

Andrzej Póltawski

Metafizyka realistyczna a fenomenologiczna analiza świadomości

Studia Philosophiae Christianae 11/1, 189-197

1975

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Z ZAGADNIEŃ METAFIZYKI I TEORII POZNANIA

Pó ł t a w s k i A.

Metafizyka realistyczna a fenomenologiczna analiza świadomości.

J a w o r s k i M.

Edm. Morawiec: Rola intuicji w przyjmowaniu założeń w metafizyce ogólnej u J. Maritaina, Warszawa 1974.

M a z u r e k J.

R. Boudon: La crise de la sociologie. Question d'epistemologiques, Geneve 1971.

ANDRZEJ PÓŁTAWSKI

**METAFIZYKA REALISTYCZNA A FENOMENOLOGICZNA
ANALIZA ŚWIADOMOŚCI¹**

1. Zagadnienie człowieka w filozofii nowożytnej. 2. Miejsce świadomości w strukturze człowieka. 3. Konkluzja: perspektywy nowej metafizyki.

1. Zagadnienie człowieka w filozofii nowożytnej

Punktem wyjścia tradycyjnej filozofii zachodniej były rozważania nad całością bytu. W śmiałym wysiłku spekulatywnego zrozumienia

¹ Artykuł niniejszy jest polską wersją referatu na Kongres Filozoficzny z okazji 700-lecia św. Tomasza (*Tomasso d'Aquino nel suo VII Centenario*) Rzym—Neapol 17—24. 4. 1974. Jego zasadnicze myśli wyrażone zostały najpierw w części pierwszej artykułu dyskusyjnego pt. *Człowiek a świadomość*, napisanego w związku z książką kardynała Ka-

wszczęświata filozofia ta osiągnęła punkt najwyższy w syntezie stworzonej przez św. Tomasza — syntezie będącej, jak się zdaje, najlepszym obrazem pojęciowym całości bytu, jaki powstał do dzisiaj.

Filozofia nowożytna natomiast zwróciła się przede wszystkim ku człowiekowi — takiemu, jakiego ukazuje nam życie i historia, i starała się wyjść od jego bezpośredniego poznania siebie samego. Jednak, zafascynowana perspektywą poznania i opanowania „zewnętrznego” świata materialnego środkami matematycznego przyrodoznawstwa, filozofia ta skoncentrowała się najpierw na analizie człowieka jako istoty poznającej; nie było to zresztą całkowicie niezgodne z intelektualistycznym i spekulatywnym aspektem myśli tradycyjnej.

Ten spekulatywny obraz świata został teraz poddany krytyce epistemologicznej, opartej na nowych zasadach. Można nawet powiedzieć, że filozofia nowożytna dokonała epistemologizacji ontologii. Rozumiem przez to fakt, iż przynajmniej od czasów Kartezjusza, uważano często za zupełnie naturalne wywodzenie sądów o strukturze i istnieniu poznawanych przedmiotów z wyników analizy poznawania tych przedmiotów.

Rezultatem tej praktyki było Kartezjańskie (a bardziej jeszcze pokartezjańskie) rozbicie rzeczywistości na dwie heterogeniczne sfery: z jednej strony daną bezpośrednio i w sposób niewątpliwy sferę świadomości jako domenę ducha, z drugiej zaś strony materię pojętą na sposób całkowicie mechanistyczny. Żywe ciało ludzkie, jako Kartezjańska „maszyna członków”, zostało również umieszczone w tej sferze całkowitej bezwładności.

W ten sposób powstała gwałtowna potrzeba wyjaśnienia pierwotnej jedności doświadczenia ludzkiego i jego przedmiotów, tj. świata i człowieka, jedności należącej do podstawowych danych tego doświadczenia. Jednakże filozofia, która miała dostarczyć owego wyjaśnienia, przyjęła za swe podstawowe zasady twierdzenia prowadzące do zaprzeczenia tego, co miała wyjaśnić.

Z drugiej strony trzeba jednak podkreślić, że filozofia nowożytna, uczyniwszy jednym z głównych tematów swych badań człowieka jako istotę świadomą, podjęła też ogromny wysiłek zrozumienia i opisanego jego życia świadomego. Wydaje się zaś rzeczą pewną, iż adekwatne przedstawienie działania ludzkiego wymaga koniecznie ukazania w nim roli świadomości. Oczywiście wydaje się też, iż jeśli uważamy moralność i odpowiedzialność za podstawowe rysy, różniące człowieka od

rola Wojtyły *Osoba i czyn*, który ukaże się w „*Analecta Cracoviensia*” w r. 1974, następnie zaś w odczycie, wygłoszonym na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK dn. 17 grudnia 1973 pt. *Zagadnienie świadomości a filozoficzna problematyka człowieka*.

zwierząt, to musimy przede wszystkim wyjaśnić wolne i odpowiedzialne działanie ludzkie².

W ten sposób, jeśli nawet nie gotowe teorie, to przynajmniej cały wysiłek, włożony w zbadanie rozmaitych struktur naszego życia świadomego — zarówno przez swe osiągnięcia, jak i swe porażki, ukazujące jałowość pewnych sposobów podejścia — dostarczył bardzo doniosłego i obszernego materiału dla lepszego zrozumienia człowieka i jego miejsca w świecie.

Ogromny postęp, jaki uczyniły w tym czasie nauki przyrodnicze, specjalnie zaś ostatnie osiągnięcia biologii, przyniosły jednocześnie liczne dowody przeciwko naiwnemu mechanizmowi, na którym zbudowana została kartezjańska koncepcja człowieka. Pozwalają one również na znacznie lepsze zrozumienie roli żywego ciała ludzkiego w naszym życiu i poznaniu.

Równolegle rozpoczął się około roku 1900 podobny odwrót z dawnych pozycji w psychologii, w której prawie do końca wieku XIX panował mechanizm i atomizm epistemologii pokartezjańskiej oraz absolutne pierwszeństwo świadomości. Odwrót ten wiązał się m. in. z badaniami nad pierwotnymi dynamizmami organizmów żywych oraz z odkryciem sfery podświadomości i nieświadomości.

Powiedzieć można, że możliwość realistycznego i dynamicznego rozumienia człowieka otworzyła się w ten sposób niejako zarazem od wewnątrz i od zewnątrz: w „obiektywnym” badaniu zachowania i biologicznej struktury organizmów oraz, z drugiej strony, w odkryciu nieświadomej i podświadomej dynamiki człowieka. Znowu ukazał się on jako pewna całość, jako jedność.

Wydaje się zatem, że jednym z najważniejszych zadań, jakie stoją obecnie przed myślą ludzką, jest odbudowanie — czy raczej zbudowanie na nowo — takiego filozoficznego, metafizycznego obrazu człowieka i jego rzeczywistości, który uwzględniłby i wyjaśnił: 1) podstawową jedność człowieka i jego doświadczenia oraz 2) dynamikę człowieka — a także dynamikę innych istot żywych; musi to zarazem być wyjaśnienie różnic działania specyficznie ludzkiego, wolnego i odpowiedzialnego oraz zachowania się zwierząt. Wydaje się również, że realizacja tego

² Por. Roman Ingarden, *Człowiek i czas oraz O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* w: *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972 (Wyd. 2 Kraków 1973) oraz referat autora artykułu na Międzynarodowym Kongresie Fenomenologicznym (Nowy York 3—8 sierpnia 1972) *Consciousness and Action in Ingarden's Thought*, „Analecta Husserliana” Vol. III s. 80—93, którego wersja polska pt. *Świadomość i działanie w filozofii Ingardena* ukaże się w następnym zeszycie „*Studia Philosophiae Christianae*”.

zadania wymaga realistycznego punktu widzenia, że świat „zewnętrzny”, w szczególności świat materialny musi być uznany za istniejący i posiadający swą strukturę i własności niezależnie od poznających go podmiotów świadomych, inaczej bowiem sens działania i rozwoju człowieka zdaje się ulegać wypaczeniu.

2. Miejsce świadomości w strukturze człowieka

Drogą do spełnienia tego zadania jest wyjaśnienie istoty świadomości i jej roli w strukturze działającej osoby ludzkiej. To zaś związane jest nierozłącznie z ukazaniem natury i roli desygnatu drugiej części tradycyjnej definicji człowieka, *animal rationale* — *animal* — istoty żywej, uważanej w filozofii pokartezjańskiej za rodzaj mechanizmu, nie różniącego się w sposób istotny od materii nieożywionej.

Zespół Kartezjańskich *cogitationes*, nazwany następnie świadomością, został od razu określony jako teren niewątpliwych danych, jako sfera bytu niewątpliwego. Pojęcie świadomości pozostało też do dzisiaj rodzajem hybrydy, sferą bytu wyznaczoną postulatem niewątpliwości jej poznania. Czyni to jej adekwatne opisanie i interpretację zadaniem szczególnie trudnym, gdyż filozofowie zajmujący się świadomością przechodzą często niepostrzeżenie od jednego do drugiego z tych dwu heterogenicznych punktów widzenia: opisywania pewnej rzeczywistości (w szerokim rozumieniu tego terminu) oraz poszukiwania absolutnej pewności. Z drugiej strony wydaje się rzeczą pewną, że świadomość jest istotnym czynnikiem wolnego, odpowiedzialnego działania, charakterystycznego dla człowieka. W tradycji pokartezjańskiej nastąpiła szczególnie reifikacja tego czynnika, będąca następstwem połączenia matematyzującej tendencji Kartezjusza z empiryzmem brytyjskim. Świadomość została tam uznana za zbiór czy zbiornik wrażeń, prostych jakości zmysłowych, łączonych w kompleksy dzięki asocjacji względnie — u Kanta i jego następców — apercepcji. W teoriach tych cała zawartość świadomości znajduje się niejako na jednym poziomie; można w niej tylko wyróżnić dwa czynniki: nieuformowany materiał zmysłowy i formę, jaką uzyskuje on dzięki wspomnianym funkcjom. Ważnym rysem tych koncepcji jest też fakt traktowania przez nie świadomości jako sfery bytu całkowicie osobnej wobec „zewnętrznego” świata, powiązanej z tym światem sztywnym systemem korelacji między prostymi bodźcami fizycznymi i odpowiadającymi im wrażeniami (tak przynajmniej przedstawia się to w jej odmianie psycho-fizjologicznej).

Pod koniec wieku XIX zaczęto protestować przeciw atomizmowi tego obrazu i twierdzić, że tym, co dane pierwotnie nie są proste jakości, lecz nieuformowana, płynąca, jakościowa mnogość danych bezpośrednich

tworząca „strumień myśli” (James, Bergson). W koncepcji tej pozostała jednak podstawowa dwoistość świadomości i świata zewnętrznego oraz pogląd, że treści świadomości mogą w niej występować tylko w jeden sposób. Zadanie wyjaśnienia pochodzenia naszego obrazu rzeczywistości zostało tylko przesunięte z zagadnienia syntezy doświadczanych przez nas rzeczy z idei prostych na zagadnienie ich wydzielenia z pierwotnej jedności strumienia danych³.

Różne struktury świadomości zanalizował obszernie i szczegółowo twórca fenomenologii Edmund Husserl. Jak Kartezjusz, wyszedł on od zagadnień epistemologicznych. W pierwszym jego większym dziele poświęconym tej problematyce, tomie drugim *Badań logicznych*⁴ rzeczywistość i świadomość traktowane są ciągle jako wyniki syntezy prostych wrażeń i aktów świadomych, jak to bywało w tradycji nowożytnej. Już jednak od czasu tomu pierwszego *Ideji czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*⁵, jeśli weźmiemy pod uwagę tylko prace opublikowane przez niego samego, podkreśla on pierwotną, podstawową jedność „strumienia świadomości” oraz ukazującego się w tym strumieniu świata.

Mimo imponującego zakresu analiz Husserla i ich podstawowego znaczenia dla rozwoju filozofii XX wieku wydaje się jednak, że jego pojęcie świadomości nie nadaje się — bez istotnych zmian — do zastosowania w dynamicznej i realistycznej teorii człowieka. Po pierwsze bowiem, wychodząc z teorii poznania, wyprowadza on pewne istotne rysy i sposób istnienia przedmiotów ze sposobu ich poznania czyli, według podanego wyżej określenia, epistemologizuje ontologię. Po drugie, traktuje on poznanie, które interpretuje intelektualistycznie na modłę intuicji matematycznej, jako podstawową i w pewnym sensie najbardziej pierwotną funkcję człowieka. Po trzecie, punktem wyjścia jego rozważań jest koncepcja naszego poznania jako pewnego rodzaju syntezy przedmiotu z wrażeń; podstawową strukturą naszego poznania rzeczywistości jest dla Husserla schemat: immanentne dane zmysłowe (wrażenia i wyglądy przedmiotów na rozmaitych szczeblach „racjonalizacji”) — ich ujęcie intencjonalne prowadzące do pojawienia się przedmiotu transcendentnego. W rezultacie tego w późniejszych swych pra-

³ Por. A. Gurwitsch, *Théorie du champs de la conscience*, Bruxelles—Paris 1957 (istnieje również wersja angielska i niemiecka).

⁴ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* Bd. 2, Halle 1901.

⁵ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 1, Halle 1913. Przekład polski D. Gierulanki pt. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1967.

cach traktuje on świat, w którym żyjemy jako rodzaj syntetycznego wytworu świadomości⁶.

W ten sposób Husserlowska koncepcja świadomości oparta jest o pojęcie przeżycia jako aktu intencjonalnego, celującego w swój przedmiot. Analizując świadomość jako osobny, pierwotny proces i wywodząc jej cały sens z intencji świadomych jest on niejako zmuszony do uważania jej za dziedzinę „nierealną”, przypisując jej zarazem, zgodnie ze swą pierwotnie epistemologiczną orientacją, uprzywilejowany, „absolutny” sposób istnienia. W ten sposób świat „zewnątrzny” i realny podmiot ludzki stały się bytami „konstituującymi się” w strumieniu przeżyć, a zatem korelatami czystej świadomości, pojętej jako zespół „nierealnych” przeżyć, abstrakcyjną dziedziną sensów czy znaczeń; powiedzieć można: abstrakcyjnym modelem świata, który — choć transcendentny wobec czystych przeżyć, w innym znaczeniu pozostaje immanentny jako ich ścisły odpowiednik. Łatwo zauważyć, że w koncepcji tej nie ma miejsca na autentyczny, konkretny kontakt człowieka i jego otoczenia. Pierwotnie i sam w sobie człowiek jest tylko czystą świadomością. Wyłączając z istotnej sfery bytu ludzkiego realne procesy przyczynowe, Husserl musi traktować „konstytucję” jako proces co najwyżej quasi-dynamiczny, kinematyczny jedynie, jak następstwo kadrów w filmie.

Toteż filozofowie i psychologowie, którzy protestowali przeciw jednostronności tej koncepcji podkreślali przede wszystkim różne realne dynamizmy człowieka jako przynajmniej równie pierwotne jak intencja czysto poznawcza. W Husserlowskim modelu doświadczenia brak jednak miejsca na pierwotny czynnik tego rodzaju: intencja pierwotna ma tam być pozbawiona wszelkiego praktycznego, dążeniowego charakteru; jest ona jedynie intelektualnym ujęciem przedmiotu — odpowiedni akt woli czy świadomego dążenia może się ewentualnie dopiero nad nią nadbudować.

Wydaje się zatem, że — jeśli człowiek jest istotnie istotą działającą, realizującą wartości i odpowiedzialną za swoje czyny, Husserlowski opis naszego życia świadomego musi być uzupełniony jego aspektem, dynamicznym⁷. Chodzi tu najpierw o pierwotną dynamikę człowieka, tożsamą do pewnego stopnia ze zwierzęcą.

⁶ Por. książkę autora artykułu *Świat spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*. Warszawa 1973.

⁷ Jak o tym świadczą jego później opublikowane prace i materiały rękopiśmienne, częściowo wydane w *Husserliana*, częściowo zaś opracowane w szeregu prac krytycznych wydanych w serii *Phaenomenologica*, sam Husserl dostarczył obszernego materiału dla takiego uzupełnienia. Nie doprowadził go jednak do końca i nie uświadomił sobie implikowanej przez odnośne analizy zmiany swego zasadniczego stanowiska filozoficznego.

Jeśli raz jeszcze odwołamy się do tradycyjnej definicji człowieka — *animal rationale* — to stwierdzić możemy, że w teorii kartezjańskiej *animal* było „maszyną członków”, zaś *rationale* znaczyło przede wszystkim tyle, co „poznający”, i to najpierw poznający samego siebie. Koncepcja ta łączyła się z poważnymi trudnościami wy tłumaczenia wolności człowieka, możliwości świadomego i odpowiedzialnego działania, przebiegającego w realnym, materialnym świecie. Świat ten uchodził bowiem za całkowicie zamknięty i zdeterminowany, za całkowicie nam obcy — zaś dziedzina ducha, tj. świadomości miała być całkowicie od niego oddzielona. Wydawało się zatem, że aby przyjąć możliwość wolnego działania trzeba jakoś zredukować świat materialny do świadomości. Rozważanie transcendentale umożliwiło taką redukcję przez uznanie świata zewnętrznego za intencjonalny wytwór świadomości. Pomiedzy pełną determinacją przyrody a absolutną wolnością świadomości myśl nowożytna stanęła w ten sposób wobec niemożliwości wyjaśnienia konkretnej, bezpośrednio przez nas doświadczanej, ograniczonej wolności człowieka — wolności mającej bardzo niewiele wspólnego z tą, jaka zdaje się wynikać z jej rzekomego pojęcia: braku zależności od czegokolwiek.

Można więc powiedzieć, że nowożytna, kartezjańska koncepcja człowieka oparta była o abstrakcyjną, aprioryczną, jednostronną interpretację natury ludzkiej. Wydawało się, że skoro człowiek jest stworzeniem rozumnym i świadomym, to można — i należy — wywieść jego istotę z najwyższej spełnianej przez niego funkcji — raczej zaś z idei, z pojęcia tej funkcji. Równało się to intelektualistycznej interpretacji przymiotnika *rationale* i przeoczeniu właściwego znaczenia rzeczownika *animal* w klasycznej definicji człowieka.

Wydaje się jednak, że nowsze badania nad istotami żywymi, przede wszystkim zaś nad człowiekiem, prowadzą do koncepcji dynamicznej, bliższej raczej tradycji arystotelesowsko-tomistycznej niż kartezjańskiej. Jeśli zinterpretujemy w ich świetle wspomnianą klasyczną definicję, to powiedzieć trzeba, że każda istota żywa posiada własną dynamikę; dynamika ta osiąga w swej najwyższej, ludzkiej formie nowy kształt i nową jakość dzięki posiadanej przez nas zdolności do działania rozumnego, tj. świadomego swych celów i środków. A zatem człowiek, określony już jako *animal*, musi zostać zarazem opisany jako posiadający dynamikę, która uzyskuje swój właściwy wymiar i właściwą jakość w użyciu rozumu — *ratio*. W obrazie tym świadomość i intelekt nie są już celami dla siebie, lecz środkami do działania specyficznie ludzkiego, tj. świadomego, wolnego i podlegającego ocenie etycznej.

Człowiek tak rozumiany jest pewną hierarchiczną strukturą dynamiczną. O tyle, o ile potrafi być wolny, używa on swych wrodzonych dynamizmów biologicznych dla realizacji rozumnych celów, jakie sobie

stawia. Jest to jednak zadanie, które musi być wywalczane ciągle od nowa w ciągu całego życia. W ten sposób występuje w człowieku nieustanne napięcie między „naturalnymi” tendencjami zwierzęcymi a celami ludzkimi. Te dwa rodzaje dynamiki i napięcie między nimi wyznaczają jego sposób istnienia. Sposób ten wyrażony został w filozofii tradycyjnej w najbardziej ogólnych terminach możliwości i aktu. Wydaje się jednak, że już to, co zostało napisane powyżej wskazuje na potrzebę bardziej precyzyjnego opisu struktury i bytowania osoby ludzkiej i że opis taki może zostać osiągnięty przez twórcze zastosowanie fenomenologicznych analiz świadomości dostarczonych przez filozofię nowożytną.

3. Konkluzja: perspektywy nowej metafizyki

Zgodnie z naszkicowanym przez nas obrazem, w filozofii nowożytnej wystąpiły dwie główne przeszkody dla realizacji tego zadania. Pierwszą z nich była „klasyczna”, atomistyczna i statyczna koncepcja doświadczenia zmysłowego pochodząca od empirystów brytyjskich; drugą — absolutyzacja świadomości, odcinająca ją od dynamizmów, z których wyrosła i uniemożliwiająca jej interpretację realistyczną oraz rozwiązanie podstawowego zagadnienia wolnego, świadomego działania. Pierwsza została już zaatakowana przez wielu psychologów i filozofów. Może najjaśniejszy obraz przeciwstawnej, dynamicznej koncepcji naszego zmysłowego kontaktu ze światem przedstawiony został przez Erwina Strausa w książce *Vom Sinn der Sinne*⁸. Wydaje się jednak, że upływie jeszcze sporo czasu, zanim koncepcja ta zostanie ogólnie przyjęta. Przeszkoda druga — absolutyzacja świadomości, była również przedmiotem wielu ataków; ale budowa teorii bardziej adekwatnej nie jest jeszcze bynajmniej zakończona. Wydaje się, że najlepszą całościową analizę różnych poziomów świadomości i jej miejsca w działającej osobie ludzkiej, przeprowadzoną z punktu widzenia współczesnej biologii, psychologii i psychiatrii dał znakomity psychiatra francuski Henri Ey w książce *La conscience*⁹.

W związku z tym trzeba uznać za rzecz naturalną, że system filozoficzny, którego aparatura pojęciowa uwzględniłaby w pełni wspomniane osiągnięcia nauki i myśli nowożytnej jest jeszcze sprawą przyszłości.

⁸ Erwin Straus, *Vom Sinn der Sinne*, Berlin 1935. Wyd. drugie rozszerzone Berlin 1956. Przekład angielski pt. *The Primary World of Senses, a Vindication*. Glencoe, Ill. 1963.

⁹ Henri Ey, *La conscience*, Paris 1963. Wyd. drugie rozszerzone 1968; istnieje również przekład niemiecki, hiszpański oraz japoński.

Najbardziej zaawansowaną próbę w kierunku takiego rozszerzenia pojęć tradycyjnych, jaką udało się poznać niżej podpisanemu, jest książka kardynała Karola Wojtyły *Osoba i czyn*¹⁰.

Sądzić można, że nowy, bardziej precyzyjny obraz filozoficzny człowieka, jaki zaczyna się w ten sposób kształtować, ma również istotne znaczenie dla metafizyki ogólnej. Już z naturalnego punktu widzenia lepsze zrozumienie istoty, umieszczonej na najwyższym szczeblu ewolucji gatunków wydaje się szczególnie ważne. Jeśli jednak — jako chrześcijanie — weźmiemy pod uwagę, iż człowiek stworzony został na obraz i podobieństwo Boga, to staje się tym bardziej zrozumiałe oczekiwanie, że głębsza i bardziej precyzyjna filozofia człowieka może również pozwolić na lepsze zrozumienie filozoficzne zarówno Boga, jak i całego stworzonego przez Niego świata.

Ze strony filozofii tradycyjnej główną przeszkodą jest tu — jak się zdaje — naturalna skłonność wszystkich ludzi do uważania swych pojęć o rzeczywistości za samą tę rzeczywistość. Można jednak sądzić, że ta ewolucja myśli, która doprowadziła do nowożytnego idealizmu, ukazała zarazem znacznie wyraźniej, niż to można było dostrzec poprzednio, iż układy pojęć, poprzez które poznajemy rzeczywistość, nie są nigdy wobec tej rzeczywistości zupełnie adekwatne; że zatem również *philosophia perennis* nie jest wieczna dzięki aparaturze pojęciowej, jaką posługuje się w pewnej epoce — aparatura ta bowiem może i powinna być dostosowywana do naszej wzrastającej wiedzy o świecie i o nas samych. Wieczystość tej filozofii polega na jej wierności wobec wyrażanej przez nią rzeczywistości, wobec całości bytu.

Edm. Morawiec; Rola intuicji w przyjmowaniu założeń w metafizyce ogólnej u J. Maritaina, Warszawa 1974, s. 237.

W literaturze poświęconej opracowaniom poglądów filozoficznych J. Maritaina (por. omówione w rozprawie s. 6—8 prace o charakterze porównawczym, systematycznym z zakresu filozofii przyrody, filozofii bytu, teorii nauki) nie podejmowano dotychczas zagadnienia tzw. pierwszych założeń w filozofii bytu u Maritaina, określanych powszechnie pierwszymi zasadami lub naczelnymi przesłankami. „Tymczasem, zagadnienie pierwszych zasad w filozofii bytu występuje u wszystkich uprawiających filozofię tomistyczną i jest ciągle aktualne” (s. 9). Te dwa momenty skłoniły Autora książki do zajęcia się tym zagadnie-

¹⁰ Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969. Por. również referat kardynała Wojtyły na Kongresie z okazji 700-lecia św. Tomasza, (Rzym—Neapol 17—24.4.1974).