznym? Apoteoza demokracji w kontekście filozofii Mikołaja Bierdiajewa.* Rosyjski filozof był przekonany o naturalnej nierówności ludzi. Dlatego nie zgadzał się m.in. z poglądami Jana Jakuba Rousseau. Bierdiajew twierdził, że nie ma ludu jako suwerena. Są tylko zatimizowane jednostki. Oczywiście demokracja ma swoje procedury, które są ważne i cenne, ale mogą one prowadzić do nowych form zniewolenia. W konsekwencji kryzysu współczesnej demokracji, dzisiaj mówi się coraz częściej o totalitaryzmie informacyjnym, medialnym czy finansowym.

Drugiej części sesji popołudniowej przewodniczyła dr hab. Alžbeta Dufferová. Obrady rozpoczęły się od wystąpienia dr. Pavola Krištofa z Uniwersytetu Trnavskiego nt. *Rola Słowian w myśli Zaborskiego.* Jonáš Záborský (1812–1876) był słowackim poetą, pisarzem, filozofem i teologiem. W bogatej twórczości tego autora można znaleźć wiele cennych treści dotyczących kształtowania się narodów w wymiarze kulturowym, duchowym i politycznym. Jedną z najważniejszych jego teorii była wizja współpracy narodów słowiańskich w oparciu o wspólny fundament tożsamości kulturowej i historycznej.

Autorem kolejnego wystąpienia nt. *Ile twarzy mają rosyjscy narodnicy?* był dr Ondrej Marchevský. Idea narodnictwa narodziła się w Rosji w drugiej połowie XIX wieku. Głównym ideologiem tego ruchu społeczno-politycznego był Aleksander Hercen. Narodnicy dążyli do zniesienia feudalizmu i budowy nowego państwa rosyjskiego. Zwolennicy tego nurtu łączyli idee antyfeudalne z krytyką burżuazyjnego postępu. Głosili także hasła przygotowania powstania chłopskiego, obalenia caratu i wprowadzenia tzw. socjalizmu agrarnego, którego załączkiem miała być wspólnota chłopska.



Trzecim wystąpieniem w tej części obrad był referat nt. *Współczesny człowiek i religia w T. G. Masaryka*, który wygłosił Tomáš Jahelka z Uniwersytetu Trnavskiego. Tomáš Garrigue Masaryk był w latach 1882–1914 profesorem filozofii na Uniwersytecie Karola w Pradze. Następnie stał się pierwszym i najdłużej urzędującym prezydentem Czechosłowacji. Od lat jest nazywany twórcą niepodległej Czechosłowacji. Ponadczasowym przesłaniem myśli filozoficznej Masaryka jest postulat życia w prawdzie oraz sprzeciw wobec rewolucji, która powinna być zastąpiona pokojowym dążeniem państw i narodów do demokracji.

Kolejny referat nt. *Dr Andrej Žarnov – świadek wiary i prawdy* zaprezentowała dr Eva Orbanová z Uniwersytetu Trnavskiego. Treści przedstawione w tym wystąpieniu były przejmującą egzemplifikacją niewyobrażalnych zbrodni systemów totalitarnych XX wieku i dramatu narodów słowiańskich w tym okresie historycznym. Dlaczego? Andrej Žarnov to pseudonim literacki Františka Šubíka (1903–1982) – słowackiego poety, pisarza i profesora medycyny, mieszkańca Trnavy, jednego z dwunastu lekarzy, którzy w kwietniu 1943 roku udali się w składzie Międzynarodowej Komisji do Katynia, aby dokonać sekcji zwłok zamordowanych polskich oficerów i ustalić czas popełnienia zbrodni. Prof. Šubík złożył swój podpis pod protokołem końcowym Międzynarodowej Komisji Katyńskiej. Z tego powodu był prześladowany przez komunistów po 1945 roku. Spędził dwa lat w więzieniu, ale nie uległ nowej władzy i nie odwołał swojego podpisu. W 1952 roku uciekł wraz z rodziną do Austrii, później do Włoch, Niemiec, a stamtąd do USA. W 1988 roku jego prochy zostały złożone w grobie rodzinnym na cmentarzu w Bratysławie.

Piąty referat w drugiej części sesji popołudniowej wygłosił mgr Bronislav Čaniga z Uniwersytetu Trnavskiego nt. *Sztuka radości i zmysł humoru w życiu i myśli Tomáša Špidlíka*. Mówca przybliżył postać czeskiego kard. Tomáša Špidlíka (1919–2010), który był wielkim znawcą filozofii rosyjskiej, duchowości chrześcijańskiego Wschodu i teologii prawosławnej. W publikacjach tego autora można znaleźć także wiele ciekawych treści antropologicznych, dotyczących

np. poczucia humoru jako jednej z umiejętności, która odróżnia człowieka od świata zwierząt.

Szóstym referatem w tej części obrad było wystąpienie dr Radki Minarovičovej z Uniwersytetu Trnavskiego nt. *Motywy naturalne i refleksja nad człowiekiem w twórczości Viliama Turčánego*. Prelegentka przedstawiła w swoim wystąpieniu postać znanego słowackiego poety, pisarza, tłumacza i pedagoga. Viliam Turčány urodził się w 1928 roku. Jego twórczość charakteryzuje się głębokim wzajemnym przenikaniem wątków humanistycznych, filozoficznych i religijnych.

Ostatni referat nt. *Milan Hamada – człowiek kultury pisanej* wygłosiła mgr Romana Puškelová z Uniwersytetu Trnavskiego. Mówczyni przybliżyła postać jednego z najbardziej znanych słowackich poetów i pisarzy. Hamada urodził się w 1933 roku. W czasach komunistycznych nie mógł publikować części swoich utworów. W jego pracach pojawia się wiele wątków filozoficznych związanych z krytyką ideologii, interpretacją transcendencji, rozumieniem świata wartości. Hamada zajmuje się też w swoich badaniach historią i specyfiką słowackiej kultury narodowej.

W ramach podsumowania konferencji prof. Helena Hrehová powróciła do kwestii tożsamości kulturowej i filozoficznej narodów słowiańskich. Jej zdaniem, Słowianie mają dzisiaj do odegrania ważną rolę na kontynencie europejskim, który podlega głębokiej transformacji. Konferencje naukowe i wspólne projekty badawcze, realizowane w ramach współpracy naukowej między ośrodkami uniwersyteckimi krajów Europy Środkowo-Wschodniej, stanowią ważny element wzajemnej integracji i pomagają poszerzyć wiedzę na temat kształtowania się specyfiki naszej części Europy na przestrzeni dziejów.

---

ANDRZEJ KOBYLŃSKI

a.kobylinski@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2017.53.2.41